

MAURICE BLANCHOT

*La conversación
infinita*

Capítulos: V, VI y
VII

V

CONOCIMIENTO DE LO DESCONOCIDO

«¿Qué es un filósofo?»

— He aquí una pregunta anacrónica, quizá. Pero le daré una respuesta moderna. Antaño se decía: es un hombre que se admira; hoy diré, tomando estas palabras de Georges Bataille: es alguien que tiene miedo.

— Numerosos son entonces los filósofos, a excepción de Sócrates o de Alain, ambos célebres por haber sido buenos combatientes y haber bebido, al menos el primero, pero eventualmente también el segundo, la cicuta sin titubear. Pero quizá el miedo filosófico sea de índole más noble.

— De ningún modo; el miedo, ya sea cobarde o valiente, frisa [*fraye*] — si me permite este juego de palabras — con lo espantoso [*effrayant*]; y lo espantoso es lo que nos hace salir a la vez de la paz, de la libertad y de la amistad. Así, pues, mediante el espanto, salimos de nosotros mismos y, arrojados al afuera, hacemos la experiencia, bajo las especies de lo espantoso, de lo que está completamente fuera de nosotros y es distinto a nosotros: el Afuera mismo.

— El miedo vulgar sería por tanto el miedo filosófico, en cuanto que nos proporciona una especie de relación con lo desconocido, ofreciéndonos así un conocimiento de lo que escapa del conocimiento. Miedo: angustia. Y nos aproximamos a filosofías que no son desconocidas. Sin embargo, hay en esta experiencia un movimiento que tropieza, frontalmente, con la filosofía. El hombre del miedo, en el espacio de su miedo,

participa y se une a lo que le da miedo. No sólo tiene miedo, sino que él es el miedo, es decir, la irrupción de lo que surge y se descubre en el miedo.

— Usted quiere decir que es un movimiento irracional.

— Decir irracional sería decir muy poco: ya no estamos por reducir la filosofía a la razón, o la razón a ella misma, y hace bastante tiempo que hemos encontrado el medio de recuperar el sentido —el poder de comprensión— de los movimientos de sensibilidad. Pero es necesario recusar su definición del filósofo, porque el miedo —la angustia— o bien no hace salir de sus límites a quien lo experimenta, siendo siempre un miedo experimentado por un Yo en el mundo, o bien le hace salir de sus límites, destruyendo su poder de ser todavía él mismo (se dice «arreatado de angustia»), pero entonces lo que sucede en el temor y el temblor constituye un movimiento extático, místico propiamente dicho: hay goce y fruición, unión en y por la repulsión, movimiento que es posible reverenciar o denigrar, pero que no es posible llamar filosófico, así como tampoco podría cumplirse la unión divina bajo la vigilancia de una metafísica.

— ¿Por qué? Dejemos a Dios, nombre demasiado imponente, a un lado. ¿Por qué el contacto de lo desconocido que se determinaría en el miedo, esa forma misma de ser lo desconocido que nos trae el miedo, no concerniría a la filosofía en su centro? Tener miedo, buscar lo que se toca en el miedo, ponerse en juego en la conmoción en que consiste el miedo, quizá no sea la filosofía; y, sin embargo, el pensamiento que tiene miedo, que es el pensamiento del miedo y el miedo del pensamiento, ¿no nos acerca a un punto decisivo que se le escapa a la filosofía porque precisamente algo decisivo se le escapa a la filosofía?

— Pero ¿puede el pensamiento tener miedo? ¿No utiliza usted aquí un lenguaje simbólico o gráfico o «literario»? Quien se espanta es el pensador, se espanta de lo que amenaza su pensamiento, y ¿de qué tiene miedo como hombre de pensamiento? De nada más que del miedo.

— En este caso, el filósofo sería quien tiene miedo del miedo.

— Miedo de la violencia que se revela en el miedo y que corre el riesgo de transformarle, de hombre espantado, en hombre violento, como si tuviese menos miedo de la violencia que padece que de aquella que podría ejercer. Y esto ¿por qué? Pero primero reflexionemos sobre la cuestión del *contacto* con lo desconocido y por qué no pertenecería a la filosofía. Observe que tácitamente admitimos aquí que la filosofía —o bien todo lo que usted quiere implicar con este nombre— es esencial-

mente conocimiento de lo no conocido o, en un sentido más general, la relación con lo desconocido.

— Admitámoslo provisionalmente.

— Digo bien, lo desconocido como desconocido, y quizá ambos tendremos menos prisa en afirmarlo. Pues si lo desconocido debe seguir siéndolo, en el conocimiento mismo que tenemos de ello, sin caer entonces en nuestras manos y siendo irreducible no sólo al pensamiento sino a cualquier manera que poseamos de aprehenderlo, ¿no correríamos el riesgo de vernos obligados a concluir que nunca tenemos conocimiento de lo que nos es próximo: de lo familiar, no de lo ajeno?

— Sería fácil objetar que, cuando hablamos de lo desconocido, estamos entonces apuntando a lo incognoscible — y con el conocimiento de lo incognoscible tenemos una especie de monstruo que exorcizó hace tiempo la filosofía crítica. Añadiré que si podemos tener tratos con aquello incognoscible, es precisamente en el miedo, o en la angustia, o en uno de esos movimientos extáticos, recusados por usted como no filosóficos: ahí tenemos algún presentimiento de lo Otro; nos agarra, nos sacude, nos arreata, desposeyéndonos de nosotros mismos.

— Pero precisamente para transformarnos en lo Otro. En el conocimiento, aunque fuere dialéctico y por todas las mediaciones que se quieran, hay apropiación del objeto por el sujeto, y de lo otro por lo mismo, y por tanto reducción de lo desconocido a lo ya conocido; pero en el raptó del espanto hay algo peor, porque quien se pierde es el yo y lo que se altera es lo mismo, vergonzosamente transformado en lo otro que yo.

— No veo aquí nada vergonzoso, o bien habría que sentir vergüenza por temer semejante vergüenza, si tal movimiento vergonzoso nos permitiera finalmente relacionarnos con lo que está fuera de nuestros límites.

— La dignidad única de la relación que se me propone en la filosofía de conversar con lo que sería lo desconocido y que, en todo caso, se escapa de mi poder (sobre el cual no tengo posesión), consiste en una relación de tal índole que ni yo ni el otro dejamos de estar, en esta misma relación, preservados contra todo lo que identificaría al otro conmigo o me confundiría con el otro o nos alteraría a ambos en un término medio: una relación absoluta en el sentido de que la distancia que nos separa no habrá disminuido, sino que, por el contrario, se habrá producido y mantenido absolutamente en esta relación.

— Extraña relación que consiste en que no hay relación.

— Que consiste en preservar los términos en relación de lo que los alte-

raría en esta relación, que por tanto excluye la confusión extática (la del miedo), la participación mística, pero también la apropiación, todas las formas de conquista y hasta esa aprehensión en que, a fin de cuentas, consiste siempre la comprensión.

— Pienso que es otra aproximación a la pregunta que formulamos antes así: ¿cómo descubrir lo oscuro sin ponerlo al descubierto? ¿Cuál sería esa experiencia de lo oscuro donde lo oscuro se daría en su oscuridad?

— Sí, entonces intentábamos acotar la afirmación de la imposibilidad (este no poder que no sería la mera negación del poder) y, preguntándonos cuál sería el pensamiento que no se dejara pensar en el modo del poder y de la comprensión apropiadora, acabamos diciendo que «la imposibilidad era la pasión del Afuera mismo» y también que «la imposibilidad era la experiencia de la presencia no mediata», respuesta (si responder es dar fuerza afirmativa a una pregunta) de la que la filosofía tenía todo el derecho a desesperar.

— Pero no hay que desesperar de la filosofía. Gracias al libro de Emmanuel Levinas, donde me parece que ella nunca ha hablado, en nuestro tiempo, de un modo más grave, volviendo a poner en tela de juicio, como se debe hacer, nuestras maneras de pensar y hasta nuestra fácil reverencia por la ontología, nos vemos convocados a llegar a ser responsables de lo que ella es esencialmente, acogiendo con todo la brillantez y la exigencia infinita que la caracterizan, precisamente la idea del Otro y de lo Otro, es decir, la relación con el prójimo [*autrui*]. Hay aquí como un nuevo arranque de la filosofía y un salto al que tanto ella como nosotros estaríamos exhortados a dar¹.

— ¿Es tan nueva la idea de lo otro? ¿No conceden todas las filosofías contemporáneas un lugar más o menos privilegiado a esta idea?

