

# **Emmanuel Levinas**

## **El Tiempo y el Otro**

Introducción de Félix Duque  
Paidós I.C.E | U.A.B

Ediciones Paidós  
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona  
Barcelona - Buenos Aires – México

Titulo original: *Le temps et l'autre*  
Publicado en francés por Edicions Fata Morgana  
Traducción de José Luis Pardo Toro  
Cubierta de Eskenazi & Asociados

*La edición, 1993*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright," bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1979 by Editions Fata Morgana, Fontfroide le Haut, Saint Clement

© de esta edición

Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,  
e Instituto de Ciencias de la Educación  
de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-878-9

Depósito legal: B-20.700/1993

Impreso en Nova-Gràfik, S.A.

Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*

# INTRODUCCION

## 1. Refutación del paganismo o elogio del desafío

¿Qué hacer con Levinas? ¿Quién es Levinas? ¿Qué representa su filosofía? Preguntas sin sentido cuando uno se topa con alguien que pretende echar en cara, sacarle las vergüenzas, al núcleo más duro del pensamiento occidental: el cierre de la sustancia, reflexionada en sí como sujeto, y manifiesta en la primacía de la acción, del ser, de la representación. Ese núcleo, esa roca firme —*fundamentum inconcussum*— es la ipseidad: el ser, a pesar de todo, si mismo.

Y no es cosa solo del pensamiento. Basta con parar mientras en las consecuencias que tal envite puede tener para una religión cuyo Dios —*ipsum esse*— es un Sujeto que habla, y ordena: «*No tendrás otro dios más que a mí*», o bien: «*Yo soy un Dios celoso*». Y el efectivo cumplimiento —que no derogación— de la Antigua Ley no parece sino endurecer aún más esa solidez refulgente, al situar como máximo Mandato: «*Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo*», de lo cual parecen deducirse insidiosamente tres cosas: a) que las dos frases, separadas por la conjunción copulativa, dicen lo mismo, esto es: que amar a Dios es ya amar al prójimo como a uno mismo; b) que el prójimo es amable solo por ser *mi* semejante, excluyendo así al ajeno como indeseable, y c) que la orden toda gira en torno al máximo objeto de amor, a saber: Uno Mismo (adviértase: no se trata de amar al Yo, sino de amarme: de amar el reflexivo, la recaída en lo Mismo. “*Me amo a mí mismo*” significa: absorción de lo otro y de los otros en el agujero negro del *estar siéndome*, del “*ser-me*”, si es que por caso cupiera verter así el francés *Moi*). De modo y manera que no se trata aquí de una acusación relativa a algo así como el egoísmo de Occidente. Es algo más sutil, desde luego. Bien mirado, el hombre occidental ha sido, y sigue siendo, altamente altruista, a su manera. El griego languidecía fuera de su polis, y Sócrates prefería la

muerte injusta a la apariencia de haber sido ingrato a las Leyes de su pueblo. Los romanos eran meros representantes, puros *eidola*<sup>1</sup> de la Patria: fueron ellos los que acuñaron eso tan bello de: *dulce et decorum est pro patria mori* (algo que, traducido y simplificado, sigue adornando la entrada de severos edificios ubicados en las afueras de nuestros pueblos y ciudades). Germanos, eslavos y latinos coincidieron en lo mismo: el honor del apellido, la marca de la estirpe: el registro del individuo. Y el triunfo de la Revolución Francesa (sobre todo de la auténtica: la Revolución de julio de 1830) no instauró en absoluto la primacía del Yo, sino la del propietario, capaz de morir o matar, no tanto por *sus* cosas, cuanto por algo más retorcido: por la imagen que Uno cree que los demás tienen de él cuando se refleja en sus propiedades.

Así que bien podría decirse que la historia de Occidente es la narración de una larga modulación: la de la entrega absoluta a lo Otro, a un «*Señor que no se nos muera*». Este es el punto: el hombre occidental desconfía de sí mismo, cree que no da la talla, y se ha inventado un *sí-mismo* de verdad, bien redondo. Y hartas razones tiene para esa desconfianza. No hay que buscarlas fuera: siento que envejezco, que yo ya no soy el que era, y sé que voy a morir. No porque haya visto morir a los otros. Real y verdaderamente, que diría Cervantes, yo no he visto morir a nadie. He visto cómo se estaba a la muerte, y como *luego*, por arte de magia (negra), él o ella ya no estaba. Pero no he visto el tránsito. Nadie lo ha visto. Pero sé que me «va a pasar» (futuro de un pasado) a *mí*, que voy a dejar de estar siéndome. Mi enemigo mortal no es pues exactamente el tiempo (al revés: por mí y para mí pasa el tiempo), sino la falta de tiempo. De modo que me invento un ser; pero no a mi imagen y semejanza, como creía Feuerbach (nada sería más espantoso, según apreció en cambio el sutilísimo Kant, que al final de su vida insistía en que por nada del mundo quería volver a repetirla). En lugar de la linealidad truncada

---

<sup>1</sup> Un eidolon (plural eidola) (en griego «εἰδωλον»); imagen, fantasma, aparición), según la mitología griega y la teosofía, es una copia astral de un difunto. Los antiguos griegos imaginaban el eidolon como un doble fantasmal de la forma humana. Los teósofos lo ponen en relación con el perispíritu, el doble astral y el kamarupa.

de mi vida, con principio y fin hundidos para mí (o mejor, contra mí), finjo una suerte de esfera bien redonda (al cabo, todos somos hijos de Parménides) que abarque todos los tiempos posibles. Las modalidades son muchas; la idea, la misma: pensamiento que se piensa, cerrado a todo lo demás (de lo contrario, dejaría de ser él mismo), ser que es su propio acto de ser, sin deberle nada a nadie ni a nada, o bien —ya en plan más mundano— género que vive de y en la muerte de sus ejemplares. En esta larga historia de simulación y olvido, el occidental puede llegar incluso a abrir el círculo y acariciar la idea de una línea vertical ascendente y asintótica. Vano empeño. Con esa idea de Progreso recibe de inmediato la constatación de que todo lo anterior fue peor, y de que todo lo ulterior será mejor. Tanto peor para él: porque esa línea pasa por él, y lo juzga: no *recuperable*.

Incluso el pensador que con mayor radicalidad pareció oponerse a esta «mala novela sobre el ser», Martin Heidegger, habría acabado —al decir de Levinas— por escribir unas líneas más (por audaces que fueren) en esa larga narración. Una narración que se contradice a sí misma en su propia escritura, desde el momento en que intenta decir en el tiempo (o sea: fuera de sí) que la verdad es el Sí mismo, algo a lo que le sobra tiempo o que lo ha englobado ya de siempre (en el fondo, una y la misma cosa). No entraré aquí, por lo demás, en la muy debatida cuestión de si Levinas ha hecho justicia a Heidegger o no. Ni siquiera desplegaré aquí el aparato de erudición que se pide del «especialista» cuando se trata de presentar a un pensador y un libro al lector (y a mí mismo) de tal demostración de sastrería. Los textos no admiten trajes bien ajustados (¿cómo hacer del tejido vivo una hechura, una prenda lista para ser llevada?). Y menos textos como los de Levinas, siempre a la contra. Sí me interesan en cambio, y mucho, sus quejas y sus querencias. Sus quejas: a pocos pensadores debe tanto nuestro autor como a Heidegger (y no le duelen prendas para reconocerlo). Pero ello no obsta, sino que más bien incita al «parricidio». No se trata (o no se trata solo) de las faltas de Heidegger, sino del síndrome Heidegger, de ese pensador que habría repetido *ad nauseam* el ideal de Occidente, justo en el momento en que creía haberlo superado para siempre: el hombre está-a-la-muerte. Cierto.

Pero es desde su precursar hacia (o más bien desde) ella como recoge su carácter de «integridad» (*Ganzheit*). Proyectado del ser, toma sobre sí la carga de una existencia de la que él no es fundamento ni puede dar cuenta. Sólo así puede llegar a ser de manera propia, «apropiada» al ser del que él es abertura. Tal ser no es pues Si mismo, pues precisa del existir humano y de su decir (o mejor: se dice en él). Menos lo es el existente (yo, que voy siéndome en cada caso), dado que corresponde a esa apertura de explotación, a esa cantera o mina que es, que va siendo el ser en su Ahí. Mas a pesar de todo, «hay», «se da» un Si-mismo: el sí-mismo de la vivaz copertenencia o apropiación: el acaecimiento mismo del Pliegue en el que se compaginan ser y ser-humano. Extraña función la del *Ereignis* heideggeriano. Mas función, a la postre, en la que parece anudarse de nuevo la sierpe de lo Mismo. Y esa similitud brilla con toda su fuerza justamente en el fenómeno de la ocultación: en la muerte, para Heidegger siempre e irremisiblemente propia. Me muero yo. Y me muero justamente por no ser el *Ereignis*: por no ser el Sí-mismo. También el ser muere, se desangra continuamente en la cruz de su tachadura, al dejar espacio al cuádruple juego de Tierra y Mundo, de dioses y mortales. Pero la cruz (la Muerte misma, si queremos) no muere. Solo ella es si-misma. Heidegger no habría escapado tampoco (y quizá menos que nadie, de seguir a Levinas) a la vieja obsesión por la Mismidad.

Ahora bien, ¿qué pretende en fin de cuentas este hombre intempestivo llamado Emmanuel Levinas? ¿Quiere quizá que dejemos de ser griegos y europeos para que nos convirtamos, por caso, en judíos? Pregunta sin sentido. El propio Levinas, que se siente (y quiere) judío, se sabe también griego. Piensa en griego... no para ser más «griego» que ellos (Heidegger *dixit*), y menos para fundir armónicamente esa herencia en la propia (pues también en la «propia» por serlo se siente incómodo), sino para volver aceradamente la fuerza dialéctica de ese pensar (o del pensar, sin más) contra él mismo. Para dejar que en lo «dicho» salga a la luz no lo «no lo dicho», sino el «decir» del Otro, ante el cual yo debo responder. Y aquí se anuncia la lucha Intima contra otro enemigo cordial de Levinas. No hay

dialéctica en la que primero se aguzaran lo Mismo lo Otro (o Identidad y Diferencia) hasta caer en mutua contradicción, resuelta a base de *ser-se* en lo Otro, o mejor: de hacer de lo Otro casa propia. Dejemos de nuevo en paz la cuestión de si Hegel se escapa de la acusación. Si lo hace, será en todo caso porque ya no es el «mismo» Hegel «en persona» (sólo que: ¿qué cosa puede ser tan extraña criatura, lo que Hegel es de verdad, lo que en Hegel hay de verdad?), sino el Hegel que leemos a través de Levinas, y de tantos otros. Lo que importa es no caer en la trampa de la alteridad lógica, en la que lo Otro sería... lo Otro de lo Otro, y por ende ser-para-sí: Sí-mismo, reconciliado consigo mismo: Absoluto al fin que, a fuerza de matar (recuérdense las bellas fibras aplastadas por las botas de siete leguas del Espíritu del Mundo) lo que le hace ser, sigue siendo *in aeternum*, gozando de sí mismo, es decir: de sus muertes.

Levinas ha hecho la experiencia (de sabor hegeliano por lo demás, lo reconozca o no) de lo radicalmente otro. No del domesticado «otro de lo otro» (*alter... alter*), sino de lo Otro del Sí-mismo, de lo Otro *tout court*, antes de ser sí mismo. Eso Otro insondable, ese retiro más acá del *ser-se* (y que tanto recuerda a la Retracción-de-Dios de los cabalistas judíos y al «fondo» schellingiano), es el ser, la pura existencia, sin más. «Ser sin otra determinación.» Levinas lo denomina (impropiamente: no hay nombre para él; y, al igual que la *chôra* platónica, solo se vislumbra de soslayo, en un logos bastardo) *il y a*: «hay». No un nombre, sino verbo impersonal (en un sentido, el castellano vierte mejor esa impersonalidad; en otro, como veremos, no: astucias de las lenguas, que Levinas utilizará *pro domo sua*, al precisar que *il y a* es al cabo «*il*», y al precisar de «ello»). Lo mismo —aunque en sentido inverso: donación, no retracción— habría hecho Heidegger al hacer del ser es *gibt*: «[ello] se da»). «Hay» no conoce alteridad, ni mismidad. Está más acá de toda distinción. No existe. Mas tampoco es nada (la mismidad del ser y la nada en Hegel, dicho sea de paso, se logra porque éste introduce de rondón a la conciencia: «no hay nada que intuir» en el ser, dice; «o mejor, es el intuir mismo, vacío». Pero «haber» no es «intuir»). En el «hay», nada ni nadie hay. Solo que

«hay» se experimenta siempre demasiado tarde. No como un recuerdo (en el que, al fin, se niega el pasado en cuanto pasado, al traerlo a presencia), ni como una falta (al ser no le falta nada; o mejor, verbalmente: para ser no hace falta nada), sino al contrario: como una insoportable e ineludible plenitud: un presente que no «hace acto de presencia». El ejemplo caro a Levinas es el del insomnio (presente también en las páginas de *El Tiempo y el Otro*, y a ellas remito sin más). Yo traería a colación otro ejemplo quizá menos «espantoso», quizá más clarificador: «la sopa eterna» de Hans Castorp, designado por el destino como tuberculoso. Al tener que guardar cama durante muchos días, «se» observa (el narrador deja de referirse a Castorp, porque ya no puede contemplar eso: «hay» eso, sin solución de continuidad) que es el mismo día el que se repite sin cesar. «Pero, como es siempre el mismo, es en el fondo poco adecuado hablar de “repetición”; sería preciso hablar de identidad, de un presente inmóvil de eternidad. Te traen la sopa por la mañana, del mismo modo que te la trajeron ayer y como te la traerán mañana. Y en el mismo instante te envuelve una especie de ráfaga, no sabes cómo ni de dónde; te hablas dominado por el vértigo, mientras ves que se aproxima la sopa; las formas del tiempo se pierden, y lo que se te revela como la verdadera forma del ser es un presente fijo en el que te traen eternamente la sopa.» (*La montaña mágica*, al inicio del capítulo V.) Levinas no estaría, con todo, completamente de acuerdo con las últimas palabras de Thomas Mann. «Ver cómo se aproxima la sopa» y la acción de traerla eternamente son descripciones de un flujo: lo que se pierde en este «susurro anónimo del Hay» (TI, 177; véase la bibliografía para las siglas) es justamente toda fijeza, toda fijación. Puro ser sin ente, pura existencia sin existente: algo que sería absurdo para Heidegger, como reconoce el propio Levinas (TA 24). Para aquél, el ser se distingue del ser-ahí, pero no se separa radicalmente de la famosa *Jemeinigkeit* (*miennité*, en la no menos extraña expresión de nuestro autor): porque el ser es en cada caso *mí* (mas no «de mí», no como mi «propiedad»), por eso puedo *ser-me*. Para Levinas, en cambio, no hay «diferencia ontológica», sino dos estados antitéticos: el de la absoluta indistinción y tiranía del Hay, o el de la libertad y

desgajamiento del sujeto respecto del ser. La experiencia de la pasividad total (DL 26), el *être rivé* (el «estar marchando, clavado» al ser: E 70; HO 417; EE 94), en la que *Hay* fluye «de nada, sin portador» (EE 111), o la negación abrupta de esta *illeitas*, de este «carácter de ser ello». Esta experiencia extraña y anonadante (anonadante del sujeto, ya que el ser es ser-sin-nada, puro *plenum*) es ejemplificada por Levinas en el débil movimiento del dedo del heracliteano Crátilo, que se negaba a hablar (muy consecuente: el hay nos quita la palabra, destruye el lenguaje) y se limitaba a ese vaivén para «mostrar» la fluidez universal (según lo recoge Aristóteles en su *Metafísica*, 1010a7). Sin embargo, creo que el *locus classicus* del que muy significativamente parte Levinas para la concepción del Hay (dejando a un lado las descripciones de M. Blanchot en su *Thomas l'obscur*) se halla en la Tercera Meditación de Descartes, cuando éste distingue entre un infinito en potencia y Dios como infinito en acto (distinción que está en la base de la radical separación levinasiana entre el Hay y el Absolutamente Otro). El primero, nos dice Descartes, no es percibido por una idea verdadera, «sino solo por negación de lo finito, al igual que percibo el reposo y las tinieblas (*quietern et tenebras*) por la negación del movimiento y la luz». La alusión a las tinieblas es constante en la pluma de Levinas, el cual se remite incluso a recuerdos de su propia infancia: «hay» solo tinieblas cuando el niño vela en la noche. O mejor: la noche misma vela: *ça veille*. Por otra parte, en el propio *El Tiempo y el Otro* se habla de una «destrucción imaginaria de todas las cosas»: de una negación de lo finito, pues. El universo levinasiano se mueve, en este respecto (y en el de la experiencia del Infinito-Dios), dentro de la plenitud (ser-sin-nada) cartesiana (a la que recuerda igualmente la «obsesión» kantiana del espacio en la «exposición metafísica» de la *Estética*, en la primera *Crítica*, despojada aquí, empero, de todo error y tenebrosidad).

Mas el giro espectacular genuinamente levinasiano es la aplicación de su concepción (si de tal puede hablarse) del Hay al mundo del mito y la política. Forzando extremosamente la paradoja: en el Hay-presente no hay presente para el sujeto. Este se ve inmerso en una «derrelicción total» (DL 26: identificación de las tinieblas

cartesianas y el espacio kantiano con la *Geworfenheit* de Heidegger). La existencia pura no es un ser abstracto (*pace* Hegel), sino una totalidad de asignación irrevocable. El Hay es el Destino, el *fatum* del universo: pura irreversibilidad del tiempo, anclaje en el Pasado (también para Hegel el espacio es el tiempo pasado; y también él piensa que entre los orientales solo el Señor tiene derecho a mirar libremente a esclavos y servidores; véase Enciclopedia, §411, Z.). En realidad, en el mito no hay sujetos, o mejor: el hombre está «sujeto» a la Historia: «la más fuerte restricción, la fundamental» (Herne 154). Sin futuro, los hombres se ven ligados a las «cadenas» de un pasado ajeno y brutal como una maldición» (Herne 155). Verdaderamente, en el mito no hay tampoco tiempo. Y no lo hay, paradójicamente, porque hay solo Historia (o mejor: Prehistoria, *Urgeschichte, Urkunde*), sin posibilidad de renovación futura, ni de redención del pasado. De esta idea (altamente debatible) del mito, extraída por Levinas *pro domo sua* de *La mentalité primitive*, de Lévy-Bruhl, pasa nuestro autor a otra no menos extremosa: la filosofía alemana de los años 30, y su denominación ideológica como «hitlerismo» supone una «simple y sencilla vuelta a la mentalidad de los primitivos» (EN 67). De nuevo se disuelve el sujeto en el ser: el Sujeto en lo Otro (Heráclito; mas el aludido es obviamente Heidegger y su *affaire*). El hitlerismo entiende como traición la idea hegeliana de la auto-determinación: el querer llevar una existencia propia, independiente de los vínculos de sangre y de la herencia. Hundiendo al individuo y a su mente en el fijo sanguíneo (y sanguinario) de la raza, esta destrucción (que no superación) de la filosofía nos lleva a la percepción de «las misteriosas voces de la sangre, la llamada de la herencia y del pasado» (Herne 157). La base de la unidad social no es aquí la concordancia de los libres, sino la «comunidad de sangre» (Herne 158). La «sopa eterna» de Thomas Mann tiene ahora un extraño sabor: el sabor del paganismo, del arraigo al suelo.

Más de pronto, súbitamente, se alza el día de la libertad frente a la tiranía de las tinieblas. Y ha de ser precisamente el pueblo sin suelo, el pueblo del exilio, desarraigado, el que traiga la Buena Nueva. Ulises, y su *ritorno in patria*, es vencido por Abraham, que abandona

para siempre, sin retorno, Ur: «esa magnífica nueva viene dada por el judaísmo» (Herne 155). No hay deducción ni derivación alguna del existente respecto a la existencia, sino corte abrupto: con el judaísmo surge por vez primera la promesa de la Redención, de la liberación del *il* y *a*. Porque el judío entiende la opresión como una sujeción al pasado (por ejemplo: la Cautividad en Babilonia), como una culpa que, por ser tal (lejos de la tragicidad griega), es susceptible de expiación: «En el presente halla el hombre aquello que puede hacer cambiar el pasado y llevarlo a extinción. El tiempo pierde su irreversibilidad» (Heme 155). La absolución es la liberación *para que* haya tiempo: la liberación de los vínculos tiránicos de la Historia y su «ser siempre igual» Se trata de una verdadera revolución: es la revolución del sujeto desarraigado. Una revolución *moral*, no ontológica.

