

Dios y la filosofía*

Emmanuel Levinas

Nota preliminar

Las ideas aquí expuestas ya fueron presentadas bajo diversas formas en conferencias: en la Universidad de Lille el 13 de marzo de 1973, en el congreso anual de la Asociación de Profesores de filosofía de las Facultades Católicas de Francia el 1º de mayo de 1973, en el Symposium organizado por la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel y el Departamento de filosofía de la Universidad de Jerusalén en honor a los 90 años del Profesor Hugo Bergman el 23 de diciembre de 1973 (en hebreo), en las Facultades Universitarias Saint-Louis en Bruselas el 20 y el 21 de febrero de 1974, en las reuniones organizadas por el Centro Protestante de estudios el 3 de marzo de 1974 y por la Facultad de Teología Protestante el 4 de marzo de 1974 en Ginebra.

El texto que publicamos se ha basado en el contenido esencial de cada una de esas comunicaciones. Su itinerario de conferencias adquirió un carácter ecuménico. Lo que debe recordarse aquí sobre todo para rendir homenaje a la vida y a la obra del Profesor Hugo Bergman que, habiéndose instalado muy tempranamente en Jerusalén, fue siempre fiel a la vocación universal de Israel de que el Estado de Sión no debía sino servir, haciendo posible un discurso dirigido a todos los hombres en la dignidad humana, para poder desde entonces responder por todos los hombres, nuestros prójimos.

1. La prioridad del discurso filosófico y la ontología.

* Aparecido en *Nouveau Commerce*, 31 en 1975.

1° “No filosofar también es filosofar”. El discurso filosófico de Occidente reivindica la amplitud de un englobamiento o de una comprensión última. Construye a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía.

La teología racional acepta ese avasallamiento. Si arranca en beneficio de la religión algún dominio sobre el cual ya no se ejerce el control de la filosofía, se habrá reconocido con total conocimiento de causa a ese dominio como filosóficamente incontrolable.

2° La dignidad de discurso último y real le corresponde a la filosofía occidental en virtud de la coincidencia rigurosa entre el pensamiento en que la filosofía se sostiene y la idea de la realidad en que ese pensamiento piensa. Para el pensamiento, esa coincidencia significa: no hay que pensar más allá de lo que pertenece a la “gesta de ser”; o al menos no hay que pensar más allá de lo que modifica una pertenencia previa a la “gesta de ser”, tales como las nociones ideales o formales. Para el ser de lo real, esa coincidencia significa: esclarecer el pensamiento y lo pensado al mostrarse. Mostrarse, esclarecerse, esto es precisamente tener un sentido, esto es tener la inteligibilidad por excelencia, subyacente a cualquier modificación de sentido. Desde ese momento, habría que entender la racionalidad de la “gesta de ser” no como una característica eventual que le sería atribuida cuando una razón llega a conocerla. Que un pensamiento llegue a conocerla es precisamente la inteligibilidad. Hay que entender la racionalidad como el incesante surgimiento del pensamiento a través de la energía de la “gesta de ser” o de su manifestación y hay que entender la razón a partir de esa racionalidad. Pensamiento sensato*, pensamiento del ser - serían pleonasmos, y pleonasmos equivalentes, justificados sin embargo por las peripecias y las privaciones a las cuales esa identificación del pensamiento de lo sensato y del ser, de derecho, se expone.

* En el original *sensé*, que debe entenderse además en un sentido etimológico como “algo que tiene sentido” (N. del T.).

3º El discurso filosófico debe entonces poder abarcar a Dios - del que habla la Biblia -, si es que ese Dios tiene un sentido. Pero, pensado, ese Dios se sitúa en seguida dentro de la "gesta de ser". Se sitúa allí como *ente* por excelencia. Si la intelección del Dios bíblico - la teología - no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no es porque piense a Dios como *ente* sin explicitar previamente el "ser de ese ente", sino porque al tematizar a Dios lo introduce en el curso del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de manera inverosímil - es decir, sin analogía con una idea sometida a los *criterios*, sin analogía con una idea expuesta a la conminación de mostrarse verdadera o falsa - el más allá del ser, la trascendencia. Y no es por casualidad que la historia de la filosofía occidental ha sido una destrucción de la trascendencia. La teología racional, fundamentalmente ontológica, se esfuerza por hacerle justicia en el dominio del ser a la trascendencia, expresándola mediante adverbios de grandeza aplicados al verbo ser: Dios existiría eminentemente o por excelencia. Pero la grandeza - o la grandeza por encima de toda grandeza - que se expresa así, ¿depende de la ontología? Y la modalidad que pone de relieve el adverbio tomado de la dimensión del cielo extendido por encima de nuestras cabezas, ¿no rige acaso el sentido verbal del verbo ser, hasta el punto de excluirlo - inasible - de lo pensable, hasta el punto de excluirlo del *esse* mostrándose, es decir, mostrándose sensato en un tema?

4º Ciertamente, también se puede pretender que el Dios de la Biblia no tiene sentido, es decir que no es pensable hablando propiamente. Sería el otro término de la alternativa. "El concepto de Dios no es un concepto problemático, no es en absoluto un concepto", escribe en un libro reciente Mme. Delhomme, prolongando una fuerte línea del racionalismo filosófico que se rehusa a acoger la trascendencia del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob entre los conceptos, sin los cuales no habría pensamiento. ¡Lo que la Biblia eleva por encima de toda comprensión todavía no habría alcanzado el umbral de la inteligibilidad!

El problema que se plantea desde ese momento, y que será el nuestro, consiste en preguntarse si el sentido equivale al *esse* del ser, es decir, si el sentido que en filosofía es sentido no es ya una restricción del sentido, si no es ya una derivada o una deriva del sentido, si el sentido equivalente a la esencia - a la gesta del ser, al ser en tanto ser - no es abordado ya dentro de la presencia que es el tiempo de lo Mismo; suposición que no puede justificarse sino mediante la posibilidad de remontarse a partir de ese sentido, pretendidamente condicionado, a un sentido que ya no se diría en términos de ser, ni en términos de ente. Hay que preguntarse si más allá de la inteligibilidad y el racionalismo de la identidad, de la conciencia, del presente y del ser -más allá de la inteligibilidad de la inmanencia-, no se entienden la significancia, la racionalidad y el racionalismo de la trascendencia, si más allá del ser no se mostraría un sentido cuya prioridad traducida en lenguaje ontológico se dirá *previa* al ser. No es seguro que más allá de los términos de ser y de ente se vuelva a caer necesariamente en el discurso de la opinión o de la fe. De hecho, permaneciendo o pretendiéndose fuera de la razón, fe y opinión hablan el lenguaje del ser. Nada se opone menos a la ontología que la opinión de la fe. Preguntarse, como intentamos hacerlo aquí, si Dios no puede ser enunciado en un discurso razonable que no sea ni ontología ni fe, es dudar implícitamente de la oposición formal, establecida por Yehouda Halévi y retomada por Pascal, entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, invocado sin filosofía en la fe, por una parte, y el Dios de los filósofos por otra parte; es dudar de que esa oposición constituya una alternativa.

2. La prioridad de la ontología y la inmanencia.

5° Hemos dicho que para la filosofía occidental el sentido o la inteligibilidad coincide con la manifestación del ser, como si la cuestión misma del ser se dirigiera a modo de inteligibilidad hacia la claridad y se hiciera desde ese momento tematización intencional en una experiencia.