— Más o menos, en efecto, lo que significa más o menos subordinada. Para Heidegger el ser-con no se considera sino en relación con el Ser y porque lleva consigo, a su modo, la pregunta del Ser. Para Husserl, si no me equivoco, sólo la esfera del *ego* es original, la del prójimo no es para mí más que «apresentada». De una manera general, casi todas las filosofías occidentales son filosofías de lo Mismo, y cuando se preocupan por el Otro, lo hacen todavía por otro yo mismo, que tiene, en el mejor de los casos, igualdad conmigo y que procura ser reconocido por

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* (Martinus Nijhoff, La Haya).

mí como Yo (así como yo por él), en una lucha que es a veces lucha violenta y a veces violencia que se apacigua en forma de discurso. Pero, por la enseñanza de Levinas, nos vemos conducidos a una experiencia radical. El prójimo es el totalmente Otro; el otro es lo que me supera absolutamente; la relación con el otro que es el prójimo es una relación trascendente, lo que quiere decir que hay una distancia infinita y, en cierto sentido, infranqueable entre el otro y yo, otro que pertenece a la otra orilla, que no tiene ni puede tener patria común conmigo, ni de ningún modo alinearse en un mismo concepto, en un mismo conjunto, constituir un todo o hacer número con el individuo que soy.

— Pues bien, este prójimo es extrañamente misterioso.

— Porque precisamente él es el Extranjero, ese Desconocido de quien suponíamos, al principio, que la relación con él era la filosofía misma: la metafísica, a decir de Levinas. El Extranjero viene de otra parte, y siempre está en otra parte distinta de donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable, de modo que lo invisible sería su «lugar», a condición de entender, con esto, según una terminología que hemos usado alguna vez: lo que se desvía de todo visible y de todo invisible.

— Pero ¿no es esto proponernos una filosofía de la separación, una especie de solipsismo? Está el yo y, separado del yo, aquel pobre prójimo sin morada, errante en el afuera o confundido con la miseria o con la extrañeza de un afuera inaccesible.

— Esto es, a mi juicio, lo contrario de un solipsismo y, sin embargo, es en efecto una filosofía de la separación. Estoy decididamente separado del prójimo, si el prójimo debe considerarse como lo esencialmente distinto de mí; pero también, por esta separación, la relación con el otro se me impone como desbordándome infinitamente: una relación que me relaciona con lo que me supera y se me escapa en la misma medida en que, dentro de esta relación, estoy y sigo estando separado.

— Así volvemos a esa extraña relación de la que habíamos empezado a hablar. Confieso que no veo nada más incierto ni más abstracto.

— Al contrario, nada más real. Éste es uno de los aspectos más fuertes del libro de Levinas: el de habernos conducido, mediante su lenguaje admirable, riguroso, magistral, vigilado y no obstante estremeceador, a tomar, de una forma de la que nos sentimos responsables, en consideración al prójimo a partir de la separación. Esta relación, que puede denominarse imposible, tenemos la oportunidad de acogerla por cuatro vías, las cuales sólo son diferentes por el movimiento del análisis. La

primera es reanudación de la idea cartesiana del Infinito. El yo finito piensa lo infinito. En este pensamiento, el pensamiento piensa lo que lo supera infinitamente, es decir, eso de lo que no puede rendir cuentas por sí mismo. Así, pues, piensa más de lo que piensa. Experiencia única. Cuando pienso lo infinito, pienso lo que *no puedo* pensar (dado que si tuviese una representación adecuada de ello, si lo comprendiese, asimilándomelo, haciéndolo igual a mí, sólo se trataría de lo finito); tengo por tanto un pensamiento que supera mi poder, un pensamiento que, en la misma medida en que es pensamiento mío, es la absoluta superación de ese yo que lo piensa, es decir, una relación con aquello que está absolutamente fuera de mí mismo: lo otro.

— Perdóneme, pero esto sigue siendo muy abstracto.

— Lo que la abstracción esconde aquí, tal vez no tenga nada de abstracto, sino que, en cambio, es un movimiento casi demasiado candente. He aquí otra aproximación: el pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo. Tal deseo no es la forma sublimada de la necesidad, ni tampoco el preludio del amor. La necesidad es una falta que espera ser colmada; la necesidad se satisface. El amor quiere la unión. El deseo que puede llamarse metafísico es deseo de lo que no nos falta, deseo de lo que no puede ser satisfecho y tampoco desea juntarse con lo deseado: él desea esto de lo que quien desea no tiene en absoluto necesidad, que ni le hace falta ni desea alcanzar, siendo el deseo mismo de lo que debe seguirle siendo inaccesible y ajeno — deseo de lo otro como otro, deseo austero; desinteresado, sin satisfacción, sin nostalgia, sin restitución.

— ¿No convendrían aquí tal vez la estupendas palabras de René Char: «*El poema es el amor realizado del deseo permanecido deseo*»?

— Levinas desconfiaba de los poemas y de la actividad poética, pero cuando Simone Weil escribe: «El deseo es imposible», lo que comentábamos diciendo: «El deseo es precisamente esta relación con lo imposible, es la imposibilidad que se convierte en relación», quizá tal manera de decir no fuese desacertada.

— ¿Este Deseo filosófico no se emparenta con el Eros platónico?

— Admitiría fácilmente que le debe su nombre, pero el Eros sólo le ha servido de modelo para diferenciarse de él. Eros es todavía el deseo nostálgico de la unidad perdida, el movimiento de retorno hacia el Ser verdadero. El deseo metafísico es deseo de eso a lo que uno no ha estado nunca unido, deseo del yo, no sólo separado, sino feliz con su separación que lo convierte en yo, y sin embargo teniendo relación con eso

de lo que sigue estando separado, de lo que no tiene ninguna necesidad y que es lo desconocido, el extranjero: prójimo.

— Entonces, digamos un poco bruscamente que este Deseo es un deseo de rigurosa trascendencia que ha tomado como objetivo al prójimo y que convierte al prójimo en lo Trascendente.

— Digámoslo con atención y gravedad, pues podría suceder que todo lo que puede afirmarse de la relación de trascendencia — relación de Dios con la criatura— deba en primer lugar (por mi parte diré: solamente) entenderse con respecto a la relación social. El Altísimo sería el prójimo.

— Parece que este nombre me dice algo. Pero si el prójimo es el Altísimo —y esto no de manera aproximativa, sino en un sentido primero—, el prójimo corre el riesgo de estar tan lejos de mí como el cielo lo está de la tierra, de ser tan dudoso y tan vacío, puesto que se escabulle de toda manifestación.

— Tan lejos, sí, es posible decirlo. Pero esa extrema lejanía no sólo puede manifestarse, sino que se presenta de frente. Es la presencia misma, en la cara con que se me ofrece al descubierto, en la franqueza de la mirada, en la desnudez de un acceso que nada defiende; y Levinas da precisamente el nombre de *rostro* a esta «epifanía» del prójimo. Cuando el prójimo se revela ante mí como lo que está absolutamente fuera y por encima de mí, no porque fuese el más poderoso, sino porque, allí, cesa mi poder, esto es el rostro.

— He aquí, en fin, una realidad más sensible, aunque sospecho que este rostro no sea aquí una mera porción del cuerpo. Pero, al menos, ¿no hay que comprender que, por el rostro, el prójimo que usted situaba como si estuviera fuera del mundo, de repente cae en el dominio de las cosas visibles? El rostro es necesariamente este acceso que, cumpliéndose en la visión, depende no sólo de la luz donde él se produce sino también de mi poder de mirar, es decir, de desvelar por la luz.

— El rostro —pero, lo reconozco, el nombre produce dificultad— es, por el contrario, esta presencia que no puedo dominar con la mirada, que siempre rebasa no sólo la representación que puedo hacerme de ella, sino también cualquier forma, cualquier imagen, cualquier vista, cualquier idea donde pudiera afirmarlo, detenerlo o simplemente dejarlo estar presente. El rostro —aquí reside lo esencial, a mi parecer— es la experiencia que hago cuando, cara a esta cara que se me ofrece sin resistencia, veo alzarse, «desde el fondo de aquellos ojos sin defensas», a partir de esta debilidad, de esta impotencia, lo que se entrega radicalmente a mi poder y lo recusa absolutamente, convirtiendo mi poder más alto

en im-posibilidad. Ante el rostro, subraya Levinas, *no puedo ya poder*. Y en esto consiste el rostro: ante él la imposibilidad de matar —el «No matarás»— se pronuncia a partir incluso de lo que se expone completamente en mi poder de dar la muerte. O también, frente al rostro, tropiezo con la resistencia de lo que no me pone resistencia en absoluto, y esta resistencia — al menos Levinas la caracteriza así— es ética. Por eso es por lo que, si la metafísica es la relación trascendente con el prójimo, ya que esta trascendencia es en primer lugar de orden moral —medida por una imposibilidad que es una prohibición—, hay que decir, por lo tanto, que la filosofía primera no es la ontología, el afán, la cuestión o la llamada del Ser, sino la ética, la obligación hacia el prójimo.

— Afirmaciones inesperadas, además de valientes, en un tiempo en que nadie espera nada «bueno» de la moral, y la manera precipitada en que usted las presenta las hace todavía más ariscas.