Esta vigorosa alabanza del exilio (que habría de ser cuestionada sin duda hoy, cuando Israel posee ya un suelo que estima propio y exclusivo, deportando al «extranjero» palestino como antes hicieran los nacionalsocialistas con los judíos) explica también la ambigua postura de Levinas frente al arte, del que por un lado ensalza el hecho de que lleve a restablecimiento la forma en el plano de la movediza sensibilidad, mientras que por otra parte ve en el movimiento artístico la amenaza de disolución de los objetos: el retorno al Hay (curiosa amalgama de la obsesión cartesiana por el presente sólido y bien aristado —formal— y de la prohibición semítica de las imágenes: «la proscripción de imágenes es verdaderamente el mandato supremo del monoteísmo» (REO 786). El arte ha sido tradicionalmente *mimesis*: sustitución de la realidad objetiva por una imagen (EE 83): una referencia irreal a lo real: una mera representación. Frente al signo, que es pura transparencia, pura insignificancia de lo significativo, en la imagen se queda el pensar como detenido, como retenido por una cierta «opacidad» (en esta primacía del signo vacío, pura fecha, sobre la compacidad y materialidad de la imagen vienen a coincidir, no menos curiosamente, el judío Levinas y Hegel; véase *Enciclopedia*, §§455-459) Lo amenazador de la imagen estriba en que ella no remite exclusivamente a la cosa, sino que «llama la atención» sobre su propia

materialidad, dejando así de pertenecer al mundo: haciéndose algo «exótico» (EE 83 s.). En el arte no hay otra redención posible que la de tomarlo como aviso del «fin del mundo». En efecto, frente a la inmersión del yo en el Hay, en el arte se da la *conciencia* de la imagen: se sabe que se está «soñando» que la realidad se disuelve. Y este saber puede salvarnos del sueño fenoménico, de esa «manifestación en ausencia del ser» (TI 153).

Pero esta llamada a la «toma de conciencia» nos hace retrotraernos a un estadio previo: el del existente que ya no es mero ser. Es el estadio de la hipóstasis. La hipóstasis es la conversión de un verbo en sustantivo: de «ser» (*il y a*) en «existente». Nace así la posibilidad de liberarse de todo «lo que ha sido» (Herne 155). Para empezar, de los vínculos con la espesura de la carne: de la inmediatez de «los sentimientos elementales» (Herne 154). Frente a la sujeción mítica se alza el sol de Occidente: la «libertad soberana de la razón» (Herne 155). Ese es justamente el liberalismo moderno que Hitler y sus secuaces ideólogos quisieron destruir. En esta genealogía del sujeto, Levinas no ahorra elogios a esta magnífica idea: la emergencia del *Moi*, del «ser-para-mí». Es la idea que llega hasta su maestro Husserl, para el cual aparece la filosofía «tan independiente de la situación histórica como la teoría, que pretende considerar a todas las cosas *sub specie aeternitatis*» (ThI 220). El pensamiento hace libre, porque «garantiza la absoluta exterioridad del hombre respecto a sí mismo» (DEHH 96). El sujeto occidental se afirma a mismo en el ideal de la autoposesión: que nada ajeno limite esa identificación del *Soi* (DEHH 134 s.).

Pues bien, el pensamiento de Levinas parte justamente de la constatación de la ruina de ese ideal. El ideal de que la verdad (adecuación del pensar y de lo pensado) *libera*. Occidente ha hecho en nuestro siglo la amarga experiencia de la «impotencia del pensar sobre la existencia, de la ineficacia de la razón sobre el alma, del fracaso de la pretensión del triunfar sobre el miedo a la muerte» (DEHH 106). Es ese miedo el que «explica» la fascinación insidiosa del hitlerismo: del Mal. Y ese miedo no se supera volviendo ilusoriamente al liberalismo, a pensamiento tradicional, sino

desmantelando despiadadamente sus ilusiones: su *egología*. El sujeto hipostático paga en efecto su soberbio desgarramiento de la existencia con la radical soledad: él es Uno. Y por ende está solo (TA 35). En esta unidad indisoluble del existente y su acción de existir (TA 22), allí donde el ser es ya ser-del-ente: «*der ich bin ist... der intentionale Urgrund für meine Welt*» («el yo soy es... el profundamento intencional de mi mundo»: Husserl, *Lógica formal y trascendental*). El sujeto ha introyectado en si la violencia de lo Otro (del Hay), proyectándola luego desconsideradamente sobre el ser del ente, ahora plural. Ahora es el Yo (re-plegue de lo Otro) el que no deja ser a lo otro, a lo distinto a él. Como señala certeramente Jacques Derrida: «Si el presente vivo, forma absoluta del tiempo a lo otro en sí, es la forma absoluta de la vida egológica y si la egoidad es la forma absoluta de la experiencia, entonces el presente, la presencia del presente y el presente de la presencia son originariamente, y para siempre, violencia. La presencia como violencia es el sentido de la finitud, el sentido del sentido como historia» (ED 195). ¿A eso hemos llegado? Se salió del mito, de la Historia y su sujeción inalienable (que no deja ser distinto, por ser pura indistinción) a través de la hipostasis del sujeto. Y ahora, esa violencia ingerida, aparentemente dominada, se ejerce sobre todo lo que no «da la talla» del sujeto. Es decir: sobre todo, ya que solo el Sujeto es sí mismo. Apocalipsis de la Idea absoluta hegeliana: frente a la «*atome Subjectivitat*», se afirma, «todo el resto es error, turbiedad, opinión, fatiga, arbitrio y caducidad» (WdL 12: 236). El resto es lo otro: lo que resta del Yo teórico-práctico. La humilde dispersión del todo distributivo (la distinción entre tal cosa, y tal otra, etc.) sucumbe frente a la Totalidad Integra del Universal Concreto. Como de nuestro Antonio Machado:

El hombre es por natura la bestia paradójica,  
un animal extraño que necesita lógica.  
Creó de nada un mundo y, su obra terminada,  
Ya estoy en el secreto —Se dijo—: Todo es Nada.

Cuando la soledad de la hipóstasis se abre como ser-en-el-mundo, el resultado necesario es el nihilismo: la violencia del concepto contra las cosas. Por ello es para Levinas absolutamente necesario dar paso: no «hacia atrás», hacia el ser (contra Heidegger), ni hacia adelante (el mundo administrado: la movilización total del Imperio de la violencia liberal), sino —diríamos— un paso al margen: una salida a la Trascendencia. Tal es la vía que seguirá Levinas. Dicho brutalmente: la ontología conduce al nihilismo, y éste, en un infame al hitlerismo. Preciso es oponer entonces la ética a la ontología. No el *Hay* impersonal, ni el *sum* personal, sino el *El* transpersonal.

La vía que, en su propio trazado, en su propia «traza», muestra la posibilidad, no de un desvío, sino de un verdadero *salto mortale*, es la vía fenomenológica de la representación y la intencionalidad. Por ella anduvo el joven Levinas, atento a los recodos. Vista como acción y prestación de la conciencia, y no como producto, la representación es un «acto objetivante» (ThI 97), esto es: la captación en lo múltiple de una unidad objetual designable por un nombre. Por y en ese acto «viene a hacérsenos algo objetual (*gegenstandlich*) en un cierto sentido estricto del término (Husserl, LU 459). Pues bien: «Toda vivencia intencional es, o bien un acto objetivante, o bien tiene por basamento un acto» (LU II/1 493). De manera que la intencionalidad de la conciencia está indisolublemente ligada a un proceso de objetualización. Mas ya aquí, en estas áridas regiones, se oculta una amenaza para el Sujeto, según Levinas. Es la amenaza, la herida del tiempo. En efecto, tal proceso es bifaz: por el lado del acto mismo (*Seinsakt*), éste cae, como suceso, en el tiempo. Pero por otro lado establece la intencionalidad una relación que se quiere supratemporal (la objetualización misma). Como vivencia, el sujeto representador se lleva a sí mismo a la existencia, la cumplimenta (*vollzieht*) como temporalidad. Pero en cuanto referencia al objeto, la intencionalidad «revela una dirección en la que la vida consciente se ve comprometida a cada instante de su fluir, pero en la que ella no dura» (HO 398). Dos caminos paralelos, pues: el supratemporal de la estructura relacional Sujeto/Objeto, y la línea del tiempo (HO 408, 404). ¿Es posible la transversalidad, el corte entre ambos caminos? Sí lo es: el sujeto

mismo es la intersección de ambas líneas, siempre que dejemos de ver en él una conciencia trascendental, y lo consideremos como vida consciente de sí. Siempre, en suma, que pasemos de Husserl a Heidegger. La trascendencia de la intencionalidad se revela ahora como unilateral, fallida: es una mera trascendencia espacial (TA 64), una trascendencia que no lo es, ya que sujeto y objeto están de antemano conectados por la luz. En la trascendencia existencial, en cambio, el tiempo —segmentado en instantes— se «temporaliza» o madura, desde el «momento» en que el ser-ahí está ya siempre «fuera», cabe los objetos. Pero en ese instante de gracia en que, por fin, parece superada la admonición fichteana de que filosofar no es vivir y vivir es no filosofar, en el instante en que el sujeto deja de ser señor del ser y del tiempo, Heidegger recae en el «ideal germánico del hombre» (Herne 158): una violencia opuesta a la del idealismo de la filosofía, pero más atroz: el engullimiento del pensar en el ser del hombre, de modo que éste, justamente estando «fuera», no sea exterior al ser. Renuncia a la libertad, cae en las tinieblas del Hay. El Discurso del Rectorado de 1933 no constituyó para Levinas un mero episodio, una aventura extrafilosófica, sino el precio horrendo de la superación heideggeriana (en cuanto tal superación, necesaria, sin embargo) del subjetivismo idealista de Husserl. En el fondo, si bien se mira, la operación levinasiana no deja de ser sencilla (demasiado sencilla, en verdad): adscribe a Husserl dentro —y como final— de la tendencia cristiana y moderna a dar la primacía al alma (refinada como *mens* o conciencia intencional), mientras que Heidegger volverla tal la famosa «toma»?) a recaer en la barbarie mítico-oriental-germánica de la primacía del cuerpo: el arraigo al suelo. Y aun cuando esta visión sea excesivamente simplista, no cabe duda de que Heidegger parece en ocasiones desear la «vegetación» del hombre, considerando en cambio fatídicas las alabanzas modernas al cosmopolitismo y el ecumenismo. Así, cita por ejemplo unas palabras de Johann Peter Hebel, viendo en ellas unas «relaciones más hondas del ser-ahí humano». Hebel dice: «Somos plantas que —nos guste estar erguidos o no— tenemos que ascender de la tierra con las raíces para poder florecer en el éter y dar fruto». Es verdad que

Heidegger comenta en seguida que, si mienta lo sensible, «éter» (cielo) da nombre al sentido, al espíritu, y que el lenguaje es justamente el sendero entre el «hondo de lo perfectamente sensible y la altura del espíritu más audaz» (AED 150). Pero ésta es una relación vertical, que impide todo traslado (toda traducción, si se quiere, mientras que Levinas: judío-lituano-ruso-francés, educado en Estrasburgo y Alemania y profesor en la Sorbona, es un buen ejemplo de traducción viviente). El árbol da gratuitamente sus frutos, es verdad. Pero siempre son los mismos. Nada sabe de los márgenes del suelo en que crece. Él está sujeto al pago; todo árbol es pagano: se aferra a lo espacial. La planta tiene por ello una *implantación* natural, satisfecha de y sin mala conciencia. En ella es impensable alienación y altruismo: se limita a gozar de los alimentos terrestres y a hacer de habitáculo. Es un eje, una centralización, no una mano tendida. Da espacio, pero no se abre a la proximidad del otro, a una cercanía que no es vecindad: «no es espacial» (AE 96) ni temporal (si por tal entendemos la «sincronía» del alma que cuenta los tiempos), sino marginal, *anacrónica*.

Tal anacronismo viene precedido de una cierta *diacronía*, de un hiato insalvable, *intimior intimo meo*. El propio sujeto, «evadido» del ser, siente cómo ese pasado se le re-vuelve. Es el fenómeno de la vergüenza, que implica la conversión del altivo y autosuficiente Yo (el nominativo de la hipóstasis) en ser-me: el «acusativo», la acusación del pasado, en virtud de la cual debo asumir como propias ahora, al presente, acciones que *me* repugnan (E 385). (También Heidegger confesó a Jaspers por escrito, en una de las confesiones más nobles y sinceras de su vida, que él y su mujer no habían ido a visitar al matrimonio otrora amigo —la mujer de Jaspers era *Halbjudin*— «porque les daba vergüenza».) Más radical aún es el fenómeno de la náusea —descrito por Levinas ya en 1935—, que introduce una radical escisión en el existente humano. La náusea revela la imposibilidad de ser (de seguir siendo) lo que (ya) se es (E 386), y a la vez la imposibilidad de «deshacerse de sí mismo» (EE 156). En la náusea se revela el peso e insoportable —más nada liviano— del «ser puro» (E 387).

Nada, sin embargo, hay más pavoroso que el impensable, pero cierto, fenómeno de la ocultación: *el evento imposible de la muerte*. Si Rilke canta y Heidegger piensa la muerte propia, Levinas se entrega apasionadamente a la experiencia de «la otra» muerte. La muerte, entendida no como una «posibilidad de la imposibilidad», sino como el desmantelamiento de toda estructura de poder y dominación: suma indigencia, exterioridad plena. La muerte es toda ella margen: no límite, sino «traza» de un pasado que vuelve. Pura irrelación: si el existente es, según Heidegger, «poder-ser», en la proximidad de la muerte ya no podemos poder. El sujeto queda inerme, sujeto al *il y a*. Pero lo terrible de la muerte no es que «yo» muera, sino al contrario: que muera «el otro», aun cuando ese otro sea (haya sido, en el vuelco del contra-tiempo) «yo». Lo terrible es que la muerte no es la mera nada (ni para el ser ni para la hipóstasis hay «nada», falta o hueco), sino un presque-rien, un «casi nada», sin que la nada advenga. No es posible morir «en paz». No es *possible* morir. La muerte no es sincrónica (es una falacia hablar del «instante» de la muerte) ni diacrónica, sino anacrónica. Futuro purísimo, futuro que nunca ocurrirá en un presente, la muerte libera de la hipoteca del instante: «el porvenir es lo inaprehensible, lo que cae sobre nosotros y nos sobrecoge. El porvenir es el otro. La relación con el porvenir es la relación misma con el otro» (TA 172). Ella rompe todo *actus essendi*, toda *essance*, de acuerdo a la acuñación (de sabor tan derridiano) que Levinas hace de la temporalización del tiempo: «desmonta el tiempo recuperable de la historia y de la memoria en que prosigue la representación» (AE 112; «representación», sugiero, en todos los sentidos de la palabra). La muerte es en suma un «desanudarse» el nudo de la existencia... ¿para tornar al «hay» amorfo y anónimo? No hay otra posibilidad, en efecto. Pero si hay algo que, visto desde la perspectiva del ser-pasado y del sujeto-presente, es imposible. En la «otra» muerte, en la muerte del otro, nos ad-viene algo que está «más allá de la esencia». No es ser puro, ni el ser del ente, sino algo *autrement que l'être*: «de otro modo que ser». A través de la experiencia de la muerte se anuncia un devenir de

transubstanciación sin recalca en el ser puro, una continuidad que no va ya a lo largo de la subsistencia de un término idéntico (TI 283). Esta es la apuesta, el punto de inflexión de todo el pensar levinasiano: el existente *debe* (aunque no pueda) ser mortal y persistir sin embargo en su «personalidad», conservar su conquista sobre el ser anónimo: ser sujeto, sin estar sujeto a lo Otro ni a Si mismo (TA 173 s.), sino sujeto a «otro-ahí».

*Autrui* es un término en rigor intraducible. Levinas, maestro de la lengua francesa (una lengua aprendida en el «exilio»), aprovecha esta construcción, este compuesto proveniente del latín *alter huic* que no admite artículo, ni distinción de género ni plural, y que solo se da en dativo (latín *alterui*, dativo de *alter: cet autre*). *Autrui* solo puede aplicarse a personas, no a cosas (al contrario de «*l'autre*» donde el artículo apocopado deja en absoluta indecisión, en indiferencia, el referente; por ello es válido para designar la naturalidad del *il y a*, la impersonalidad de la *illicité*). Mi propuesta de traducción compuesta no es inocente: pretende sugerir que «otro-ahí» es la respuesta contundente de Levinas al heideggeriano «ser-ahí» (*être-là*, como se dice en francés, por más que esta versión de *Dasein* sea incorrecta). «Ahí» es un extraño adverbio de lugar: no se refiere ni a la posición del que habla («aquí») ni a la del que escucha («ahí»), sino a un «tercer lugar» intermediario, un lugar próximo a la vez a «mí» y a «ti»: el lugar del *prójimo*, de una *tercera persona* interpuesta y que está fuera de juego, privada de palabra. No un *alter ego* como el estudiado por Husserl en su quinta *Meditación cartesiana*, no «uno de los dos», sino «uno entre dos», al margen de la relación dialógica, al margen del dialogo (de ahí las críticas de Levinas a la relación buberiana del Yo y el Tú). Por eso no cabría hablar aquí en puridad de «alteridad» (aunque el propio Levinas usa el término), que es una relación lógica bien expuesta por Hegel, sino de (*sit veniat verbo*) «altruidad» (como correspondencia, por el lado de la exterioridad absoluta, al del sujeto atento a «otro-ahí»). Otro-ahí se me da «a mí» (imposible distinguir en castellano entre *Je* y *Moi*: Levinas quiere subrayar el encuentro-marginal de dos dativos, despojados de toda «nominación») en el anuncio de la muerte. Un anuncio que echa por

tierra la definición hegeliana de la *libertad* (aunque, al ser su «oposición» violenta, no sé si el viejo maestro se sonreiría: toda oposición es reversible; quizá a Levinas le falten las palabras para «decir» esa experiencia). La libertad es ser sí mismo, estando en lo otro (o en el otro, o la otra: relación erótica): mi mismidad hace de la alteridad su «morada». Yo invado otro dominio (y Levinas gusta de recordar aquel «pensamiento» de Pascal: quizás el humilde «puesto al sol» sea ya indicio de dominación y violencia: de usurpación, en suma). Es verdad que, en Hegel, «el otro» es en definitiva la Naturaleza, y que un espíritu no debiera «invadir» otro espíritu, sino mantener con él una relación de reconocimiento recíproco. Pero es justamente esa reciprocidad la negada por Levinas: no hay perdón *mutuo* de los pecados (yo no soy quién para perdonar, pues todo perdón implica una comprensión, una justificación del crimen: y la muerte —no el dar muerte— no es un crimen. Nadie ni nada puede ser «incurrido» por ello). Antes y más alta que la libertad está para Levinas la *responsabilidad*: el hacerme cargo, no de la existencia propia (contra Heidegger), sino de la indigencia ajena. Ser responsable es abrirse *pasivamente* (una pasividad que no es contraria a la actividad, en cuanto que ambos términos reflejan la lucha entre dos «si-mismos»), abnegadamente a la insondable muerte y al sufrimiento de «otro-ahí», sin considerar a éste como espíritu, sino justamente como «corporalidad» y *came*: como *exterioridad*. Una exterioridad que no está en el espacio (que no es intencional) ni está «antes» del espacio (algo así como el espacio *a priori* kantiano), sino que es el punto cero: el origen del espacio. De ahí que Levinas haya dedicado un espléndido artículo (*Sécularisation et faim*, Heme 76-96) al fenómeno del «echarse en cara» el hambre de «otro-ahí».

Para evitar la confusión de esta exterioridad trascendente con la materialidad y la naturalidad (términos opuestos al Sí-mismo, y por ende dependientes de él) ha elegido Levinas un vocablo francés no exento de dificultades. Se trata, como es sabido, de *visage* (suele verse en español como «rostro»). Mientras que el término francés remite a «vista» (con lo que parecemos volver al dominio de la intencionalidad espacial y a la primacía de la luz), el castellano

proviene del latín *rodo* («roer», y por extensión «desgastar, destruir»), con toda una carga de agresividad absolutamente inapropiada para designar la «altruidad» (*rostrum* significa «pico de ave», y por extensión «espolón de un navío»). En general: «punta o cabo». Es lástima que Derrida no haya podido aprovechar, en su *El otro cabo*, esta sugerente etimología: Europa como agresivo espolón de abordaje). Yo propondría en cambio «semblante»: es verdad que remite a « semejanza », más semejante es justamente lo no-idéntico, lo que difiere constantemente de un fondo común pre-supuesto, siempre retraído y oculto: en el «semblante» sale a la luz la trace («traza», no «huella») no del Innombrable, del Absolutamente-Otro: lo que se escapa de toda economía, de toda *oiko-nomía* o convenciones para «habitar» un lugar. Semblante como aparición desnuda, indefensa (sin señas de identidad) de otro-ahí, el cual remite al Ahí de la relación de altruismo y altruidad, designada por Levinas como *vis-à-vis* (¿Quizá recordando la promesa paulina: «luego Lo veremos cara a cara»?).

