

LA HUELLA DEL OTRO

Emmanuel Levinas

Traducción: Esther Cohen

1. El Ser y lo Mismo

El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad. En efecto, la identidad del Yo no es la permanencia de una cualidad inalterable. Yo soy yo mismo no porque identifique previamente esta o aquella característica para después reencontrarme siendo el mismo. En cambio, es justo porque soy el mismo desde el inicio —*me ipse*—, una ipseidad—, por lo que puedo identificar cada objeto, cada característica y cada ser.

Esta identificación no es un simple “redecirse” a sí mismo: La “A es A” del Yo, es la “A que está ansiosa de A” o la “A que goza de A”. En todo caso, la “A que está dirigida hacia A”. Y es el *fuera del yo* lo que lo solicita en la necesidad: el *fuera del yo es para mí*. La tautología de la ipseidad es un egoísmo.

El verdadero conocimiento en el cual el Yo “deja hacer” y deja relucir un ser extraño no interrumpe esta identificación originaria, no atrae irreversiblemente al Yo fuera de sí. El ser *entra* en el ámbito del conocimiento verdadero. Al devenir tema, conserva ciertamente una extrañeza respecto del pensador que lo abraza. Pero deja inmediatamente de obstaculizar el pensamiento. Este ex-

tranjero se naturaliza, de algún modo, desde que se compromete con el conocimiento. En sí —y por lo tanto *en otra parte* respecto del pensamiento, *otro que él*—, no se encuentra la barbarie salvaje de la alteridad. Él tiene un sentido. El ser se propaga en infinitas imágenes que emanan de él y así, mediante una especie de ubicuidad, se dilata hasta penetrar en la interioridad de los hombres. Se muestra e irradia, como si la plenitud misma de su alteridad desbordara el misterio que lo encubre, para producirse. Por haber sorprendido al Yo, el ser en la verdad no altera la identidad del Yo. Lo oculto de donde proviene se ofrece a la búsqueda. De tal manera ella se abre como un porvenir, cuya noche no es otra cosa sino la opacidad producida por el espesor de transparencias superpuestas. La memoria pone nuevamente el pasado mismo en este porvenir en el que se aventura la búsqueda y la interpretación histórica. Las huellas del pasado irreversible son concebidas por signos que garantizan el descubrimiento y la unidad de un Mundo. La prioridad del porvenir entre los “éxtasis” del tiempo constituye el conocimiento en cuanto comprensión del ser. Esta prioridad testimonia la adecuación del Ser al Pensamiento. La idea del ser, con la que los filósofos interpretan la extrañeza irreductible del No-Yo, es así a la misma manera de lo Mismo. Es la idea de sí, adecuada.

El Ser del ente —Diferencia en sí y, por lo tanto, Alteridad— ilumina, según Heidegger, en la medida en que se encuentra oculto y siempre ya sepultado en el olvido. Pero los poetas y los filósofos fuerzan, por un instante, su esencia inde-

cible, ya que es aun en términos de luz y de oscuridad, de develamiento y de ocultamiento, de verdad y de no-verdad —es decir, en la prioridad del porvenir—, como se aborda el Ser del ente.

La intencionalidad, que el movimiento fenomenológico advierte en el fondo de la praxis y de la afectividad, confirma que la autoconsciencia o la identificación de sí no es incompatible con la conciencia de... o conciencia del ser. Y viceversa, la adecuación es tan rigurosa que toda la gravedad del ser puede resolverse en juegos de la interioridad y mantenerse en los márgenes de la ilusión. La aparición del ser es posiblemente apariencia. La sombra se toma como una presa, la presa es abandonada por la sombra. Descartes pensó que yo, por mí mismo, habría podido dar cuenta del cielo y del sol, a pesar de toda su magnificencia. No obstante lo pasiva o receptiva que sea, toda experiencia se convierte de inmediato en “constitución del ser” que ella recibe, como si el *dato* fuese extraído de sí, como si el sentido que él anuncia estuviera dado por mí, como si fuera yo el que le atribuye el sentido que le pertenece. El ser lleva en sí la posibilidad del idealismo.

La filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el Otro pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. Por la misma razón, se convierte en una filosofía de la inmanencia y

de la autonomía, o ateísmo. El Dios de los filósofos, desde Aristóteles hasta Leibniz, pasando por el Dios de los escolásticos, es un dios adecuado a la razón, un dios objeto de comprensión, incapaz de turbar la autonomía de una conciencia que reencuentra por sí sola el camino a través de todas sus aventuras, que regresa a casa como Ulises, quien, a través de todas sus peregrinaciones, no hace otra cosa sino dirigirse hacia su isla natal.