Tematización de la que derivan o de la que son susceptibles, apresurándose hacia ella o esperándola, todas las potencialidades de la experiencia. En la exposición temática se agota la cuestión del ser o de la verdad. Pero si el ser *es* manifestación - si el ejercicio del ser corresponde a esa exhibición -, la manifestación del ser no es más que la manifestación de "ese ejercicio", es decir, manifestación de la manifestación, verdad de la verdad. La filosofía encuentra así en la manifestación su materia y su forma. Sería todavía así en su adhesión al ser - al ente o al ser del ente - una intriga del conocimiento y de la verdad, una aventura de la experiencia entre lo claro y lo oscuro. Es cierto que en ese sentido es portadora de la espiritualidad de Occidente, donde el espíritu seguiría siendo coextensivo al saber. Pero saber - o pensamiento o experiencia - no debe ser entendido como un reflejo cualquiera de la exterioridad en un fuero interno. La noción del reflejo, metáfora óptica tomada de los entes y de los acontecimientos tematizados, no es lo propio del saber. El saber no se comprende en su esencia propia más que a partir de la conciencia, cuya especificidad se escamotea cuando se la define con la ayuda del concepto del saber que la supone.

Es como modalidad o como modificación del *insomnio* que la conciencia es conciencia de..., reunión en ser o en presencia que - con una profundidad determinada de la vigilancia en que la vigilancia debe revestirse de justicia - tiene importancia para el insomnio¹. El insomnio - vigilia o vigilancia -, lejos de definirse como simple negación del fenómeno natural del sueño, se destaca de lo categorial, previo a toda atención y a todo embotamiento antropológico. Siempre al borde del despertar, el sueño se comunica con la vigilia: intentando evadirse de ella, permanece a la escucha en la *obediencia de la vigilia* que lo amenaza y lo llama, de la vigilia que *exige*. Lo categorial del insomnio no se reduce a la afirmación tautológica de lo Mismo, ni a la negación dialéctica, ni al éxtasis de la intencionalidad tematizante. Velar no equivale a *velar sobre...* donde ya se busca lo idéntico, el reposo y el sueño. Solamente en la conciencia el *velar*, ya estupefacto, se desvía hacia un contenido que se

identifica y se reúne en una presencia, en la “gesta de ser” y allí se absorbe. El insomnio como categoría - o como meta-categoría (pero es entonces por ello que el *meta* adquiere un sentido) - no va a inscribirse en una tabla de categorías a partir de una actividad determinante, ejercida sobre el otro como *dato*, mediante la unidad de lo Mismo (y toda actividad no es más que identificación y cristalización de lo Mismo frente al Otro pero bajo su afección), a fin de garantizarle al Otro, consolidado como ente, la gravedad de ser. El insomnio - la vigilia del despertar -es inquietado en el centro de su *igualdad* formal o categorial por el *Otro*, que desnuclea todo lo que en él se nuclea como sustancia de lo Mismo, como identidad, como reposo, como presencia, como sueño; por el Otro que desgarrar ese reposo, que lo desgarrar más acá del *estado* en que la igualdad tiende a instalarse. Allí está precisamente el carácter categorial irreductible del insomnio: el Otro en lo Mismo que no aliena lo Mismo; sino que precisamente lo despierta; despertar como exigencia que ninguna obediencia iguala ni adormece: un “más” en el “menos”. O para utilizar un lenguaje desusado, allí está la espiritualidad del alma sin cesar despertada de su estado de ánimo donde el mismo *velar* ya se cierra sobre sí mismo o se adormece para descansar dentro de sus fronteras de estado. Pasividad de la Inspiración o subjetividad del sujeto desengañado de su ser. Formalismo del insomnio, más formal que el de toda forma definidora, delimitante, encerrante, formalmente más formal que el de la forma que encierra en presencia y en *esse*, llenándose de contenido. Insomnio o vigilia, pero vigilia sin intencionalidad - des-interesada. Indeterminación - pero que no es un llamado a la forma - que no es materialidad. Forma que no *detiene* su propio proyecto de forma, que no condensa en contenido su propio vacío. No-contenido - Infinito.

6° La conciencia ya rompió con ese des-interés. Es identidad de lo Mismo, presencia del ser, presencia de la presencia. Hay que pensar la conciencia a partir de ese énfasis de la presencia². La presencia no es posible sino como un retorno de la conciencia a sí misma, fuera del sueño y en esto la conciencia se remonta al insomnio; aun cuando ese retorno a

sí misma, a modo de conciencia de sí, no sea más que olvido del Otro que despierta lo Mismo desde el interior, aun cuando la libertad de lo Mismo no sea todavía más que un sueño despierto. La presencia no es posible sino como una incesante reanudación de la presencia, como una incesante re-presentación. El sin-cesar de la presencia es una repetición, su reanudación, su percepción de representación. La re-anudación no describe la re-presentación. La representación es la posibilidad misma del retorno, la posibilidad del *siempre* o la presencia del presente. La unidad de la percepción, el “yo pienso” - que hay que descubrir en la re-presentación - a la cual así se le devuelve un papel, no es una manera de hacer a la presencia puramente subjetiva. La síntesis efectuada por la unidad del *yo pienso*, tras la experiencia, constituye el acto de la presencia o la presencia como acto o la presencia en acto. Movimiento englobante, efectuado por la unidad nucleada en “yo pienso”, el cual, sinopsiado, es la estructura necesaria para la actualidad del presente. El concepto operatorio del idealismo trascendental que es la “actividad del espíritu” no descansa sobre una empiria cualquiera del despliegue de energía intelectual. Es más bien la extrema pureza - extrema hasta la tensión - de la presencia de la presencia, lo que es el ser en acto aristotélico, presencia de la presencia, tensión extrema hasta el estallido de la *presencia* como “experiencia hecha por un sujeto” donde precisamente la presencia se vuelve sobre sí misma, se colma y se cumple. El psiquismo de la conciencia es ese énfasis del ser, esa presencia de la presencia, sobrepuja de la presencia sin escapatoria, sin pretextos, sin olvido posible en los pliegues de una implicación cualquiera y que sería indesplegable; el “sin-cesar” es la explicitación, sin posibilidad de difuminación, referencia a un despertar a manera de lucidez, pero a modo de vela sobre el ser, de atención a... y no de exposición al otro, ya modificación del formalismo sin intencionalidad del Insomnio. Lo cierto es que mediante la conciencia no podría desimularse nada en el ser; es

una luz que ilumina de un extremo del mundo al otro: todo lo que se marcha hacia el pasado se re-cuerda* o se recobra mediante la historia. La reminiscencia es la conciencia extrema que es también la presencia y la ontología universales: todo lo que está en condiciones de llenar el campo de la conciencia fue en su momento recibido, percibido, tuvo un origen. Mediante la conciencia, el pasado no es más que una modificación del presente. Nada puede ni pudo ocurrir sin presentarse, pasar de contrabando sin declararse, sin manifestarse, sin dejarse inspeccionar en cuanto a su verdad. La subjetividad trascendental es la figura de esa presencia: ninguna significación precede a la que yo doy.

Desde ese momento, el proceso del presente se desarrolla a través de la conciencia como una “nota sostenida” en su *siempre*, en su identidad de lo mismo, en la simultaneidad de sus momentos. El proceso de lo subjetivo no viene del exterior. Es la presencia del presente la que implica conciencia, de suerte que la filosofía en busca de las operaciones trascendentales de la percepción del *yo pienso* no es cualquier curiosidad malsana y accidental; es la representación - la reactualización de la representación, es decir, el énfasis de la presencia, el permanecer-lo-mismo del ser en su simultaneidad de presencia, en su siempre, en su inmanencia. La filosofía no es solamente conocimiento de la inmanencia, es la inmanencia misma³.

7º La inmanencia y la conciencia como recogiendo la manifestación de la manifestación no han sido quebrantadas por la interpretación fenomenológica de los estados afectivos o del psiquismo voluntario, situando en el centro de la conciencia la emoción o la angustia que trastornaría su impasibilidad o que, partiendo del temor o del temblor ante lo sagrado, los comprendería como vacíos originales. No es casual que lo axiológico y lo práctico recubran en Husserl un fondo representativo.

* En el original, *sou-vient*, que juega con el sentido normal de *souvient* (“recuerda”) y su descomposición en *sous* (“debajo”) y *vient* (“llega” o “viene”). (N. del T.).