Toda una batería de términos (todos ellos, necesariamente inadecuados para una relación que esta aquende la verdad y la libertad) despliega Levinas para «sitiar» este extraño fenómeno: *Trascendencia*, *anarquía* (lo que me sale al encuentro es justamente la indigencia y la indefensión, tornada al punto en mandato absoluto: «no matarás», que me desarma a Mi), *pre-originalidad*, *responsabilidad* (anterior a la libertad: el no poder no verme afectado ante el grito de otro-ahí), *desnudez* (no fingida, como en la relación erótica, que hace surgir al cuerpo del otro lugar de *mi* placer —este repudio del erotismo como «simulacro» corresponde al último Levinas: los lectores de *El tiempo y el Otro* encontrarán, en cambio, una sugestiva defensa del erotismo como anuncio de la trascendencia—), *proximidad*, mas no en el sentido espacial, como ya indicamos, sino en el de *obsesión* —otro magnífico hallazgo lingüístico de Levinas—: del latín *obsideo*: «situarse, estarse enfrente» (siendo cada uno el «ahí» del otro, antes de toda relación Yo-Tú). Y por extensión: «estar asediado», verse cercado «desde fuera» por la súplica de otro-ahí. Indiquemos también (las metáforas

son demasiado numerosas como para dar una relación exhaustiva) *sustitución* (ponerme en el lugar de otro-ahí: hacerme cargo, al extremo, de su muerte: morir *para* otro-ahí) y *ser rehén* (la abnegación de ser «prenda» de la salvación de otro-ahí). Pero seguramente ninguno más incitante ni polémico que el de *traze* («taza»; en ambos idiomas, del latín vulgar *tractiare*: «tirar una línea», derivado a su vez de *trahere*: «tirar»). Una traza no es ni una huella (el resultado de pisar con fuerza sobre una materia blanda) ni un vestigio (de *vestigium*: la planta del pie), es decir: no es la remisión ni a una cosa existente ni a la existencia misma (de la que ella sería representante o lugar-teniente, como el hombre heideggeriano: *Platzhalter des Nichts*), sino el aspecto a-trayente de una línea que margina y separa: las «trazas» expresan la distinción: por las trazas se ve que alguien es «distinto». La traza levinasiana remite a un Futuro-Pasado inmemorial, a una sospechada y supuesta Presencia que nunca hará acto de presencia (¿tampoco para Si misma? No sé si Levinas se habrá hecho esta pregunta, decisiva, y que des-fondaría para siempre a su *deus absconditus*. Pero, de lo contrario, ¿cómo escapar a la «alteridad» lógica, hegeliana? O peor aún: ¿Cómo evitar el retorno al *il y a*?). Otro-ahí es la traza, el delineado «en el vacío» del Dios del monoteísmo judío. Y como buena «traza», el semblante remite a un registro sensorial distinto. Lo «visto» habla, apela a nosotros (sin diálogo posible: ¿Cómo convencer a otro de lo «razonable» de su dolor o de su muerte?). Ante el semblante, la reacción altruista es: abrirse al mandato «no matarás». O sea: no reducirás mi desnuda altruidad a la mismidad de tus esquemas de «apropiación», no me tendrás por medio ni por objeto (una extraña cercanía a imperativo categórico kantiano se vislumbra aquí: «no tomarás al hombre como medio, sino que lo tendrás por fin en sí mismo»): no harás, en definitiva, de mi desnudez esquivo el objeto de una actividad intencional.

Bien se ve que Levinas se debate aquí en una tarea quizás imposible; por un lado, su lenguaje recuerda al de la *teología negativa* (¿no ha ensalzado siempre el platónico «Bien más allá de la esencia, del ser»), que intenta decir, por la negación de la ontología,

lo que no es la (si así puede llamarse, dada la asimetría absoluta entre los términos: la obligación infinita por mi parte) de altruidad, escogiendo además al respecto dos términos tan filosóficamente cargados como «ética» o como «metafísica» (en clara polémica contra el enemigo y maestro íntimo: Heidegger, que habla en su madurez de la Superación de la Metafísica: en otro sentido, claro, pero no «absolutamente otro»); para huir de un absoluto despeñamiento, Levinas debe presuponer una Presencia, por oculta que nos esté). Por otro, su cercanía intelectual y emocional al existencialismo francés tiñe su lenguaje de giros *patéticos* (a las veces, inauditos en filosofía: él mismo apunta jocosamente la cercanía de algunas expresiones a las empleadas desde los púlpitos), y su conocimiento del *Talmud* presta por otra parte un «valor añadido» a un cierto mesianismo «del otro hombre», de ribetes apocalípticos. Y, sin embargo, Levinas pretende seguir la senda (lingüística, al menos) de la tradición filosófica, a la que no deja de someter a fuertes torsiones (por ejemplo: la aproximación al Dios cartesiano de la *Tercera Meditación*, sin atender a que éste establece con su *realitas obiectiva*, con la idea que de Él tenemos, una relación de causa a efecto). Pero ningún conocedor de textos filosóficos se va a extrañar del maltrato o saqueo de otros textos, en filosofía. Quizá sería más grave dejar plantada aquí la admonición de Hegel: la filosofía ha de guardarse de ser edificante. Claro que, ¿edifica algo Levinas, o más bien desmantela? No hay refugio ni «hogar» en la desarraigada y errante de Levinas. La «patria» si así pudiera llamarse, está en «otro» lugar: un lugar nunca presente. Ni siquiera puede decirse de este extraño escritor filosófico-religioso que él predica con su obra el amor a Dios. ¿Cómo amar una retracción? El mismo ha señalado, en su hermosa recopilación de ensayos *Difficile liberté*, que hay que amar a la Torá más que a Dios. Estas palabras, aparentemente escandalosas, apuntan a la necesidad de proteger al hombre contra la locura de un contacto directo con lo Sagrado. Al fin, es el propio Yavé quien dice a Moisés: «Mi faz no podrás verla, porque no puede verla hombre y vivir» (Éxodo 33:19). La pregunta que surge ahora, inquietante, es: ¿tiene acaso Yavé Dios semblante? ¿No sería entonces el otro-ahí la traza de una traza, sin

origen ni término? *A moins que Dieu ne veuille dire Mort* : « A menos que Dios no quiera decir Muerte », insinúa insidiosamente Derrida (ED, 170). ¿Es acaso Dios algo «más que la muerte de otro-ahí»?

## **2. Aproximación a El Tiempo y el Otro: ¿Un mazdeísmo neorromántico?**

La obra de Emmanuel Levinas es un modelo de *work in progress*: de ella se diría que sufre más bien un proceso de ebullición, y no de evolución. Es verdad, sin embargo, que toda ella está presidida por una pregunta clave decisiva: «El hombre, como criatura o como ser sexuado, ¿no tiene otra relación con el ser sino la del poder sobre él o la esclavitud, la actividad o la pasividad? (DEHH, 107). Levinas intentará escapar a este dualismo por la tangente de una Trascendencia en la que se vislumbra la extraña relación entre dos «pasividades» (el altruismo y la altruidad) desde un Fondo-Pasado anónimo y espantoso (el amonto *il y a*) y hacia un innominado Altísimo-Otro-que-Ser, un Futuro siempre porvenir. También quedará sin respuesta la pregunta de si esta dialéctica entre el Infierno y el Cielo (que parece repetir insidiosamente la propuesta mítica del hombre-árbol que vimos en Hegel y en Heidegger) no acabará por ser circular y remitir al cabo, tras el supremo engaño marginal de la «curvatura del espacio intersubjetivo», al informe seno de procedencia. Es la misma cuestión que obsesionaba al viejo Kant, cuando se preguntaba en la *Crítica del Juicio* (§87) si el final de los hombres («rectos o no, que eso aquí da igual») no sería sino el de volver a ser sumidos «en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados». Y la salida (¿o más bien huida hacia adelante?) es también análoga en ambos pensadores: la ubicación de la ética más allá de la ontología (en Kant: metafísica de la naturaleza).

Los períodos en que convencionalmente puede dividirse el quehacer filosófico levinasiano vienen de alguna manera marcados todos ellos por un esquema dialéctico, en el fondo más binario que ternario: a) la noche de la subyugación del Hay *versus* el día de la hipóstasis del sujeto señor del ser (señorío al precio de la radical

soledad); b) alba/crepúsculo de la relación «cara a cara» atraída en una aventura sin retomo ni término hacia la Retracción del Dios (en claro paralelismo —¿o desafío?— con el *Entzug* o retracción del *Seyn* tachado por Heidegger). Sin embargo, las modulaciones son bien distintas según se va desprendiendo Levinas del influjo sufrido en la juventud friburguesa: el influjo de la fenomenología y de la filosofía de la existencia.

Así, bien cabría hablar por lo pronto de un primer periodo de 1930 a 1949, que comienza con la tesis sobre Husserl, se revela ya como pensamiento propio en las concisas y densas páginas sobre la filosofía del Hitlerismo, sigue con ese verdadero manifiesto que es *De l'évasion*, y culmina en 1946/1947 con *De l'existence a l'existant* y las cuatro conferencias reunidas bajo el título de *Le temps et l'autre*; un título intencionadamente ambiguo e intraducible al castellano: «El tiempo y lo otro», y a la vez «El tiempo y el otro», que es en realidad «El tiempo y la otra» (la mujer). Este período está marcado por la influencia de la fenomenología y su lenguaje es confesadamente ontológico, dentro del cual afloran, tan irresistibles como incómodas, dos experiencias perturbadoras: la amistad -trabada en Estrasburgo- con Maurice Blanchot (y a su través, con Bataille) y las vivencias de un campo de concentración cercano a Hannover, protegido el pensador judío por el uniforme francés (su familia sería en cambio exterminada en Lituania); en el *stalag* redactarla en gran parte *De l'existence a l'existant*. Dada la turbadora presencia del Otro como «Muerte/Amada», podríamos denominar a esta fase como PERIODO EROTICO. Una segunda fase se extiende de 1949 a 1961: de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* a la primera gran obra (en el fondo, un ajuste de cuentas con Hegel): *Totalité et Infini*. Aquí, la relación erótica aparece como preparación y preámbulo de la relación ética y sus conexiones con la política. Cabría denominar a este periodo como ÉTICO.

La tercera y última fase es, sin duda, la más potente y original. En ella, el interés por el pensamiento hebreo (lecturas talmúdicas) se hace patente. Hay un claro rechazo de la relación erótica, del arte y de cuanto perturbe la conexión entre ética y religión. Más allá de la

libertad, es la responsabilidad del hombre, como sustitución y rehén de otro-ahí, la garante de la Trascendencia. Sin duda la obra mayor del periodo (y seguramente de toda la filosofía de Levinas) es *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, de 1974. La ontología es rechazada, y el lugar supremo ocupado por lo que Levinas denomina como Metafísica. El lenguaje alcanza aquel una insuperable (y a veces, hermética) plasticidad metafórica a la vez que una extraña y rigurosa desnudez, despojándose de los artificios patéticos de la primera etapa. Todavía en 1991 ha publicado el anciano pensador su última obra (esperemos que por ahora): *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Calificaremos esta fase de PERIODO DE LA TRASCENDENCIA METAFISICA.

La obra aquí introducida, *El Tiempo y el Otro*, culmina pues el primer periodo. Yo me atrevería a sugerir que en buena medida es una contestación (también en el sentido del galicismo: crítica) a las conferencias de Kojève en París sobre *La Fenomenología del espíritu*, de Hegel, entre 1933 y 1939, y a las que seguramente asistido (en todo caso, la interpretación sugerida por esas lecciones impregnaría a toda la intelectualidad francesa del período y aún más allá del mismo). La insistencia de Levinas en esta obra sobre su andadura *dialéctica* y no fenomenológica, la idea del Hay como «maldad» en cuanto ser-sin-límites (el «infinito malo» hegeliano) y la concepción del amor como voluptuosidad de la voluptuosidad o «amor del amor» (que parece remitir al famoso *désir du désir* kojéviano) abonan a mi ver esa cercanía, que requeriría de un minucioso parangón. Por lo demás, las resonancias heideggerianas son constantes, ya desde el inicio (Levinas pretende desarrollar un análisis *ontológico*, no antropológico ni psicológico). Y polémicas: frente al *Miteinandersein* (el «ser-uno-con-otro») que propicia la comunicación y el destino compartido se yergue la relación de alteridad: el apasionante de la incomunicabilidad, de la imposibilidad de comunión (también contra la reciprocidad dialógica buberiana). Frente a la muerte como «posibilidad de imposibilidad» aferrada como propia (se muere «a solas», frente al levinasiano: se vive «a solas») La muerte como sobrecogimiento, evento «imposible» de apertura (no de cierre:

*Ganzheit des Daseins* o «integridad del ser-ahí»). Frente al «heroísmo» —de sabor kierkegaardiano— de la «repetición», la paternidad como continuación transubstanciada de la personalidad: victoria sobre la muerte.

La obra se presenta en efecto como una dialéctica (no cerrada: sin «asunción» o *Aufhebung* circular) del ser, con tres momentos claramente diferenciables: 1) impersonalidad anónima del Hay, 2) denominación solitaria de la Hipóstasis, del Sujeto, y 3) a través de la dura experiencia del sufrimiento y la muerte (la «desesperación», en la *Fenomenología* hegeliana), la apertura a la Amada y al Hijo. O bien, lógicamente: *ipseidad, identidad, alteridad* (o *altruidad*). Con todo, tengo para mí que terminología y estructura filosofía no son sino el revestimiento de *una narración mítica* (lo que no dejaría de ser irónico, dada la enemiga de Levinas contra el mito; pero, ¿no nos ha enseñado el que se teme lo que uno de verdad es?). Una narración cuyo tema es la lucha entre la Luz y las Tinieblas, entre el Día y la Noche; un combate en el que, *in extremis*, se alcanza precaria victoria gracias a la irrupción de un aliado imprevisible (y de claro regusto novalisiano, aunque no me consta la influencia directa): el Semblante de la Amada/Madre, que reverbera a través de la Noche/Muerte como promesa de un Más-Allá (patente ya en este mundo a través de la fecundidad). Un nuevo mazdeísmo, pues, de tintes románticos, cuyo final es obviamente la Redención del Mal, la Muerte de la Muerte, del mal encarnado en el Ser (identificado un tanto forzosamente con la base del hitlerismo). De hecho, el sabor *iniciático* de la narración es innegable: el Sujeto, a la vista de la Muerte, vuelve a la infancia (se hace *in-fans*: pierde la palabra-que-domina-a-la-Bestia) y prorrumpe en sollozos: se hace irresponsable. Pero el Eros lo salva, destituyéndole por un instante de la virilidad y la heroicidad (sus atributos esenciales), pero *sob* para devolverlos transfigurados en el Hijo. La mujer tiene un papel transitivo—justo que le faltaba a la intransitividad del ser— en cuanto función mediadora entre dos varones. Una vez más, la Mujer es sacrificio, seno y paso.

Como en Schelling (otro espléndido narrador de mitos travestido de filósofo), también el Héroe de Levinas se yergue desde

el baldío de la Tierra (¿por qué se niega nuestro autor a considerar el Hay como «madre»? ¿Por qué la fecundidad es propia solo del Varón?). Surgido del desierto (verdadera *creatio ex nihilo*: solo que todavía el Hombre, ensoberbecido, se cierra sobre si-mismo —foco de Luz, cree ser su autor, sin saber que él es el Ahí del Otro—), nutrido por los alimentos terrestres (sin trabajo: de modo que el desierto no lo era tanto, ni el Hay tan neutro), en seguida se da cuenta de que está solo (y: «No es bueno que el hombre esté solo»). En la resistencia de la Tierra aprecia lo pírrico de su victoria: ha de trabajar para sobrevivir. Se anuncian el dolor y la mortalidad. De la Noche que viene *sob* lo podrá salvar la «otra» Noche («Noche transfigurada»): la erótica feminidad. Si el varón es cierre-hacia-fuera, luz circular que hace horizonte (trascendencia espacial: guardar las distancias), la Mujer es retracción, cierre-hacia-dentro, aquel punto de atracción o agujero negro que «rehúye la luz», que consiste en «esconderse». Sus atributos son el misterio y virginidad: una virginidad «ontológica», intangible: «eternamente inviolada» (TI 265), en el sentido de que no es objeto de experiencia posible, de vivencia intencional: no puede ser «tematizada». Como el *Sein* de Heidegger (o la «Revelación de lo Hondo» de Hegel), la Mujer aparece a la luz sin desocultar su misterio; aparece como ausencia: «Lo esencialmente oculto se “yecta” hacia la luz sin convertirse en significado» (TI 264). Acaece en el tiempo, pero no está en el tiempo (y menos es señora de él: *sob* el Héroe lo es). Su encanto (*charme*: tan francés) consiste en la retracción del horizonte temporal de la presencia de lo presente. Toda ella Anuncio, Pre-monición, en ella se celebra la epifanía del Indicio. En una palabra: si el Varón es poder (*puissance*), la Mujer es pudor (*pudeur*: es interesante señalar que, en los *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938 —una obra de la que Levinas no podía tener noticia— Heidegger establece al pudor (*Scheu*) como la nueva determinación fundamental del «otro inicio»: al revés que Ortega, a veces parece condenado Levinas a ser «el-que-lo-dijo-después-de-Heidegger»). El pudor garantiza la inviolabilidad de la Mujer aun (y hasta precisamente) en la violación, en la profanación: ésta no es —según Levinas— la negación del misterio, sino una de las relaciones posibles

con él (TA 185). Justamente la profanación muestra, en su frenesí, la imposibilidad de apoderarse de la Mujer. Pon eso arrastra las más de las veces al asesinato: la pasividad inerme, la fragilidad «al borde del no-ser» (TI 266), es violentamente convertida en «cosa», en ser anónimo (un buen ejemplo inverso —que escapa a la misoginia de Levinas— podría hallarse en la desesperación de la Salomé de Wilde y Strauss, que intenta *per impossibile* besar al Bautista y se topa con los fríos labios de una cabeza degollada). Es más, la violencia del profanador (que parece no dominar lo suficiente a su *existence*) crece con la inaccesibilidad del secreto: «lo clandestino descubierto no toma el estatuto de lo desvelado. Descubrir significa aquí violan, más que desvelar un secreto» (TI 267). El violador no quería abrirse al misterio, sino saciar su placer. Por eso, lo que encuentra en sus manos es ya una «cosa». El Misterio queda incólume *en* la profanación (confróntese esta concepción con la alabanza cristiana del martirio de las Vírgenes). El crepúsculo-aurora es anuncio de un Día más fuerte que la luz hipostática (pero, ¿por qué de un Día y no de una Noche? ¿por qué de una Presencia retraída y no de una Ausencia siempre pospuesta?): el presente, da presencia del futuro (TI 266).

En este sentido, la Mujer (ese espesor insignificante: un «signo que no apunta a nada», que cantaba Hölderlin), es la verdadera «catástrofe» (en el sentido griego de «inversión súbita», de conversión) del Sujeto: Ulises no retoma al hogar (o bien, en jerga fenomenológica —no necesariamente más precisa—: deja de sincronizar lo múltiple temporal en la presentación de la conciencia, para abrirse a la diacronía del tiempo), sino que se embarca en una aventura sin retorno: perdiéndose, se ganará (transmutación de Circe en Ruth o en Mania de Magdala, pace José Saramago). Un No-Yo (porque la Mujer no es Sujeto, no es hipóstasis) arrastra al Yo a un porvenir absoluto: deja así de ser sujeto, para *estar* sujeto (al Eros salvador: al amor, fuerte como la muerte —Cantar de los cantares— y aún más fuerte que ella —Levinas—). La intencionalidad se refracta: deja de ir hacia la luz (trascendencia espacial), hacia lo consentido (TI 267), y el Yo «muere» (instante iniciático: regeneración del Varón por la mujer, como el salvaje Enkidu gracias a la hetaira,

en el Mito de Gilgamesh): ahora no es ni actividad ni pasividad (en el sentido de «estar en potencia»), sino *pasión total*. ¿Levinas, apóstol del *amour fou*? No. En el vértigo de la evanescencia, en la caricia misma, en la *petit morte* misma (orgasmo como «ápice del pathos de la distancia) tiene lugar una decisión suprema: o consentimiento placentero (y recaída pecaminosa en el abismo del *il y a*) o ascensión trascendental: apertura al «otro» tiempo, un tiempo pre-sintético, pre-fenomenológico: el tiempo del Instante (pero también habla Heidegger, ay, del ser humano como *Augenblicks-stätte*: «estancia del instante»). Y aquí, en esta «muerte de la muerte» (Hegel *dixit*) se celebran las nupcias del Amor a través de los cuerpos apasionados de los amantes, abismados en una diferencia insuperable: la verdadera voluptuosidad no es el deseo de la carne, entendido como *besoin* (necesidad fisiológica satisfecha en el goce), sino como verdadero *désir* (sensu kojéviano): «amor del amor del otro» (TI 273). Dios, diríamos, se ama a través, subsidiariamente, del amor de los amantes. Nunca estuvo Levinas más cerca del puro romanticismo del *Tannhäuser* wagneriano como cuando canta (más que escribe): «La proximidad del prójimo, en lugar de pasan de una limitación del Mí (*moi*) por otro-ahí o por una aspiración a una unidad aun por *neabizar*, se hace deseo que se nutre de sus hambres o, por usar de una palabra usada, amor, más precioso al alma que la plena posesión de sí por Sí mismo» (HAD 17). Lo que en el amor se cumple es justamente lo fenomenológicamente imposible: estar *vis-à-vis* con el Entzug (o retracción del Dios). Muerte, ¿Dónde está tu victoria dónde tu aguijón?: «Allí donde todos los posibles son imposibles, allí donde ya no se puede poder, el sujeto está sujeto aún por el eros» (TA 188). La redención por el amor. Por lo demás, no sabemos qué ocurre con la — innombrada— Mujer, una vez la redención cumplida: una vez fecundada para que surja el hijo (¿por qué no la Hija? Justamente mientras redactaba estas conferencias tuvo Levinas de su esposa un hijo: Michael), su función está cumplida (como la Senta de *El holandés errante* o Doña Inés, en nuestro *Tenorio*, que acaban, en el sacrificio de su virginidad, sacrificadas como Vírgenes). ¿Teología

del sexo, pues? ¿Contagio de la «religión» batailleana de la *dépense*? Si tal hubo, poco le duró a Levinas.