En la filosofía que nos ha sido transmitida, no sólo el pensamiento teórico sino todo movimiento espontáneo de la conciencia, aparece conducido de nuevo a tal retorno a sí mismo. No sólo el mundo comprendido por la razón deja de ser otro porque la conciencia se encuentra ahí, sino que cualquier *actitud* de la conciencia —es decir valorización, sentimiento, acción, trabajo y, más en general, compromiso— es en última instancia autoconciencia, es decir, identidad y autonomía. La filosofía de Hegel representa el resultado lógico de tal alergia fundamental de la filosofía. Uno de los intérpretes modernos más profundos del hegelianismo, Eric Weil, lo ha expresado admirablemente en su *Logique de la Philosophie*, mostrando cómo toda actitud del ser razonable se transforma en categoría, es decir, se comprende en una actitud nueva. Pero él considera, con la tradición filosófica, que el resultado es una categoría en la cual se reabsorben todas las actitudes.

Aunque la vida preceda a la filosofía, aunque la filosofía contemporánea, que se proclama anti-intelectualista, insiste en esta anterioridad de la existencia respecto de la esencia, de la vida respecto de la inteligencia, aunque para Heidegger

la comprensión del ser es gratitud y obediencia, la complacencia de la filosofía moderna por la multiplicidad de las significaciones culturales y por los juegos del arte aligera al Ser del peso de su alteridad y representa la forma en la cual la filosofía prefiere la espera a la acción, para mantenerse indiferente al Otro y a los Otros, para rechazar todo movimiento sin regreso. La filosofía desconfía de todo gesto desconsiderado, como si una lucidez de vejez debiera reparar todas las imprudencias de la juventud. La acción recuperada anticipadamente en la luz que debía guiarla es, quizás, la definición misma de la filosofía.

2. Movimiento sin retorno

Y sin embargo, la trascendencia del ser que se describe por la inmanencia no es la única trascendencia de la que hablan los filósofos mismos. Los filósofos nos aportan también el mensaje enigmático del más allá del Ser.

La trascendencia del Bien en relación con el Ser, *epekeina tes usías* (más allá de la esencia) es una trascendencia de segundo grado y no estamos obligados a incluirla inmediatamente en la interpretación heideggeriana del Ser que trasciende al Ente.

El Uno plotiniano está colocado más allá del Ser y también *epekeina nu* (más allá de la mente). El Uno del que habla Platón en la primera hipótesis del *Parménides* es extraño a la definición y al límite, al lugar y al tiempo, a la identidad consigo misma y a la diferencia respecto de sí, a

la semejanza y a la desemejanza, extraño al ser y al conocimiento, del que por otra parte todos estos atributos constituyen las categorías. Es otra cosa que todo esto, *otro* absolutamente, y no en relación con algún término relativo. Es lo No-revelado; no-revelado, no porque todo conocimiento sería demasiado limitado o demasiado pequeño para recibir su luz, sino no-revelado porque es *Uno* y porque el darse a conocer implica ya una dualidad que desentona con la unidad del Uno. El Uno está más allá del Ser no porque se encuentre enterrado y oculto. Está oculto porque está más allá del ser, totalmente otro que el ser.

¿En qué sentido, entonces, lo *absolutamente otro* me concierne? Frente al contacto de la trascendencia y de la alteridad, inicialmente impensable, ¿es necesario que renunciemos a la filosofía? ¿La trascendencia no sería posible sólo a través de un contacto absolutamente ciego? ¿A una fe que se aferre a la no-significación? O, en cambio, si la hipótesis platónica del Uno que es Uno por encima del ser y del conocimiento no es el desarrollo de un sofisma, ¿no se podría dar allí una experiencia que fuera diferente de aquella en la cual el Otro se trasmuta en el Mismo? Experiencia en cuanto movimiento hacia lo Trascendente, pero también experiencia porque en este movimiento lo Mismo no se pierde extáticamente en el Otro y resiste al canto de las sirenas, ni se disuelve en el murmullo de un acontecimiento anónimo. Experiencia que sigue siendo todavía movimiento de lo Mismo, movimiento de un Yo; experiencia que, por lo tanto, se acerca a lo Trascendente, al interior de un significado que ella no habrá dado.

¿Existe una significancia de significación que no equivaldría a la transmutación del Otro en lo Mismo? ¿Puede haber algo tan extraño como la experiencia de lo absolutamente exterior, tan contradictorio en los términos como una experiencia heterónoma? En el caso de una respuesta afirmativa, no sucumbiremos ciertamente a la tentación y a la ilusión que consistiría en reencontrar, a través de la filosofía, los datos empíricos de las religiones positivas, sino que libraremos un movimiento de trascendencia que, como una *tête de ponte*,¹ se asegure del "otro lado", y sin la cual la simple coexistencia de la filosofía y de la religión, en las almas como en las civilizaciones, no es más que una ligereza de espíritu inadmisibles. Y podremos también poner en discusión la tesis según la cual la esencia última del Hombre y de la verdad es la *comprensión del Ser del ente*, tesis a la que, es necesario admitir, parecen conducir teoría, experiencia y discurso.