Siguen siendo experiencia - experiencia de los valores o experiencia de lo querido en tanto querido. El fondo representativo - que Husserl hace aparecer allí - consiste, por otra parte, menos en una serenidad cualquiera de la intención teórica que en la identificación de lo idéntico a manera de idealidad, en la reunión, en la representación a manera de presencia, a manera de una lucidez que no deja escapar nada, en resumen, en la inmanencia.

8° Pero señálemoslo bien: la interpretación de la afectividad como modificación de la representación o como fundada en una representación funciona en la medida en que la afectividad es tomada en el nivel de una tendencia - o de la concupiscencia, como diría Pascal -, en el nivel de una aspiración que puede satisfacerse en el placer o que, insatisfecha, queda como una pura falta que hace sufrir; debajo de tal afectividad, se recupera la actividad ontológica de la conciencia - total investidura y comprensión, es decir, presencia y representación (cuya tematización específicamente teórica no es más que una modalidad). Esto no excluye que por una vía distinta a la de la tendencia que llega a su término se manifieste una afectividad que contraste con el diseño y designio de la conciencia y que salga de la inmanencia, que sea trascendencia y cuyo "otro lugar" precisamente vamos a intentar decir.

9° Un pensamiento religioso que apela a experiencias religiosas pretendidamente independientes de la filosofía se refiere ya, en tanto fundado en la experiencia, al "yo pienso" y se conecta íntegramente a la filosofía. El "relato" de la experiencia religiosa no socava la filosofía y por consiguiente no podría romper la presencia y la inmanencia cuyo cumplimiento enfático es la filosofía. Es posible que la palabra Dios haya llegado a la filosofía a partir de un discurso religioso. Pero la filosofía - incluso cuando lo rechaza - entiende ese discurso como el de unas proposiciones que aluden a un tema, es decir, como si tuviera un sentido que se refiere a un develamiento, a una manifestación de presencia. Los mensajeros de la experiencia religiosa no conciben otra significación de sentido. La "revelación" religiosa de ahí en más es asimilada al

develamiento filosófico - asimilación que incluso la teología dialéctica mantiene. Que un discurso pueda hablar de otro modo que no sea para decir lo que se ha visto o escuchado afuera o experimentado interiormente - sigue siendo insospechado. Desde un principio pues el ser religioso interpreta lo suyo vivido como experiencia. Defendiendo su cuerpo, interpreta ya a Dios cuya experiencia pretende efectuar, en términos de ser, de presencia y de inmanencia.

De allí la pregunta previa: ¿puede el discurso significar de otro modo que significando un tema? Significa Dios como tema del discurso religioso que nombra a Dios - o como discurso que precisamente, al menos en primera instancia, no lo nombra, sino que lo dice con un tratamiento distinto a la denominación o la evocación.

3. La idea del Infinito.

10° La tematización de Dios en la experiencia religiosa ya ha escamoteado o sustraído la desmesura de la intriga que rompe la unidad del “yo pienso”⁴.

En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes describió el recorrido extraordinario de un pensamiento llegando hasta la ruptura del *yo pienso* con un rigor inigualable. Pensando a Dios como un ser, lo piensa como ser eminente o lo piensa como ente que *es* eminentemente. Ante esa aproximación entre la idea de Dios y la idea del ser, hay que preguntarse por cierto si el adjetivo *eminente* y el adverbio *eminente* no se refieren a la grandeza del cielo por encima de nuestras cabezas y no desbordan la ontología. Sea como sea, Descartes conserva aquí un lenguaje sustancialista, interpretando la desmesura de Dios como un superlativo del existir. Pero no es allí donde reside para nosotros su aporte insuperable. No son las pruebas de la existencia de Dios lo que nos importa aquí, sino la ruptura de la conciencia, que no es una represión en el inconciente sino un desengaño o un despertar agitando el “sueño dogmático” que se duerme en el fondo de toda conciencia que descansa

sobre el objeto. *Cogitatum* de una *cogitación* que en *primera instancia* la contiene, la idea de Dios, como significando el no-contenido por excelencia - ¿no es ésa la absolución misma de lo absoluto? - sobrepasa toda capacidad; su "realidad objetiva" de *cogitatum* hace estallar la "realidad formal" de la *cogitación*. Lo que tal vez derriba - por anticipado - la validez universal y el carácter original de la intencionalidad. Diremos: la idea de Dios hace estallar el pensamiento, el cual - investidura, sinopsis y síntesis - no hace más que encerrar en una presencia, re-presenta, reconduce a la presencia o deja ser.

Malebranche supo valorar el alcance del acontecimiento: no hay idea de Dios o Dios es su propia idea. Estamos fuera del orden donde se pasa de la idea al ser. La idea de Dios es Dios en mí, pero ya rompiendo Dios la conciencia que enfoca las ideas, difiriendo de cualquier contenido. Diferencia que no es por cierto una emergencia, como si nunca hubiera sido posible un englobamiento, ni un escape cualquiera al imperio de la conciencia, como si nunca hubiera podido realizarse una *comprensión*. Y no obstante idea de Dios - o Dios en nosotros - como si el no-dejarse-englobar fuera también una relación excepcional conmigo, como si la diferencia entre el Infinito y lo que debía englobarlo y comprenderlo fuera una no-indiferencia del Infinito ante ese englobamiento imposible, no indiferencia del Infinito para el pensamiento: colocación del Infinito en el pensamiento, pero totalmente distinta a la que se estructura como comprensión del *cogitatum* mediante una *cogitación*. Colocación como pasividad no semejante, porque es inasumible (tal vez sea en esa pasividad - más allá de toda pasividad - que hay que reconocer el despertar). O, inversamente, como si la negación incluida en el Infinito con respecto a lo finito significara no una negación cualquiera resultante del formalismo del juicio negativo, sino precisamente la *idea del Infinito*, es decir, el Infinito en mí. O, más exactamente, como si el psiquismo de la subjetividad equivaliera a la negación de lo finito por el Infinito, como si - sin pretender jugar con las palabras - el *in* del Infinito significara a la vez el *no* y el *en*⁵.

11° La actualidad del cogito se interrumpe así a manera de idea del Infinito mediante lo inenglobable, no pensado sino experimentado, llevando en un segundo momento de la conciencia lo que en un primer momento pretendía llevarlo: después de la certeza del cogito, presente en sí mismo en la segunda Meditación, después de la “detención” que señalan las últimas líneas de esa Meditación, la tercera meditación anuncia que “de alguna manera tengo en mí primero la noción del infinito que de lo finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo”. Idea del Infinito, *Infinito en mí*, no puede ser más que pasividad de la conciencia - ¿es todavía conciencia? - allí funciona una pasividad que no podría asimilarse a la receptividad. Ésta es reconquista en la acogida, asunción bajo el golpe recibido. La ruptura de la actualidad del pensamiento en la “idea de Dios” es una pasividad más pasiva que toda pasividad; como la pasividad de un traumatismo bajo el cual la idea de Dios habría sido puesta en nosotros. “Idea puesta en nosotros” - ¿concuerdas esta figura de estilo con la subjetividad del cogito? ¿Concuerdas con la conciencia y con su manera de asir un contenido que consiste en dejar siempre en él marcas de su captación? En su presente de conciencia, ¿no obtiene su origen y sus contenidos de sí misma? ¿Puede ser puesta una idea en un pensamiento y abjurar de sus títulos de nobleza socrática, de su nacimiento inmanente en la reminiscencia, es decir, de su origen en la presencia misma del pensamiento que la piensa o en la recuperación de ese pensamiento por el recuerdo? Ahora bien, en la idea del Infinito se describe una pasividad, más pasiva que cualquier pasividad asentada en una conciencia: sorpresa o susceptión de lo inasumible, más abierta que cualquier apertura - despertar -, pero que sugiere la pasividad de lo creado⁶. La colocación en nosotros de una idea inenglobable trastorna esa presencia en sí que es la conciencia, forzando así la barrera y el control, desbaratando la obligación de admitir o adoptar todo lo que ingresa del exterior. Desde ese momento, es una idea que significa una significancia anterior a la presencia, a toda presencia, anterior a todo origen en la conciencia y así an-árquica accesible en su huella; significante de una

significancia más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en exhibir, que no extrae su sentido de su manifestación, rompiendo así con la coincidencia del ser y del aparecer donde para la filosofía occidental reside el sentido o la racionalidad, rompiendo la sinopsis; más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia. ¿Qué puede querer decir esa significancia más antigua que la exhibición? O más exactamente, ¿qué puede querer decir la antigüedad de una significación? ¿Puede en la exhibición entrar en un tiempo distinto al presente histórico que ya anula el pasado y su dia-cronía al representarlo? ¿Qué puede querer decir esa antigüedad, si no el traumatismo del despertar? - ¿Cómo si la idea del Infinito - el Infinito en nosotros - despertara una conciencia que no está suficientemente despierta? Como si la idea del Infinito en nosotros fuera exigencia y significación en el sentido en que un orden es significado en la exigencia.