Desde *Totalité et infini*, nuestro autor abandonaba el mito para refugiarse, cada vez con mayor ardor, en la estricta observancia de la Torá, uno de cuyos textos («extremistas», matiza Levinas) dice de la mujer que: «Satanás... fue creado con ella» (DL 56). No menos extremista es el propio Levinas, al afirmar *ad locum* que la mujer es «aquello que por excelencia se exhibe, lo esencialmente turbio, lo esencialmente impuro». Catástrofe de la «catástrofe», parece que se vuelven a poner las cosas en «su» sitio. A pesar de todos los raptos neorrománticos, la mujer —o mejor: «lo» femenino—, servía para escapar precariamente de la muerte, al tener la *función* de ofrecer hijos en que el Varón se continuara, más de la *de-función*. Pero, ¿y si Ubises se engatusa con Circe en vez de transformarse en Abraham? O peor aún, ¿y si decide ser Onán, un Onán estigmatizado también por el Platón tan apreciado por Levinas y que condena en sus *Leyes* el «derramar la propia semilla entre las rocas y las piedras, donde no echará nunca raíces»? (*Leg.* 838 s.). Ante lo que siente horror Levinas (un horror infundido por el retorno insidioso de *il y a* en el seno de la relación erótica) es ante la *diseminación* (y recuérdese que una obra importante de Derrida se titula *De la dissémination*), la esterilidad en la que sólo el placer se consume. Por eso hay que buscar desesperadamente un *Amour sans Eros: agape, caritas*. Sólo en la responsabilidad por otro-ahí (designado por un pronombre que no admite género y, desde luego, no el femenino) puede revelarse la *trace* del Dios oculto: en el semblante de la viuda (esto es: la que echa en falta al Esposo), del huérfano (esto es: el que echa en falta al Padre), del extranjero (esto es: el que echa en falta a la Patria). En una palabra: en el semblante de todos aquellos desarraigados que echan de menos el arraigo (como el Pueblo de Israel, que vaga en pos de la Tierra Prometida, la cual, como sabemos también, «no es de este mundo»). Así que la alabanza del desarraigo parece conllevar una desmesurada —infinita, absoluta— nostalgia por el Arraigo perdido (de nuevo, otro mito: el de los orígenes o el Paraíso Perdido).

El erotismo no sería entonces sino la perversión, el simulacro de la ética (Dionisos contra Yavé). Sólo la maternidad, solo la «gestación del otro en lo mismo» (AE 95; soy yo quien subraya la neutralidad de lo femenino) puede redimir a la mujer, antes redentora del hombre. Sólo «el gemido visceral», allí donde las entrañas se revuelven y desentrañan para dan a lo otro de Si: lo otro-que-ser, puede redimir a la mujer de su insignificancia para que «coadyuve» a la verdadera relación ética (prefigurada ya en la paternidad, que a su vez se va a ven transfigurada ulteriormente en la «paternidad» espiritual). De lo contrario, tendríamos un significante (¡o múltiples, si atendemos al donjuanismo!) sin significado último; caeríamos —como Derrida debe haber caído, irremisiblemente *non récupérable*— en el infinito malo hegeliano de la «archi-escritura»; tropezaríamos con el «escándalo» de un «juego interminable de significantes que reprimen, sin sacarlo a la luz jamás (*ajournant a jamais*), al significado» (DD 182). Este es a mi y en el punto filosóficamente importante: la nostalgia de la Presencia, de una Plenitud que de siempre se nos escapa pero que, *de suyo*, descansa eternamente en Si misma. De modo que la altruidad y el altruismo es, se da para nosotros, hombres, que somos seguidores de una traza retráctil, pero para sí hay una Presencia cerrada y clausa. Dios se guarda en el silencio, pero trasparece en el esfuerzo del «Decin», más allá de «Dicho»: Dios es Palabra viva, dada a los hombres como Escritura para que la traspasen y rastreen la traza del Oculto. De modo que, en el fondo, absoluta razón tenía el último Levinas al llamar «Metafísica» a sus esfuerzos (y «metafísica» en el sentido heideggeriano del término: en último término). El último Término: *cor meum in-quietum est donec requiescat in Te, Domine*. Se trata, pues, del Descanso: del Descanso *final*.

### 3. Noticia de Emmanuel Levinas

Nació nuestro autor en Kovno (Lituania) el 12 de enero de 1906, en el seno de una familia judía relativamente acomodada e ilustrada (el padre tenía una librería). En la pequeña ciudad se respiraba una

atmósfera de libertad y sosiego bien burgueses: no existía ghetto, y la dominación rusa apenas se hacía notar. Por el contrario, se intentaba por todos los medios integrar a los hijos en la cultura dominante, pues, aunque los judíos no eran molestados, su residencia estaba limitada a las provincias limítrofes del Imperio: a Moscú sólo podían acceder judíos que hubieran alcanzado una dignidad especial en los estudios o en el comercio. De modo que Levinas fue alentado a la asimilación de la cultura rusa. Nunca sus primeras lecturas: Pushkin (cuyas obras completas sigue conservando), Gogol, Tolstoi y, sobre todo, Dostoievsky («Somos dos seres que se encontrarán cara a cara en el infinito», se dice en *Los demonios*). No puede dejar de mencionarse. Sin embargo, la fortísima influencia del judaísmo en Lituania (con nombres tan relevantes como Gaón de Vilna, «el último gran talmudista de genio» [QEV 64] del siglo XVIII o Salomón Maimon, que sentaría las bases del idealismo alemán al conectar en profundidad el cálculo infinitesimal, la teoría de las percepciones leibniziana y el trascendentalismo kantiano). Durante toda su vida intentará ser fiel Levinas a la conjunción de las ideas forjadoras de la civilización moderna y la religiosidad judía, volviendo una y otra vez a la lectura del Talmud y de sus comentaristas.

Las turbulencias de la Gran Guerra llevaron a la familia a establecerse en Jarkov (Ucrania), en cuyo liceo ingresaría Levinas a los 11 años. La abdicación del Zar en 1917 y la Revolución de Octubre serian contempladas con temor e inquietud por sus padres. No así por el pequeño estudiante de bachillerato («No permanecí indiferente a las tentaciones de la revolución leninista, al mundo nuevo que iba a venir. Pero sin compromiso militante»: QEV 68). A la primera posibilidad —en 1920— la familia decidió regresar a Lituania (independiente desde 1919), no sin sentimiento por parte de Levinas, cuya impresión era la de haber dejado atrás el centro en que se jugaba la Historia («Es como una era mesiánica que se había entreabierto, para cerrarse»: *ibid.*).

En 1923 tiene lugar (aventura sin retorno) el gran salto a Europa, a Estrasburgo, una ciudad elegida por la familia por dos razones: una, por tratarse de Francia (cualquier lector de Pushkin o Tolstoi puede

apreciar la admiración rusa por el mundo cultural francés); otra, ¿por ser la ciudad francesa más cercana a Lituania! Era como si no se quisieran romper por entero los lazos con el lugar de proveniencia (nostalgia del suelo natal). Allí comienza Levinas sus estudios de filosofía, con profesores para los que siempre guardaría agradecido recuerdo (aún los menciona en su lección de despedida de la Sorbona, en 1976): Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs (que moriría torturado por los nazis), y Henri Carteron (al que sustituiría, tras una muerte prematura, el gran historiador de la filosofía Martial Guérault, sin influencia empero en el desarrollo intelectual de nuestro pensador). Pero ante todo es Estrasburgo el lugar del encuentro con Maurice Blanchot, con quien sella una profunda amistad, prolongada felizmente hasta hoy. De él diría en 1987: «Escogía siempre el camino más insospechado y el más noble, el más arduo. Esa elevación (*élévation*) moral, esa aristocracia fontanal del pensamiento es que más cuenta y eleva-y-educa (*élève*)» (QEV 71). Es Blanchot quien le incita a leer a Proust, a Paul Valéry. También por entonces comienza a estudiar a Bergson, cuya concepción de la *durée* constituirá para él uno de los hitos del pensamiento occidental, a la altura de la ontología platónica, el trascendentalismo kantiano, la irrupción hegeliana de la razón en la historia, y la fenomenología del ser como distinto del ente en Heidegger. Y por último —un estímulo que ocasionaría el punto de inflexión de toda la vida intelectual de nuestro autor— Gabrielle Pfeiffer le aconseja leer las *Investigaciones lógicas* de Husserl: para Levinas, la apertura a nuevas posibilidades de pensar, más allá del intuicionismo bergsoniano, el Talón de Aquiles de la filosofía vitalista.

Y en busca de Husserl se traslada Levinas a Friburgo de Brisgovia en 1928, justamente en el momento del «gran relevo». El mismo lo dirá en términos bien plásticos: «Para usar de un lenguaje turístico, tengo la impresión de haber ido a Husserl y haberme encontrado a Heidegger» (QEV 74). Ya en el curso de invierno de 1928-1929 participaría en los de Heidegger, que siempre será para él

«uno de los grandes filósofos de la historia», a pesar de su colaboracionismo, juzgado como el cumplimiento apocalíptico de un destino: el «fin del mundo» como alianza demoniaca de lo más alto del pensamiento y lo más bajo del «alma germánica» embriagada de mitología; el apoyo al nacionalsocialismo por parte del Rector de Friburgo nunca constituyó para Levinas un episodio aislado y disculpable —como lo fue con el tiempo para la generosa Hannah Arendt, otra eminente discípula judía de Heidegger—. De manera quizás hiperbólica y cruel, Levinas llegará a decir: «Puedo perdonar al pueblo alemán. Pero no a Heidegger». Una condena que no deja de estar basada en el prejuicio del carácter del pensamiento: la Razón del filósofo ha de estar por encima de las emociones y pasiones de la masa. Y ya en seguida (Levinas ha tenido la suerte envidiable de encontrarse por lo común envuelto en acontecimientos decisivos, que él ha intentado elevar a la altura del pensamiento: *ejercicios de la paciencia*) participa junto con Eugen Fink y Otto Friedrich Bollnow en el famoso encuentro de Davos (1929) entre Cassirer y Heidegger, que marca para siempre el relevo del neokantismo (a pesar de que políticamente Cassirer —otro eminente profesor judío— se halle del lado «justo») por la filosofía de la existencia y la fenomenología, por las que toma decididamente partido Levinas: «Hay allí una nueva vía, una radicalización de la interrogación filosófica, una respecto a la reflexión sobre la ciencia físico-matemática» (QEV 77). La gran apuesta vital para Levinas, desde entonces, será como concilian el pensamiento democrático, la religiosidad «ilustrada» judía y la fenomenología del ser (una síntesis lograda ulteriormente en *Totalidad e Infinito*).

En 1930, vuelta a Francia, tras olfatear agudamente los presagios de la inminente «tormenta del Ser». Nacionalización francesa y matrimonio. Entra en París en la administración de la organización escolar de la Alianza Israelita Universal, una institución no sionista dedicada a velar por los derechos humanos de los judíos esparcidos por la cuenca mediterránea. Para Levinas, una justa alianza entre el judaísmo y «las ideas gloriosas de 1789» (QEV 82). En los años treinta comienza la actividad publicística de Levinas. Primero,

la tesis de doctorado «de tercer ciclo», aparecida en 1930: *La Théorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, una obra de la que Simone de Beauvoir dirá (en *La force de l'âge*) que habría impresionado a Sartre hasta el punto de que éste, al hojear el libro, habría exclamado: «Todo esto es lo que yo habría querido decir, y resulta que ya lo ha dicho Husserl». No obstante, la alusión a Husserl y no a Levinas revela dos cosas: que aún no estamos ante un pensamiento original, y que Sartre no se percató de la retranca de la tesis, dedicada a probar las huellas —*avant la lettre*— de Heidegger en Husserl. Muchos años después, y aprovechando la concesión del Premio Nobel a Sartre, Levinas le escribiría para que mediara cerca de Nasser en el conflicto entre Israel y Egipto. Según le contaron después, al recibir Sartre la carta preguntó: «Pero, ¿Quién es ese tal Levinas?». Más tarde llegaría el reconocimiento mutuo y la consabida fotografía de los dos juntos, aunque ni el talante ni la filosofía del existencialista influirían gran cosa en Levinas (dejando aparte el «aire de familia» entre el *en soi* sartreano y el *il y a* de Levinas y Blanchot, la famosa «angustia existencia» resultará incomprensible para el pensador judío: no se está angustiado ante la nada, sino al contrario: ante el *factum* de no poder dejar de ser, de estar ligado ineluctablemente a un pasado anónimo del que solo la Trascendencia puede redimirnos). Mayores influjos tuvieron las tertulias en casa de Gabriel Marcel, cuyo tono «patético» deja claramente su huella en el Levinas del primer periodo.

En 1934 aparece en *Esprit*, la revista de Emmanuel Mounier, un breve artículo que contiene *in nuce* las ideas filosóficas y políticas que harán de Levinas un pensador original: *Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme*. El importante opúsculo es ahora accesible en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Levinas. Pero es en 1935 cuando sale a la luz el primer artículo que podemos considerar estrictamente «levinasiano»: se trata de ese verdadero manifiesto que es *De l'évasion*, con su descripción del tenebroso y maligno plenum del ser que «hay»: una asombrosa coyunda entre la res extensa cartesiana, la nada de Heidegger invertida en «ser sin cesar», en monotonía insoportable que cosifica activamente todo intento de ser, de evadirse

del Ser, y la noche blanchotiana. También en estos fecundos años «de aprendizaje» debió (véase Herne 513) asistir Levinas a los memorables ciclos de lecciones de la Escuela de Altos Estudios de Paris entre 1933 y 1939, y que formarían a lo mejor de la intelectualidad francesa abocada al desastre de la guerra: Alexandre Kojève (otro ilustre exiliado) interpretaba la *Fenomenología del espíritu* desde un nihilismo en el que se unían de fecunda manera el trabajo antropogénico del marxismo y la heroicidad trágica del ser humano en Heidegger.

Pero la segunda guerra mundial truncarla por el momento la carrera intelectual de Levinas, movilizado en 1939 como intérprete de ruso y alemán (nuestro autor domina, aparte de esas lenguas, el francés —admirablemente—, el hebreo y el inglés) y en seguida capturado y deportado en 1940 a un campo de concentración cerca de Hannover. Allí dejó que el espíritu cristiano de «fraternidad universal» tiñera su judaísmo (su mujer y su hija pudieron salvarse gracias al refugio brindado por el monasterio de San Vicente de Paul, cerca de Orleans), y leyó durante los largos años de cautiverio a Hegel (no deja de ser paradójica la situación de los intelectuales franceses —es también el caso de Sartre—: su cautiverio alemán resulta soportable gracias a la lectura de pensadores alemanes; de todas formas, la atención continuada a Hegel abona la hipótesis de su asistencia a los cursos de Kojève: éstos no fueron editados hasta 1947, y sin embargo la huella de su interpretación de Hegel es patente en las conferencias levinasianas de 1946-1947). También en el *stalag* comenzaría su gran obra del primer periodo: *De l'existence à l'existant*, y redondearía su formación (forzosamente autodidacta) con lecturas de Diderot y Rousseau. Que todo ello fuera posible en un campo de concentración muestra por lo demás la diferencia de trato a prisioneros de guerra y a la población civil (gitanos, judíos y comunistas)

Y tras la paz, los honores y el trabajo fecundo, de 1946 a 1961 dirige la Escuela Normal Israelita Oriental (de algún modo, un ascenso en el cargo anterior), vuelve a frecuentar las tertulias en casa de Marcel y comienza el estudio sistemático del Talmud bajo la

dirección de Chouchani (al que tilda en *Difficile liberté* de: «maestro prestigioso —e implacable— de exegesis y de talmud»), amén de intervenir en el célebre *College philosophique* de Jean Wahi: allí pronunciaría las cuatro conferencias sobre *El tiempo y el Otro*. En 1958 es nombrado doctor honoris causa por la Universidad de Baríllar, en Israel, y por fin, a los 55 años, accede a la enseñanza universitaria en la Universidad de Poitiers (la preceptiva tesis de «doctorat ès lettres» es la gran obra *Totalidad e infinito*). En 1967 pasa a la Universidad de Nanterre (justo para vivir «desde dentro» los acontecimientos de mayo de 1968), y en 1973 llega su consagración: profesor en la Sorbona (Paris IV), donde le alcanzaría el retiro tres años después.

La breve actividad parisina está presidida por la obra maestra de 1974: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, definida concisamente y de modo admirable en *Difficile liberté*: «los análisis no remiten a la *experiencia*, en la cual un Sujeto tematiza lo que él nivela, sino a la trascendencia, en la que él responde de aquello que sus intenciones han medido». Comienza luego un periodo intenso de viajes por todo el mundo, impartiendo conferencias, aunque Levinas no olvida dar desde 1987 todos los sabbats por la mañana una lección sobre el pasaje bíblico leído ese día en las sinagogas. Ha entrado finalmente en la Historia, por una vía bien distinta de aquella que creía dejar atrás en los turbulentos días ucranianos. Corpulento y de baja estatura, ancho de frente como Platón, con ojos bondadosos y como de niño (extrañamente parecidos a los de Schelling, y bien lejos de la mirada hipocondríaca de Hegel o aquilina de Heidegger), sigue dichosamente escribiendo, hablando y pensando sin que ello sea Obice para seguir gozando de las *nourritures terrestres*, sobre todo cuando éstas adoptan la forma de un buen vino tinto y unos *spaghetti al frutto di mare*, como tuve ocasión de comprobar una noche, clara y llena de estrellas (La «otra» noche, no la anónima del Ser amorfo), en una *trattoria* napolitana.

FELIX DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid

## Bibliografía selecta

Existe una obra que recoge exhaustivamente toda la obra de y sobre Levinas: Roger Burggraeve, *Emmanuel Lévinas, Une bibliographie primaire et secondaire* (1929-1985), Lovaina, Peeters, 1986 (2ª ed. [1929-1989] 1990). A continuación, señalamos solamente las obras de tenor casi en su totalidad citadas y utilizadas en el presente estudio, dentro del cual se ha hecho ya alusión a las dedicadas a comentarios talmúdicos:

### A) OBRAS

Thl *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Felix Alcan, 1930 (París, Vrin, 1963)

HO «Martin Heidegger et l'ontologie» en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 113 (1932), 395-431, recogido con variaciones en DEHH.

Heme «*Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme*» (1934). Ahora accesible en C. Chabrier y M. Abensour (comps.), *Emmanuel Lévinas, Cahiers de L'Heme* 61, París, 1991. Contiene además inéditos y otros escritos poco conocidos, además de abundantes estudios y artículos sobre el pensador judío.

E «*De l'évasion*» en *Recherches philosophiques* V (1935-1936) 372-392. Reed, como libro, con introducción y notas de Jacques Rolland: Montpeblie, Fata Morgana, 1982; citado por esta edición.

EE *De l'existence à l'existant*, Paris, Ed. de la revue Fontaine, 1947; 1977; Vrin, 1977.

Ta *Le Temps et l'Autre*, en Jean Wahl et al., *Le Croq, le monde, l'existence*, Paris, Cahiers du College philosophique, Arthaud, 1947. (Reimpr.: Montpellier, Fata Mongana, 1979; recogido en *Quadrige*, Paris, P.U.F, 1982, 1989<sup>3</sup>)

REO «La Réalité et son Ombre», en *Les temps modernes* 38 (1948) 77 1-789.

DEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1949 (2.a ed. aumentada: 1967).

TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, 1961. (Trad. cast.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sigueme, 1982.)

DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Abbin Michel, Paris, 1963. (Ed. revisada y aumentada: 1976; recogida en *Biblio-Essais de Le Livre de Poche*, en 1984.)

HAH *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. (Recogido en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, en 1987; trad. cast.: *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.)

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nihoff, 1974. (Recogido en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche* 4121, s.a.; trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sigueme, 1987.)

*Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

*Nomspropes*, Montpellier, Fata Morgana, 1976. (Recogido en *Biblio-Essais, Le Livre de Poche*, en 1987.)

HAD «*Hermenéutique et Au-delà*», en *Archivio di Filosofia* (1977) 11-20.

DD *De Dieu qui vient a l'idée*, París, Vrin, 1982.

*Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Némo*, París, Fayard, 1982. (Trad. cast.: *Ética e infinito*, Madrid, Visor [col. La balsa de la medusa], 1981.)

*Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides, 1984.

QEV François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.

*Hors sujet*, Montpe!lier, Fata Morgana, 1987.

EN *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

## B) OTRAS FUENTES

Bataibbe, Georges: *L'Erotisme*, París, Ed. de Minuit, 1957.

*Oeuvres complètes I-II*, París, Gallimand, 1970 s.

*Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973.

*La part maudite*, Paris, Ed. de Minuit, 1974.

Blanchot, Maurice: *Thomas l'Obscur*, Paris, Gallimand, 1941 (nueva versión simplificada: 1950).

*Aminadab*, Paris, Gallimard, 1942.

*Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, 1948.

*La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.

*L'espace littéraire*, París, Gallimard, 1955.

*L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.

*L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1981.

ED Derrida, J.: «Violence et métaphysique», en *L'écriture et la difference*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, 117-228.

*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, en F. Laruelle, véase rnás abajo, 21-60.

Descartes, René: *Meditations de prima philosophia*, Paris, Vrin, 1967. (Trad. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Al- faguara, 1977.)

WdL Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik (Gesammelte Werke 11/12)*, Düsseldorf, F. Meiner, 1978-1981. (Trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Solar- Hachette, Buenos Aires, 1968.)

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tubinga, M. Niemeyer, 1972. (Trad. Cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1989<sup>7</sup>)

«Hebel — den Hausfreund» (1957), en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe* 13, Francfort del Meno, V. Klostermann, 1983, 133-150.

LU Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, 2er. Band: *Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkenntnis* (II/i 11/2), Tubinga, 1968. (Trad. cast. muy incompleta en relación con esta edición: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 19852.)

Kojève, A.: *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947. (Trad. cast.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1972-1975.)

### C) ALGUNOS TRABAJOS SOBRE LEVINAS

Bello, G.: «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, 576-604.

VV.AA.: *Exercices de la patience*, Paris, *Cahiers de philosophie*, 1, 1980.

Finkielkraut, A.: *La sagesse de l'amour*, París, Gallimard, 1984.

Gawoll, H.-J.: *La crítica del uno no es la epifanía del otro*, Er 7/8 (1988- 1989) 149-171.

Guibal, F.: *...et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Lévinas. Le visage d'autrui et la trace de Dieu*, París, Aubier Montaigne, 1980.

Huizing, K.: *Das Sein und der Andere. Levinas's Auseinandersetzung mit Heidegger*, Francfort, Athenäum, 1988.

Krewani, W. N.: *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Friburgo/Munich, K. Alber, 1992.

Laruelle, F. (comp.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París, J.-M. Place («Surfaces»), 1980.

*Les études phénoménologiques V/12: Emmanuel Lévinas*, Brusehas, 1990.

Moreno Márquez, C.: *Del otro que viene al encuentro. Para una escucha de Levinas*, ER 4 (1986) 227-238.

*Una respuesta a H.-J. Gawoll*, ER 7/8 (1988-1989) 172-180. (Véase más arriba: Gawoll.)

Peñahver, P.: «Ética y violencia. Lectura de Levinas», *Pensamiento* XXXVI (1980) 165-185.

Requena Torres, I.: «Sensibilidad y alteridad en E. Levinas», *Pensamiento* XXXI (1975) 125-149.

*Revista de Occidente* 140: *El otro, el extranjero, el extraño*, Madrid, 1993. (Aunque no dedicado especialmente a Lévinas, la temática es afín.)

Roihand, Jacques: «Pour une approche de la question du neutre», *Exercices de la patience*, n. 2, 1981: Emmanuel Lévinas, París, Verdier, 1984.

Ronchi, R.: *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Millan Spirall, 1985.

Strasser, S.: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie*, La Haya, M. Nijhoff, 1978. (Sigue siendo la obra más completa sobre Levinas.)

# **EL TIEMPO Y EL OTRO**

## PREFACIO

Escribir un prefacio para la reedición de unas páginas publicadas hace treinta años es casi como prologar un libro ajeno, salvo por el hecho de que sus insuficiencias se reconocen más rápida y dolorosamente.

El texto que sigue reproduce la versión estenográfica de las cuatro conferencias pronunciadas bajo el título *El Tiempo y el Otro* durante el curso 1946-1947, en el primer año de funcionamiento del College Philosophique fundado por Jean Wahi en pleno Barrio Latino. Apareció en 1948 en la obra colectiva titulada «Las Opciones, el Mundo, la Existencia» primer número de los *Cahiers du College Philosophique*, cuyas páginas tuve la suerte de compartir con Jeanne Hirsch, Alphonse de Waelhens y el propio Jean Wahi. El estilo (o la falta de él) hablado de este escrito está presente sin duda en muchos giros abruptos o torpes. Hay también en estos ensayos algunas tesis cuyos contextos no están formulados, cuyas aberturas no han sido exploradas a fondo y cuya diseminación no está sistematizada. Desde 1948, una nota preliminar señalaba todos estos defectos, que probablemente se han intensificado con el envejecimiento del texto.

Sí, no obstante, he aceptado la idea de editarlos por separado, y si he renunciado a actualizarlos, es porque aún me mantengo fiel al proyecto principal del que ellos son —en medio de movimientos diversos del pensamiento— el nacimiento y la primera formulación, y porque su exposición se reafirma a medida que se avanza por estas páginas excesivamente inmaduras. ¿Es el tiempo la limitación propia del ser finito o la relación del ser finito con Dios? Una relación que no por ello garantizaría al ser una infinitud que se opusiera a su finitud, ni una autosuficiencia opuesta a su carácter indigente, sino que, al margen de toda satisfacción o insatisfacción, significaría el suplemento de la socialidad. Esta forma de interrogar al tiempo se

nos aparece, aun hoy como un problema vivo. «El Tiempo y el Otro» no presenta el tiempo como horizonte ontológico del *ser del ente*, sino como modo del *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y —mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre: erotismo, paternidad, responsabilidad respecto del prójimo— como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. Una relación o una religión que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad. Esta última entraña la representación y conduce a *lo otro* hasta la presencia o la compresencia. El tiempo, en cambio, significaría, en su diacronía, una relación que no compromete la alteridad del otro, asegurando sin embargo su no-indiferencia al «pensamiento».

Como modalidad del ser finito, el tiempo debería significar, en efecto, la dispersión de *l'être de l'étant*<sup>2</sup> (*ser del ente*) en momentos excluyentes y que, además, en cuanto instantes inestables o infieles a sí mismos, son expulsados uno a uno hacia el pasado, fuera de su propia presencia, suministrando no obstante la idea fulgurante de esta presencia y sugiriendo su sentido y su sinsentido, la muerte y la vida. Pero, en tal caso, la eternidad —de la que, sin relación ninguna con la experiencia de la duración, el intelecto pretende tener la idea *a priori*, la idea de un modo de ser en el que lo múltiple es uno y que otorgaría al presente su pleno sentido—, ¿no se hace sospechosa de ser una disimulación de ese fulgor —la verdad a medias— del instante, congelado en una imaginación capaz de jugar a lo intemporal y de hacerse la ilusión de unificación de lo inasimilable? Esa eternidad y ese Dios intelectual, ¿no están en última instancia compuestos de estos semi-instantes abstractos e inconstantes de la dispersión temporal, eternidad abstracta y Dios ha muerto?

La tesis principal que aparece en *El Tiempo y el Otro* consiste, en cambio, en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría

---

<sup>2</sup> **Étant** : n. m. (substantivation du part prés. de *être*; v. 1960, Villon) En philosophie, dans la théorie phénoménologiste, l'être, en tant que phénomène)

comprender, si es que ese Infinito o ese Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto, y no exige un artículo determinado o indeterminado para tomar cuerpo. Una relación con un Invisible cuya invisibilidad no procede de incapacidad del conocimiento humano sino de ineptitud del conocimiento en cuanto tal —de *su* in-adeacuación— frente al Infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como la coincidencia. Imposibilidad de coincidir, in-adeacuación, no son simplemente nociones negativas, sino que tienen un sentido en el *fenómeno* de la no-coincidencia que se da en la diacronía del tiempo. El tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el siempre de la *relación* —del anhelo y de la espera—: un hilo más delgado que una línea ideal y que la diacronía no puede cortar; es ella quien le preserva en la paradoja de una relación diferente de todas las relaciones de nuestra lógica y de nuestra psicología que, a modo de comunidad última, otorgan al menos sincronía a sus términos. Se trata aquí de una relación sin términos, espera sin esperado, anhelo insaciable. Una distancia que es también proximidad, que no es una coincidencia o una unión frustrada, sino que —como hemos dicho— significa el suplemento o *el bien* de una socialidad original. Que la diacronía sea más que una sincronización, que la proximidad sea más preciosa que el hecho de darse, que la fidelidad a lo inigualable sea mejor que la conciencia de sí, ¿no pertenece todo ello a la dificultad y a la altura de la religión? Todas las descripciones de esta «distancia-proximidad» solo podrían ser aproximativas o metafóricas, ya que su sentido no figurado, su sentido propio y su modelo es la diacronía del tiempo<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Todas las negaciones que intervienen en la descripción de esta «relación con lo infinito» no se limitan al sentido formal y lógico de la negación, ¡y no constituyen una teología negativa! Dicen todo lo que un lenguaje lógico —nuestra lengua— puede expresar, al decirse y desdecirse, a propósito de diacronía que aparece en la paciencia de La espera, y que es la longitud misma del tiempo, irreductible a la anticipación (que sería ya una forma de «hacer presente»), que no encubre una *representación* de lo esperado o de lo deseado (representación que sería ella misma pura presentificación). Lo esperado, lo deseado, son ya *términos*; la espera y el anhelo son finalidad y no relación con lo Infinito.

El «movimiento» del tiempo, entendido como trascendencia al Infinito de lo «completamente Otro», no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre<sup>4</sup>.

La trascendencia temporal no se describe en este ensayo de 1948 más que mediante esbozos que son, como mucho, preparatorios. Su gula es la analogía entre la trascendencia que significa la diacronía y la distancia de la alteridad de los demás, así como la insistencia en el vínculo —incomparable al que une los términos de una relación— que atraviesa el intervalo de esta trascendencia.

Hemos preferido no modificar el itinerario que la expresión de estas ideas siguió en ese libro. Pensamos así dar testimonio de aquel clima de apertura que ofrecía la montaña Sainte-Geneviève tras la Liberación. El College Philosophique de Jean Wahl era reflejo de él y al mismo tiempo uno de sus focos. La sonoridad inimitable de la voz altiva e inspirada de Vladimir Jankélévitch enunciando *lo desoído* del mensaje bergsoniano y llenando la sala del College Philosophique; Jean Wahl, que acogía toda la multiplicidad de las tendencias de la «filosofía viva», subrayando el parentesco privilegiado de la filosofía y de las diversas formas de arte y esforzándose en seguir las transiciones de la una a las otras. Su actitud parecía invitar a todos a la «experimentación intelectual» y al riesgo de las perspectivas. La fenomenología husserliana y, gracias a Sartre y a Merleau-Ponty, la filosofía de la existencia e incluso los primeros enunciados de la ontología fundamental de Heidegger, que entonces anunciaban nuevas perspectivas filosóficas. Las palabras que designaban aquello que habla preocupado siempre a los hombres, sin atreverse a imaginarlo en un discurso especulativo, adquirirían allí el rango de categorías. Sin ambages —y a menudo sin precaución—, tomándose ciertas libertades con respecto a las reglas académicas,

---

<sup>4</sup> Véase nuestro «Autrement qu’être ou au-delà de l’essence» (1974) [trad. cast.: *De otro modo que ser o más allá de La esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987] y, más precisamente, nuestro estudio «Dios y la filosofía», aparecido en 1975 en el *Nouveau Commerce*, número 30/31.

pero escapando de ese modo a la tiranía de las consignas establecidas, era posible encontrar —y proponer a otros— ideas en las que «excavar», «profundizar» o «exportar», expresiones frecuentes de Gabriel Marcel en su *Diario Metafísico*.

Conviene leer los diversos temas a través de los cuales camina —con desviaciones— nuestra tesis principal en *El Tiempo y el Otro* con el espíritu de aquellos años de apertura; el tema de la subjetividad: dominio del Yo sobre el *hay* anónimo del ser, y también retorno del Si sobre el Yo, ocupación del Yo por el Sí Mismo y, por ello, materialidad materialista y soledad de la inmanencia, peso irremisible del ser en el trabajo, el dolor y el sufrimiento; después, el tema del mundo: trascendencia en el seno del goce, saber y retorno a sí, soledad a la luz del saber que absorbe todo *otro*, soledad de la razón esencialmente *una*; el tema de la muerte, no como pura nada, sino como misterio inasumible y, en este sentido, eventualidad del acontecimiento hasta el punto de irrumpir en el seno de lo Mismo de la inmanencia, de interrumpir la monotonía y el tic-tac de los instantes aislados —eventualidad de lo *absolutamente otro*, del porvenir, temporalidad del tiempo en la cual la diacronía describe precisamente la relación con aquello que permanece completamente exterior—; el tema, en fin, de la relación con los demás, con lo femenino, con la infancia, el tema de la fecundidad del Yo, modalidad concreta de la diacronía, articulaciones o digresiones inevitables de la trascendencia del tiempo: ni el éxtasis en el que lo Mismo se absorbe en lo Otro, ni el saber en el que lo Otro pertenece a lo Mismo —relación sin relación, deseo insaciable o proximidad del Infinito—. Estas tesis no han sido todas ellas reelaboradas después en su forma primitiva, y más tarde han llegado a revelarse inseparables de otros problemas más complejos y más antiguos, exigiendo una expresión menos improvisada y, sobre todo, un pensamiento diferente.

Subrayemos al menos dos puntos que nos parecen importantes de las últimas páginas de estas viejas conferencias. Conciernen a la forma en que se ha ensayado en ellas una fenomenología de la alteridad y de su trascendencia.

La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es «el otro del otro» merced a su individuación). La noción de alteridad trascendente —obra del tiempo— se investiga en principio a partir de una *alteridad-contenido* a partir de la feminidad. La feminidad —y habría que ver en qué sentido puede decirse esto de la masculinidad o de la virilidad, es decir, de la diferencia de los sexos en general— se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias, no solamente como una cualidad diferente de todas las demás, sino como la cualidad misma de la diferencia. Esta noción debería hacer posible la idea de la pareja como algo distinto a toda dualidad puramente numérica, la noción de socialidad entre dos, que es probablemente necesaria para la epifanía excepcional del rostro —esa desnudez casta y abstracta— que se distingue de las diferencias sexuales, pero que es esencial en el erotismo, y en la que la alteridad —considerada como cualidad, y no como simple distinción lógica— se apoya en el «no matarás» que dice el propio del rostro. Irradiación ética significativa del erotismo y la libido mediante los cuales la humanidad entra en la sociedad de dos y la sostiene, irradiación que quizás autorizaría a poner al menos en cuestión el simplismo del panerotismo contemporáneo.

Para terminar, subrayemos una estructura de la trascendencia que, en *El Tiempo y el Otro*, se ha hecho patente a partir de la paternidad: lo posible que se ofrece al hijo, situado *más allá* de lo que el padre puede asumir, sigue siendo en cierto sentido *suyo*. En el sentido, precisamente, del parentesco. Es suya —o no-indiferente— una posibilidad asumida por otro: merced al hijo, una posibilidad más allá de lo posible. Es ésta una no-indiferencia que no se desprende de las reglas sociales que rigen el parentesco, sino que probablemente funda tales reglas. Una no-indiferencia gracias a la cual el posible para el Yo lo que está más allá de lo posible. Ello, a partir de la noción —no-biológica— de la fecundidad del Yo, pone en cuestión la idea

misma de poder tal y como se encarna en la subjetividad trascendental, centro y fuente de actos intencionales.

# I

## Objeto y plan

El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás.

Esta tesis no tiene nada de sociológica. No pretendemos hablar de cómo dividimos o ajustamos el tiempo gracias a las nociones suministradas por la sociedad ni del modo en que la sociedad nos permite hacernos una representación del tiempo. No se trata de nuestra idea de tiempo, sino del tiempo mismo.

Para sostener esta tesis será preciso, por una parte, profundizar en la noción de soledad y, por otra, analizar qué opciones ofrece el tiempo a la soledad.

Los análisis que vamos a presentar no serán de carácter antropológico, sino ontológico. Creemos, en efecto, en la existencia de problemas y de estructuras ontológicas. No, por cierto, en el sentido en que los realistas habrían de ontología cuando describen pura y simplemente el ser dado. Se trata de afirmar que el *ser* no es una noción vacía, que posee su propia dialéctica y que nociones como soledad o colectividad aparecen en un cierto momento de esta dialéctica, que la soledad y la colectividad no son únicamente nociones psicológicas, como la necesidad que podemos tener de los demás o como una presencia, un presentimiento o una anticipación de los demás implicada en tal necesidad. Desearíamos presentar la soledad como una categoría del ser, indicar su lugar en una dialéctica del ser o, mejor dicho —ya que el término «dialéctica» tiene un

sentido muy determinado—, señalar la posición de la soledad en la economía general del ser.

Por tanto, rechazamos en principio la concepción heideggeriana que contempla la soledad en seno de una relación previa con otro. Antropológicamente incontestable, tal concepción nos parece ontológicamente oscura. Ciertamente, Heidegger considera la realización con los demás como una estructura ontológica del *Dasein*, pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado. Por otra parte, ¿es la nada o la privación de los demás subrayada por la muerte lo que otorga a la soledad su carácter trágico? Queda ahí, al menos, una ambigüedad. Encontramos en ella una invitación para superar la definición de la soledad por la socialidad y de la socialidad por la soledad. Y es que, finalmente, el otro aparece en Heidegger en la situación esencial del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro) ... La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Se trata, por tanto, de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término común y, más precisamente, para Heidegger, a propósito de la verdad. No es una relación cara a cara. Cada cual lo aporta todo a esa relación, salvo el hecho privado de su existencia. Intentaremos mostrar, por nuestra parte, que la preposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro.

Nuestra manera de proceder nos conducirá a ciertos desarrollos que serán quizá bastante arduos. No gozarán del tono patético y brillante de los análisis antropológicos. Pero, en cambio, nos permitirán decir de la soledad cosas distintas de la desdicha que comporta y de su oposición a la colectividad, a esa colectividad a la que se suele asociar la felicidad en su oposición a la soledad.

Al remontarnos de este modo a la raíz ontológica de la soledad, esperamos sugerir el modo en que la soledad misma puede superarse. Digamos antes que nada en qué no puede consistir esa superación. No puede tratarse de un conocimiento, ya que, mediante el conocimiento, el objeto resulta —se quiera o no— absorbido por sujeto y la dualidad

desaparece. No puede ser tampoco un éxtasis, pues, en el éxtasis, el sujeto es absorbido en el objeto y retorna a su unidad. Todas estas relaciones conducen a la desaparición de lo otro. Por ello, tropezaremos en ese punto con el problema del sufrimiento y de la muerte. No porque se trate de bellos temas que ofrecen cauce a esos brillantes discursos tan de moda, sino porque en el fenómeno de la muerte la soledad se asoma al límite de un misterio. Un misterio que no hemos de entender de forma negativa, como lo desconocido, sino que nos esforzaremos en establecer en su significación positiva. Esta noción nos permitirá localizar en el sujeto una relación que no se reduce al puro y simple retorno a su soledad. Mostraremos, finalmente, el modo en que esa dualidad que se anuncia en la muerte se convierte en relación con los demás y en tiempo.

Lo que nuestros análisis puedan tener de dialéctica no remite de ningún modo a Hegel. No es nuestro fin recorrer una serie de contradicciones ni conciliarlas en una detención de la Historia. Se trata, al contrario, de abrirse camino hacia un pluralismo que no se fusiona en una unidad y que nos permitiría —si es que tal cosa puede intentarse— romper con Parménides.

## **La soledad del existir**

¿En qué consiste el rigor de la soledad? Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable. Si es incomunicable es

porque está arraigado en mi ser, que es lo más privado que hay en mí. De modo que toda ampliación de mi conocimiento, de mis medios para expresarme, carece de efectos sobre mi relación con el existir, una relación interior por excelencia.

Tenemos la impresión de que la mentalidad primitiva —o al menos la interpretación que de ella ha presentado Lévy-Bruhl— quebranta los cimientos de nuestros conceptos precisamente porque parece comportar la idea de una existencia transitiva. Tenemos la impresión de que, mediante la participación, el sujeto no solamente ve lo otro, sino que es lo otro. Es ésta una noción más importante para la mentalidad primitiva que la de lo «prelógico» o lo «místico». Sin embargo, no nos libera de la soledad. No hay, en todo caso, conciencia moderna que pueda abdicar tan fácilmente de su soledad y de su secreto. La actualización de la idea de participación, en la medida en que fuera posible, coincidiría con la fusión estática. No preserva suficientemente la dualidad de los términos. Si abandonamos la monadología, caemos en el monismo.

El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente. Así pues, la soledad no aparece como un aislamiento factual, como el de Robinson, ni como la incomunicabilidad de un contenido de conciencia, sino como la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir. Abordar el existir en el existente significa encerrarlo en la unidad y permitir que Parménides escape de todos los parricidios que sus descendientes estuvieran tentados de cometer contra él. La soledad procede del hecho mismo de que hay existentes. Concebir una situación en la que la soledad fuera superable significaría experimentar el principio mismo del vínculo que liga al existente a su existir. Significaría acercarse al acontecimiento ontológico en el que el existente contrae la existencia. Llamaré hipóstasis al acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir. Tanto la ciencia como la percepción parten siempre de existentes ya pertrechados de su existencia privada. Pero, ¿en indisoluble este vínculo entre el que existe y su existir? ¿Es posible remontarse a la hipóstasis?

## El existir sin existente

Volvamos una vez más a Heidegger. Es conocida su distinción —que ya he utilizado— entre *Sein* y *Seiendes*, ser y ente, y que por razones de eufonía prefiero traducir como *existir* y *existente*, sin dar a estos términos un sentido específicamente existencialista. Heidegger distingue los sujetos y los objetos —los seres que son, los existentes— de su acción de ser en cuanto tal. Los unos se traducen mediante sustantivos o participios sustantivados, el otro mediante un verbo. Esta distinción, planteada desde inicio de *Sein und Zeit*, permite disipar ciertos equívocos de la filosofía en el curso de su historia, que partían del existir para llegar al existente que posee plenamente existir, Dios.

Esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit*. Pero se trata, en Heidegger, de una distinción, no de una separación. El existir se contempla siempre en el existente, y el término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente, en el caso de ese existente que es el hombre, el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien. No creo que Heidegger pudiera admitir un existir sin existente, pues lo encontraría absurdo. Pero hay sin embargo una noción —la *Geworfenheit* («expresión de un tal Heidegger», según *Jankelevitch*)— que suele traducirse como desamparo o abandono. De ese modo, se subraya una consecuencia de la *Geworfenheit*, siendo necesario traducirla por «el-hecho-de-ser-arrojado-a...» la existencia. Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia. Justamente por eso hay abandono o desamparo. Es así como toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente. Sin duda, Wahl diría que el existir sin existente no es nada más que una palabra. El término «palabra» resulta molesto, sin duda, en cuanto que es peyorativo. Pero yo estoy completamente de acuerdo con Wahl. Añadiré solamente que habría que determinar previamente el lugar de la palabra en la economía general del ser.

También diría de buen grado que el existir no existe, sino solo el existente. Y el hecho de recurrir a lo que no existe para comprender lo que existe no constituye ninguna revolución filosófica. La filosofía idealista ha sido, en definitiva, una forma de fundar el ser sobre algo que no es ser.

¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en si esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro.

Al evocar el anonimato de este existir, no pienso en absoluto en ese fondo indeterminado a partir del cual la percepción separa las cosas, del que hablan los manuales de filosofía. Tal fondo indeterminado es ya un ser —un ente—, algo. Cae bajo la categoría de lo sustantivo. Posee ya esa personalidad elemental que caracteriza a todo lo existente. El existir al que intentamos aproximamos es la acción misma de ser, que no puede expresarse mediante ningún sustantivo, que es verbo. Este existir no es susceptible de una afirmación pura y simple, puesto que siempre se afirma un *ente*. Pero se impone porque resulta imposible negarlo. Tras toda negación, reaparece esta atmósfera de ser, este ser como «campo de fuerzas», como terreno de toda afirmación y de toda negación. No esta nunca adherido a un *objeto que es*, y por ello lo denominamos anónimo.

Intentemos aproximarnos a esta misma situación por otro camino. Sea el caso del insomnio. No se trata esta vez de una experiencia imaginaria. Lo característico del insomnio es la conciencia de que no hay descanso final, es decir, de que no hay

medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos. Vigilia sin objeto. Mientras estamos fijos, perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada. El presente queda adherido al pasado, es todo él herencia del pasado, sin ninguna renovación. Siempre el mismo presente o el mismo pasado que dura —Un recuerdo sería ya una liberación de ese pasado—. El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina. Solo los ruidos exteriores que pueden dejar huellas en el insomnio introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin, en esta inmortalidad de la que es imposible escapar, como sucede con el *hay* o la existencia impersonal de la que acabamos de hablar.

El *hay*, y el modo que tiene el existir de afirmarse en su propia aniquilación, se caracterizan por una vigilia sin recurso posible al sueño. Vigilia sin recurso a la inconsciencia, sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado. Tal existir no es un *en-sí*, que significaría ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-si-mismo*. Podemos, de este modo, definir el existir mediante la noción de eternidad, ya que el existir sin existente carece de punto de partida. Un sujeto eterno es una *contradictio in adjecto*, porque un sujeto es ya un comienzo. Y no solamente porque el sujeto eterno no podría dar comienzo a nada fuera de sí mismo, sino porque resulta imposible en sí mismo, ya que como sujeto debería ser un comienzo y excluir la eternidad. La eternidad no es sosiego, pues carece de sujeto que la asuma.

También podemos encontrar en Heidegger esta conversión de la nada en existir. La nada heideggeriana retiene una especie de actividad de ser: la nada anonada. No permanece tranquila. Se afirma en esa producción de nada.

Pero, si se tratase de relacionar la noción de *hay* con alguno de los grandes temas de la filosofía clásica, yo pensaría en Heráclito. Y no tanto en el mito del río en el que es imposible bañarse dos veces, sino en la versión que del mismo ofrece el Crátilo: un río en el que es imposible bañarse ni siquiera una sola vez; no es posible constituir la fijeza propia de la unidad, forma de todo existente, en un río en el que

desaparece el elemento último de fijeza respecto del cual el devenir resulta comprensible.

El existir sin existente que llamo *hay* es el lugar en el que se va a producir la hipóstasis.

Pero, ante todo, insistamos más en las consecuencias de esta concepción. Consiste en promover una noción de ser sin nada, que no deja aberturas, que no permite escapar. Y esta imposibilidad de la nada determina incluso el suicidio, que es el último poder sobre el ser al que se puede aspirar, su función de dominación. Ya no somos dueños de nada, es decir, estamos en pleno absurdo. El suicidio se presenta como recurso último ante el absurdo —el suicidio en la acepción más amplia del término, que comprende también la lucha desesperada, aunque lúcida, de Macbeth, que combate incluso cuando ya ha comprendido la inutilidad del combate—. Este poder —esta posibilidad de encontrar un sentido a la existencia mediante la posibilidad del suicidio— es un hecho constante de la tragedia: el grito de Julieta en el acto tercero de *Romeo y Julieta* —«Aún conservo el poder de morir»— es aún un triunfo sobre la fatalidad. Podríamos decir que la tragedia, en general, no es únicamente la victoria del destino sobre la libertad, ya que, mediante la muerte asumida en el momento de la supuesta victoria del destino, el individuo escapa a su destino. Por ello, Hamlet es el más allá de la tragedia o la tragedia de la tragedia. Comprende que el «no ser» puede ser imposible, y no consigue dominar el absurdo ni siquiera mediante el suicidio. La noción de ser irremediamente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. La angustia, según Heidegger, es la experiencia de la nada. ¿No se trata más bien —si por «muerte» entendemos «nada»— del hecho de que es imposible morir?

También puede resultar paradójico caracterizar el *hay* por la vigilia, como si de ese modo dotásemos al puro acontecimiento de existir de una conciencia. Pero hemos de preguntarnos si es la vigilia lo que define la conciencia, si acaso la conciencia no es más bien la posibilidad de escapar a la vigilia, si el sentido propio de la conciencia no consiste en ser una vigilia asociada a la posibilidad del sueño, si lo

propio del yo no es el poder de salir de la situación de vigilia impersonal. Sin duda, la conciencia participa ya de la vigilia. Pero lo que la caracteriza específicamente es el conservar en todo momento la posibilidad de retirarse «tras ella», para dormir. La conciencia es el poder de dormir. Esta fuga de la plenitud es como la paradoja misma de la conciencia.

## **La hipóstasis**

Así pues, la conciencia es una ruptura de la vigilia anónima del *hay* que constituye ya una hipóstasis, que remite a una situación en la que un existente entra en relación con su existir. Evidentemente, no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica. Simplemente mostrar el significado de la hipóstasis.

La aparición de un «algo que es» constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo. Lleva el existir como atributo, es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del atributo. El existir le pertenece y, precisamente merced a ese dominio sobre el existir (dominio del que en seguida consideraremos los límites), merced a ese dominio celoso y exclusivo sobre el existir, el existente está solo. Dicho con mayor precisión: la aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo. Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. Debido a su identificación, el existente está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad.

El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí mismo o, mejor dicho, *es* la salida de sí mismo. Implica un desgarramiento en la trama infinita —sin comienzo ni fin— del existir. El presente desgarrar y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo. Tiene una historia, pero no es historia.

Considerar la hipóstasis como presente no significa todavía introducir el tiempo en el ser. Al darnos el presente, no nos damos una extensión del tiempo contemplada en una serie lineal de duración, ni tampoco un punto de esta serie. No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de antemano, no es un elemento del tiempo sino la *función* del presente, el desgarramiento que produce en la infinitud impersonal del existir. Es una especie de esquema ontológico. Por una parte, es un acontecimiento y aún no una cosa, no existe; pero es, por otra parte, el acontecimiento del existir gracias al cual algo sucede a partir de sí; por una parte, es aún un puro acontecimiento que debe expresarse en un verbo; y, sin embargo, por otra parte, hay una especie de mutación en ese existir, hay ya algo existente. Es esencial considerar el presente en el límite del existir y el existente en el que, como función del existir, se transmuta ya en existente.

Debido precisamente a que el presente es una forma de satisfacer el «a partil de sí», siempre es evanescencia. Si el presente durase, ello indicaría que habla recibido la existencia de alguna cosa precedente, que se beneficiaría de una herencia. Pero es algo que viene de sí mismo. Y no es posible partir de sí mismo a no ser que no se reciba nada del pasado. La evanescencia sería, pues, la forma esencial del comienzo. Pero, ¿cómo puede esta evanescencia conducir a algo? Esta es la situación dialéctica que, más que excluir, describe un fenómeno que ahora se impone: el «yo» [*je*].

Los filósofos han reconocido siempre al «yo» un carácter ambiguo: no es una substancia, y sin embargo es un existente por excelencia. Definirlo como espiritualidad es no decir nada, si la espiritualidad equivale a tales o cuales propiedades, ya que nada expresa acerca de su modo de existencia, acerca de ese absoluto que no elimina del yo un poder de renovación total. Decir que este poder tiene una existencia absoluta equivaldría como mínimo a transformar este poder en substancia. Al contrario, cuando se analiza en el límite del existir y del existente, como función de hipóstasis, el yo se coloca de entrada fuera de las oposiciones entre lo variable y lo permanente, y también fuera de las categorías del ser y la nada. La paradoja desaparece cuando comprendemos que el «yo» no es inicialmente un

existente, sino el modo del existir en cuanto tal, que propiamente hablando no existe. Sin duda, el presente y el «yo» se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente. Y es posible tener una experiencia kantiana o bergsoniana de este tiempo hipostasiado. Pero se trata en esos casos de la experiencia de un tiempo hipostasiado, de un tiempo que es, y no del tiempo en su función esquemática entre el existir y el existente, el tiempo como puro acontecimiento de la hipóstasis. Al observar el presente como el dominio del existente sobre el existir, y al buscar el paso del existir al existente, nos situamos en un plano de investigación que ya no se puede denominar experiencia. Y si la fenomenología no es más que un método de experiencia radical, entonces nos hallamos más allá de la fenomenología. La hipóstasis del presente no es, por otro lado, más que un momento de la hipóstasis; el tiempo puede indicar una relación distinta entre el existir y el existente. Ella nos lo presentará más tarde como el acontecimiento mismo de nuestra relación con los demás y nos permitirá desembocar de ese modo en una existencia pluralista que supere la hipóstasis monista del presente.

Presente, «yo»: la hipóstasis es libertad. El existente es dueño del existir. Ejerce el poder viril del sujeto sobre su existencia. Tiene algo en su poder.

Primera libertad. No se trata aún de la libertad del libre arbitrio, sino de la libertad del comienzo. Solo hay existencia ahora y a partir de algo. Esta libertad está incluida en todo sujeto por el hecho mismo de que haya sujeto, de que haya ente. Es la libertad del propio dominio del existente sobre el existir.

## **Soledad e hipóstasis**

Si, desde el comienzo de este trabajo, hemos caracterizado la soledad como la unidad indisoluble entre el existente y su existir, ello no remite a ninguna clase de presuposición del otro. No aparece como una privación de una relación con otro previamente dada. Remite a la acción de la hipóstasis. La soledad es la unidad misma del existente,

el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también virilidad, orgullo y soberanía. El análisis existencialista de la soledad, conducido exclusivamente en términos de desesperación, no ha conseguido borrar estos rasgos ni hacer olvidar todos los temas de la literatura y la psicología romántica y byroniana de la soledad altiva, aristocrática y genial.

### **Soledad y materialidad**

Pero este dominio del sujeto sobre el existir, esta soberanía del existente, comporta un giro dialéctico.

El existir es controlado por el existente idéntico a sí mismo, es decir, solo. Pero la identidad no es únicamente una salida de sí, sino también un retorno a sí mismo. El presente consiste en un inevitable retorno a sí. El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí. El existente se ocupa de sí mismo. Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto. La identidad no es una relación ofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo. El comienzo está cargado de sí mismo; es un presente de ser, no de ensueño. Su libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En eso reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo.

En cuanto libertad respecto del pasado y del porvenir, el presente es un encadenamiento con respecto a sí mismo. El carácter material del presente no tiene que ver con el hecho de que el pasado le pese o de que se inquiete por su futuro. Tiene que ver con el presente en cuanto presente. El presente ha desgarrado la trama existir infinito; ignora la historia; ocurre a partir de ahora. Y, pese a ello (o a

causa de ello) se compromete consigo mismo y conoce así una responsabilidad, se convierte en materialidad.

En las descripciones psicológicas y antropológicas, esta condición se traduce en el hecho de que el yo está fijado a sí mismo, de que la libertad del yo no es ligera como la gracia, sino en sí misma gravedad, de que el yo es irremediamente sí mismo. No pretendo hacer un drama de una tautología. El retorno del yo sobre sí mismo no es precisamente una reflexión serena, ni el resultado de una reflexión puramente filosófica. La relación consigo mismo es, como en la novela de Bianchot *Aminadab*, relación con un doble encadenado a mí, un doble viscoso, pesado, estúpido, pero del que el yo no puede desprenderse precisamente por ser yo. Y este con se manifiesta en el hecho de que hay que ocuparse de sí mismo. Toda empresa es un trajín. No existo como espíritu, como una sonrisa o un viento que sopla, no soy sin responsabilidad. Mi ser se duplica en un deber: estoy a cargo de mí mismo. En costo consiste la existencia material. En consecuencia, la materialidad no expresa la caída contingente del espíritu en el sepulcro o en la prisión de un cuerpo. Acompaña necesariamente la emergencia del sujeto, en su libertad de existente. Comprender el cuerpo de este modo, a partir de la maternidad —acontecimiento concreto de la relación entre Yo y Sí Mismo— es reducirlo a un acontecimiento ontológico. Las relaciones ontológicas no son vínculos descarnados. La relación entre Yo y Sí Mismo no es una reflexión inofensiva del espíritu sobre sí mismo. Es toda la materialidad del hombre.

Por ello, la libertad del Yo es inseparable de su materialidad. La primera libertad, que procede del hecho de que surja un existente en el existir anónimo, comporta una suerte de precio: lo definitivo de la fijación del yo a sí mismo. Este carácter definitivo del existente, que constituye lo trágico de la soledad, es la maternidad. La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. Ser en el tiempo. La soledad es una ausencia de tiempo. El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se

recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis.

## II

*La materia es la desdicha de la hipóstasis. Soledad y materialidad son inseparables. La soledad no es una inquietud superior que se revela a un ser cuando ha satisfecho todas sus necesidades. No es la experiencia privilegiada del ser para la muerte sino, por así decirlo, la compañera de la existencia cotidiana atormentada por la materia. Y, en la medida en que las preocupaciones materiales se derivan de la hipóstasis misma, expresan el propio acontecimiento de nuestra libertad de existentes; la vida cotidiana, lejos de consistir en una caída, lejos de aparecer como una traición a nuestro destino metafísico, emana de nuestra soledad, constituye la realización misma de la soledad y la tentativa, infinitamente grave, de responder a su profunda infelicidad. La vida cotidiana es una preocupación por la salvación.*

### **La vida cotidiana y la salvación**

¿No sería posible de este modo resolver esa contradicción en la que se mueve toda la filosofía contemporánea? La esperanza de una sociedad mejor y la desesperación de la soledad, fundadas ambas en experiencias pretendidamente evidentes, aparecen en un insuperable antagonismo. Entre la experiencia de la soledad y la experiencia social no solamente hay oposición, sino antinomia. Cada una de ellas aspira al rango de experiencia universal y llega a dar cuenta de su contraria, haciéndola aparecer como una degradación de la experiencia auténtica.

En el seno del propio constructivismo optimista de la sociología y del socialismo, el sentimiento de soledad se mantiene como una amenaza. Permite denunciar como diversión en sentido pascaliano, como simple olvido de la soledad, todos los goces de la comunicación,

las acciones colectivas y todo aquello que hace habitable el mundo. El hecho de encontrarse instalados en él, de ocuparse de las cosas, de apegarse a ellas e incluso de aspirar a dominarlas, todo ello no sólo es despreciado en la experiencia de la soledad, sino explicado por la filosofía de la soledad. El ocuparse de las cosas y de las necesidades sería una caída, una huida ante la finalidad última que implican esas mismas necesidades, una inconsecuencia, una no-verdad, ciertamente fatal, pero que lleva el estigma de lo inferior y de lo reprochable.

Pero lo inverso es igualmente cierto. En medio de las energías pascalianas, kierkegaardianas, nietzscheanas y heideggerianas, nos conducimos como burgueses ansiosos. O bien como locos. Y nadie defendería la locura como vía de salvación. El bufón, el loco de la tragedia shakespeariana es el que siente y dice con lucidez la inconsistencia del mundo y lo absurdo de las situaciones, pero no es el personaje principal de la tragedia, no tiene nada que superar. En el mundo de los reyes, los príncipes y los héroes, es esa abertura por la que entran en el mundo las corrientes del viento de la locura, no es la tempestad que extingue la luz y arranca los tapices. Podemos muy bien calificar como caída, vida cotidiana, animalidad, degradación y sórdido materialismo todo conjunto de preocupaciones que llenan nuestros largos días y que nos arrancan de nuestra soledad para arrojarnos a relaciones con nuestros semejantes, pero esas preocupaciones no tienen nada de frívolo. Podemos pensar que el tiempo auténtico es originalmente un éxtasis, pero nos compramos un reloj; a pesar de la desnudez de la existencia, es preciso, en la medida de lo posible, vestir decentemente. Y, cuando escribimos un libro sobre la angustia, lo escribimos para alguien, atravesamos todos los trámites que separan la redacción de la publicación y, a veces, nos comportamos como mercaderes de la angustia. El condenado a muerte se arregla el traje antes del último viaje, acepta un último cigarrillo y encuentra palabras elocuentes que decir ante los disparos.

Estas son objeciones fáciles, y recuerdan a aquellas que algunos realistas dirigen a los idealistas cuando les reprochan comer y respirar en un mundo ilusorio. Pero, en este caso, no se trata de objeciones tan despreciables; pues no oponen una conducta a una metafísica, sino

una conducta a una moral. Cada una de estas experiencias antagónicas es una moral. Lo que se objetan la una a la otra no es el error, sino la inautenticidad. En el desafío con que las masas responden a las élites cuando se preocupan más del pan que de la angustia hay algo más que ingenuidad. De ahí los acentos de conmovedora grandeza que proceden del humanismo que poseen las reivindicaciones de la clase obrera. Ello sería inexplicable si sólo se tratase de un comportamiento que fuese simplemente una caída en lo inauténtico, una distracción o incluso una exigencia legítima de nuestra animalidad.

Para un socialismo constructivo y optimista, la soledad y sus angustias representan una conducta de avestruz en un mundo que solicita la solidaridad y la lucidez, un epifenómeno —un fenómeno de lujo o de despilfarro— en un período de transformación social; el sueño insensato de un individuo descentrado, una luxación en el cuerpo colectivo. Y, con el mismo derecho que lo hace la filosofía de la soledad para él, el humanismo socialista puede calificar la angustia ante la muerte y la soledad como mentiras, charlatanería o incluso mistificación y elocuencia engañosa, fuga ante lo esencial y decadencia.

Esta antinomia opone la necesidad de satisfacción a la necesidad de salvación: Esaú y Jacob. Pero la verdadera relación entre satisfacción y salvación no es la que expresa el idealismo clásico, y que el moderno existencialismo conserva a pesar de todo. La salvación no requiere la satisfacción de las necesidades como si se tratase de una forma superior que exige asegurarse de la solidez de sus bases. La rutina de nuestra vida cotidiana no es ciertamente una simple secuela de nuestra animalidad superada constantemente por la actividad del espíritu. Pero la inquietud por la salvación no surge tampoco del dolor de la necesidad que sería su causa ocasional, como si la pobreza o la condición de proletario fuesen la ocasión para entrever las puertas del Reino de los Cielos. No pensamos en absoluto que la opresión que aplasta a la clase obrera la obligue a hacer la experiencia pura de la explotación únicamente para despertar en ella, más allá de la liberación económica, la nostalgia de una liberación metafísica. Despojamos a la lucha revolucionaria de su verdadera

significación y de su intención real cuando la consideramos simplemente como base de la vida espiritual o cuando esperamos que, merced a sus crisis, despierte vocaciones. La lucha económica es ya plenamente una lucha por la salvación, porque se apoya en la misma dialéctica de la hipóstasis por la cual se constituye la libertad primera.

Hay en la filosofía de Sartre algo de presente angélico. Habiendo rechazado hacia el pasado todo el peso de la existencia, la libertad del presente se sitúa ya por encima de la materia. Cuando reconocemos en el presente mismo, y en su libertad de emergencia, todo el peso de la materia, queremos reconocer a la vida material, al mismo tiempo, su triunfo sobre el anonimato del existir y lo definitivamente trágico a lo que queda vinculada por su propia libertad.

Al ligar soledad y maternidad del sujeto, siendo la materialidad su encadenamiento a sí mismo, podemos comprender el sentido en que el mundo y nuestra existencia en el mundo constituyen una tendencia fundamental del sujeto para sobreponerse a la carga que él representa para sí mismo, para superar su materialidad, es decir, para romper las ligaduras entre el yo y el sí mismo.

### **La salvación por el mundo: los nutrimentos**

En la existencia cotidiana, en el mundo, la estructura material del sujeto se halla en cierta medida superada: entre el yo y el sí mismo aparece un intervalo. El sujeto idéntico no retorna a sí inmediatamente.