La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. Esta experiencia, ¿acaso no nos es dada, quizás, por lo que comúnmente se

¹ *Tête de ponte* es un término militar que refiere, por ejemplo, al grupo de soldados encargados de establecer un puente, abrir camino o facilitar la llegada del regimiento en el desembarco de Normandía. Por extensión, es una empresa que se instala en un país para otras que vendrán. Quizás, también, un nuevo concepto que avanza y abre paso a otros que se construirán a su alrededor.

llama bondad o por la obra, sin la cual la bondad es sólo un sueño sin trascendencia, un mero voto (*blosser Wunsch*), según la expresión kantiana?

Pero entonces es necesario pensar la Obra, no como un agitarse aparente de un fondo que en definitiva sigue siendo idéntico a sí mismo, como una energía que, a través de todas sus transformaciones, sigue siendo igual a sí misma. No es necesario pensarla más como la técnica que, mediante la famosa negatividad, reduce un mundo extraño a un mundo en el que la alteridad se ha convertido en mi idea. Una y otra concepción continúan afirmando al ser como idéntico a sí mismo y, según la indeleble lección del idealismo, reducen su acontecimiento fundamental al pensamiento en cuanto pensamiento de sí, pensamiento del pensamiento. *La Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo Otro sin regresar jamás a lo Mismo.* Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.

La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia, exige una *ingratitude* del Otro. La gratitud sería, precisamente, el *retorno* del movimiento a su origen. Pero, por otra parte, la Obra difiere de un juego o de un puro dispendio. No es sólo pérdida y no le basta afirmar lo Mismo en su identidad rodeada de nada. La Obra no es ni una pura adquisición de méritos ni un puro nihilismo. De hecho, el nihilista, como

quien va a la caza de méritos bajo la aparente gratuidad de su acción, se toma a sí mismo, inmediatamente, como objetivo. La obra es, por lo tanto, una relación con lo Otro que se ha alcanzado sin mostrarse tocado. Ésta se configura fuera de la delectación morosa de la derrota y de las consolaciones con las que Nietzsche define la religión.

Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa. El movimiento en sentido único se invertiría en reciprocidad. Confrontando su partida y su fin, la obra se reabsorbería en el cálculo de las pérdidas y de las ganancias, en una serie de operaciones contables. Estaría subordinada al pensamiento. La acción en sentido único es posible solamente en la paciencia que, llevada al extremo, significa para aquel que actúa: renunciar a ser el contemporáneo del propio resultado, actuar sin entrar en la tierra prometida.

El porvenir para el cual se emprende la obra debe considerarse desde el principio como indiferente a mi muerte. La obra, a la vez distinta del juego y del cálculo, es el ser-para-más-allá-de-mi-muerte. La paciencia no consiste, para quien actúa, en el engañar a la propia generosidad dándose el tiempo de una *inmortalidad personal*. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de la propia obra significa que este triunfo tendrá lugar en un tiempo *sin mí*, significa apuntar hacia este mundo sin mí, apuntar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo. Escatología sin esperanza para sí o liberación respecto de mi tiempo.

Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte —“Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes”—, no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar eternidad a aquello que hace posible tal pasaje? Pero, quizás, la posibilidad del sacrificio va hasta el extremo de este pasaje y descubre el carácter no-inofensivo de esa extrapolación: ser-para-la-muerte a fin de ser-para-aquello-que-está-después-de-mí.

La obra de lo Mismo, en cuanto movimiento sin retorno de lo Mismo hacia lo Otro, yo quisiera fijarla con la ayuda de un término griego que en su primer significado indica el ejercicio de un oficio, no sólo totalmente gratuito sino que exige de parte de quien lo ejercita una inversión que resulta en pérdida. Quisiéramos fijarla con el término de liturgia. Por ahora es necesario alejar de este término cualquier significación religiosa, aunque una cierta idea de Dios debería mostrarse como una huella al final de nuestro análisis. Por otra parte, la liturgia, acción absolutamente paciente, no se clasifica como culto al lado de las obras y de la ética. Ella es la ética misma.

3. Necesidad y deseo

La orientación litúrgica de la Obra no procede de la necesidad. La necesidad se abre sobre un mundo que es para mí —la necesidad regresa

a sí—. Incluso una necesidad sublime, como la necesidad de salvación, es todavía nostalgia, enfermedad del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí mismo, forma originaria de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo en vista de la coincidencia consigo mismo o felicidad.