4. *Divina comedia.*

12° Ya dijimos que no es en la negación de lo finito por el Infinito, entendida en su abstracción y en su formalismo lógico, que hay que interpretar la idea del Infinito o el Infinito en el pensamiento; por el contrario, la idea del Infinito o el Infinito en el pensamiento es la figura propia e irreductible de la negación de lo finito. El *in* del infinito no es un *no* cualquiera: su negación es la subjetividad del sujeto detrás de la intencionalidad. La diferencia del Infinito y de lo finito es una no-indiferencia del Infinito con respecto a lo finito y el secreto de la subjetividad. La figura del Infinito-puesto-en-mí, contemporánea, en opinión de Descartes, de mi creación⁷, significaría que el no-poder-comprender-el-Infinito-por-el-pensamiento es una relación positiva de alguna manera con ese pensamiento; pero con ese pensamiento como pasivo, como cogitación casi desconcertada y que ya no ordena - o que todavía no ordena - el cogitatum, que aún no se apresura hacia la adecuación entre el término de la teleología espontánea de la conciencia y

ese término dado en el ser - lo que es el destino de la teleología esencial de la conciencia, llevando a su término intencional y conjurando la presencia de la re-presentación. Mejor aún: el no-poder-comprender-el-Infinito-por-el-pensamiento significaría precisamente la condición - o la incondición - del pensamiento, como si decir la incomprensión del Infinito por lo finito no correspondiera solamente a decir que el Infinito no es finito y como si la afirmación de la diferencia entre el Infinito y lo finito debiera seguir siendo abstracción verbal sin la consideración debida a la incomprensión del Infinito por el pensamiento, el cual precisamente por esa incomprensión es planteado como pensamiento⁸, como subjetividad planteada, es decir, como planteada en tanto planteándose a sí misma. El Infinito no tiene que añadirse nada nuevo para afectar a la subjetividad: es su in-finito mismo, su diferencia con respecto a lo finito, lo que ya es su no-indiferencia con respecto a lo finito. Lo que vuelve a la cogitación que *no comprende* el cogitatum que la afecta absolutamente. El Infinito a la vez afecta al pensamiento devastándolo y lo llama: a través de una “reposición en su sitio”, lo sitúa. Lo despierta. Despertar del pensamiento que no es una acogida del Infinito - que no es recogimiento, que no es asunción, los cuales son necesarios y bastan para *la experiencia*. La idea del Infinito es su acusación. La idea del Infinito no se asume tampoco como el amor que se despierta en la punta de la flecha que hiere, sino donde el sujeto estupefacto por el traumatismo se vuelve a hallar en seguida en su inmanencia de estado de ánimo. El Infinito significa precisamente el más-acá de su manifestación - no reduciéndose el sentido a la manifestación, a la representación de la presencia - o a la teleología - no midiéndose el sentido por la posibilidad o la imposibilidad de la verdad del ser, aun cuando la significación de más acá debiera, de una manera o de otra - y no lo haría sino por su huella -, mostrarse en los enigmas del decir.

13° ¿Cuál es entonces la intriga del sentido, distinta a la de la representación y la empiria, que se urde en la idea del Infinito - en la monstruosidad del Infinito *puesto* en mí - idea que en su pasividad más

allá de toda receptividad ya no es idea? ¿Cuál es el sentido del traumatismo del despertar donde el Infinito no podría plantearse como correlativo del sujeto, ni estructurarse con él, ni volverse su contemporáneo en una co-presencia -, sino donde lo trasciende? ¿Cómo es pensable la trascendencia como relación, si debe excluir la última - y la más formal - co-presencia que la relación garantiza a sus términos?

El *in* del infinito designa la profundidad de la afección con la que es afectada la subjetividad por esa “colocación” del Infinito en ella, sin prensión ni comprensión. Profundidad de un sufrir que no comprende ninguna capacidad, que ya no sostiene ningún fundamento, donde fracasa todo proceso de investidura y donde saltan los cerrojos que cierran las defensas de la interioridad. Colocación sin recogimiento, devastando su lugar como un fuego devorador, catástrofe del lugar, en el sentido etimológico del término⁹. Deslumbramiento donde el ojo tiene más de lo que tiene; ignición de la piel que toca y no toca lo que arde más allá de lo captable. Pasividad o pasión donde se reconoce el Deseo, donde el “*más* en el *menos*” despierta con su llama más ardiente, más noble y más antigua un pensamiento consagrado a pensar más de lo que piensa¹⁰. Pero Deseo de otro orden que los de la afectividad y la actividad hedónica o eudemónica donde lo Deseable se inviste, se alcanza y se identifica como objeto de la necesidad y donde se recobra la inmanencia de la representación y del mundo exterior. La negatividad del *In* del Infinito - de modo distinto a ser, divina comedia - ahonda un deseo que no podría colmarse, que se alimenta de su mismo crecimiento y que se exalta como Deseo - que se aleja de su satisfacción - en la medida en que se aproxima a lo Deseable. Deseo más allá de la satisfacción y que no identifica, como la necesidad, un término o un fin. Deseo sin fin, más allá del Ser: des-interés*, transcendencia - deseo del Bien.

* En el original, “*dés-intéressement*”, donde la sección en cursiva alude al infinitivo del verbo ser en latín, “*esse*”, ya mencionado en el texto anteriormente. (N. del T.).

Pero si el Infinito en mí significa Deseo del Infinito, ¿estamos seguros de la trascendencia de lo que *pasa* allí? ¿No restituiría el deseo la contemporaneidad del deseante y lo Deseable? Lo que también puede decirse de otro modo: ¿no extrae el deseante de lo Deseable, como si ya lo hubiera captado mediante su intención, una complacencia en desear? ¿Acaso el des-interés del Deseo del Infinito no es interés? Deseo del bien más allá del ser, trascendencia - lo dijimos sin preocuparnos por la manera en que el interés se excluye del Deseo del Infinito y sin mostrar en qué el Infinito trascendente merece el nombre de Bien, cuando su misma trascendencia no puede significar, al parecer, más que la indiferencia.

14º El amor no es posible sino por la idea del Infinito - por el Infinito puesto en mí, por el “más” que devasta y despierta el “menos” desviándose de la teleología, destruyendo la actualidad y la felicidad del fin. Platón le impone a Aristófanes una confesión que en boca del maestro de la Comedia resuena de manera singular: “Estos mismos que pasan la totalidad de su vida juntos serían... incapaces de expresar lo que anhelan al verse llegar uno al otro”¹¹. Hefesto dirá que quieren “de dos seres que eran volverse uno solo”¹², restituyéndole así un fin al amor y devolviéndolo a la nostalgia de lo que fue en otro tiempo. ¿Pero por qué los mismos amantes no saben expresar lo que se piden uno al otro más allá del placer? Y Diótima situará más allá de esa unidad la intención del Amor, pero lo descubrirá indigente, necesitado y susceptible de vulgaridad. Venus celeste y Venus vulgar son hermanas. El amor se complace en la espera misma de lo Amable, es decir que goza a través de la representación que llena la espera. La pornografía tal vez sea eso que despunta en todo erotismo como el erotismo en todo amor. Perdiendo en ese goce la desmesura del Deseo, el amor es concupiscencia en el sentido pascaliano del término, asunción e investidura por el *yo*. El *yo pienso* reconstituye en el amor la presencia y el ser, el interés y la immanencia.