— Esto es así porque el único acceso que conviene a la moral sólo podría ser abrupto. Pero ¿puede convenir el nombre general de ética a esta relación imposible que se revela en la revelación del prójimo (la cual precede a cualquier relación de conocimiento, lejos de ser un caso particular suyo)? Y si la experiencia de la imposibilidad puede revestir, secundariamente, la forma de un «No debes», ¿acaso se reduce, en lo que tiene de última, a una prohibición? Preguntas de tal gravedad que debemos, por el momento, dejarlas a un lado. Lo que sigue siendo decisivo, a mi parecer, es que la manera en que el prójimo se presenta en la experiencia del rostro, esta presencia del afuera mismo (Levinas dice: de la exterioridad) no es la de una forma que aparezca en la luz o su simple retirada en la ausencia de luz: ni velada, ni desvelada.

— Entonces, henos aquí de nuevo enfrentados a lo inasible.

— Pero sin estar reducidos a las efusiones del corazón, porque el prójimo habla. El prójimo me habla. La revelación del prójimo que no se produce en el espacio iluminado de las formas es por completo habla. El prójimo se expresa y, en esta habla, se propone como otro. Si hay una relación donde lo otro y lo mismo, al tiempo que se mantienen en relación, *se absuelven* de esta relación, términos que de esta forma permanecen *absolutos* en la relación misma, como dice con fuerza Levinas, esta relación es el lenguaje. Cuando le hablo a otro, le convoco. Ante todo, el habla es esta interpelación, esta invocación en la que el invocado está fuera del alcance, el invocado es, incluso cuando se le injuria, respetado, e incluso cuando se le intima a callar, convocado a la presencia del habla, y no reducido a lo que digo de él, tema de discurso u objeto de conversación, sino como

aquel que está siempre más allá y fuera de mí, superándome y dominándome, ya que le ruego, en cuanto desconocido, que se gire hacia mí, y, en cuanto extranjero, que me escuche. En el habla, el afuera es quien habla, dando lugar al habla y permitiendo hablar.

— ¿De modo que los interlocutores sólo hablarían a causa de su extrañeza preliminar y para dar expresión a esta extrañeza?

— Sí, fundamentalmente. Hay lenguaje, porque no hay nada «común» entre quienes se expresan, separación que es supuesta —no sobrepasada, sino confirmada— en toda verdadera habla. Si nouviésemos nada *nuevo* que decirnos, si mediante el discurso no me viniese algo ajeno, capaz de instruirme, no se plantearía el hablar. Por eso, en el mundo donde sólo imperase la ley de lo Mismo (el porvenir del cumplimiento dialéctico), el hombre —cabe suponerlo— perdería no sólo su rostro sino también su lenguaje.

— Así, pues, ¿el lenguaje adquiere aquí un significado excepcional?

— Tanto más cuanto que él funda y da toda significación. Algo que no tiene por qué chocarnos. Pero hay que entender con claridad que no se trata de cualquier lengua, sino solamente de esa habla donde entro en relación con el Otro, en su dimensión de altura, cuando el prójimo se presenta de cara, sustraído a mis poderes, presente en su habla que es su presencia, e infinito en esta presencia, y así enseñándome, y enseñándome lo que me sobrepasa absolutamente: el pensamiento de lo infinito. Toda verdadera habla es magistral, así como el Prójimo es el Maestro. De lo que resulta que únicamente el discurso oral sería plenitud de discurso.

— Sócrates ya lo afirmaba.

— Levinas suele invocar en este punto la autoridad de Sócrates, recordando la muy conocida página de Platón donde éste denuncia las jugarretas de la escritura. Sin embargo, me pregunto si este acercamiento no introduce en su pensamiento algo equívoco, a menos que este equívoco sea necesario. Por un lado, el lenguaje es la relación trascendente misma, al manifestar que el espacio de la comunicación es esencialmente no simétrico, que hay como una curvatura de este espacio que impide la reciprocidad y produce una diferencia absoluta de niveles entre los términos llamados a comunicar: he aquí, creo, lo decisivo de la afirmación que acabamos de oír y que habrá que mantener independientemente del contexto teológico¹ en

¹ «Contexto», como bien lo observa J. Derrida, es aquí una palabra que Levinas solo podría considerar desplazada, inconveniente; lo mismo que una referencia a la teología.

el que esta afirmación se presenta. El prójimo no está en el mismo plano que yo. El hombre en cuanto prójimo y viniendo siempre del Afuera, siempre desarraigado en relación conmigo, ajeno a toda posesión, desposeído y sin morada, aquel que es como «por definición» el proletario —el proletario es siempre el otro— no entra en diálogo conmigo: si le hablo, le invoco, y le hablo como a quien no puedo alcanzar ni reducir a mi antojo; si me habla, me habla a través de la infinita distancia a la que está de mí, y su habla me anuncia precisamente este infinito, invitándome así, por su impotencia, su desnudez y su extrañeza, a una relación «sin común medida con un *poder* que se ejerza, conquista, goce o conocimiento». Todo verdadero discurso, dice solemnemente Levinas, es discurso con Dios, y no conversación entre iguales.

— ¿Cómo hay que escucharlo?

— En el sentido más fuerte, como siempre hay que hacer, y recordando tal vez lo que se dice, en el *Éxodo*, de Dios que habla: como un hombre a otro hombre. Pero aquí tenemos, creo, el equívoco: esta habla de altura, que me habla desde muy lejos, desde muy arriba (o desde muy abajo), habla de alguien que no habla de igual a igual conmigo y con la que no me es dado dirigirme al prójimo como si fuese otro Yo mismo, de repente vuelve a ser la tranquila habla humanista y socrática que nos convierte en próximos al que habla, puesto que nos da a conocer, con toda familiaridad, quién es y de qué país viene, tal como pedía Sócrates. Entonces, ¿por qué el discurso oral le parece a éste (y a Levinas) una manifestación sin par? Porque el hombre que habla puede siempre prestar auxilio a su habla, está listo siempre para responder por ella, para justificarla y aclararla, contrariamente a lo que sucede con lo escrito. Admitámoslo por un instante, aunque no lo creo demasiado. En todo caso vemos que este privilegio del lenguaje hablado pertenece *igualmente* al Próximo y al Yo y los hace así iguales; lo cual es, además, el privilegio otorgado a la vigilancia del Yo que habla en primera persona, es decir, a la de cualquier subjetividad, y no a la presencia inconmensurable del rostro. Ahora bien, no es del todo seguro que, en una concepción tan rigurosa de la relación con el prójimo pueda hablarse del Yo y del Otro en términos comunes de subjetividad. No, no se puede. Como tampoco podría decirse de ambos que son *igualmente* existentes o *igualmente* hombres, si se da por sabido que nunca el Próximo puede entrar con el Yo en la identidad de ningún nombre o de ningún concepto.

— A menos que, precisamente, no haya que entender que la relación de hombre con hombre es de tal índole que el concepto de hombre, la

idea de hombre como concepto (aunque fuere dialéctico), no podría dar cuentas de ella.

— Quizá, en efecto. Pero sigue sucediendo que un pensamiento que reconoce en el Próximo esta dimensión de exterioridad radical en relación con el Yo, no podría a la vez pedir a la interioridad que le suministrara un denominador común entre Próximo y Yo, ni tampoco buscar en la presencia (subjetiva) del «Yo» junto a su habla aquello que convertiría al lenguaje en una manifestación sin par. Primero, porque es propio de cualquier lenguaje —hablado pero también, y tal vez en un grado más alto, escrito— prestarse asistencia a sí mismo, nunca diciendo sólo lo que dice, sino siempre más y siempre menos. Después, porque —como a veces hemos llegado a afirmar y como lo encontramos confirmado magistralmente en los análisis de Levinas— el centro del lenguaje es éste: «Hablar desvía de todo visible y de todo invisible. Hablar no es ver. Hablar libera al pensamiento de la exigencia óptica que, en la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a los seres y nos invita a pensar sólo bajo garantía de la luz o bajo amenaza de la ausencia de luz.»

— Sí, recuerdo que seguíamos esta idea de que hablar es romper originalmente con toda visión y no referirse ya a la claridad (ni a la falta de claridad) como a la única medida, y decíamos que hay en el habla una presencia manifiesta que no es el hecho del día, un descubrimiento que descubre antes que cualquier *fiat lux*, habla que, ahora lo presentimos, sería la revelación del prójimo. Sin embargo, confieso que ese prójimo sigue siendo para mí un misterio.

— Es un misterio.

— Pero también un enigma... ¿Qué es entonces? Es el Desconocido, el Extranjero, el Proletario, pero también el Altísimo o incluso el Maestro. A veces, al escucharle a usted, me preguntaba si el prójimo no sería sólo el lugar de alguna verdad, necesaria para nuestra relación con la verdadera trascendencia que sería la trascendencia divina.

— Hay esta vertiente en el pensamiento de Levinas: es así cuando dice que el Próximo debe ser siempre considerado por mí como más cerca de Dios que yo. Pero también dice que no hay más que el hombre que pueda serme absolutamente ajeno. De todos modos, lo que hay que retener es que el privilegio que debo reconocer al prójimo y cuyo reconocimiento es lo único que me abre a él, reconocimiento de la altura misma, también es lo único que puede enseñarme lo que es el hombre y el infinito que me viene del hombre en cuanto prójimo. ¿Qué resulta de tal afirmación? Discernimos que podría empeñarnos en la denuncia de todos los sistemas

dialécticos, y asimismo de la ontología, e incluso de casi todas las filosofías occidentales, de aquellas, por lo menos, que subordinan la justicia a la verdad o que sólo consideran que lo justo es la reciprocidad de relaciones.