En el *Cantique des Colonnes*, Valéry habla de “deseo sin falta”, refiriéndose, sin duda, a Platón que, en el análisis de los placeres puros, descubría una aspiración que no estaba condicionada por ninguna falta preliminar. Yo retomo este término de Deseo. A un sujeto dirigido hacia sí mismo, que según la fórmula estoica está caracterizado por la *horné* (impulso) o tendencia a persistir en su ser o para el cual, según la fórmula de Heidegger, “en su existencia lleva su misma existencia”, a un sujeto que se define a sí por la preocupación de sí —y que en la felicidad realiza completamente su ser “para sí mismo”— contraponemos el Deseo del Otro que procede de un ser ya pleno e independiente y que no desea nada para sí. Necesidad de quien no tiene más necesidades, se reconoce en la necesidad de un Otro que es el Otro [*Autrui*], que no es ni mi enemigo (como lo es en Hobbes y en Hegel), ni mi complemento, como lo es aun en la *República* de Platón, que se constituye porque algo faltaría a la subsistencia de cada individuo. El deseo del Otro [*Autrui*] nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo. Este Deseo del Otro [*Autrui*], que es nuestra misma socialidad, no es una simple relación con el ser en el que, según las fórmulas de las que partimos, el Otro se convierte en el Mismo.

En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Otro [Autruí] de manera que compromete la soberana identificación del Yo consigo mismo, de la cual la necesidad es solamente la nostalgia y que la conciencia de la necesidad anticipa. El movimiento hacia el otro [autruí], en vez de completarme o contentarme, me involucra en una coyuntura que, por un lado, no me concernía y debía dejarme indiferente: “¿qué he venido a buscar, entonces, en esta prisión?”² ¿De dónde me viene ese golpe cuando paso indiferente bajo la mirada del Otro [Autruí]? La relación con el Otro [Autruí] me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo más el derecho de conservar nada. ¿El Deseo del Otro [Autruí] es un apetito o una generosidad? Lo Deseable no sacia mi Deseo sino que lo hace más profundo, nutriéndome de alguna manera de nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad. Hay una escena en *Crimen y castigo* de Dostoievski en la que, a propósito de Sonia Marmeladova que observa a Raskolnikov en su desesperación, Dostoievski habla de “compasión insaciable”. No dice “compasión inagotable”. Como si la compasión de Sonia por Raskolnikov fuese como un hambre que la presencia de Raskolnikov nutriría más allá de cualquier saturación, haciendo crecer esta hambre hasta el infinito.

² Aquí se hace referencia a Molière: “Que diable allait-il faire dans cette galère?” (¿cómo pudo embarcarse en este asunto? N. T.)

El análisis del Deseo que nos importaba ante todo distinguir de la necesidad se precisará por el análisis del Otro [Autruí] hacia el cual se dirige el Deseo.

Ciertamente, la manifestación del Otro [Autruí] se produce en primer lugar de la misma manera en que se produce toda significación. El Otro [Autruí] está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura esta presencia y este presente. Ellos se alumbran por la luz del mundo. La comprensión del Otro [Autruí] es de esta manera una hermenéutica y una exégesis. El Otro [Autruí] se da como inmanente al concepto de totalidad que, según los notables análisis de Merleau-Ponty, se expresa y se manifiesta a través de nuestra iniciativa cultural, el gesto corporal, lingüístico y artístico.

Pero la epifanía del Otro [Autruí] comporta una significancia propia independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro [Autruí] no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo. Su significación cultural, que se revela y que, de alguna manera, revela *horizontalmente*, que se revela a partir del mundo histórico al que pertenece y que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo, esta significación mundana viene a ser perturbada y atropellada por otra presencia, abstracta y no integrada al mundo. Su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*. Lo que puede ser formulado en estos términos: ese fenómeno que es la aparición del Otro [Autruí] es también *rostro*, o aun así (para

indicar esta entrada en todo momento, en la inmanencia y en la historicidad del fenómeno): la epifanía del rostro es *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya imagen, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viva. Su vida consiste en deshacer la forma en la cual todo ente, cuando entra en la inmanencia, o sea, cuando se expone como tema, ya se disimula.

El Otro [*Autruu*] que se manifiesta en el rostro horada de alguna manera su propia esencia plástica, como un ser que abre la ventana en la cual, sin embargo, se delinea su figura. Su presencia consiste en el *desvestirse* de la forma que no obstante lo manifiesta. Su manifestación excede la inevitable parálisis de la manifestación. Es esto lo que expresa la fórmula el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es antes que nada este modo de venir desde atrás de la propia apariencia, desde atrás de su forma, una apertura en la apertura.

4. La diaconía

La visitación del rostro no es, entonces, el develamiento de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudado de su propia imagen. Sólo gracias a la desnudez del rostro, la desnudez en sí es posible en el mundo.