Desde Heidegger nos hemos habituado a considerar el mundo como un conjunto de útiles. Existir en el mundo es actuar, pero actuar de modo tal que a fin de cuentas la acción tiene por objeto nuestra propia existencia. Los útiles remiten a otros para finalmente remitir a nuestra preocupación por existir. Cuando pulsamos el interruptor del cuarto de baño estamos abriendo el problema ontológico en su totalidad. Lo que parece habersele escapado a Heidegger —si es que realmente puede haber algo que Heidegger haya pasado por alto en esta materia es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un

conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan. Quizás es incorrecto decir que vivimos para comer, pero no es menos inexacto decir que comemos para vivir. La finalidad última del comer está contenida en el alimento. Cuando se huele una flor, la finalidad del acto se limita al olor. Pasearse es tomar el aire, no con vistas a la salud, sino por el aire mismo. Los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática —estar fuera de sí— pero limitada por el objeto.

Esta relación con el objeto puede caracterizarse mediante el goce. Todo goce es una manera de ser, pero también una sensación, es decir luz y conocimiento. Absorción del objeto, pero también distancia respecto a él. Al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad. Por ello, el sujeto, ante los manjares que se le ofrecen, está en el espacio a distancia de todos los objetos que le son necesarios para existir. Mientras que en la identidad pura y simple de la hipóstasis el sujeto se sumerge en sí mismo, en el mundo, en lugar de un retorno sobre sí mismo, hay una «relación con todo aquello que es necesario para ser». El sujeto se separa de sí mismo. La luz es la condición de tal posibilidad. En este sentido, nuestra vida cotidiana es ya una forma de liberarnos de la materialidad inicial mediante la que se realiza el sujeto. Contiene ya un olvido de sí. La moral de los «manjares terrestres» es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Esta concepción del goce como una salida de sí se opone al platonismo. Platón realiza un cálculo cuando denuncia los placeres mezclados, impuros, ya que suponen una falta que se colma sin que se registre ninguna ganancia real. Pero no conviene juzgar el goce en términos de pérdidas y beneficios; es preciso observarlo en su devenir, en su acontecimiento, en relación con el drama del yo que se inscribe en el ser, arrojado a una dialéctica. Toda la atracción de los manjares terrestres, toda la experiencia de la juventud se opone al cálculo platónico.

## Trascendencia de la luz y de la razón

Pero el olvido de sí, la luminosidad del goce no rompe las ligaduras irremediabiles del yo consigo mismo si se separa esta luz del acontecimiento ontológico de la materialidad del sujeto en la que tiene su lugar y si se erige en absoluto bajo el nombre de razón. El intervalo de espacio ofrecido por la luz es instantáneamente absorbido por ella. La luz es aquello merced a lo cual hay algo que es distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí. El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que encontramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliese de nosotros<sup>6</sup>. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelve a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí.

La luz y el conocimiento se nos aparecen con su rango propio en el terreno de la hipóstasis y en la dialéctica por ella aportada: una forma de que el sujeto que ha franqueado el anonimato del existir, pero que ha quedado fijado a sí mismo por su identidad de existente (es decir, materializado), se distancie de su materialidad. Pero, al margen de este acontecimiento ontológico, separado de la materialidad a la que se prometen otras dimensiones de liberación, el conocimiento no supera la soledad. La razón y la luz por sí mismas consuman la soledad del ente en cuanto ente, realizan su destino de ser absolutamente el Único punto de referencia.

Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter

---

<sup>6</sup> Aprovechamos la ocasión para volver sobre un asunto al que se ha referido en esta misma sala De Waelhens en su hermosa conferencia. Se trata de Husserl. De Waelhens considera que la razón que incita a Husserl a pasar de la intuición descriptiva al análisis trascendental tiene que ver con la identificación entre inteligibilidad y construcción, puesto que la pura visión no es inteligibilidad. Yo pienso, al contrario, que la noción husserliana de la visión implica ya inteligibilidad. Ver significa ya hacer nuestro y extraer como de nuestro propio fondo el objeto con el que nos enfrentamos. En este sentido, la «constitución trascendental» no es más que una forma de ver a plena luz. Es una forma acabada de visión.

«subjetivo» de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella. Por ello, la razón no encuentra jamás otra razón con quien hablar. La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor. La objetividad del saber racional no elimina en absoluto el carácter solitario de la razón. La posibilidad de convertir la objetividad en subjetividad es el tema mismo del idealismo que es una filosofía de la razón. La objetividad de la luz es la propia subjetividad. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, puesto a la luz.

La trascendencia del espacio no puede suponerse real más que si está fundada en una trascendencia sin retorno al punto de partida. La vida no puede ser camino de redención a menos que, en su lucha con la materia, encuentre un acontecimiento que impida a su trascendencia cotidiana volver siempre al mismo punto. Para notar esta trascendencia que sostiene la trascendencia de la luz, que confiere al mundo exterior una exterioridad real, es preciso retornar a la situación concreta en la que se ofrece la luz en el goce, es decir, a la existencia material.

### III

*Hasta aquí nos hemos ocupado del sujeto en soledad, la soledad que remite al hecho mismo de que es existente. La soledad del sujeto pertenece a su relación con el existir, de la que es dueño. Este dominio sobre el existir es el poder de comentar, de partir de sí mismo; partir de sí mismo no para actuar, sino para pensar, sino para ser.*

*Hemos mostrado además que la liberación respecto del existir se convierte en un encadenamiento a sí mismo, el encadenamiento mismo de la identificación. Concretamente, la relación de la identificación es la ocupación del yo por el sí mismo, la preocupación que el yo tiene por sí mismo o la materialidad. Haciendo abstracción de toda relación con un porvenir o con un pasado, el sujeto se impone a sí mismo, y ello en la misma libertad de su presente. Su soledad no procede, pues, inicialmente, del hecho de estar desamparado, sino de ser arrojado como pasto para sí mismo, de sumergirse en sí mismo. Esto es la materialidad. Por ello, en el mismo instante de la trascendencia de la necesidad, que coloca al sujeto frente a los alimentos, frente al mundo como alimento, éste le ofrece una liberación respecto de sí mismo. El mundo le ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma del goce, le permite en consecuencia existir a distancia de sí mismo. Queda absorbido en el objeto que le absorbe, pero conserva no obstante una distancia respecto de este objeto. Todo goce es a la vez sensación, es decir, conocimiento y luz. En absoluta desaparición de sí, sino más bien olvido de sí y una suerte de abnegación primordial.*

## **El trabajo**

Pero esta trascendencia instantánea mediante el espacio no nos saca de la soledad. La luz que permite enfrentarse a otra cosa distinta de sí mismo nos la presenta como si esa cosa saliese de nosotros. La luz, la claridad, es la inteligibilidad misma, hace que todo provenga de mí, reduce toda experiencia a una reminiscencia elemental. La razón está sola. Y, en este sentido, el conocimiento nunca encuentra en el mundo algo verdaderamente diferente. Tal es la verdad profunda del idealismo. En ella se anuncia una diferencia radical entre la exterioridad espacial y la exterioridad de los instantes unos respecto de otros.

En la concreción de la necesidad, el espacio que nos aleja de nosotros mismos es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos. En este sentido, «el que no trabaja no come» es una proposición analítica. Los útiles y la fabricación de útiles persiguen el quimérico ideal de la supresión de la distancia. En la perspectiva que instrumento moderno —la máquina— abre a los útiles, nos llama mucho más la atención su función de suprimir trabajo que su función instrumental, única considerada por Heidegger.

Pero, en el trabajo —es decir, en el esfuerzo, en su dificultad y en su dolor—, el sujeto recupera el peso de la existencia que implica su propia libertad de existente. El esfuerzo y el dolor son los fenómenos a los que en última instancia se reduce la soledad del existente, y en seguida los examinaremos.

## **El sufrimiento y la muerte**

En el esfuerzo, en el dolor, en el sufrimiento, encontramos en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad. El éxtasis de la soledad no consigue superarlo. Subrayemos dos puntos: el análisis de la soledad ha de continuarse en el dolor de la necesidad y del trabajo, no en la angustia de la nada; insistiremos en el dolor

que, con excesiva ligereza, llamamos físico, pues en él se encuentra inequívocamente el compromiso con la existencia. Mientras en el dolor moral es posible conservar una actitud de dignidad y de compunción y, por tanto, de liberación, el sufrimiento físico es, en todos sus grados, imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa la propia irreductibilidad del ser. El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento. Ello no significa definir el sufrimiento por el sufrimiento, sino insistir en esa simplificación *sui generis* que constituye su esencia. En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada.

Pero, además de una apelación a una nada imposible, también está presente en el sufrimiento la proximidad de la muerte. No se trata únicamente de sentir y de saber que el sufrimiento puede conducir a la muerte. El dolor comporta en sí mismo una suerte de paroxismo, como si se anunciase algo aún más desgarrador que el sufrimiento, como si, a pesar de la ausencia de espacio alguno para el repliegue constitutivo del sufrimiento, quedase aún un terreno libre para un acontecimiento, como si aún hubiese algo por lo que inquietarse, como si estuviésemos a la espera de un acontecimiento. La estructura del dolor, que consiste en su propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias. La incógnita de la muerte, que no se presenta de entrada como nada sino como el correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada, no significa que la muerte sea una región de la que nadie vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio.

Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica. Decimos: experiencia de la pasividad. Se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto.

Observamos de pasada la particularidad de este análisis de la muerte presente en el sufrimiento, en relación con los célebres análisis heideggerianos del *ser para la muerte*. El ser para la muerte, en la existencia auténtica de la que habla Heidegger, es la suprema lucidez y, por ello, la máxima virilidad. Comporta la asunción, por parte del *Dasein*, de la posibilidad última de la existencia, justamente aquella que hace posibles las demás posibilidades<sup>7</sup> y que, por ende, hace posible el hecho mismo de que haya una posibilidad, es decir, la actividad y la libertad. La muerte, para Heidegger, es acontecimiento de libertad; en cambio, en el sufrimiento, el sujeto parece haber llegado con ella al límite de lo posible. Se halla encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo. La muerte es, en este sentido, el límite del idealismo.

¿Cómo ha podido escapar a la perspicacia de los filósofos el rasgo principal de nuestra relación con la muerte? El análisis no puede partir de la nada de la muerte, pues de ella es de lo que precisamente no sabemos nada; solo puede apoyarse en una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; absolutamente incognoscible, es decir, extraño a toda luz, y que hace imposible toda

---

<sup>7</sup> Para Heidegger, la muerte no es, como dice J. Wahi, «la imposibilidad de la posibilidad», sino «la posibilidad de la imposibilidad». Esta distinción, aparentemente bizantina, tiene una importancia capital.

asunción de una posibilidad, y a pesar de todo lugar en el que nosotros mismos nos hallamos presos.

## **La muerte y el porvenir**

Por todo ello, la muerte no es jamás un presente. Obvio. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el futuro. Pero al menos ese adagio insiste en el futuro eterno de la muerte. El hecho de que se escape de todo presente no remite a nuestra evasión ante la muerte o a una imperdonable distracción del momento supremo, sino al hecho de que la muerte es incomprensible, de que señala el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto. El ahora supone que yo soy el dueño, dueño de lo posible, dueño de captar lo posible. La muerte nunca es ahora. Cuando la muerte existe, yo ya no estoy —no porque yo sea nada, sino porque no me encuentro en disposición de captar nada—. Mi soberanía y mi virilidad, mi heroísmo de sujeto no pueden ser virilidad ni heroísmo en relación con la muerte. En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecindad de la muerte —y aún en el plano del fenómeno— se produce la conversión de la actividad del sujeto en pasividad. Y no en el instante del sufrimiento en el que, acorralados por el ser, podemos aún captarlo, en el que aún somos sujetos del sufrimiento, sino en el llanto y el sollozo en los que desemboca el sufrimiento. Allí donde el sufrimiento alcanza su pureza, donde ya no hay nada entre él y nosotros, la responsabilidad suprema se torna suprema irresponsabilidad, infancia. En eso consiste el sollozo, y por ello anuncia la muerte. Morir es retornar a ese estado de irresponsabilidad, morir es convertirse en la conmoción infantil del sollozo.

Si me lo permiten, volveré una vez más a Shakespeare, de cuyas citas ya he abusado en el curso de estas conferencias. Pero es que a veces pienso que toda filosofía no es más que una meditación sobre

Shakespeare. ¿No asume la muerte el héroe de la tragedia? Me tomaré la libertad de analizar brevemente el final de Macbeth. Macbeth ha escuchado que el bosque de Birnam se acerca al castillo de Dunsinane, lo que es el signo de la derrota: la muerte se aproxima. Cuando este signo se realiza, Macbeth dice: «¡Vientos, soplad! ¡Ven, destrucción, ven!» Pero, al mismo tiempo: «¡Que suene la campana!, etc... Moriremos, al menos, vestidos de armadura». Antes de la muerte habrá lucha. El segundo signo de la derrota no ha tenido aún lugar. ¿No hablan profetizado las brujas que ningún hombre nacido de mujer podría nada contra Macbeth? Pero Macduff no ha nacido de mujer. Llega el momento de la muerte. «Maldita sea la lengua que me habla así», grita Macbeth a Macduff, que le hace saber su poder sobre él, «y que de esa manera abate lo mejor de mi ser... No lucharé contigo».

He ahí esa pasividad que se produce cuando ya no hay esperanza. He ahí lo que he llamado el fin de la virilidad. Pero la esperanza renace inmediatamente, y de ahí las últimas palabras de Macbeth: «Aunque el bosque de Birnam haya venido a Dunsinane y tú estés frente a mí, tú, que no has nacido de mujer, lucharé hasta el final».

Ante la muerte, hay siempre una última oportunidad (distinta de la muerte) que el héroe aprovecha. El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad: el hombre que se obstina en encontrar posibilidades. Por tanto, la muerte nunca puede ser asumida; llega. El suicidio es un concepto contradictorio. La inminencia eterna de la muerte forma parte de su esencia. En el presente, en el que se afirma el señorío del sujeto, hay esperanza. La esperanza no se añade a la muerte mediante una especie de *salto mortale* o una inconsecuencia; se halla en el mismo margen que se ofrece al sujeto que va a morir en el momento de la muerte. *Spiro-spero*. Hamlet es justamente un testigo excepcional de esta imposibilidad de asumir la muerte. La nada es imposible. La nada dejaría al hombre la posibilidad de asumir la muerte, de arrancar a la servidumbre de la existencia una soberanía suprema. «To be or not to be» es la toma de conciencia de esta imposibilidad de anonadarse.

## El acontecimiento y lo otro

¿Qué consecuencias podemos extraer de este análisis de la muerte? La muerte se convierte en el límite de la virilidad del sujeto, de esa virilidad que la hipóstasis hizo posible en el seno del ser anónimo y que se manifiesta en el fenómeno del presente, en la luz. No se trata de que haya empresas que resulten imposibles para el sujeto, o de que sus poderes sean de algún modo finitos; la muerte no anuncia una realidad contra la que nada podemos, contra la que nuestro poder es insuficiente; ya en el mundo de la luz surgen muchas realidades que superan nuestras fuerzas. Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.

Este fin del dominio indica que hemos asumido el existir de modo tal que puede ocurrirnos un *acontecimiento* que ya no asumimos ni siquiera en ese modo —inmerso siempre en el mundo empírico— de asumir que es la visión. Nos sucede un acontecimiento sin que tengamos absolutamente ningún *a priori*, sin que podamos, como hoy se dice, tener el más mínimo proyecto. La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto. Esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por ello, la muerte no confirma mi soledad, sino que, al contrario, la rompe.

Debido a ello, digámoslo de pasada, la existencia es pluralista. Lo plural no designa en este caso una multiplicidad de existentes, sino que aparece en el existir mismo. En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena. En verdad lo Otro que así se anuncia no posee ese existir como el sujeto lo posee; su poder sobre mi existir es misterioso; no ya desconocido sino incognoscible, refractario a toda luz. Pero esto es precisamente lo que nos indica que lo otro no es de

ningún modo un otro-yo, un otro-sí-mismo que participase conmigo en una existencia común. La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podamos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio. Con su exterioridad o, mejor dicho, con su alteridad, pues la exterioridad es una propiedad del espacio y reduce al sujeto a sí mismo mediante la luz que constituye todo su ser.

En consecuencia, solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad. Habría que caracterizarla en términos opuestos a los de las relaciones descritas por la luz. Creo que el prototipo de esa situación nos lo suministra la relación erótica.

El Eros, tan fuerte como la muerte, nos aporta las bases para analizar esta relación con el misterio siempre que lo exponamos en términos completamente distintos a los del platonismo, que se mueve en el mundo de la luz.

Pero es posible extraer aún otra característica de la existencia en relación con lo otro a partir de esta situación de la muerte en la que el sujeto ya no tiene posibilidad alguna por la que optar. Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente. La anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible.

## Lo otro y los demás

Acabamos de mostrar la posibilidad del acontecimiento a propósito de la muerte. Hemos opuesto esta posibilidad del acontecimiento, en la que el sujeto ya no es dueño del acontecimiento, a la posibilidad del objeto, del que el sujeto es siempre dueño y con el cual, en suma, está siempre a solas. Hemos caracterizado este acontecimiento como misterio precisamente porque no puede ser anticipado, es decir, aprehendido; no puede caber en un presente o, si lo hace, entra en él como lo que no tiene cabida. Pero la muerte, anunciada de esta manera como otredad, como alienación de mi existencia, ¿puede ser mi muerte? Si abre una salida de la soledad, ¿no es simplemente para destruir la soledad al destruir la subjetividad misma? En la muerte se abre, en efecto, un abismo entre el acontecimiento y el sujeto al que ha de sucederle. ¿Cómo puede ocurrirme a mí ese acontecimiento inaprehensible? ¿Cuál puede ser la relación de lo otro con el ente, con el existente? ¿Cómo puede el existente existir como mortal y, sin embargo, perseverar en su «personalidad», conservar sus conquistas al «hay» anónimo, su señorío de sujeto, su conquista de la subjetividad? ¿Puede el ente entrar en relación con lo otro sin que eso otro destruya su sí mismo?

Planteamos de entrada esta pregunta porque comporta el problema mismo de la conservación del yo en la trascendencia. Si la salida de la soledad ha de ser algo distinto a la absorción del yo en el término hacia el que se proyecta, y si, por otra parte, el sujeto no puede asumir la muerte como asume el objeto, ¿cómo es posible esa conciliación entre el sujeto y la muerte? ¿Cómo puede incluso el yo asumir la muerte sin hacerlo a pesar de todo como una posibilidad? Si ante la muerte ya no es posible poder, ¿cómo es posible seguir siendo si mismo ante el acontecimiento que ella anuncia?

Es un problema implícito en la descripción fiel del fenómeno de la muerte. Lo patético del dolor no consiste solo en la imposibilidad de huir del existir, en el hecho de estar acorralado, sino en el terror a abandonar esta situación de luz cuya trascendencia nos anuncia la muerte. Como Hamlet, preferimos esta existencia conocida antes que

la existencia desconocida. Como si la aventura que el existente ha iniciado con la hipóstasis fuera su único recurso, su único refugio contra lo que de intolerable contiene tal aventura. En la muerte se da la tentación de la nada de Lucrecio, y también el deseo de eternidad de Pascal. No se trata de dos actitudes distintas: queremos morir y ser al mismo tiempo.

El problema no consiste en arrancar a la muerte una eternidad, sino en poder acogerla, en conservar en el yo, en medio de una existencia a la que le sucede un acontecimiento, la libertad adquirida en la hipóstasis. Puede llamarse a esta situación tentativa de vencer a la muerte en la que sucede el acontecimiento y en la que, al mismo tiempo y, sin embargo, el sujeto hace frente al acontecimiento sin aceptarlo como se acepta una cosa o un objeto. Hemos descrito una situación dialéctica. Mostraremos ahora una situación concreta en la que se realiza esa dialéctica, de acuerdo con un método sobre el que no nos es posible aquí una explicación detallada, pero al que no hemos dejado de recurrir. Se comprenderá, en todo caso, que no se trata de un método fenomenológico en toda su extensión.

Esta situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede sobre él, pero con la que sin embargo se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás, el cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta. Lo otro son los demás.

Dedicaré mi Última conferencia a la significación de este encuentro.

## **El tiempo y los otros**

Espero poder mostrar que esta relación es completamente distinta de la que nos proponen, de un lado, el existencialismo y, del otro, el marxismo. Hoy me conformaré con indicar que el tiempo mismo remite a esa situación de cara a cara con otro.

El porvenir que ofrece la muerte, el porvenir del acontecimiento, no es aún el tiempo. Pues se trata de un futuro para nadie, un futuro

que el hombre no puede asumir, y que solo puede convertirse en un elemento del tiempo si entra en relación con el presente. ¿Cuál es el vínculo entre dos instantes entre los que se abre todo el intervalo, todo el abismo que separa el presente y la muerte, ese margen al mismo tiempo insignificante e infinito en el que queda siempre lugar para la esperanza? No se trata, ciertamente, de una relación de contigüidad pura que transformaría el tiempo en espacio, pero tampoco del impulso del dinamismo y la duración, ya que el poder del presente para ser más allá de sí mismo e invadir el porvenir parece justamente excluido por el misterio de la muerte.

La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia.