— De modo que a su vez esta filosofía bien podría significar el final de la filosofía.

— Y el acercamiento de lo que, con ella, hay que denominar la escatología profética, es decir, la afirmación de un poder de juzgar capaz de arrancar a los hombres de la jurisdicción de la historia.

— La interrupción de la historia, la escatología profética: esto es lo que sucede cuando despertamos a la moral.

— ¿Temería usted el quebranto que puede alcanzar, por medio de la moral, al pensamiento?

— Temo el quebranto, cuando está provocado por algo Inquebrantable. Pero reconozco que no hay nada actualmente capaz de prestarse más a reflexión.

— Reflexionemos y démonos tiempo.»

VI MANTENER LA PALABRA

«Después de nuestra última conversación, he llegado a este pensamiento: si lo que usted dice está orientado en una dirección justa, la relación humana, tal como se afirma en su primacía, es terrible.

— La más terrible, pero sin terror.

— La más terrible porque no la atempera ningún mediador. No hay entonces ni dios, ni valor, ni naturaleza entre el hombre y el hombre. Es una relación desnuda, sin mito, libre de religión, libre de sentimiento, privada de razón subordinada, que no puede dar lugar ni a goce ni a conocimiento: una relación neutra, o la neutralidad misma de la relación. ¿Es posible verdaderamente afirmar esto?

— Es posible decirlo también de una manera más sobria, a saber, que la relación que tengo con el prójimo [*autrui*] no pasa por el ser (aunque fuere el ser como Dios o como todo y desde luego tampoco el ser «heideggeriano»). Ser, totalidad y todos los conceptos que se les añaden, no sólo son impropios para definir esta relación, sino que (quizá) estén puestos en jaque por ella. O también, en otros términos que coinciden con los de usted, mi relación con el prójimo es irreducible a toda medida, así como excluye cualquier mediación o cualquier referencia a otra relación que pudiera englobarla.

— Sí, es exactamente lo que yo decía: eso es terrible.

— ¿Por qué esta palabra?

— Entre este «prójimo» y aquel «yo» la distancia es infinita, y, sin embargo, al mismo tiempo, el prójimo es para mí la presencia misma, la presencia del infinito. Presencia que se desvía de todo presente, y, por lo tanto, lo más despojado que hay y lo menos protegido.

— Pero presencia infinitamente otra.

— Sí, estos dos rasgos siempre tienen que mantenerse juntos. Sólo el hombre me es absolutamente ajeno, sólo él es el desconocido, sólo él el otro, y en esto él sería *presencia*: así es el hombre. (Presencia que no se apoya ni en el ser ni en el haber; presencia que podría denominarse inmediata, si mediato e inmediato no fuesen aquí palabras sin conveniencia.) Cada vez que aplicamos a un ser no humano la extrañeza, o cuando transferimos al universo el movimiento de lo desconocido, nos descargamos del peso del hombre. A veces ocurre que imaginamos pobremente, en el cielo de los planetas y de las estrellas, que hemos trabado contacto con un ser diferente y superior, y nos preguntamos: ¿qué pasaría? A lo que bien podríamos responder, pues este ser está aquí desde siempre: se trata del hombre por cuya presencia se nos da toda la medida de la extrañeza.

— ¿Qué hay de terrible en esta relación?

— Yo diría, asimismo, grave. Con motivo de esta gravedad que debería ante todo mandar sobre nuestras palabras, hay que intentar no tener prisa. Aquí deben desenredarse varios movimientos. Uno es casi claro. En el mundo, cualquier relación se establece mediante el mundo: nos reunimos en torno a una mesa, en torno a un trabajo, nos encontramos en torno a verdades, a valores; los compadres no están frente a frente, tienen en común el pan que ganan, parten y comen en común. Relaciones donde aunque los hombres vayan al encuentro unos de otros, no lo hacen directamente, sino solamente trabajando en la afirmación de un mismo día. Es la ley, es decir, la realización del todo, lo que entonces los mantiene juntos. El cumplimiento dialéctico está ejecutándose, y es lo que hace falta. Naturalmente, tal clase de relación es una relación de lucha y de violencia. En el mundo, ligados como estamos a la negación, sabemos convertirla en una posibilidad, así como sabemos convertir la muerte en un poder; esta negación, salvo accidentes, es parcial, limitada, está sustraída por la afirmación de lo que se realiza gracias a ella: estirada en el tiempo, compensada por el tiempo, ella es el tiempo mismo, que edifica mediante sus ruinas. Pero, en ese instante que intentamos delimitar, no hay ya entre nosotros el espesor de las cosas: han caído las murallas, las que nos separan, también las que nos permiten comunicar, y finalmente las que nos

protegen manteniéndonos a distancia. Ahora, el hombre es de algún modo lo inaccesible, pero lo inaccesible es de algún modo, lo inmediato; eso que me supera absolutamente está absolutamente a mi merced. He aquí el hombre que viene en su presencia, es decir, reducido a la pobreza de la presencia. Digo que este encuentro (no fortuito, sino originario) es terrible, porque aquí no hay ya medida, ni límite. Mi intervención —la del yo— no se limitará a la violencia parcial del trabajo, a la negación limitada y velada del rechazo; ahí, si todavía me afirmo como poder, mi poder irá hasta la muerte, y muerte no parcial, sino radical. En efecto, ¿cómo podría aferrarme a la presencia en su sencillez sin correr el riesgo de hacerla desaparecer? ¿Cómo podría aprehenderla, aunque fuere por la mirada? Recordemos una vez más a Orfeo y Eurídice. Eurídice es la extrañeza de lo extremadamente lejano que es el prójimo, en el momento del cara a cara, y cuando Orfeo se da la vuelta, al dejar de hablar para ver, su mirada se manifiesta como la violencia que lleva consigo la muerte, el alcance que espanta.

— Habría, pues, que afirmar que el hombre frente al hombre no tiene otra alternativa que hablar o matar.

— En efecto, quizá sea la somera brutalidad de esta alternativa lo que mejor nos ayude para acercarnos a tal instante: si ocurre alguna vez que el yo caiga bajo este requerimiento, el habla o la muerte, ello significa que está en *presencia* del prójimo.

— Pero entonces también habría que decir que la distancia absoluta que «mide» la relación del prójimo conmigo es lo que provoca en el hombre el ejercicio del poder absoluto: el de dar la muerte. Caín matando a Abel es el yo que, al tropezar con la trascendencia del prójimo (lo que en el prójimo me supera absolutamente, y esto está bien representado en la historia bíblica por la incomprensible desigualdad del favor divino), intenta hacerla frente recurriendo a la trascendencia del asesinato.

— Pero ¿son del mismo orden estas trascendencias?, ¿y qué puede significar su debate? A Abel, Caín le dice: de esto por lo que pretendes superarme, tu dimensión de ser infinito y absolutamente exterior, de esto que te pone fuera de mi alcance, te demostraré que soy su dueño, pues, como hombre de poder que soy, también soy dueño de lo absoluto, y he hecho de la muerte mi posibilidad.

— Sucede que, para Caín, esta presencia infinita de Abel que le obstaculiza como una cosa, es en realidad una cosa que pertenece a Abel, y se trata de privarle de ella. Lo cual, en cierto sentido, no es falso: aquella presencia es también la dichosa fortuna de Abel, la bendición,

el rebaño que se multiplica. Desde el momento en la presencia del otro como prójimo no es recibida por el yo como el movimiento por el cual lo infinito viene hacia mí, desde el momento en que esta presencia se cierra en el prójimo como propiedad del prójimo establecido en el mundo, desde el momento en que ella deja de dar lugar al habla, entonces también deja la tierra de ser tan vasta como para poder contener a la vez al prójimo y a mí, y es preciso que uno de los dos expulsa al otro — absolutamente.

— Observo que Caín, cuando quiere explicarse con Abel, le dice: «Vamos fuera», como si supiera que el «afuera» es el lugar de Abel, pero también como si quisiera reconducirle a esta pobreza, a esta debilidad del afuera, en donde cae toda defensa.

— Quizá; sólo que, en el mismo instante en Caín, es decir, la cercanía de la amenaza mortal, reduce la presencia a la desnudez de la presencia sin defensas, entonces también ésta revela que ella es eso que la muerte como poder destruye, pero no alcanza.

— Eso que la muerte hace desaparecer, sin duda radicalmente, pero no aprehende.

— Eso que ella convierte en ausencia, pero no toca. El poder no encuentra asidero en la presencia. Al contrario, en la aprehensión decisiva del acto de la muerte, se descubre que la presencia, reducida a la sencillez de la presencia, es lo que se presenta, pero lo que no se aprehende; lo que se escabulle de toda aprehensión.