La desnudez del rostro es un despojo sin ningún ornamento cultural —una absolución—, un desapego en el seno de su misma producción. El rostro *entra* en nuestro mundo a partir de una

esfera absolutamente extranjera, es decir, precisamente a partir de un absoluto que, por otra parte, es el nombre mismo de la extraneidad fundamental. La significación del rostro en su abstracción es, en el sentido literal del término, extra-ordinario. ¿Cómo es posible una manifestación similar? ¿Cómo la venida del Otro [*Autruu*] a partir del absoluto en la visitación del rostro puede no convertirse de ninguna manera en revelación (sea simbolismo o sugestión)? ¿Cómo es que el rostro no es simplemente una *representación* verdadera en la cual el Otro renuncia a su alteridad? Para responder a estas preguntas habremos de estudiar la significancia excepcional de la huella y del orden personal en el cual una significación tal es posible.

Insistamos por ahora en el sentido que implica la abstracción o la desnudez del rostro que nos abre este orden y la turbación de la conciencia que responde a esta abstracción. Despojado de su forma misma, el rostro se estremece en su desnudez. Él es una miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya suplica en esa rectitud que apunta hacia mí. Pero esta súplica es una exigencia. En el rostro la humildad se une a la altura. Y aquí se anuncia la dimensión ética de la visitación. Mientras que la verdadera representación permanece como posibilidad de apariencia, mientras que el mundo que obstaculiza el pensamiento no puede nada en contra del pensamiento libre que, en su interior, puede siempre rehusarse, refugiarse en sí, permanecer efectivamente como libre pensamiento frente a lo verdadero y existir “por primera vez” como origen de aquello que recibe, dominar con la memoria aquello que lo pre-

cede, mientras el pensamiento libre sigue siendo "lo Mismo", el rostro se me impone, en cambio, sin que yo pueda ser sordo a su llamado, ni olvidarlo; es decir, sin que yo pueda dejar de ser considerado responsable de su miseria. La conciencia pierde el primer lugar.

La presencia del rostro significa, así, una orden irrefutable —un mandamiento— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro. La puesta en cuestión no se reduce a tomar conciencia de esta puesta en cuestión. Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se le resiste al punto en que incluso su resistencia no se convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa.

Se trata de la puesta en cuestión de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en cuestión. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación en la que la conciencia retorna triunfalmente a sí para descansar sobre ella misma. Frente a la exigencia del Otro [Autrui], el Yo es expulsado de este reposo y no es la conciencia, que ya se vanagloria, de este exilio. De hecho, todo tipo de complacencia destruiría la rectitud del movimiento ético.

Pero la puesta en cuestión de esta libertad, salvaje e ingenua, segura de poder refugiarse en sí, no se reduce a este movimiento negativo. La puesta en cuestión de sí es, precisamente, la acogida de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es rostro; en él el Otro me interpela y me significa una orden por su misma

desnudez, por su indigencia. Su presencia es una intimación a responder. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratase de una obligación o de un deber sobre el cual debiera decidir. El Yo es, en su misma posición y de un extremo al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías.

Ser Yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad. Este aumento de ser, esa exageración que se llama "ser yo", esa emergencia de la ipseidad en el ser se realiza como una turgencia de la responsabilidad. La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [Autrui] de una manera incomparable y única. No solidario como la materia es solidaria con el bloque del que forma parte, ni como un órgano es solidario con el organismo del que es función: aquí, la solidaridad es responsabilidad, como si todo el edificio de la creación se mantuviera sobre mis espaldas. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. La responsabilidad que vacía al yo de su imperialismo y de su egoísmo —ya sea egoísmo de salvación— no lo transforma en momento del orden universal. Ella lo confirma en su ipseidad, en su función de sostén del universo.

Descubrir al Yo en tal orientación es identificar el Yo con la moralidad. El Yo frente al Otro [Autrui] es infinitamente responsable. El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desajusta la buena conciencia de la auto-coincidencia de lo Mismo comporta un aumento inadecuado a la intencionalidad. El Deseo es eso: arder en un fuego diferente de la necesidad que

la saciedad extingue, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este aumento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado Idea del Infinito a la relación que vincula al Yo con el Otro [Autrui].