¿Es posible la trascendencia de lo Deseable más allá del interés y del erotismo donde se aferra al Amado? Afectado por el Infinito, el Deseo no

puede ir hacia un fin que lo igualara: en el Deseo, el acercamiento aleja y el goce no es más que el crecimiento del hambre. En esa inversión de los términos “pasa” la trascendencia o el desinterés del Deseo. ¿Cómo? Y en la trascendencia del Infinito, ¿quién nos dicta la palabra Bien? Para que el desinterés sea posible en el Deseo del Infinito, para que el Deseo más allá del ser, o la trascendencia, no sea una absorción en la inmanencia que así efectuaría su retorno, es preciso que lo Deseable o Dios permanezca separado en el Deseo; como deseable - cercano pero diferente - Santo. Esto no es posible más que si lo Deseable me manda a lo que es lo no-deseable, a lo indeseable por excelencia, a otro. La remisión a otro es despertar, despertar en la proximidad, que es responsabilidad para con el prójimo, hasta la sustitución con él. En otro lugar¹³ mostramos la sustitución con otro en el seno de esa responsabilidad y, así, un desnucleamiento del sujeto trascendental, la trascendencia de la bondad, nobleza del *soportar* puro, ipseidad de pura elección. Amor sin Eros. La trascendencia es ética y la subjetividad, que no es a fin de cuentas el “yo pienso” (lo es en primera instancia), que no es la unidad de “la percepción trascendental” - es, a manera de responsabilidad para con Otro, sujeción a otro. El yo [*moi*] es pasividad más pasiva que toda pasividad porque está de entrada en el acusativo*, un de sí [*soi*] - que nunca estuvo en el nominativo - bajo la acusación de otro, aunque sin delito. Rehén de otro, obedece a un mandato antes de haberlo oído, fiel a un compromiso que nunca asumió, a un pasado que nunca ha sido presente. Vigilia - o apertura de sí - absolutamente expuesta y desengañada del éxtasis de la intencionalidad. Y a esa manera para el Infinito, o para Dios, de remitir desde el seno de su misma deseabilidad a la proximidad no deseable de los otros - la hemos designado mediante el término de “illeidad”, inversión extra-ordinaria de la deseabilidad de lo Deseable - de la

* En francés, *moi* está en acusativo, mientras que la forma que precede siempre al verbo es *je*, nominativo (por ejemplo, *je pense*); lo mismo vale para *soi* con respecto a *il* en la tercera persona.

suprema deseabilidad que llama hacia ella a la rectitud rectilínea del Deseo. Inversión por la cual lo Deseable escapa al Deseo. La bondad del Bien - del Bien que no duerme ni dormita - inclina el movimiento que ella invoca para separarlo del Bien y orientarlo hacia otro y solamente así hacia el Bien. Irrectitud que llega más alto que la rectitud. Intangible, lo Deseable se separa de la relación del Deseo al que llama y por esa separación o santidad sigue siendo tercera persona: Él en el fondo del Tú. Él es Bien en un sentido eminente y muy preciso que es éste: Él no me colma de bienes, sino que me sujeta a la verdad mejor que los bienes por recibir¹⁴.

Ser bueno es déficit, decaimiento y estupidez en el ser; ser bueno es excelencia y grandeza más allá del ser - la ética no es un momento del ser - es de un modo distinto y mejor que ser, la posibilidad misma del más allá¹⁵. En esa inversión ética, en esa remisión de lo Deseable a lo No-deseable - en esa misión extraña que ordena el acercamiento a otro - Dios es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Ni objeto, ni interlocutor. Su alejamiento absoluto, su trascendencia se vuelve mi responsabilidad - lo no-erótico por excelencia - para con otro. Y es a partir del análisis que acaba de trazarse que Dios no es simplemente el "primer otro", u "otro por excelencia" o el "absolutamente otro", sino algo distinto a otro, otro de otro modo, otro de alteridad previa a la alteridad del otro, a la constricción ética con el prójimo, y diferente a todo prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el removido-arreglo del *hay*¹⁶. Confusión donde la sustitución con el prójimo gana en desinterés, es decir, en nobleza, donde por eso mismo la trascendencia del Infinito se eleva a gloria. Trascendencia verdadera de una verdad diá-crona y sin síntesis, más alta que las verdades sin enigma¹⁷. Para que esta fórmula: trascendencia hasta la ausencia, no signifique la simple explicitación de una palabra ex-cepcional, habría que restituir esa palabra a la significación de toda la intriga ética - a la comedia divina sin la cual esa palabra no hubiera podido surgir. Comedia en la ambigüedad del templo y del teatro, pero donde la risa les queda en

la garganta ante el acercamiento del prójimo, es decir, de su rostro o de su desamparo.

5. Fenomenología y trascendencia.

15° La exposición de la significación ética de la trascendencia y del

Infinito más allá del ser puede ser trazada a partir de la proximidad del

prójimo y de mi responsabilidad para con otro.

Hasta entonces pareciera que se construye la abstracción de una subjetividad pasiva. La receptividad del conocimiento finito es reunión de una dispersión de lo dado en simultaneidad con la presencia, en inmanencia. La pasividad "más pasiva que toda pasividad" consistía en sufrir - o más exactamente en haber ya sufrido en un pasado irrepresentable - que nunca fue presente - un traumatismo inasumible, golpeado por el "in" del Infinito que devasta la presencia y que despierta a la subjetividad en la proximidad de otro. Lo no-contenido, que quiebra el continente o las formas de la conciencia, *trasciende* así la esencia o "la gesta" del ser cognoscible que conduce su marcha de ser en la presencia; trasciende el interés y la simultaneidad de una temporalidad representable o históricamente reconstituible, trasciende la inmanencia.

Ese traumatismo - inasumible - infligido por el Infinito a la presencia o esa afección de la presencia por el Infinito - esa afectividad - se concreta como sujeción al prójimo: pensamiento que piensa más de lo que piensa - Deseo - remisión al prójimo - responsabilidad para con otro.

Esa abstracción sin embargo nos resulta familiar bajo el acontecimiento empírico de obligación con respecto a otro, como la imposible indiferencia - imposible sin carencia - con relación a las desgracias y a las faltas del prójimo, como responsabilidad irrecusable con respecto a él. Responsabilidad cuyos límites es imposible fijar, como tampoco medir su urgencia extrema. Es sorprendente para la reflexión en todos los puntos,

llegando hasta la obligación de responder por la libertad del otro, de ser responsabilidad para con su responsabilidad; mientras que la libertad, que exigiría un eventual compromiso o que exigiría incluso la asunción de una necesidad impuesta, no puede hallar un presente que englobe los posibles ajenos. La libertad ajena no podría formar una estructura con la mía, ni entrar en síntesis con la mía. La responsabilidad para con el prójimo es precisamente lo que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, me llega de este lado de mi libertad, de un no-presente, de un inmemorial. Entre yo y el otro está abierta una diferencia que ninguna unidad de la percepción trascendental podría recuperar. Mi responsabilidad para con otro es precisamente la no-indiferencia de esa diferencia: la proximidad del otro. Relación, en el sentido absoluto del término, extra-ordinaria, que no restablece el orden de la representación en que todo pasado regresa. La proximidad del prójimo sigue siendo ruptura dia-crónica, resistencia del tiempo a la síntesis de la simultaneidad.