— Así, intacta, pero no intangible. Sin embargo, no demos a esta afirmación un sentido demasiado fácil. Si es verdad que la violencia mortal no puede prender ni comprender la presencia, al menos tiene el poder de reducirla a la insignificancia, y si no conoce de ella más que esta insignificancia a la que la reduce, es porque la presencia está también siempre en el límite de la insignificancia, en la medida en que precede a toda significación, en que da quizá la significación, pero careciendo en sí de la verdad de una realidad ya constituida como sentido, cargada de sentido, significada: así, pues, insignificada.

— De tal índole sería el habla que mide la relación del hombre puesto frente al hombre, cuando no hay otra elección que hablar o matar. Habla tan grave, quizá, como esta muerte de la que ella es desvío. La alternativa habla-asesinato no consiste en la tranquila exclusión de uno por otro, como si se tratara de escoger de una vez para siempre entre el habla buena y la muerte mala. Esta habla ¿cuál es?

— No es el momento de explicarnos acerca de ella. Pero diré dos cosas: que si es grave, lo es porque, siendo la presencia desnuda, es lo que pone al desnudo la presencia, lo que por tanto la expone a la violencia radical reduciéndola a la fragilidad de aquello que carece de poder. Hablar en el ámbito de la debilidad y del despojamiento — en el ámbito de la desgracia— tal vez sea recusar el poder, pero recusarlo atrayéndolo. Y más tarde esto otro: en esta situación, la de o bien hablar o bien matar, el habla no consiste en hablar, sino ante todo en mantener el movimiento del *o bien*; ella es lo que funda la alternativa; hablar es siempre hablar a partir de este intervalo *entre* el habla y la violencia radical, separando, pero manteniendo en una relación de vicisitud, una y otra.

— De lo que hay que concluir que si la relación del hombre que se pone en presencia del hombre es terrible, lo es porque nos encierra en esta alternativa: o bien hablar o bien matar, y porque, dentro de esta alternativa, el habla no es menos grave que la muerte adjunta que representa su revés. Pero ahora querría proseguir este pensamiento de una forma distinta. Hablamos de la presencia infinita del prójimo; decimos que cuando la relación del hombre con el hombre es la relación directa del prójimo conmigo, el acceso es particularmente grave, porque es el del cara a cara. Esta expresión es engañosa; lo es doblemente. En primer lugar, porque tal vis a vis no es el enfrentamiento de dos figuras, sino el acceso al hombre en su extrañeza por causa del habla. En segundo lugar porque, en tal cara a cara, lo que hace grave el movimiento en que el hombre se presenta directamente al hombre (más acá de cualquier representación) es que no hay reciprocidad de relaciones: no estoy nunca frente a quien me hace frente. Mi modo de hacer frente a quien viene de frente no es una confrontación igual de presencias. La desigualdad es irreducible.

— Sí. Cuando el prójimo se gira hacia mí, él que resultándome esencialmente exterior está como infinitamente girado —y el prójimo es este movimiento de girarse hacia, allí donde rige el desvío—, la presencia girada hacia mí sigue siendo la presencia de la separación, de eso que me es presente, mientras estoy separado, alejado y desviado. Y, para mí, estar frente al prójimo, es siempre estar en la presencia abrupta, sin intermedio, de aquel que se gira hacia mí, en el acceso infinito del desvío.

— El vis a vis de la presencia desviada, en cierto sentido. Pero precisamente lo que habla en el habla, lo que mide este giro esencial que es el habla en su punto de inflexión es la irregularidad desmesurada de este

movimiento que une desunido y sin reunir, es decir, en primer lugar, la no conveniencia de los interlocutores (su diferencia absoluta de niveles, su desigualdad). El habla afirma el abismo que hay entre «el prójimo» y «yo» y franquea lo infranqueable, pero sin abolirlo ni disminuirlo. Es más, sin esta distancia infinita, sin esta separación del abismo, no habría habla, de modo que es exacto decir que toda habla verdadera recuerda esta separación por la cual ella habla. Sólo que ¿cuál es el sentido de esta «desigualdad»? ¿De qué orden es? Yo no lo veo.

— Tampoco yo lo veo bien. Emmanuel Levinas diría que es de orden ético, pero sólo encuentro en esta palabra sentidos derivados. Que el prójimo sea superior a mí, que su habla sea habla de altura, de eminencia, estas metáforas aplacan, poniéndola en perspectiva, una diferencia tan radical que se sustrae a cualquier otra determinación distinta de ella misma. El prójimo, si es más alto, también es más bajo que yo, pero es siempre otro: el Distante, el Extranjero. Mi relación con él es una relación de imposibilidad, que se escapa del poder. Y el habla es esta relación donde aquél a quien no puedo alcanzar viene como presencia en su verdad inaccesible y ajena.

— Quizá la palabra verdad sea prematura. Sin embargo, conservémosla. Y repitámonos diciendo que el habla es la relación sin medida común del prójimo conmigo, relación donde el habla no es para mí un medio de conocimiento o una manera de ver, de tener o de poder y, añadido ahora: tampoco una manera de hablar de igual a igual. Henos aquí, de nuevo, ante la dificultad.

— Hay aquí, en efecto, algo difícil de decir, como si algo, cuando hablamos de ello, nos apartara de esta misma habla. ¿Cómo decir la desigualdad por medio de lo que tiende a igualar? ¿Cómo afirmar la no comunidad de los términos en el movimiento mismo y en nombre de su comunicación? El lenguaje que usamos en este momento sólo puede remitirnos al habla como dialéctica, la única «legítima», no lo olvidemos; ahora bien, lo que intentamos expresar, afirmando la relación desmesurada del «prójimo» con el «yo», es una experiencia no dialéctica del habla. La desigualdad en cuestión acaso no significa nada distinto de un habla que hablase sin igualar, sin identificar, es decir, sin aspirar a la identidad del contentamiento y del entendimiento cumplido.

— Es decir, un habla que mantuviera en su irreducible diferencia la verdad ajena, la del Extranjero que, en su habla misma, es presencia de la extrañeza.

— Sí, pero veamos bien en qué nos estamos empeñando. Cuando, en

el habla, el prójimo habla conmigo como el Extranjero y el Desconocido, esta habla no es de las que puedan entrar en discusión, pues no necesitan, para cumplirse, tropezar en el diálogo con una afirmación opuesta: dicha habla es absolutamente otra y ella misma carece de otro, siendo ella lo otro de toda habla. En lo cual ella es no dialéctica. Se escapa de la impugnación.

— Está fuera de impugnación, sin ser inimpugnable. Dado que siempre puedo recusarla, excluirla. Puedo incluso suprimirla del todo; nada más fácil; me basta con no escucharla; es mi estricto derecho.

— Puedo hacerlo y no puedo hacerlo; más valdría ver las consecuencias. No obstante, reconozco que se sustrae a la impugnación, del mismo modo que se escapa de la certidumbre, dando inicio a la significación, pero sin significar nada, quiero decir, nada determinado, y de ese modo, como afirmamos hace un instante, privada de significado o más exactamente retirándose, desviándose siempre de este significado que «yo» siempre me veo llevado a concederle. De ahí, en cierto sentido, su superioridad, su altura, lo que la sitúa por encima —antes— de todo horizonte, y la exigencia de tener que escuchar siempre, en lo que dice, más de lo que dice y más que todo decir.

— Sin embargo, ella tiene que entrar en el juego de la comunicación.

— Entra, pero como habla fuera de juego, cuyo juego puede sin duda captarse, pero corriendo el riesgo de desatender lo que viene de ella, olvidándose aquello que, en el acuerdo del discurso, hace que se contenga en su desacuerdo. Habla sin concordancia.

— En este sentido, al afirmar la discontinuidad decisiva de cualquier relación, la que siempre está implicada y sustraída en la relación entre el hombre y el hombre. El habla dice esto: distancia y diferencia infinitas, distancia que se acredita en la propia habla y que la mantiene fuera de toda impugnación, de toda igualdad y de todo comercio.

— Así, el prójimo no es mi igual, al revelarse a mí sólo por el hiato de la desigualdad. Por lo tanto, volvemos a nuestra pregunta. Pues lo propio del cumplimiento dialéctico es rechazar esta desigualdad, al trabajar en la afirmación del todo donde cada uno tiene que reconocerse en el otro como otro yo mismo. Nada es más importante.

— Nada, en efecto. Pero sería posible que yo sólo pueda dar su verdadero sentido a la medida de la igualdad si mantengo la ausencia de medida común que es mi relación con el prójimo. Igualdad de aquello que, sin embargo, es radicalmente desigual. Del mismo modo que haría falta que

«todo» fuese conocido por mí para que mi relación con el Desconocido que es el hombre se presente en toda su autenticidad y como únicamente el peso del Afuera. Sin embargo, añado que estas dos experiencias del habla, una, el trabajo de la igualación, donde todo lo desigual siempre está destinado a quedar incluido, y otra, que de antemano se excluye a sí misma de esta verdad igual, ambos movimientos, que hay que mantener juntos, son también necesariamente inconciliables, puesto que una quiere serlo todo, siendo la pasión, la realización y el habla del todo, mientras que la otra habla antes que todo y fuera de todo.

— Una, habla de poder, de enfrentamiento, de oposición, de negación, con la finalidad de reducir cualquier opuesto y de que se afirme la verdad en su conjunto como igualdad silenciosa.

— Otra, habla fuera de la oposición, fuera de la negación y que no hace sino afirmar, pero también fuera de la afirmación, porque no dice nada más que la distancia infinita del Otro y la exigencia infinita que es el prójimo en su presencia, eso que se escapa de todo poder de negar y de afirmar.

— Habla que, sin embargo, no nombra nunca al prójimo, sino que lo convoca para que, desconocido, se gire hacia mí.

— Por este giro esencial que es el habla en cuyo movimiento el hombre acoge al hombre en eso mismo de lo cual él se desvía.

— Habla otra y distinta de cualquier habla ya dicha y por eso siempre nueva, nunca escuchada: exactamente, habla sin escucha y a la que, sin embargo, debo responder.

— Ésta sería por tanto mi tarea: responder a esta habla que sobrepasa mi escucha, responder a ella sin haberla verdaderamente escuchado, y responderle repitiéndola, haciéndole hablar.

— *Nombrar* lo posible, *responder* a lo imposible: recuerdo que habíamos designado así los dos centros de gravedad de todo lenguaje.

— Esta respuesta, esta habla que comienza por responder y que, en ese comienzo, vuelve a decir la pregunta que le viene del Desconocido y del Extranjero, he aquí lo que está en el principio de esta responsabilidad, tal como ella se expresará, en lo sucesivo, dentro del duro lenguaje de la exigencia: hay que hablar.

— Hablar sin poder.

— Mantener la palabra.»

VII LA RELACIÓN DE TERCER GÉNERO HOMBRE SIN HORIZONTE

«Pienso que deberíamos intentar ser más francos.

— Más claros también.

— Más francos y más claros, lo que no siempre va junto. Mientras tanto, procuremos hablar, de entre las relaciones, de aquellas que la experiencia y la exigencia humanas han permitido concebir entre los hombres. Podemos, por ejemplo, arbitrariamente o no, definir tres juegos de relaciones. En el primero rige la ley de lo mismo. El hombre quiere la unidad, y constata la separación. Con respecto a lo que es otro, ya se trate de otra cosa o de otra persona, esta relación debe trabajar para volverlo idéntico: la adecuación, la identificación, usando como medio la mediación, es decir, la lucha y el trabajo dentro de la historia, son los caminos por los que ella quiere no sólo reducirlo todo a lo mismo, sino también dar a lo mismo la plenitud del todo en que debe convertirse, al final. En este caso, la unidad pasa por el todo, así como la verdad es el movimiento del conjunto, afirmación del conjunto como única verdad.

— El segundo género de relación sería, a mi parecer, éste: se sigue exigiendo la unidad, pero obtenida inmediatamente. Cuando, en la relación dialéctica, el Yo-sujeto, ya sea dividiéndose, ya sea dividiendo lo Otro, lo afirma como intermediario o se realiza en ello (de modo que pueda reducir lo Otro a la verdad del Sujeto), en esta nueva relación lo absolutamente Otro y el Yo se unen inmediatamente. Es una relación de coincidencia y de participación, a veces lograda por méto-

dos de intermediación. El Yo y el Otro se pierden uno en otro. Hay éxtasis, fusión, fruición. Pero aquí el «Yo» deja de ser soberano. La soberanía esta en lo Otro que es lo único absoluto.

— Y lo Otro, en este caso, sigue siendo un sustituto de lo Uno. Ya sea mediata, inmediata o infinita la relación, el pensamiento, como la aguja magnética, índice del Norte, no cesa de apuntar a la unidad.

— Lo Uno, más aún que el ser, más aún que lo mismo, mantiene el pensamiento bajo su rigor. Y sin duda no nos liberaremos de lo Uno por una dulce locura; nosotros no rechazamos de ningún modo ese trabajo de la unidad real, sino que, por el contrario, trabajamos, tanto como nos resulte posible, para la afirmación y el cumplimiento del mundo considerado como la unidad del todo. Esta, lo repetimos en cada ocasión, es la tarea de cada uno cuando trabaja y habla. Pero siempre también añadiremos: hay que intentar pensar lo Otro, hablar relacionándonos con lo Otro, sin referencia a lo Uno, sin referencia a lo Mismo.

— Hay que intentarlo; y así nos giraremos hacia la relación del tercer género, de la que sólo se puede decir: no tiende a la unidad, no es relación con miras a la unidad, relación de unificación. Lo Uno no es el horizonte último (aunque estuviere más allá de todo horizonte), ni tampoco el Ser pensado siempre—incluso en su retraimiento— como la continuidad, la concentración o la unidad del ser.

— Pero ¿hacia qué nos aventuramos? Me da miedo y me resisto. ¿No vamos a hacernos culpables de un parricidio en comparación con el cual el de Platón fue un acto de piadosa filiación? Aquí ya no se trata sólo de arremeter contra el Ser o de decretar la muerte de Dios, sino de romper con lo que fue, desde siempre, en todas las leyes y en todas las obras, en este mundo y en cualquier otro, nuestra garantía, nuestra exigencia y nuestra responsabilidad.

— Por eso, avanzaremos prudentemente, sin olvidar, de todos modos, que no estaríamos intentando liberarnos de un pensamiento coherente, ni deshacernos de una vez de la unidad—qué broma sería—, sino que, hablando y hablando necesariamente bajo la autoridad de un pensamiento comprensivo, intentaríamos presentar otra forma de habla y otra clase de relación donde lo Otro, la presencia de lo Otro, no nos reenviaría ni a nosotros mismos, ni a lo Uno.

— Y relación, no de ficción o de hipótesis, sino siempre en juego, aunque desviada y comprometida en las relaciones (reales) de los hombres entre sí, cuando hablan y se encuentran.

— Relación que designamos como múltiple sólo porque lo Uno no la determina, relación móvil-inmóvil, innumerable e innumerable, no indeterminada sino indeterminante, siempre cambiando de sitio a falta de sitio, y dando la impresión de atraer-repeler a cualquier «Yo» para que salga de su lugar o de su papel, que sin embargo él debe mantener, convertida en nómada y anónima en un espacio-abismo de resonancia y de condensación.

— Volvamos pues hacia atrás. Estoy—para empezar por lo más usual— necesariamente en relación con alguien. Esta relación puede ser instrumental u objetiva, cuando intento utilizar a ese alguien como un objeto o incluso, simplemente, estudiarlo como tema de saber y materia de verdad. O bien, puedo mirarlo en su dignidad y su libertad, viendo en él otro yo mismo y queriendo hacerme reconocer libremente por él, sin que yo no sea yo sino en este libre reconocimiento de igualdad y de reciprocidad—movimiento que no se realiza únicamente por el impulso del alma bella, sino por el trabajo, el discurso, la acción liberadora de la historia—, largo trabajo, acción que transforma la naturaleza en mundo y, dentro del mundo, pretende la transparencia, allí donde, supuestamente acabado el todo, el imperio de la libertad sería sustituido por el imperio de la necesidad— y cuánta sangre, sudor y lágrimas se necesitan, ya lo sabemos. O bien puedo desear, por el arrebato de la comunicación, unirme inmediatamente a ti en el instante, atraer al otro a mí dentro de una efusión en la que no permanecen ni uno ni otro: ya sea esto una ilusión de verdad o una verdad de ilusión, el deseo—cierto deseo— tiende a esta relación unitaria inmediata, lo mismo que todas las demás relaciones apuntan a establecer entre los seres y entre las cosas, pero de una manera solamente mediata, una forma de unidad o una forma de identidad. Entonces se deja sentir lo que hemos llamado la relación del tercer género (siendo la primera una relación mediata de identificación dialéctica u objetiva, y la segunda una relación que exige la unidad inmediata). Ahora, lo que «funda» la relación, dejándola no fundada, ya no es la proximidad, proximidad de lucha, de servicios, de esencia, de conocimiento o de reconocimiento, y hasta de soledad, sino la *extrañeza* entre nosotros: extrañeza que no basta con caracterizar como una separación, ni siquiera una distancia.

— Más bien como una interrupción.

— Interrupción que escapa a toda medida. Pero—y ahí está lo extraño de esta extrañeza— dicha interrupción (que no incluye ni excluye), sin

embargo, sería relación — al menos, si me responsabilizo de ella para no reducirla, para no repatriarla, aunque fuere comprendiéndola, es decir, para no intentar considerarla como el modo (desfalleciente) de una relación todavía unitaria.

— Y así sería la relación del hombre con el hombre, cuando ya no hay entre ellos la declaración de un Dios, ni la mediación de un mundo, ni la consistencia de una naturaleza.

— La que habría entre el hombre y el hombre, si no hubiese nada más que el intervalo representado por la palabra «entre», vacío tanto más vacío cuanto que no se confunde con la pura nada. Se trataría de una separación infinita, pero dándose como relación en esta exigencia que es el habla.

— Admitámoslo y preguntémosnos qué quiere decir eso.

— Sí, ¿qué quiere decir eso? Primero, que el hombre, en esta relación, es lo más alejado que hay del hombre, viniendo hacia él como lo irreduciblemente Distante; en este sentido, está mucho más separado de él que lo está del límite del Universo, o de lo que lo estaría de Dios mismo. Eso quiere decir también que esta distancia representa aquello que, del hombre al hombre, escapa del poder humano — que lo puede todo. Allí donde cesa mi poder, allí donde cae la posibilidad, se designa esta relación que funda la pura falta en el habla.

— Dicho de otro modo, el puro intervalo entre el hombre y el hombre, esa relación del tercer género, sería, por una parte, lo que no me remite a nada sino al hombre, aunque en nada me remita a mí mismo — a otro yo mismo; por otra parte, es lo que no depende de la posibilidad y no se enuncia en términos de poder.

— Sí, pero no nos contentemos con tan poco, e intentemos, con paciencia, sin temor a patinar, abrir un camino. En esta relación con el hombre, tengo relación con lo que está radicalmente fuera de mi alcance, y esta relación mide el acontecimiento mismo del Afuera. Esto nos anuncia que la verdadera exterioridad no es la del objeto, o la de la indiferente naturaleza, o la del inmenso universo (que nos es siempre posible alcanzar mediante una relación de poder, manteniéndola bajo nuestra representación, en el horizonte de mi conocimiento, de mi vista, de mi negación, y hasta incluso de mi ignorancia). Tampoco es esta exterioridad personal que distingue a los hombres manteniéndolos como algo no intercambiable, sino que los mantiene también a uno con respecto al otro bajo el juicio — la conjunción— de valores comunes. La verdadera extrañeza, si me viene del hombre, me viene de este Otro que sería el hombre: únicamente

te él es entonces el excentrado; el único en escapar del círculo de visión donde se despliega mi perspectiva, y esto no porque constituyera a su vez el centro de otro horizonte, sino porque no está girado hacia mí a partir de un horizonte que fuera suyo propio. El Otro: no sólo no cae bajo mi horizonte, sino que él mismo carece de horizonte.

— Hombre sin horizonte, y sin afirmarse a partir de un horizonte, en este sentido ser sin ser y presencia sin presente, ajeno así a todo visible y a todo invisible, es lo que viene a mí como habla, cuando hablar no es ver. El Otro habla conmigo y no es sino esta exigencia de habla. Y cuando el Otro me habla, el habla es la relación de lo que queda radicalmente separado, la relación del tercer género, afirmando una relación sin unidad, sin igualdad.

— ¿Esto quiere decir que la relación con el «Prójimo», tal como se señala en el habla, no es una relación trans-subjetiva o inter-subjetiva, sino que inaugura una relación que no sería de sujeto a sujeto, ni de sujeto a objeto?

— Creo que habría que tomar la decisión de decirlo: cuando el Próximo me habla, no me habla como yo. Cuando convoco al Otro, respondo a lo que no me habla desde ningún lugar, estando entonces separado de él por una cesura tal que no forma conmigo ni una dualidad ni una unidad. Esta fisura —la relación con el otro— es la que nos hemos atrevido a caracterizar como una interrupción de ser, añadiendo ahora: entre el hombre y el hombre, hay un intervalo que no sería ni del ser ni del no-ser y que lleva consigo la Diferencia del habla, diferencia que precede a cualquier diferente y a cualquier único.

— Querría que volviéramos aquí a nuestro punto de partida, cuando uno de nosotros proponía que intentáramos ser más francos. Me parece que no hemos hecho nada más que prepararnos para la franqueza medianamente rodeos bastante retorcidos.

— Sucede que ser franco es hablar, después de haber franqueado algún límite; movimiento que se realiza mejor a escondidas.

— He tenido la sensación de que, en efecto, acabábamos de pasar un límite, especialmente cuando se ha dicho: «Cuando el Próximo me habla, no me habla como yo», o también: «La relación del prójimo conmigo no es una relación de sujeto a sujeto». Confieso que al decir y al escuchar esto he experimentado un sentimiento de miedo: como si tropezáramos con lo desconocido o quizá como si fuera a denunciarse la coartada de nuestras relaciones.

— Hay una pregunta que manifiestamente no ha dejado de presionarnos y cuya presión nos ha hecho franquear el umbral. Esta pregunta podría ser: ¿Quién es *Autrui*, quién es el «Prójimo»?

— Me pregunto si podemos arrastrar al «Prójimo» a semejante pregunta. Me pregunto si esta palabra [*autrui*], por sí misma, no nos engaña: lleva consigo, en efecto, el reflejo del término creado por Auguste Comte, el altruismo; a partir de lo cual la moral lo tiene fácil para reivindicarlo.

— *Autrui* no es, en efecto, la palabra que a uno le gustaría retener: Viene, no obstante, de lejos, puesto que ya se utilizaba en la lengua épica. *Autrui* es *l'Autre* en el caso régimen según el modelo de la palabra «*dui*» [«de», el él dativo], que entonces sólo tenía un uso complementario. *Autrui*, de acuerdo con algunos gramáticos puntillosos, nunca debería emplearse en primera persona. Puedo acercarme a *autrui*, *autrui* no se acerca a mí. *Autrui* por tanto es *l'Autre* cuando no es sujeto. Si nos servimos de esta particularidad lingüística como llamada de atención, podríamos decir que a *Autrui* le falta el *ego*, pero que esta falta no lo convierte, sin embargo, en objeto.

— Cuando nos preguntamos: ¿quién es *autrui*, quién es el prójimo?, lo hacemos de tal modo que la pregunta falsea necesariamente lo que pretende arrastrar al ámbito de la pregunta. El prójimo no podría ser una designación de naturaleza, una caracterización de ser o un rasgo de esencia. Y, para expresarse con tosquedad, el prójimo no es cierto tipo de hombre, cuya labor fuese desempeñar este papel —al modo de los santos y de los profetas, delegados del Altísimo— frente al clan de los «Yo». Hay que recordarlo, aunque semejante precaución sea un poco risible, porque nuestro lenguaje lo sustantiva todo.

— Sucede que todavía hay una dificultad: si es verdad que el prójimo no es nunca yo para mí, sucede lo mismo conmigo para el prójimo, es decir, que el Otro que surge ante mí, fuera del horizonte y como aquel que viene desde lejos, *para sí mismo* no es nada más que un yo que quisiera hacerse escuchar por el Otro, acogerlo como Otro y mantenerse en mi presencia, como si yo fuese el Otro y porque no soy otra cosa distinta de lo Otro: lo inidentificable, lo sin «Yo», lo sin nombre, la presencia de lo inaccesible. De ahí la maraña de relaciones que parece que efectivamente deben restablecernos bajo la exigencia del cumplimiento dialéctico.

— Desde luego, ésta es una de las trampas que se nos han tendido. Por el momento, tendremos que hacer dos observaciones y decir ante todo que ese redoblamiento de la irreciprocidad —ese trastrueque que aparentemente hace de mí lo otro de lo otro— no se le puede —en el ámbito en que nos situamos— encargar a la dialéctica, dado que tal redoblamiento no tiende a restablecer ninguna igualdad; al contrario, significa una doble disimetría, una doble discontinuidad, como si el vacío entre uno y otro no fuese homogéneo, sino que estuviese polarizado, como si constituyera un

campo no isomorfo que llevase consigo una doble distorsión, a la vez infinitamente negativa e infinitamente positiva, y que deberíamos llamar neutra si se entiende bien que el neutro no anula, no neutraliza esta infinidad de doble signo, sino que la lleva consigo al modo de un enigma. Y después decir esto: si la pregunta: «¿Quién es el prójimo?» no tiene un sentido directo, porque debe reemplazarse por otra: «¿Qué sucede con la 'comunidad' humana, cuando tiene que responder a esta relación de extrañeza entre el hombre y el hombre que la experiencia del lenguaje conduce a presentir, relación sin medida común, relación exorbitante?». Y esta pregunta tampoco significa que el Otro —el prójimo— fuese tan sólo una manera de ser, es decir, una obligación que cada uno solventaría cuando le llegase su turno, a menos que, a sabiendas o no, se escabulla. Se trata de infinitamente más. En esa relación, el otro —pero ¿cuál de nosotros dos sería el otro?— es radicalmente otro, no es más que lo otro y, en esto, nombre para eso sin nombre cuya posición momentánea en el tablero, donde hablando juega y hablando deja que jueguen con él, hace que le designen de vez en cuando con el vocablo «hombre» (así como el peón puede convertirse en todas las piezas, excepto en el Rey). Lo Otro: la presencia del hombre en el hecho mismo de que éste falta siempre de su presencia, así como de su lugar.

— El hombre, es decir, los hombres. Así, pues, traduciré nuestras observaciones anteriores diciendo más sencillamente: al responder a esta otra relación —relación de imposibilidad y extrañeza— que estos hablantes experimentan cuando hablan (en cierto ámbito del habla aún mal designado), también experimentan al hombre como lo absolutamente Otro, ya que lo Otro no se deja pensar ni en términos de trascendencia ni en términos de inmanencia. Experiencia de la que debemos contentarnos con decir que el lenguaje sólo la expresa o la refleja, pues no se origina más que en el espacio y el tiempo del lenguaje, allí donde éste, mediante la escritura, pone en jaque la idea de origen.

— Experiencia donde lo Otro, el Afuera mismo, al rebasar todo positivo y todo negativo, es la «presencia» que no remite a lo Uno, y la exigencia de una relación de discontinuidad donde la unidad no está implicada. Lo Otro, el *Él*, pero en la medida en que la tercera persona no es una tercera persona y pone en juego el neutro.

— El neutro, lo neutro, qué extrañamente suena eso para *mí*.

— *Yo* [*Moi*]: ¿se puede entonces hablar aún de yo [*moi*]? Un Yo [*Je*] sin yo [*moi*], tal vez, una puntualidad no personal y oscilante entre nadie y

alguien, un semblante al que sólo la exigencia de la relación exorbitante, concede, silenciosa y momentáneamente, el papel del Yo-Sujeto o establece la instancia de Yo-Sujeto con la que se identifica para simular lo idéntico, con el fin de que a partir de ahí se anuncie, mediante la escritura, la marca en lo Otro de lo absolutamente no idéntico.

— Quizá también sea tiempo de retirar el término *autrui*, pero reteniéndolo lo que querría decirnos: lo Otro siempre es lo que convoca (aunque fuere para ponerle entre paréntesis o entre comillas) al «hombre», no otro como Dios u otro como naturaleza, sino como «hombre», más Otro que todo lo otro que hubiere.

— Por consiguiente y, antes de borrarlo, retengamos que *autrui* es un nombre esencialmente neutro y que, lejos de descargarnos de toda responsabilidad con respecto a la escucha del neutro, nos recuerda que debemos responder, en presencia de lo Otro que viene a nosotros en cuanto Prójimo, con esta profundidad de extrañeza, de inercia, de irregularidad y de desobra, que acogemos cuando intentamos acoger el habla del Afuera. Prójimo sería el hombre mismo por medio del cual viene a mí lo que no se descubre ni ante el poder personal del Sujeto, ni ante el poder de la verdad impersonal. Todo el misterio del neutro pasa quizá por el prójimo y nos remite a él, es decir, pasa por esta experiencia del lenguaje donde la relación del tercer género, relación no unitaria, escapa tanto de la pregunta del ser como de la pregunta del todo, dejándonos expuestos a «la pregunta más profunda», interrogación del desvío por donde se pone en cuestión lo neutro — que todavía no es nunca lo impersonal.

— Y añadamos esto: cualquier «alteridad» ya supone al hombre en cuanto prójimo y no al revés. Sólo que de ello resulta que, para mí, el hombre Otro que es el «prójimo» corre siempre el riesgo de ser lo Otro que el hombre, próximo a lo que no puede serme próximo: próximo a la muerte, próximo a la noche y, con certeza, tan repulsivo como todo lo que me viene de estas regiones sin horizonte.

— Bien sabemos que, cuando un hombre muere cerca de nosotros, aunque fuere el más indiferente de los seres, en ese instante, para nosotros, es lo Otro para siempre.

— Pero recuerde. El Otro me habla. La interrupción decisiva de relación habla precisamente en el habla del Otro como relación infinita. ¿No pretende que, cuando usted le hable al prójimo, le hablé como a una especie de muerto, llamándole desde el otro lado del tabique?

— Cuando hablo al Otro, el habla que me relaciona con él «realiza» y «mide» esta distancia desmesurada que es el movimiento infinito de morir, allí donde morir pone en juego la imposibilidad. Y yo mismo, hablándole, hablo en lugar de morir, lo que también quiere decir que hablo en ese lugar donde ha lugar morir.»

★

A mi vez escucho estas dos voces, sin estar cerca ni de una ni de otra, siendo, no obstante, una de ellas y no siendo la otra en tanto en cuanto yo [je] no soy yo [moi] — y así, de una a otra, interrumpiéndome de un modo que disimula (sólo simula) la interrupción decisiva. De esta interrupción que se vuelve relación infinita en el habla, ¿cómo fingir que se acoge la fuerza enigmática que viene de ella y que traicionamos por nuestros medios insuficientes?

Repitamos una vez más:

1) *El lenguaje, la experiencia del lenguaje —la escritura—, nos conduce a presentir una relación totalmente distinta, relación del tercer género. Tendremos que preguntarnos de qué modo entramos en esta experiencia, suponiendo que no nos rechace, y asimismo preguntarnos si no nos habla como el enigma de toda habla.*

2) *En esta relación que aislamos de una manera que no es necesariamente abstracta, lo uno no está nunca comprendido por lo otro, ni forma con él un conjunto, ni una dualidad, ni una unidad posible, es ajeno a lo otro, sin que esta extrañeza privilegie a uno o a otro. Llamamos neutra a esta relación, indicando ya con ello que no puede ser vuelta a aprehender ni cuando afirmamos ni cuando negamos, exigiendo del lenguaje, no una indecisión entre estos dos modos, sino una posibilidad de decir que diría sin decir el ser y sin tampoco negarlo. Y, por este camino, caracterizamos quizá uno de los rasgos esenciales del acto «literario»: el hecho mismo de escribir.*

3) *La relación neutra, relación sin relación, todavía puede dejarse indicar de otra manera: la relación de uno con otro es doblemente disimétrica. Lo hemos reconocido en muchas ocasiones. Sabemos — por lo menos presentimos — que la ausencia entre uno y otro es tal que las relaciones, si pudieran desplegarse en ella, serían las de un campo no isomorfo donde el punto A estaría distante del punto B con una distancia distinta que la del punto B al punto A, distancia que excluye la reciprocidad y presenta una curvatura cuya irregularidad va hasta la discontinuidad¹.*

¹ Recuerdo que es Emmanuel Levinas quien ha dado a ese giro su significado decisivo: «La curvatura del espacio expresa la relación entre seres humanos.»

4) *Al precisar esta relación, no podemos evitar representarla como teniendo lugar entre dos términos y, en consecuencia, parece que nos otorgamos el derecho a considerar estos términos como teniendo, fuera de ella, su realidad y sus determinaciones propias. En cierto modo, con razón. En primer lugar porque, incluso si los dos hombres que están en una habitación y que hablan no son nada sino el lugar de las relaciones posibles, hemos reconocido que, entre estas relaciones, algunas de ellas los hacen existir a uno y a otro como realidad distinta, objetiva, o incluso como Yo-sujeto, existencia única, centro centrado en una unidad radiante, historia finalmente por la que toda su verdad pasa por el mundo que se hace. Muchas dificultades están acumuladas en estas pocas palabras. Las omitiremos con osadía para atenernos a la relación sobre la que reflexionamos. Aquí también, parece que no sin razón hablábamos de términos entre los cuales tendría lugar la relación, y como si estos términos pudiesen pretender afirmarse, en esta misma relación, como distintos a la relación, y no sólo distintos, sino separados por una diferencia y una distancia infinitas, puesto que ése sería su sentido: ser una doble separación infinita. Sí, recordemos bien esto. Lo propio de tal relación extraña es designar una doble ausencia infinita. Pero en este caso podríamos decir —y hay que decirlo— que lo otro, ese Otro que se juega en la relación del tercer género, ya no está en uno de los términos, no está ni en uno ni en otro, no siendo otra cosa que la relación misma, relación de uno con otro que exige la infinitud. Sin embargo, lo presentimos bien, no podemos contentarnos con la sencillez de esta afirmación: lo Otro no se dice sólo de la relación designada como una relación de extrañeza entre el hombre y el hombre: en esta relación otra, y por ella, el otro es para mí la presencia misma de lo otro, en su distancia infinita, el hombre como absolutamente otro y radicalmente extranjero, aquel que no se dirige a lo Mismo ni se exalta en la unidad de lo Único. O también, para mí y en la medida en que soy (momentáneamente y por función) lo uno en mí, hago la experiencia del otro, no como de una relación ajena con un hombre como yo, sino como del hombre en su extrañeza, aquello que se escapa de toda identificación, ya sea la de un saber impersonal, de una mediación o de una fusión mística: el afuera o lo desconocido que está siempre ya fuera de mira, lo no visible que el habla lleva consigo. Esto quiere decir que, para mí, lo otro es a la vez la relación de inaccesibilidad al otro, es lo otro que esta relación inaccesible instituye y es, sin embargo, la presencia inaccesible del otro — el hombre sin horizonte— que se hace relación y acceso en la misma inaccesibilidad de su aproximación.*

Como si, en el espacio-tiempo interrelacional, hubiera que pensar bajo una doble contradicción, pensar lo Otro — una vez como la distorsión de un campo no obstante continuo y como la dislocación, la ruptura, de la discontinuidad — después como lo infinito de una relación sin términos y como la infinita terminación de un término sin relación.