La idea del infinito es Deseo. Consiste, paradójicamente, en pensar más de lo que es pensado, conservándolo sin embargo en su desmesura en relación con el pensamiento, en entrar en relación con lo inasible, garantizando su estatuto de inasible. El infinito no es entonces el correlato de la idea del infinito, como si la idea fuera una intencionalidad que se realizara en su objeto. La maravilla del infinito en lo finito es una perturbación de la intencionalidad, una perturbación de este apetito de luz: contrariamente a la saciedad en la que se aplaca la intencionalidad, el infinito desmonta su idea. El Yo en relación con el Infinito es una imposibilidad de detener la propia marcha hacia adelante, la imposibilidad de desertar de su puesto, según la expresión de Platón en el *Fedón*; no tener el tiempo para volverse hacia atrás. Esta es la actitud irreducible a la categoría. No poder sustraerse a la responsabilidad, no tener como escondite una interioridad en la cual uno retorna a sí, ir hacia adelante sin consideración de sí. Aumento de exigencias respecto de sí: más hago frente a mis responsabilidades y más soy responsable. Poder hecho de impotencias: he aquí la puesta en cuestión de la conciencia y su ingreso en una coyuntura de relaciones que contrastan con el develamiento.

5. La huella

¿Pero el *más allá* del que proviene el rostro no es, a su vez, una idea comprendida y desoculta? Si la extraordinaria experiencia del Ingreso y de la Visitación conserva su significación, es porque el más allá no es un simple telón de fondo a partir del cual el rostro nos interpela, ni es “otro mundo” detrás del mundo. El *más allá* es precisamente *más allá* del “mundo”, es decir, más allá de todo develamiento, como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, trascendiendo todo conocimiento, aunque sea simbólico o significado. “Ni similar ni disímil, ni idéntico ni no idéntico”, dice Platón del Uno excluyéndolo precisamente de toda revelación, incluso indirecta. El símbolo reconduce aun al simbolizado hacia el mundo en que aparece.

¿Cuál puede ser, por lo tanto, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al develamiento y a la disimulación?, y ¿cuál es esa ausencia que hace posible la visitación, pero que no reduce a lo oculto ya que esta ausencia contiene una significación en la cual, sin embargo, lo Otro no se transforma en lo Mismo?

El rostro es abstracto. Su abstracción no es ciertamente a la manera del puro dato sensible de los empiristas. No es tampoco un corte instantáneo del tiempo en el cual el tiempo se cruzaría con la eternidad. El instante concierne al mundo. Es un corte del tiempo que no sangra. Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida, ella desordena la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo. Su abstracción no es el

resultado de un proceso lógico que, partiendo de la sustancia de los seres, va de lo particular a lo general. Al contrario, ella se dirige hacia esos seres, pero no se compromete con ellos, se retira de ellos, se ab-suelve. Su maravilla depende del otro lado de donde proviene y en el cual ya se retira. Pero esa venida de otro lado no es aquí una remisión simbólica a este otro lado como a un término. El rostro se presenta en su desnudez; no es una forma que encierra un fondo, sino que precisamente por esto lo indica; no es tampoco un fenómeno que esconde una cosa en sí sino que, justamente por esto, la traiciona. De otra manera, el rostro se confundiría con una máscara, que lo presupondría. Si *significar* equivaliera a *indicar*, el rostro sería insignificante. Y Sartre dirá notablemente, pero interrumpiendo muy pronto el análisis, que el Otro [*Autrui*] es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo absolutamente ausente de donde proviene *no indica, no revela* este Ausente; y sin embargo, el Ausente tiene una significación en el rostro. Esa significancia no es sin embargo un modo, para el Ausente, de darse como un vacío en la presencia del rostro, lo que nos conduciría nuevamente a una forma de develamiento. La relación que va del rostro al Ausente está fuera de toda revelación y de toda disimulación, una tercera vía excluida por estas contradictorias. ¿Cómo es posible esta tercera vía? ¿Pero hemos tenido razón acaso al buscar aquello de lo que procede el rostro como esfera, lugar, mundo? ¿Hemos sido lo suficientemente fieles a la prohibición de buscar el *más allá* como un mundo detrás de nuestro

mundo? En tal caso se presupondría aún el orden del ser. Orden que no comporta ningún otro estatuto sino aquél de lo revelado y de lo disimulado. En el Ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extra-ordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo. Y en presencia del Otro [*Autrui*], ¿no respondemos acaso a un orden cuya significancia se mantiene como desorden irremisible, pasado absolutamente caduco? Una tal significancia es la significancia de la huella. El más allá de donde proviene el rostro significa en cuanto huella. El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, retirado en aquello que Paul Valéry llama "*profond jadis, jadis jamais assez*"³ y que ninguna introspección sabría descubrir en Sí. El rostro es precisamente la única apertura en la cual la significancia de lo Trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un *orden* inmanente, pero en la cual, al contrario, la trascendencia se mantiene como trascendencia siempre caduca de lo trascendente. La relación entre significado y significación en la huella no es correlación sino la *no-rectitud* misma. La relación pretendidamente mediata e indirecta de signo y significado es aún *rectitud*, ya que es develamiento que neutraliza la trascendencia. La significancia de la huella nos coloca en una relación lateral que no se puede convertir en *rectitud* (lo que es inconcebible en el orden del develamiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria sería capaz de estar atrás de este pasado siguiéndole la

³ "Pasado profundo, nunca lo suficientemente pasado".

huella. Es un pasado inmemorial y es quizás también la eternidad, cuya significancia no es extraña al pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado.