## IV

*En la última conferencia partíamos del sufrimiento como el acontecimiento en el que se cumple toda la soledad del existente, es decir, toda la intensidad de su vínculo consigo mismo, lo definitivo de su identidad, y en el que, al mismo tiempo, se halla en relación con el acontecimiento que no puede asumir y con respecto al cual es pasividad pura, lo absolutamente otro sobre lo cual carece ya de poder. Para nosotros, este futuro de la muerte determina la medida en que el porvenir no es presente. Determina aquello que, en el porvenir, rompe con toda anticipación, con toda proyección, con todo impulso. Partir de una noción como ésta para comprender el tiempo significa no poder ya definirlo como «una imagen móvil de la eternidad inmóvil».*

*Cuando se libera al presente de toda anticipación, el porvenir pierde toda connaturalidad al presente. No se encuentra incluido en el seno de una eternidad preexistente en donde podríamos aprehenderle. Es completamente diferente y nuevo. Solo de este modo podemos comprender la realidad misma del tiempo, la imposibilidad absoluta de encontrar en el presente algo equivalente al porvenir, la carencia de toda aprehensión del porvenir.*

*Sin duda, La concepción bergsoniana de la libertad mediante la duración tiende al mismo objetivo. Pero le reserva al presente cierto poder sobre el porvenir: La duración es creación. Para criticar esta filosofía sin muerte no basta con situarla en el interior de la corriente de la filosofía moderna que hace de la creación el atributo principal de la criatura. Se trata de mostrar que la propia creación presupone una apertura a tal misterio. La identidad del sujeto es incapaz por sí misma de ofrecernos esa apertura. Para sostener esta tesis, hemos insistido en el existir anónimo e irremediable que constituye una especie de universo pleno, en la hipóstasis que conduce al poder de*

*un existente sobre el existir, pero que por el mismo queda encerrado en lo definitivo de la identidad que su trascendencia espacial no destruye. No se trata de poner en entredicho el hecho de la anticipación al que nos han habituado las descripciones bergsonianas de la duración, se trata de mostrar sus condiciones ontológicas; estas condiciones radican en el hecho (no en la acción) de un sujeto en relación con el misterio que supone, por decirlo así, la dimensión misma que se abre a un sujeto encerrado en sí. Precisamente por ello es profunda la creación: esa renovación está aún ligada al presente, no despierta en el creador más que la tristeza de Pigmalión. Más que renovación de nuestros estados anímicos, de nuestras cualidades, el tiempo es esencialmente un nuevo nacimiento.*

## **Poder y relación con los demás**

Recuperemos esa descripción. El porvenir de la muerte, su extrañeza, no dejan al sujeto iniciativa alguna. Entre el presente y la muerte se abre un abismo, el abismo entre el yo y la alteridad del misterio. Lo que hemos subrayado no es el hecho de que la muerte detiene la existencia, de que es fin y nada, sino el hecho de que el yo se encuentra, al enfrentarse con ella, absolutamente falto de iniciativa. Vencer a la muerte no es un problema de vida eterna. Vencer a la muerte significa mantener una relación con la alteridad del acontecimiento que es aún una relación personal.

¿Cuál es esta relación personal que difiere del poder del sujeto sobre el mundo y que no obstante preserva su personalidad? ¿Cómo puede darse una definición del sujeto que resida en cierto modo en su pasividad? ¿Hay en el hombre otra soberanía diferente de esa virilidad, de ese *poder de poder*, de captar lo posible? En caso de haberla, sería en tal relación en donde residiría el lugar mismo del tiempo. Dije antes que esta relación es la relación con los demás.

Pero la solución no consiste en repetir los términos del problema. Hemos de precisar lo que pueda ser esta relación con los demás. Se me ha objetado que, en mi relación con los demás, no me

enfrento únicamente con su porvenir, que el otro como existente tiene ya para mí un pasado y que, por consiguiente, carece del privilegio del porvenir. Ello me permitirá abordar la parte principal de lo que hoy deseo desarrollar. Yo no defino al otro por el porvenir sino al porvenir por la otredad, ya que el porvenir mismo de la muerte consiste en su alteridad. Mi respuesta principal se reduce a decir que la relación con otro, considerada en el nivel de nuestra civilización, es una complicación de nuestra relación original; una complicación que nada tiene de contingente, que está en cuanto tal fundada en la dialéctica interior de la relación con los demás. No es éste el lugar para desarrollar esa dialéctica: diré simplemente que aparece cuando se llevan hasta su extremo todas las implicaciones de la hipóstasis que hasta ahora hemos tratado esquemáticamente y, en particular, cuando se muestra, junto a la trascendencia hacia el mundo, la trascendencia de la expresión que funda la contemporaneidad de la civilización y la reciprocidad de toda relación. Pero esta trascendencia de la expresión, en cuanto tal, presupone el porvenir de la alteridad, único tema al que me atenderé en esta ocasión.

Si la relación con otro comporta algo más que relaciones con el misterio, es porque se aborda a otro en la vida corriente, en la que su soledad y su alteridad radical están ya veladas por la decencia. Uno es para el otro lo que el otro es para uno; no hay lugar excepcional para el sujeto. Se conoce al otro por empatía, como a un otro-yo-mismo, como *alter ego*. En *Aminadab*, la novela de Blanchot, esta situación se fuerza hasta el absurdo. Entre las personas que circulan por la extraña casa en la que discurre la trama, y en la que no hay ninguna acción que realizar, en la que simplemente permanecen, es decir, existen, esta relación social se convierte en reciprocidad total. Los seres no son intercambiables sino recíprocos o, mejor dicho, son intercambiables porque son recíprocos. A partir de ese momento, la relación con otro se toma imposible.

Pero, incluso en el interior mismo de la relación con otro que caracteriza nuestra vida social, aparece la relación con otro como relación no recíproca, es decir, como relación que quebranta la contemporaneidad. El otro en cuanto otro no es solamente un *alter*

*ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma. Es, por ejemplo, el débil, el pobre, «la viuda y el huérfano», mientras que yo soy el rico y el poderoso. Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico. La exterioridad del otro no se debe simplemente al espacio que separa aquello que es conceptualmente idéntico, ni a una diferencia conceptual cualquiera que se manifestaría mediante la exterioridad espacial. La relación de alteridad no es espacial ni conceptual. Durkheim ignora esta especificidad del otro cuando pregunta por qué el objeto de la acción virtuosa han de ser los demás antes que yo mismo. ¿No reside la diferencia esencial entre la caridad y la justicia en la preferencia de la caridad por el otro, mientras que, desde el punto de vista de la justicia, no es posible preferencia alguna?

## **El Eros**

Hemos de buscar, pues, las huellas de la forma original de esta relación con el otro en la vida civilizada. ¿Existe alguna situación en la que aparezca en toda su pureza la alteridad del otro? ¿Existe alguna situación en la que el otro no posea la alteridad como simple reverso de su identidad, que no obedezca a la ley platónica de la participación en la que todo término contiene lo mismo y, por ello, contiene lo otro? ¿No habría una situación en la que un ser poseyese la alteridad a título positivo, como esencia? ¿Qué clase de alteridad es aquella que no se reduce pura y simplemente a la oposición de dos especies de un mismo género? Pienso que lo contrario absolutamente contrario, aquello cuya contrariedad no es afectada para nada por la relación que puede establecer con su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo *femenino*.

El sexo no es una diferencia específica entre otras. Está al margen de la división lógica en géneros y especies. Esta división, sin duda, no llega nunca a alcanzar un contenido empírico. Pero no es ello lo que impide dar cuenta de la diferencia sexual. La diferencia sexual

es una estructura formal, pero una estructura formal que troquela la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides.

La diferencia sexual no es tampoco una contradicción. La contradicción del ser y la nada los reduce uno a otro, no deja lugar a distancia alguna. La nada se convierte en ser, y es ello lo que nos condujo a la noción de *hay*. La negación del ser tiene lugar en el plano del existir anónimo del ser en general.

La diferencia sexual no es tampoco la dualidad de dos términos complementarios, porque dos términos complementarios presuponen un todo preexistente. Decir que la dualidad sexual presupone un todo es plantear de antemano el amor como fusión. Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta para siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio. Este misterio de lo femenino — lo femenino, lo esencialmente otro— no remite tampoco a la noción romántica de la mujer misteriosa, desconocida o ignorada. Si, a pesar de todo, para sostener la tesis de la posición excepcional de lo femenino en la economía del ser, me remito fácilmente a los grandes temas de Goethe o de Dante, a Beatriz y a *Ewig Weibliches*, al culto de la Dama en el entorno de la caballería andante y de la sociedad moderna (culto que no se explica únicamente por la necesidad de sujetar con mano dura al sexo débil) y si, más precisamente, pienso en las páginas admirablemente audaces de Leon Bloy en las *Cartas a su novia*, no es para ignorar las legítimas pretensiones del feminismo, implicadas en los propios logros de la civilización. Quiero simplemente decir que no hemos de interpretar este misterio en el sentido etéreo al que lo reduce una cierta literatura; quiero decir que el misterio y el pudor de lo femenino no quedan abolidos ni siquiera en la materialidad más bruta, más grosera o más prosaica de su

aparición. La profanación no es una negación del misterio, sino una de las relaciones posibles con él.

Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz. Lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige hacia la luz. Es una fuga ante la luz. La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es precisamente el pudor. De modo que esta alteridad de lo femenino no consiste en una simple exterioridad como la de un objeto. Tampoco es consecuencia de una oposición de voluntades. El otro no es un ser con quien nos enfrentamos, que nos amenaza o que quiere dominarnos. El hecho de que sea refractario a nuestro poder no representa un poder superior al nuestro. Todo su poder consiste en su alteridad. Su misterio constituye su alteridad. Esta es una observación fundamental: no considero a los otros inicialmente como libertad, característica en la que se inscribe de antemano el fracaso de la comunicación; pues no hay más relación posible con una libertad que la de la sumisión o el avasallamiento. Y, en ambos casos, una de las dos libertades queda aniquilada. La relación entre el amo y el esclavo puede considerarse como lucha, pero en tal caso se convierte en relación recíproca. Hegel nos ha enseñado minuciosamente el modo en que el amo se convierte en esclavo del esclavo y el esclavo en amo del amo.

Al plantear la alteridad de los demás como misterio definido en cuanto tal por el pudor, no la interpreto como una libertad idéntica a la mía y en conflicto con la mía, no me represento a otro existente frente a mí, considero su alteridad. Del mismo modo que con la muerte, no nos enfrentamos en este caso con un existente, sino con el acontecimiento de la alteridad, con la alienación. Lo que caracteriza inicialmente al otro no es la libertad de la que se deduciría a renglón seguido la alteridad; la esencia del otro es la alteridad. Por ello, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder,

que exige no ser traducida en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación.

Estamos, pues, describiendo una categoría que no entra en la oposición ser-nada ni en la noción de existente. Se trata de un acontecimiento en el existir, pero un acontecimiento diferente de la hipóstasis mediante la que surge un existente. Mientras que el existente se realiza en lo «subjetivo» y en la «conciencia», la alteridad se realiza en lo femenino. Es un término del mismo rango que conciencia, pero de sentido contrario. Lo femenino no se realiza como *ente* en una trascendencia hacia la luz, sino en el pudor. De modo que, en este caso, el movimiento es inverso. La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio.

Al contrario, cuando se pone al otro como libertad, pensando en términos de luz, estamos obligados a confesar el fracaso de la comunicación y, por tanto, no hacemos otra cosa que confesar el fracaso del movimiento cuyo objetivo es lograr o poseer una libertad. Solo cuando se pone en evidencia que el Eros difiere de la posesión y del poder podemos admitir una comunicación erótica. No es lucha, ni fusión, ni conocimiento. Hemos de reconocer el lugar excepcional que ocupa entre todas las clases de relaciones. Es la relación con la alteridad, con el misterio, es decir, con el porvenir; con aquello que, en un mundo en el que todo se da, no se da jamás; con aquello que puede no estar presente cuando todo está presente. No con un ser ausente, sino con la dimensión misma de la alteridad. Allí donde todos los posibles son imposibles, donde no es posible ser, el sujeto es aún sujeto para el eros. El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él.

Una fenomenología de la voluptuosidad —la voluptuosidad no es un placer cualquiera, porque no es un placer solitario como el comer o el beber—, que aquí solo podemos esbozar, parece confirmar nuestro punto de vista sobre el papel y el lugar excepcionales

representados por lo femenino, y sobre la ausencia de toda fusión en el erotismo.

La caricia es un modo de ser del sujeto en el que el sujeto, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. El contacto en cuanto sensación forma parte del mundo de la luz. Pero lo acariciado, propiamente hablando, no se toca. No es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto lo que busca la caricia. Esta búsqueda de la caricia constituye su esencia debido a que la caricia no sabe lo que busca. Este «no sabe», este desorden fundamental, le es esencial. Es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre porvenir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido. Está hecha del aumento del hambre, de promesas cada vez más ricas que abren nuevas perspectivas sobre lo inaprehensible. Se alimenta de innumerables hambres. Esta intencionalidad de la voluptuosidad, intencionalidad única del porvenir en cuanto tal, y no espera de un hecho futuro, ha sido siempre ignorada por el análisis filosófico. El propio Freud no dice de la libido apenas nada más que su búsqueda del placer, tomando el placer como simple contenido a partir del cual comienza el análisis, pero que no se analiza en cuanto tal. Freud no investiga cuál sea la significación de ese placer en la economía general del ser. Nuestra tesis, que consiste en afirmar la voluptuosidad como el acontecimiento mismo del porvenir, el porvenir puro de todo contenido, el misterio del porvenir en cuanto tal, pretende rendir cuentas de su excepcional posición.

¿Podemos caracterizar esta relación con otro mediante el Eros como un fracaso? Una vez más: sí, siempre que se adopte la terminología de las descripciones corrientes, que caracterizan lo erótico por el «aprehender» el «poseer» o el «conocer». Pero en el Eros no hay nada de todo ello, ni tampoco su fracaso. Si fuese posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos del poder.

Por otra parte, la relación con otro se contempla generalmente como una fusión. He querido precisamente mostrar que la relación

con otro no es fusión. La relación con los demás es la ausencia de lo otro. No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo. Un horizonte en el que puede constituirse una vida personal en el seno del acontecimiento trascendente, lo que antes hemos llamado una victoria sobre la muerte y acerca de lo cual diremos, para terminar, unas palabras.

## **La fecundidad**

Volvamos a la preocupación que nos condujo de la alteridad de la muerte a la alteridad de lo femenino. Ante un acontecimiento puro, ante un puro porvenir como el de la muerte, en el que el yo nada puede, es decir, no puede ya ser un yo, buscábamos una situación en la que pese a todo le fuera posible seguir siendo yo, situación que llamábamos victoria sobre la muerte. Digamos una vez más que esta situación no puede clasificarse en términos de poder. ¿Cómo puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él? ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú sin reducirse no obstante al yo que soy en mi presente, es decir, a un yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? ¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de Sí mismo? Ello solo es posible de una manera: merced a la paternidad.

La paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño. En efecto, el hijo no es simplemente obra mía, como un poema o un objeto fabricado; tampoco es una propiedad. Ni las categorías del poder ni las del tener son capaces de indicar la relación con el hijo. Ni la noción de causa ni la de propiedad permiten captar el hecho de la fecundidad. A mi hijo no lo *tengo*, sino que, en cierto modo, lo *soy*. Aunque la expresión «soy» tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas

más audaces. Por otra parte, el hijo no es un acontecimiento cualquiera que me sucede, como por ejemplo mi tristeza, mis infortunios o mi sufrimiento. Es un yo, es una persona. La alteridad del hijo, en fin, no es la de un *alter ego*. La paternidad no es una empatía mediante la cual pueda yo ponerme en el lugar del hijo. Si soy mi hijo es por mi ser, no por empatía. El retorno del yo sobre sí mismo que comienza con la hipóstasis no es, pues, irremediable, y si no lo es ello se debe a la perspectiva de porvenir abierta por el eros. Esta remisión no se obtiene mediante la imposible disolución de la hipóstasis, sino que se cumple en el hijo. Si se configura la libertad y se realiza el tiempo, ello no se debe a la categoría de causa, sino a la categoría de padre.

La noción de impulso vital de Bergson, que confunde en el mismo movimiento la creación artística y la generación —lo que hemos llamado la fecundidad—, no tiene en cuenta la muerte; pero, ante todo, tiende a un panteísmo impersonalista en el sentido de que no señala suficientemente la crispación y el aislamiento de la subjetividad, momento ineludible de nuestra dialéctica. La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto del hijo, es un existir pluralista. La fecundidad del yo debe apreciarse en su justo valor ontológico, cosa que jamás se ha conseguido hasta ahora. El hecho de que se trate de una categoría biológica no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación, incluso de su significación psicológica.

Hemos comenzado con la noción de muerte y hemos seguido con la de lo femenino, para desembocar finalmente en la de hijo. Mi procedimiento no ha sido fenomenológico. La continuidad del desarrollo es la de una dialéctica que parte de la identidad de la hipóstasis, del encadenamiento del yo a sí mismo, y que se ordena al mantenimiento de esa identidad, al mantenimiento del existente, pero en una liberación del yo respecto de sí mismo. Las situaciones concretas que hemos analizado representan la realización de esta dialéctica. Hemos prescindido de muchos intermediarios. La unidad de estas situaciones —la muerte, la sexualidad, la paternidad— no se

nos ha aparecido sino en relación con la noción del poder que queda excluido de ellas.

Este ha sido mi objetivo principal. He insistido en resaltar que la alteridad no es pura y simplemente la existencia de otra libertad junto a la mía. Tengo cierto poder sobre ella y, sin embargo, permanece radicalmente extraña, sin relación conmigo. La coexistencia de varias libertades en una multiplicidad puede dejar intacta la unidad de cada una de ellas, o bien esta multiplicidad puede unificarse en una voluntad general. La sexualidad, la paternidad y la muerte introducen en la existencia una dualidad que concierne al existir mismo de cada sujeto. El existir en cuanto tal se torna doble. La noción eleática de ser queda superada. El tiempo ya no constituye la forma degradada del ser, sino su acontecimiento mismo. La noción eleática de ser domina la filosofía de Platón, en la que la multiplicidad se subordina al uno y el papel de lo femenino está pensado mediante las categorías de pasividad y actividad, reducido a la materia. En sus nociones específicamente eróticas, Platón no ha distinguido lo femenino. En su filosofía del amor, no ha dejado a lo femenino otro papel que el de suministrar un ejemplo de la Idea, única que puede ser objeto de amor. Toda la particularidad de la relación entre uno y otro le pasa inadvertida, Platón construye una República que debe imitar al mundo de las Ideas; hace la filosofía del mundo de la luz, de un mundo sin tiempo. A partir de Platón, el ideal de lo social se buscará en un ideal de fusión. Se pensará que, en su relación con otro, el sujeto tiende a identificarse con él, abismándose en una representación colectiva, en un ideal común. Es la colectividad que dice «nosotros», que, vuelta hacia el sol inteligible, hacia la verdad, siente al otro junto a sí y no frente a sí. Una colectividad necesariamente establecida en torno a un tercer término que sirve de intermediario. El *Miteinandersein* sigue siendo aún la colectividad del con, y se revela en su forma auténtica en torno a la verdad. Es una colectividad en torno a algo común. Igual que en todas las filosofías de la comunión, la socialidad se recupera, en Heidegger, en el sujeto solidario y en estos términos de soledad se lleva a cabo el análisis del *Dasein* en su forma auténtica.

A esta colectividad del «junto a», he intentado oponer la colectividad «yo-tú», no en el sentido de Buber, para quien la reciprocidad sigue siendo el vínculo entre dos libertades separadas, subestimando el carácter ineludible de la subjetividad aislada. Lo que yo he buscado es la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir. No se trata de una participación en un tercer término, ya sea una persona, una verdad, una obra o una profesión. Se trata de una colectividad que no es una comunión. Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia, y cuyo carácter patético depende tanto de esta proximidad como de esta dualidad.

Lo que se presenta como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto otro.

A ese cosmos que es el mundo de Platón se opone el mundo del espíritu, en el que las implicaciones de Eros no se reducen a la lógica del género, en el que el yo sustituye a lo mismo y el otro a lo otro.

Emmanuel Levinas  
El Tiempo y el Otro

De la soledad y el deseo, de la muerte y la redención por el amor, de la fecundidad como extraña continuidad peraltada de la propia personalidad en el Otro, escapando así de la neutralidad que emponzoña incluso a la Amada (“Esto si es carne de mi carne y sangre de mi sangre”) para alcanzar la marca del Sexo (y “sexo” se dice en masculino), todo ello bajo la amenaza de la inminente vuelta de lo Otro, del Ser anónimo y monótono: el punto cero de la existencia. De todo esto, y de un montón de cosas más, se habla en estas páginas tersas y como restallantes en su concisión y precisión, originadas en cuatro conferencias dictadas por Emmanuel Lévinas en 1947 tras la catástrofe de la guerra y dentro del mundo intelectual parisino, en la encrucijada de la fenomenología, el existencialismo y un hegelianismo trágico. Pocas veces ha estado el discurso filosófico, sin merma del rigor argumentativo, tan cerca del hombre de carne y hueso, que goza de los alimentos terrestres, trabaja (desgasta y se desgasta) y se enfrenta a la muerte, allí donde la virilidad se trueca en el sollozo

La introducción ha corrido a cargo de Félix Duque, profesor de Historia de la Filosofía Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid, conocedor del idealismo y autor de varios estudios sobre Heidegger, Hegel y algún otro.

ISBN 84-75098799

9 788475 098784

Diseño: Eskenazi & Asociados