La fraternidad biológica humana - pensada con la sobria frialdad cainita - no es una razón suficiente para que yo sea responsable de un ser separado; la sobria frialdad cainita consiste en pensar la responsabilidad a partir de la libertad o según un contrato. La responsabilidad para con el otro proviene de más acá de mi libertad. No proviene del tiempo hecho de presencias - ni de presencias hundidas en el pasado y representables - del tiempo de comienzos y de asunciones. No me deja constituirme en *yo pienso*, sustancial como una piedra, o como un corazón de piedra, en sí y para sí. Llega hasta la sustitución con el otro, hasta la condición - o hasta la incondición - de rehén. Responsabilidad que no deja tiempo: sin presente de recogimiento o de vuelta en sí; y que me hace retrasar: ante el prójimo comparecí antes de que yo apareciera. Respondo desde un principio a un requerimiento. Ya el pedregoso núcleo de mi sustancia está desnucleado. Pero la responsabilidad a la que estoy expuesto en tal pasividad no me captura como una cosa intercambiable, porque en esto nadie puede sustituirme; al apelar a mí mismo como a un acusado que no

podrá recusar la acusación, me obliga como irremplazable y único. Como elegido. En la misma medida en que apela a mi responsabilidad, me prohíbe todo sustituto. Irremplazable para la responsabilidad, no puedo sustraerme al rostro del prójimo sin carencia o sin falta o sin complejo: heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible¹⁸. No puedo sustraerme al rostro ajeno en su desnudez sin recurso: en su desnudez de abandonado que reluce entre las hendiduras que agrieta la máscara del personaje o su piel con arrugas, en su “sin recurso” que hay que oír como gritos ya gritados hacia Dios, sin voz ni tematización. La resonancia del silencio - “Geläut des Stille” - resuena ciertamente allí. Embrollo que hay que tomar en serio: relación con... sin representación, sin intencionalidad, no-reprimida - nacimiento latente en otro de la religión; anterior a las emociones y a las voces, antes de la “experiencia religiosa” que habla de la revelación en términos del develamiento del ser, cuando se trata de un acceso insólito, en el seno de mi responsabilidad, al insólito trastorno del ser. Aun cuando se diga en seguida “no era nada”. “No era nada” - no era ser, sino algo distinto a ser. Mi responsabilidad - a pesar mío - que es la manera en que otro me incumbe - o me incomoda - es decir, me resulta próximo, es comprensión o entendimiento de ese grito. Es el despertar. La proximidad del prójimo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, ser guardián de su hermano es ser su rehén. La inmediatez es eso. La responsabilidad no proviene de la fraternidad, es la fraternidad la que denomina la responsabilidad para con otro, más acá de mi libertad.

16° Plantear la subjetividad dentro de esa responsabilidad es entrever en ella una pasividad nunca bastante pasiva de consunción por otro cuya misma luz reluce y alumbrá a partir del ardor sin que la ceniza de esa consunción pueda volverse el núcleo de un en sí y para sí; sin que el yo le oponga al otro ninguna forma que lo proteja o le aporte una medida. Consunción de holocausto. “Soy ceniza y polvo”, dice Abraham al interceder por Sodoma¹⁹. “¿Qué somos?”, dice aún más humildemente Moisés²⁰.

- ¿Qué significa ese requerimiento donde el sujeto se descentra como desnucleado y no recibe ninguna forma capaz de asumirlo? Qué significan estas metáforas atómicas: si no un yo arrancado al concepto del Yo y al contenido de obligaciones cuyas medida y regla proporciona rigurosamente el concepto y entregado precisamente así a una responsabilidad desmesurada, porque se incrementa en la medida - o en la desmedida - en que se tiene respuesta; se incrementa gloriosamente. Yo que no se designa, pero que dice "heme aquí". "Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo, y yo más que los demás", dice Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*. Yo que dice yo, y no el que singulariza o individualiza el concepto o el género: Yo, pero yo único en su género que les habla en primera persona. A menos que se pueda sostener que es en la individuación del género o del concepto del Yo que me despierto y me expongo a los otros, es decir, me pongo a hablar. Exposición que no se parece a la conciencia de sí, a la recurrencia del sujeto en sí mismo, que confirma al yo para sí. Recurrencia del despertar que puede describirse como el estremecimiento de la encarnación por la cual el *dar* adquiere un sentido - dativo original del *para el otro* donde el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan. Pero así posición ya de-puesta de su reino de identidad y de sustancia, ya en deuda, "para el otro", hasta la sustitución con el otro, alterando la inmanencia del sujeto en los trasfondos de su identidad; sujeto irremplazable para la responsabilidad que allí lo emplaza y que recobra allí una identidad nueva. Pero en tanto me arranca a mí del concepto del Yo, la escisión del sujeto es un crecimiento de la obligación a la medida de mi obediencia, el aumento de la culpabilidad con el aumento de la santidad, incremento de la distancia a la medida de mi aproximación. ¡No un reposo para sí al abrigo de su forma, al abrigo de su concepto del yo! No una "condición", aunque fuese la de la servidumbre. Solicitud incesante de la solicitud, exceso de la pasividad en la responsabilidad para con la responsabilidad del otro. Así la proximidad nunca está lo bastante próxima; yo responsable no termino de vaciarme de mí mismo. Crecimiento infinito en

su agotamiento donde el sujeto no es simplemente una toma de conciencia de ese derroche, sino donde es su lugar y su acontecimiento y, si puede decirse así, su bondad. ¡Gloria de un amplio deseo! El sujeto como rehén no ha sido ni la experiencia, ni la prueba del Infinito, sino el testimonio del Infinito, modalidad de esa gloria, testimonio que ningún develamiento ha precedido.

17° Ese excedente creciente del Infinito que nos atrevimos a llamar *gloria* no es una quintaesencia abstracta. Tiene una significación en la respuesta, sin escapatoria posible, al requerimiento que me llega del rostro del prójimo: es la exigencia hiperbólica que en seguida la desborda. Sorpresa para el mismo que responde por la cual, desalojado de su interioridad de yo y de “el ser con dos caras”, es despertado, es decir, expuesto al otro sin moderación y sin reserva. La pasividad de tal exposición a otro no se agota en aperturas cualesquiera para sufrir la mirada o el juicio objetivante de otro. La apertura del yo expuesto al otro es el estallido o la puesta al revés de la interioridad. La sinceridad es el nombre de esa extra-versión²¹. ¿Pero qué puede significar esa inversión o extra-versión, si no una responsabilidad para con los otros de tal modo que no guarde nada para mí? ¿Responsabilidad a tal punto que todo en mí es deuda y donación y que mi ser-ahí es el último *ser-ahí*, donde los acreedores alcanzan al deudor? Una responsabilidad tal que mi posición de sujeto en su *en cuanto a sí* es ya mi sustitución con los otros o expiación por los otros. Responsabilidad para con otro - para con su miseria y su libertad - que no se remonta a ningún compromiso, a ningún proyecto, a ningún develamiento previo donde el sujeto estaría planteado para sí antes de estar-en-deuda. Exceso de pasividad en la medida (o en la des-medida) en que la devoción por el otro no se encierra en sí a manera de estado de ánimo, sino que de ahí en más también está consagrada al otro.

Ese exceso es *decir*. La sinceridad no es un atributo que eventualmente reciba el decir; únicamente por el decir la sinceridad - exposición sin reserva - es posible. El decir forma signos para otro, pero significa en ese

signo la donación misma del signo. Decir que me abre a otro antes de decir un dicho, antes de que lo dicho de esa sinceridad forme una pantalla entre el otro y yo. Decir sin palabras, pero no con las manos vacías. Si el silencio habla, no es por no sé qué misterio interior o por no sé qué éxtasis de la intencionalidad, sino por la pasividad hiperbólica del dar, anterior a todo querer y a toda tematización. Decir que testimonia para otro el Infinito que me desgarras despertándome en el Decir.

El lenguaje así entendido pierde su función de lujo, la extraña función de doblar al pensamiento y al ser. El Decir como testimonio precede a todo Dicho. El Decir antes de enunciar un Dicho (e incluso el Decir de un Dicho, en tanto el acercamiento del otro es responsabilidad para con él) es ya testimonio de esa responsabilidad. El Decir es pues una manera de significar antes de toda experiencia. Testimonio puro: verdad del martirio sin dependencia con respecto a ningún develamiento, aunque fuera "experiencia religiosa", obediencia que precede a la comprensión del orden. Testimonio puro que no testimonia una experiencia previa, sino el Infinito no-accesible a la unidad de la percepción, no-aparente, desproporcionado con el presente que no podría englobarlo, no podría comprenderlo. Me concierne y me cierne hablándome por mi boca. Y no hay puro testimonio más que del Infinito. No es un prodigio psicológico, sino la modalidad según la cual el Infinito *pasa*, significando para aquel a quien significa, entendido en tanto que antes de todo compromiso yo respondo por otro.

Como situado bajo un sol de plomo, suprimiendo en mí todo rincón de sombra, todo residuo de misterio, toda segunda intención, todo "en cuanto a mí", todo endurecimiento o aflojamiento de la trama por donde la escapatoria sería posible - soy testimonio - o huella, o gloria - del Infinito, rompiendo el mal silencio que resguarda el secreto de Giges. Extra-versión de la interioridad del sujeto: ¡que se volvería visible antes de hacerse vidente! El infinito no está "delante" mío; soy yo quien lo expresa, pero precisamente dando un signo de la donación del signo, del "para-el otro" - donde yo me des-intereso: heme aquí. Acusativo

maravilloso: heme aquí bajo sus miradas, agradecido a ustedes, su servidor. En el nombre de Dios. ¡Sin tematización! La frase en que Dios llega a mezclarse con las palabras no es “creo en Dios”. El discurso religioso previo a todo discurso religioso no es el diálogo. Es el “heme aquí” dicho al prójimo al que me entrego y en el que anuncio la paz, es decir, mi responsabilidad para con otro. “Haciendo brotar el lenguaje en sus labios... Paz, paz al que está lejos y al cercano, dijo el Eterno”²².

6. La significación profética.

18° No se trató en la descripción que acaba de trazarse sobre la condición trascendental de no sé qué experiencia ética. La ética como sustitución con otro - donación sin reserva - rompe la unidad de la percepción trascendental, condición de todo ser y de toda experiencia. Des-interés en el sentido radical del término, la ética significa el campo inverosímil donde el Infinito está en relación con lo finito sin desmentirse por esa relación, donde por el contrario *pasa* solamente como Infinito y como despertar. El Infinito se trasciende en lo finito, *pasa* lo finito, en lo que me ordena el prójimo sin exponerse ante mí. Orden que se desliza en mí como un ladrón, a pesar de los hilos tendidos por la conciencia; traumatismo que me sorprende absolutamente, siempre ya *pasado* en un pasado que nunca fue presente y sigue siendo ir-representable.

Puede llamarse *inspiración* a esa intriga del infinito en que me hago autor de lo que oigo. Constituye, más acá de la unidad de la percepción, el psiquismo mismo del alma. Inspiración o profetismo donde soy intermediario de lo que enuncio. “Dios ha hablado que no profetizará”, dice Amós²³, comparando la reacción profética con la pasividad del miedo que invade a quien oye el rugido de las fieras. Profetismo como testimonio puro; puro porque es anterior a todo develamiento: una sujeción al orden, anterior a la comprensión del orden. Anacronismo que según el tiempo recuperable de la reminiscencia no es menos paradójico que una predicción del porvenir. Es en el profetismo donde *pasa* - y

despierta - el Infinito y donde trascendencia, rechazando la objetivación y el diálogo, significa de manera ética. *Significa* en el sentido en que se dice *significar un orden; ordena.*

19º Al proyectar detrás de la filosofía, donde la trascendencia siempre debe reducirse, los contornos del testimonio profético, no hemos entrado en las arenas movedizas de la experiencia religiosa. Que la subjetividad sea el templo o el teatro de la trascendencia y que la inteligibilidad de la trascendencia adquiera un sentido ético, no contradice por cierto la idea del Bien más allá del ser. Idea que garantiza la dignidad filosófica de una empresa en que la significancia del sentido se separa de la manifestación o de la presencia del ser. Pero uno puede preguntarse únicamente si la filosofía occidental ha sido fiel a ese platonismo. Ésta descubrió la inteligibilidad en unos términos en conjunción que se plantean unos con relación a los otros, significando uno al otro y fue así que para ella el ser, tematizado en su presencia, se esclarecía. La claridad de lo visible - significaba. El tropo propio de la significancia de la significación se escribe: el-uno-por-el-otro. Pero la significancia se hace visibilidad, inmanencia y ontología en la medida en que los términos se unen en un todo y en que su misma historia se sistematiza para esclarecerse.

En las páginas aquí propuestas, la trascendencia como el-uno-por-el-otro ético ha sido formulada a manera de significancia y de inteligibilidad²⁴. El tropo de la inteligibilidad se perfila en el-uno-por-el-otro ético, significancia previa a la que revisten los términos reunidos dentro de un sistema. ¿Se *perfila* por otra parte esa significancia más antigua que cualquier perfil? En otro lugar mostramos el nacimiento latente del sistema y de la filosofía a partir de esa inteligibilidad augusta y no volveremos sobre ello²⁵.

La inteligibilidad de la trascendencia no es ontológica. La trascendencia de Dios no puede decirse ni pensarse en términos del ser, elemento de la filosofía tras el cual la filosofía no ve más que noche. Pero la ruptura entre la inteligibilidad filosófica y el más allá del ser o la contradicción que habría en comprender el infinito no excluye a Dios de la

significancia, la cual para no ser ontológica no se retrotrae a simples pensamientos referidos al ser en menguante, a unas impresiones sin necesidad y a palabras que juegan.

En nuestro tiempo - ¿acaso es ésta su misma modernidad? - una presunción ideológica pesa sobre la filosofía. Presunción que no puede valerse de la filosofía donde el espíritu crítico no podría contentarse con sospechas, sino que se deben aportar pruebas. Pero la presunción - irrecusable - extrae su fuerza de otra parte. Comienza en un grito de revuelta ética, testimonio de la responsabilidad. Comienza en la profecía. El momento en que dentro de la historia espiritual de Occidente la filosofía se vuelve sospechosa no es cualquiera. Reconocer con la filosofía - o reconocer con filosofía - que lo Real es razonable y que sólo lo Razonable es real y no poder sofocar ni tapar el grito de quienes inmediatamente después de ese reconocimiento se proponen transformar el mundo, es ya moverse en un dominio del sentido que el englobamiento no puede comprender y entre razones que la "razón" no conoce y que no tuvieron comienzo en la Filosofía. Un sentido que testimoniaría pues un más allá que no sería el *no man's land* del sinsentido donde se amontonan las opiniones. *No filosofar no sería "filosofar también"*, ni sucumbir a las opiniones. Sentido atestiguado en las interjecciones y en los gritos, antes de develarse en las proposiciones, sentido que significa como mandato, como orden de que se lo signifique. Su manifestación en un tema se desprende ya de su significar que ordena: la significación ética significa no *para* una conciencia que tematiza, sino *en* una subjetividad, toda obediencia, obediente con una obediencia que precede al entendimiento. Pasividad más pasiva que la de la receptividad del conocer, de la receptividad que asume lo que la afecta; desde ese momento, significación en que el momento ético no va a fundarse sobre ninguna estructura preliminar de pensamiento teórico o de lenguaje o de lengua. El lenguaje ya no ejerce sobre la significación más que la influencia de una forma que reviste una materia - lo que recuerda la distinción entre la forma y la significación que en ella y mediante sus referencias al sistema

lingüístico se muestra; incluso si lo *dicho* debe ser *desdicho* y debe serlo para perder su alteración lingüística; incluso si la significación debe ser reducida y perder las “manchas” que le valiera su exposición a la luz o su estadia a la sombra; incluso si se sustituye la unidad del discurso con un ritmo de alternancia de dicho en desdicho y de desdicho en desdicho. Estallido de la omnipotencia del logos, del logos del sistema y de la simultaneidad. Estallido del logos en un significante y un significado que no es *más que* significante; contra la tentativa de amalgamar significante y significado y expulsar a la trascendencia de su primer o último refugio entregando al lenguaje como sistema de signos todo el pensamiento, al amparo de una filosofía para la que el sentido equivale a la manifestación del ser y a la manifestación del *esse* del ser.

La trascendencia como significación y la significación como significación de un orden dado a la subjetividad antes de cualquier enunciado: puro el-uno-por-el-otro. ¡Pobre subjetividad ética privada de libertad! A menos que no sea sino el traumatismo de una escisión de sí en una aventura corrida con Dios o por Dios. Aunque por cierto ya esa ambigüedad es necesaria para la trascendencia. La trascendencia debe interrumpirse sus propias demostración y mostración: su fenomenalidad. Le hace falta el parpadeo y la dia-cronía del enigma que no es certeza simplemente precaria, sino que rompe la unidad de la percepción trascendental donde siempre la inmanencia triunfa sobre la trascendencia.

Notas

¹ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 195-207.

² Necesidad exigida por la justicia, que sin embargo es exigida por la vigilancia y así por el Infinito en mí, por la idea del infinito.

³ La noción de la experiencia es inseparable de la unidad de la presencia, de la simultaneidad y por consiguiente remite a la unidad de la percepción que no

proviene del exterior “tomar conciencia” de la simultaneidad. Pertenece a la “manera” misma de la presencia: presencia - ser - no es posible sino como tematización o reunión de lo transitorio y desde ese momento como fenómeno que es la exhibición temática misma. Toda significación no se remonta a la experiencia, no se resuelve en manifestación. La estructura formal de la significancia: el-uno-por-el-otro, no corresponde de entrada al “mostrarse”. Sufrir-por-otro, por ejemplo, tiene un sentido en que el saber es adventicio. La aventura del conocimiento característica del ser, en principio ontológica, no es el único modo ni el modo previo de la inteligibilidad o del sentido. Hay que poner en cuestión la experiencia como fuente de sentido. No se puede mostrar sino que el sentido en tanto saber tiene su motivación en un sentido que desde el comienzo no tiene nada de saber. Que la filosofía misma sea conocimiento no queda impugnado por eso. Pero la posibilidad para el saber de englobar todo sentido no es la reducción de todo sentido a las estructuras que impone su exhibición. De allí la idea de una *dia-cronía* de la verdad donde lo dicho debe ser desdicho y lo desdicho otra vez desdicho. En ese sentido, la esencia escéptica de la filosofía puede ser considerada seriamente: el escepticismo no es una impugnación arbitraria, es una doctrina de la prueba y del examen, aunque irreductible al examen del tipo científico.

⁴ Esa posibilidad de escamotear o sustraer la división de la verdad en dos tiempos - el de lo *inmediato* y el de lo *reflexionado* - merece consideración y prudencia. No conduce necesariamente a la subordinación de éste a aquél o de aquél a éste. La verdad como *dia-cronía*, como rechazando la sincronización de la síntesis, es tal vez lo propio de la trascendencia.

⁵ El nacimiento latente de la negación reside no en la subjetividad, sino en la idea del Infinito. O, si se quiere, en la subjetividad en tanto idea del Infinito. Es en ese sentido que la idea del infinito, como pretende Descartes, es una “verdadera idea” y no solamente lo que concibo “por la negación de lo que es finito”.

⁶ Descartes, al interrogarse sobre “la manera en que he adquirido esta idea”, sobre el sentido de esa receptividad, dice en la 3ª Meditación: “Porque no la he recibido por los sentidos y nunca se me ofreció contra mi expectativa tal como lo hacen las ideas de las cosas sensibles, cuando esas cosas se presentan o parecen presentarse a los órganos exteriores de mis sentidos”. En las ideas de las cosas sensibles la sorpresa de la experiencia se asume mediante el

entendimiento que extrae de los sentidos lo inteligible claro y distinto, lo que permite decir que las cosas sensibles “parecen presentarse a los órganos exteriores de mis sentidos”. ¡Proceso de la receptividad! “Ésta - la idea del infinito, continúa Descartes - no es tampoco una pura producción o ficción de mi espíritu; porque no está en mi poder disminuir en ella o añadir a ella nada. Y por consiguiente, no queda más que decir sino que, como la idea de mí mismo, ha nacido y fue producida conmigo desde el momento en que fui creado”.

⁷ Cf. nota precedente.

⁸ O como dice Descartes: es *creado*.

⁹ “He aquí al Eterno que sale de su lugar, que descende y holla las alturas de la tierra. Bajo sus pasos se derriten las montañas, los valles se agrietan: como la cera se derrite bajo la acción del fuego y las aguas se precipitan por una pendiente” (Miqueas, I, 3-4). “Lo que sostiene cede a lo que es sostenido”, se trastorna o se hunde, es esa “estructura” (que es, si puede decirse así, la des-estructura misma) lo que enuncia y expresa este texto independientemente de su autoridad - y de su “retórica” - de las Santas Escrituras.

¹⁰ Cf. *Totalité et Infini*, Sección I, pp. 1-78 y passim.

¹¹ *Banquete*, 192 c.

¹² *Ibid.*, 192 e.

¹³ Cf. *Autrement qu'être*, cap. IV.

¹⁴ Franz Rosenzweig interpreta la *respuesta* dada por el Hombre al Amor con que Dios lo ama como el movimiento hacia el prójimo. Cf. *Stern der Erlösung Tell II, Buch II*. Es la recuperación de una estructura que ordena un tema homilfaco del pensamiento judío: “las franjas en los bordes de los vestidos” cuya vista debe recordar al fiel “todos los mandatos del Eterno” (Números XV, 38 a 40), se llaman en hebreo “tsitsith”. Esta palabra es aproximada, en el antiguo comentario rabínico llamado *Siphri*, al verbo “tsouts”, una de cuyas formas, en el Cantar de los Cantares II, 9, significa “observar” o “mirar”: “Mi amado... observa por las celosías”. El fiel mirando las “franjas” que le recuerdan sus obligaciones vuelve así su mirada hacia el Amado que lo observa. ¡Sería el frente a frente o el cara a cara con Dios!

¹⁵ Es la significación del más allá, de la trascendencia y no la ética lo que nuestro estudio busca. La encuentra en la ética. *Significación*, porque la ética se estructura como el-uno-por-el-otro; significación del más allá del ser, porque

está fuera de toda finalidad en una responsabilidad que siempre se incrementa - des-interés donde el ser se deshace de su ser.

¹⁶ Huella de un pasado que nunca fue presente - sino ausencia que todavía perturba.

¹⁷ Verdad diá-crona - dia-cronía de la verdad sin síntesis posible. Contrariamente a lo que nos enseña Bergson, habría un “desorden” que no es otro orden, allí donde los elementos no pueden hacerse contemporáneos, en la manera, por ejemplo (¿pero es un ejemplo o la excepción?), en que Dios contrasta con la presencia de la re-presentación.

¹⁸ Devoción fuerte como la muerte y, en un sentido, más fuerte que la muerte. En la *finitud*, la muerte dibuja un destino que ella interrumpe; mientras que nada podría eximirme de la respuesta a la que *pasivamente* estoy aferrado. La tumba no es un refugio - no es un perdón. La deuda permanece.

¹⁹ Génesis, 18, 27.

²⁰ Éxodo, 16, 7.

²¹ El-uno-por-el-otro, estructura formal de la significación, significancia o racionalidad de la significación que no comienza aquí exponiéndose en un tema; sino que es mi apertura al otro - mi sinceridad o mi *veracidad*.

²² Isaías, 57, 27.

²³ Amós, 2, 8.

²⁴ Que la palabra significancia tenga empíricamente el sentido de una señal de atención dada a alguien - es muy notable. [Obviamente, el neologismo castellano no tiene ese sentido y sólo se relaciona en el habla común con su negación, la “insignificancia” (N. del T.)].

²⁵ Cf. *Autrement qu'être*, pp. 59 y 195.

Traducción de Silvio Mattoni