Pero si la significancia de la huella no se transforma inmediatamente en la rectitud que aún marca al signo —que revela e introduce el Ausente significado en la inmanencia—, es que la huella significa más allá del Ser. El orden personal al que nos obliga el rostro está más allá del Ser. *Más allá del Ser está una tercera persona* que no se define por el Sí-Mismo o por la ipseidad. Ella es posibilidad de esa tercera dirección de no-rectitud radical que escapa al juego bipolar de la inmanencia y de la trascendencia, juego característico del ser en el que la inmanencia gana siempre a la trascendencia. El perfil asumido por el pasado irreversible gracias a la huella es el perfil del “Él”. El *más allá* del que proviene el rostro es la tercera persona. El pronombre *Él* expresa exactamente la irreversibilidad inexpresable, es decir, que escapa a toda revelación como a toda disimulación y, en este sentido, absolutamente inabarcable o absoluta, trascendencia en un pasado absoluto. La *eleidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad.

Esta tercera persona que, en el rostro, ya se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación —que ha pasado—, esta eleidad no es un “menos que el ser” en relación al mundo en el que el rostro penetra; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente otro que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta ausencia suprema

e irreversible que funda la eminencia misma de la visitación.

6. La huella y la “Eleidad”

Si la significancia de la huella consiste en significar sin hacer aparecer, si ésta establece una relación con la eleidad —relación que, en cuanto personal y ética, es decir, en cuanto obligación, no revela si por eso la huella no pertenece a la fenomenología —a la comprensión del “aparecer” y del “disimularse”—, podríamos al menos acercarnos por otra vía, situando la significancia a partir de la fenomenología que ella interrumpe.

La huella no es un signo como otros, pero desempeña también el papel del signo. Puede ser tomada por un signo. El detective examina como signo todo aquello que marca, en el lugar del crimen, la obra voluntaria o involuntaria del criminal; el cazador sigue la huella de la caza mayor, que refleja la actividad y la dirección del animal que quiere alcanzar; el historiador descubre la civilización antigua como horizonte de nuestro mundo a partir de los vestigios que habían dejado de su existencia. Todo se coloca en un orden, en un mundo en el cual cada cosa revela la otra o se revela en función de la otra.

Pero la huella, que viene de tal manera tomada por un signo, tiene todavía esto de excepcional respecto de los otros signos: ella significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto en el cual ella sería el objetivo. Cuando en las transacciones “se paga con cheque”

para que quede huella de la paga, la huella se inscribe en el orden mismo del mundo. La huella auténtica, en cambio, perturba el orden del mundo. Se da en sobre-impresión. Su significancia originaria se dibuja, por ejemplo, en las huellas que deja quien ha querido borrar las propias huellas para llevar a cabo un crimen perfecto. Quien ha dejado huellas borrando las propias huellas no ha querido decir ni hacer nada con las huellas que deja. Ha perturbado el orden de manera irreparable. Él ha pasado absolutamente. *Ser* en cuanto *dejar una huella* significa pasar, partir, absolverse.

Pero todo signo es, en este sentido, huella. El signo, además de lo que significa, es el pasaje de aquel que lo ha dejado. La significancia de la huella duplica la significación del signo emitido en vista de la comunicación. El signo se mantiene en tal huella. En el caso de una carta, esta significancia residiría, por ejemplo, en la escritura y en el estilo de esta carta, en todo aquello que, en el momento mismo de la emisión del mensaje que captamos a partir del lenguaje de la carta y de su sinceridad, hace que alguien pase pura y simplemente. Esta huella puede de nuevo ser tomada por un signo. Un grafólogo, un conocedor de estilos o un psicoanalista podrán interpretar la singular significancia de la huella para buscarle las intenciones selladas e inconscientes, pero reales, de aquel que ha enviado el mensaje. Pero lo que, desde este momento, permanece específicamente como huella en la grafía y en el estilo de la carta no significa ninguna de estas intenciones, ninguna de estas cualidades, no revela ni oculta precisamente nada. En la huella ha pasado un pasado absolutamente perimido. En la

huella se sella su irreversible revolución. En una tal huella queda abolido el develamiento que restituye el mundo y reconduce al mundo y que es lo específico de un signo o de una significación.

Pero, entonces, ¿la huella no sería acaso la pesadez misma del ser fuera de sus actos y de su lenguaje, pesando no a causa de su presencia que lo dispone en el mundo, sino a causa de su misma irreversibilidad, de su ab-solución?

La huella sería la indelebilidad misma del ser, su omnipotencia respecto de toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerrarse en sí y de alguna manera demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí. Y, en efecto, hemos tendido a decir que la huella no pone en relación con aquello que sería un menos que ser, sino que obliga en relación con el Infinito, con lo absolutamente Otro.

Pero esta superioridad de lo superlativo, esta altura, esta constante elevación a potencia, esta exageración o esta infinita sobremarca y, digámoslo, esta divinidad, no se deducen del ser del ente ni de su revelación —aunque sea contemporánea de lo oculto— y tampoco de la “duración concreta”. Todo esto es significativo a partir de un pasado que, en la huella, no es ni *indicado* ni señalado, pero en la que continúa perturbándose el orden, no coincidiendo ni con la revelación ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el cual el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es la retirada del Otro y, por consiguiente, no es para nada una degradación de la duración, íntegra en el recuerdo. La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una tras-

endencia irreversible. No es una modulación del ser del ente. En tanto que Él (IL) es tercera persona, ella está de alguna manera fuera de la distinción entre el ser y el ente. Sólo un ser que trasciende el mundo puede dejar una huella. La huella es la presencia de aquello que, propiamente hablando, no ha estado jamás aquí, de aquello que es siempre pasado. En la concepción de Plotino, la procepción que parte del Uno no compromete ni la inmutabilidad ni la separación absoluta del Uno. Es en esta situación, al inicio puramente dialéctica y cuasi-verbal (y que se repite a propósito de la Inteligencia y del Alma, que en su parte superior permanecen junto a sus respectivos principios y se inclinan sólo con sus partes inferiores lo que pertenece todavía a la iconografía), como la excepcional significancia de la huella se perfila en el mundo. "Cuando se trata del principio anterior a los seres, el Uno se queda en sí mismo, pero a pesar de que se quede en sí mismo, no es en absoluto diferente de aquel que, conforme a sí mismo, produce los seres; se basta él mismo para generarlo... aquí es la huella del Uno lo que hace nacer la esencia y el ser no es más que la huella del Uno" (*Eneadas*, V, 5).

Que en toda huella de un pasaje empírico algo conserve la específica significancia de la huella, del otro lado del signo en el que puede devenir, es posible sólo en virtud de su situación dentro de la huella de esa transcendencia. Esta posición en la huella —que hemos llamado *eleidad*— no comienza en las cosas, que por sí mismas no dejan huellas sino que sólo producen efectos, o sea, se quedan en el mundo. Una piedra ha estriado otra. La estría puede ciertamente ser tomada por

una huella; en realidad, sin el hombre que ha tenido en la mano la piedra, la estría es sólo un efecto. Y es tan poco una huella como el fuego de una madera es huella del rayo. La causa y el efecto, aunque separadas por el tiempo, pertenecen al mismo mundo. Todo viene expuesto en las cosas, también su secreto: las huellas que las marcan forman parte de esta plenitud de presencia, su historia no tiene pasado. La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado sino que es el *pasaje mismo* a un pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir que se colocan aún en mi tiempo, hacia el pasado del Otro en el cual se delinea la eternidad, pasado absoluto que reúne todos los tiempos.

El absoluto de la presencia del Otro que ha justificado la interpretación de su epifanía en la excepcional rectitud del tuteo no es la simple presencia en la que también las cosas están, en definitiva, presentes. Su presencia forma parte del presente de mi vida. Todo lo que constituye mi vida con su pasado y su futuro está reunido en el presente en el que las cosas vienen hacia mí. Pero es en la huella del Otro donde el rostro reluce: aquello que está presente en él se está absolviendo de mi vida y me visita como ya absoluto. Alguien ha pasado ya. Su huella no *significa* su pasado, como ella no *significa* su trabajo o su goce en el mundo, ella es la perturbación misma que se imprime (estaríamos tentados a decir: que se *grava* con una *gravedad* irrecusable).

La eleidad de este *Él* no es el *eso* de la cosa que está a nuestra disposición, y frente a la cual Buber y Gabriel Marcel han tenido razón al prefe-

rir el Tú para describir el encuentro humano. El movimiento del encuentro no es algo que venga a agregarse al rostro inmóvil. El movimiento se da en ese mismo rostro. El rostro es por sí mismo visitación y trascendencia. Pero el rostro, totalmente abierto, puede a la vez estar en sí mismo porque él está en la huella de la eleidad. La eleidad es el origen de la alteridad del ser en la cual el en sí de la objetividad participa traicionándola.

El Dios que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeocristiana conserva todo el infinito de su ausencia que está dentro del orden personal. Él se muestra solamente en virtud de su huella, como en el capítulo 33 del *Éxodo*. Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella.