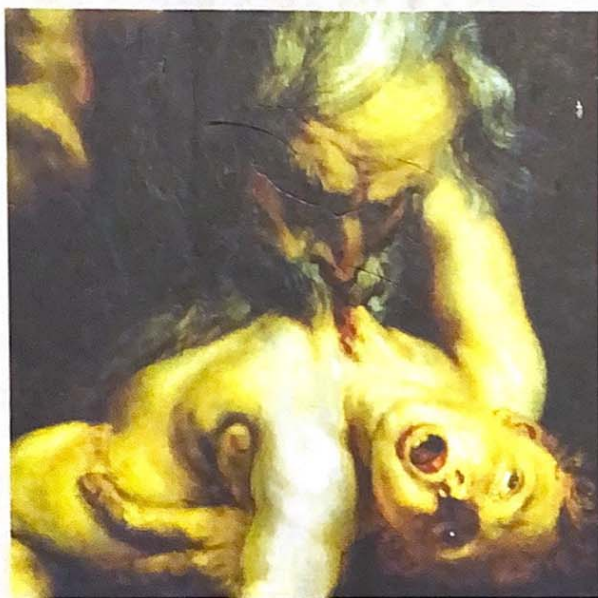


Emmanuel Lévinas

Etica e infinito



La botte de la Madone

La responsabilidad para con el otro

Ph. N.—En su último gran libro publicado, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, usted habla de la responsabilidad moral. Husserl ya había hablado de la responsabilidad, pero de una responsabilidad para con la verdad; Heidegger había hablado de la autenticidad. ¿Qué entiende usted mismo por responsabilidad?

E. L.—En ese libro hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.

—Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro, así, pues, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro.

Ph. N.—¿Cómo es que, habiendo descubierto al otro en su rostro, lo descubrimos como aquél con respecto a quien somos responsables?

E. L.—Describiendo positivamente el rostro, y no sólo de modo negativo. Recuerda usted lo que decíamos: el

abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo, en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad.

Ph. N.—¿En qué esta responsabilidad para con el otro define la estructura de la subjetividad?

E. L.—La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro. La proximidad del otro es presentada en el libro como el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento —en tanto yo soy— responsable de él¹. Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al

¹ «En la conciencia de sí ya no hay *presencia* del yo a sí mismo, sino senescencia. Es en tanto senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo —tiempo perdido y sin retorno— es diacronía y me concierne. Esta diacronía del tiempo (...) es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis, laxitud. El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo mismo en el “yo” le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación. En el envejecimiento, la subjetividad es única, irremplazable, yo y no otro, pero lo es *a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se resuelven en responsabilidad para con el Otro más primitiva que cualquier compromiso.» (DOMS, p. 106.) (N. del T.)

objeto —no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano—. La proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.

Ph. N.—Yo puedo conocer a alguien a la perfección, pero jamás será este conocimiento, por él mismo, una proximidad?

E. L.—No. El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo que de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo lo que los ángeles podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí)². Dia-conía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro —más allá de la imagen que del otro hombre me hago—, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos, rostro), fuera lo que me ordena servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden signifi-

² «El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la destitución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo.» (DOMS, p. 104.) Contrastar éste con otro texto anterior puede darnos la medida de lo que entraña decir que la humanidad significa un resquebrajamiento ético de la ontología y una superación de la libertad por la responsabilidad: «[La materialidad] acompaña —necesariamente— al surgimiento del sujeto, en su libertad de existente. Comprender así el cuerpo a partir de la materialidad —acontecimiento concreto de la relación entre Yo y Sí mismo— es remitirlo a un acontecimiento ontológico. Las relaciones ontológicas no son lazos desencarnados. La relación entre Yo y Sí mismo no es una inofensiva reflexión del espíritu sobre él mismo. Es toda la materialidad del hombre.» (TA, pp. 37-38.) (N. del T.)

cada. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado; esa orden es la significatividad misma del rostro³.

Ph. N.—Usted dice a la vez «me pide» y «me ordena». ¿No hay ahí una contradicción?

E. L.—Me pide como se pide algo que se ordena, como cuando se dice: «¡se os ruega que...!».

Ph. N.—¿Pero el otro no es también responsable con respecto a mí?

E. L.—Puede ser, pero esto es asunto *suyo*. Uno de los temas fundamentales de *Totalidad e Infinito*, del que aún no hemos hablado, es que la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo⁴. Conoce usted esta frase de Dostoievski: «Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros»^{5*}. No a causa de esta o de aque-

³ Significatividad (francés: *signifiance*), esto es, apertura, donación, inicio inapropiable o irrecuperable (an-árquico), de todo sentido. (N. del T.)

⁴ «El sujeto que decimos encarnado no resulta de una materialización, de una entrada dentro del espacio y las relaciones de contacto y de dinero que habría realizado una conciencia; esto es, una conciencia de sí, provista contra todo ataque y previamente no espacial. Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación— y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar el pan de su boca o de dar su piel*». (DOMS, p. 136.) (N. del T.)

^{5*} *Les frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310.

lla culpabilidad efectivamente mía, a causa de faltas que yo hubiera cometido, sino porque soy responsable de/con una responsabilidad total⁶, que responde de todos los otros y de todo en los otros, incluida su responsabilidad. El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros.

Ph. N.—¿Es decir que si los otros no hacen lo que tienen que hacer es por mi causa?

E. L.—En algún lugar he llegado hasta decir —son palabras que no me gusta mucho citar, dado que deben ser completadas por otras consideraciones— que soy responsable de las persecuciones que yo sufro. ¡Pero sólo yo! Mis «allegados» o «mi pueblo» son ya los otros, y, para ellos, reclamo justicia.

Ph. N.—¿Hasta ese extremo llega usted!

E. L.—Ya que soy responsable incluso de la responsabilidad del otro. Son fórmulas extremas que no hay que sacar de su contexto. Yendo a lo concreto, muchas otras consideraciones intervienen y exigen la justicia incluso para mí. Las leyes descartan ciertas consecuencias de modo práctico. Pero la justicia tan sólo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre. En principio, el yo no se arranca de su «primera persona»; él sostiene al mundo⁷. La subjetividad,

⁶ Dice el original francés: «je suis responsable d'une responsabilité totale». Creemos que la preposición "de" encierra los dos sentidos vertidos con "de/con", como la continuación parece confirmar. (N. del T.)

⁷ «El Yo es el punto que soporta la gravedad del mundo, lo que en el ser deshace la obra de ser, imperturbable y sin exención. Ser *aculado* contra sí, él es el no-ser del ser. No la nada, puesto que ese *deshacer* es ambiguo o "mixto" o más allá del ser.

No es porque entre los seres exista un ser pensante estructurado como Yo, persiguiendo unos fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en mundo; es porque en la proximidad del ser se inscribe la huella de una ausencia —o del Infinito— por lo que hay abandono, gravedad, responsabilidad, obsesión y Yo. El no-intercambiable por excelencia —el yo— es, en un mundo sin juego, lo que, en un sacrifi-

al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición —o la incondición— de rehén. la subjetividad como tal es inicialmente rehén; responde hasta expiar por los otros.

Uno puede mostrarse escandalizado por esa concepción utópica y, para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente. La humanidad dentro del ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, del psiquismo humano, en su original vigilancia o deshechizamiento, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-és⁸. Eso es lo que quiere decir el título del libro: «*de otro modo que ser*». La condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un «de otro modo que ser». No sólo en un «ser de otro modo»; ser de otro modo es aún ser. Lo «de otro modo que ser», en ver-

cio permanente, substituye a los otros y trasciende el mundo. Pero es la fuente del hablar, pues es la esencia de la comunicación.

No es que el Yo sea sólo un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales que lleva como atributos. La “egoidad” del yo, su unicidad excepcional y extraña, es ese acontecimiento incesante de substitución, el hecho para un ser de vaciarse de su ser, de no-ser. El acontecimiento ético de la “expiación por otro” es la situación concreta designada por el verbo *no-ser*. Por la condición de rehén es por la que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad (incluso lo poco que de ello hay). Todas las “transferencias de sentimiento” por las que los teóricos de la guerra original explican el nacimiento de la generosidad, no llegarían a fijarse en el Yo, si éste no fuese con todo su ser (o con todo su no-ser) rehén. No es seguro que la guerra fuese al comienzo. Antes que la guerra eran los altares. (EDE, pp. 233-234.) (N. del T.)

⁸ «(...) lo que llamo la *brecha* del ser *por medio de lo humano* (...), brecha que sería lo bíblico». (*Entretien avec Emmanuel Lévinas*, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, n.º 3, p. 307.) (N. del T.)

dad, no tiene un verbo que designaría el acontecimiento de su inquietud, de su des-inter-és, de la puesta-en-cuestión de este ser —o de este *esamiento*— del ente.

Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme⁹. De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: «*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*»¹⁰.

⁹ «El “descubrimiento” del otro —no ya como *dato* precisamente, ¡sino como rostro! subvierte la aproximación trascendental del *yo*, pero conserva el primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable.» (*Ibid.*, p. 309.) (N. del T.)

¹⁰ «¡Vosotros piadosos —se dirá— y palabras generosas! Sé que ya no se puede creer en las palabras, pues no se puede ya hablar en este mundo atormentado. No se puede hablar más porque nadie puede comenzar su discurso sin dar testimonio enseguida de algo totalmente distinto de lo que dice. Psicoanálisis y sociología acechan a los interlocutores. Denunciando la mistificación, uno da ya la impresión de mistificar de nuevo. Pero nosotros, judíos, musulmanes y cristianos —nosotros, monoteístas— estamos aquí para romper el encantamiento, para decir palabras que se arrancan al contexto que las deforma, para decir palabras que comienzan en quien las dice, para recuperar la palabra que corta, la palabra que desanuda, la palabra profética.» (DL, pp. 251-252.) (N. del T.)

La gloria del testimonio

Ph. N.—La relación ética nos hace salir de la «soledad» del ser. Pero, entonces, si ya no estamos en el ser, ¿estamos únicamente en una sociedad?

E. L.—Usted está pensando: ¿En qué queda el Infinito que anunciaba el título «Totalidad e Infinito»? No me asusta la palabra «Dios», que aparece muy a menudo en mis ensayos. El Infinito me viene a la idea en la significatividad del rostro. El rostro *significa* el Infinito. Éste nunca aparece como tema, sino en esta misma significatividad ética: es decir, en el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable; nunca está uno libre con respecto al otro¹.

Ph. N.—¿En la exigencia ética existe un infinito en el hecho de que la misma es insaciable?

¹ «La ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esta relación. La ética es el estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental, es decir, lo más allá de la experiencia. Testificado y no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todos; es decir, que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir de este tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida en que se impone.» (DOMS, p. 225.) (N. del T.)

E. L.—Sí. Es una exigencia de santidad. Nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita. En este sentido es en el que hay una abertura más allá de lo que se delimita; y tal es la manifestación del Infinito. No es una «manifestación» en el sentido de «develamiento». Cuando, en presencia del otro, digo «¡Heme aquí!», este «¡Heme aquí!» es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera original. El «Dios invisible» no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento, y, sin embargo, como no indiferente al pensamiento que no es tematización, y probablemente ni siquiera una intencionalidad².

Voy a contarle un rasgo singular de la mística judía. En ciertas oraciones muy viejas, fijadas por antiguas autoridades, el fiel comienza por decir a Dios «tú» y termina la proposición comenzada diciendo «él», como si, en el curso de este acercamiento al «ti», sobreviniera su trascendencia en «él». Es lo que he llamado, en mis descripciones, la «illei-

² «Generosidad alimentada por lo Deseado y, en este sentido, relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento, o, para ajustar con mayor aproximación la esencia de la generosidad y de la bondad, relación cuya positividad proviene del alejamiento, de la separación, puesto que se nutre, podría decirse, de su hambre. Alejamiento que es radical sólo si el Deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte. El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo.» (TI, p. 58.) (N. del T.)

dad» del infinito³. Así, en el «¡Aquí estoy!» del acercamiento al otro, el Infinito no se muestra. ¿Cómo adquiere entonces sentido? Diré que el sujeto que dice «¡Aquí estoy!» *da testimonio* del Infinito. Por este testimonio, cuya verdad no es verdad de representación o de percepción, se produce la revelación del Infinito. Por este testimonio, la misma gloria del Infinito *se glorifica*. El término «gloria» no pertenece al lenguaje de la contemplación⁴.

Ph. N.—Pero aguarde: ¿Quién da testimonio de qué y de quién en el testimonio? El testigo o el profeta del que usted habla, ¿qué ha visto pasar, de lo que tenga que dar testimonio?

E. L.—Con esto, continúa usted pensando el testimonio como basado en un conocimiento o en una tematización. El concepto de testimonio que yo intento describir implica ciertamente un modo de revelación, pero esta revelación no nos *da nada*. El hablar filosófico, él, retorna siempre a una tematización...

Ph. N.—... Por lo demás, se le podría preguntar por qué tematiza usted mismo todo esto, y en este mismo momento. ¿No es también, en un sentido, para dar testimonio?

³ En francés: «illéité». Mantenemos la raíz latina de este abstracto del pronombre personal por la misma razón que A. Pintor-Ramos en DOMS (p. 39): para reflejar la *distancia insalvable* en que se da. (N. del T.)

⁴ «Esta gloria no podría aparecer, porque el aparecer y la presencia la desmentirían al circunscribirla como tema, al asignarle un comienzo dentro del presente de la representación, mientras que, en tanto que infinitud del infinito, procede de un pasado más lejano que aquél que, al alcance del recuerdo, se alinea sobre el presente. (...) Pero sin principio, sin comienzo —anarquía—, la gloria, haciendo estallar el tema, significa, más acá del logos, positivamente extraditar al sujeto que reposa sobre sí hasta aquello que jamás ha asumido porque, a partir de un pasado irrepresentable, fue sensible a la provocación que nunca se ha presentado, pero que ha tocado de modo traumático. La gloria no es más que la otra cara de la apasividad del sujeto. (...) La gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo proteja contra la obsesión por el Otro y cubra su evasión.» (DOMS, p. 220, modificada.) (N. del T.)

E. L.—Yo me he hecho naturalmente esa objeción. He hablado en alguna parte del *decir* filosófico como de un decir que está en la necesidad de desdecirse siempre. Incluso he hecho de ese desdecirse un modo propio del filosofar⁵. No niego que la filosofía sea un conocimiento, en tanto en cuanto nombra incluso lo que no es nombrable, y tematiza lo que no es tematizable. Pero, al dar así a lo que rompe con las categorías del discurso la forma de lo *dicho*, quizás imprima en lo dicho las huellas de esa ruptura.

El testimonio ético es una revelación que no es un conocimiento. Queda aún por decir que, de este modo, no se «da testimonio» más que del Infinito, más que de Dios, del que no es *capaz* ninguna presencia ni ninguna actualidad. No hay infinito actual, decían los filósofos. Lo que podría pasar por «defecto» del infinito es, por el contrario, una característica positiva del infinito —su infinitud misma⁶.

⁵ «Pero (...) el “hacer signo” dentro del mundo en el cual se habla de modo objetivo una lengua, en el cual se está ya con el tercero, debe perforar el muro del sentido *dicho* para retornar a este *más acá de la civilización*. De ahí, la necesidad de desdecir todo aquello que viene a alterar la desnudez del signo, de dejar al margen todo lo que se dice en el decir puro de la proximidad. No es posible, sin equívocos, hacer signo en la noche. Hay que decir “lo que hay de”, decir algo antes de no decir más que el decir, antes de hacer signo, antes de hacerse signo» (DOMS, p. 219): Hay que pasar, pues, por lo Dicho, por la Ontología, antes de llegar al Decir, a la Ética; aquélla culmina en ésta, y ésta necesita a aquélla, para no quedar en un consolador analgésico de la mala conciencia. (N. del T.)

⁶ «La *illeidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad. Esta tercera persona que en el rostro se ha retirado ya de toda revelación y de toda disimulación, que ha pasado —esta *illeidad*— no es un “menos que el ser” con respecto al mundo en el que penetra el rostro; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo lo Infinito de lo absolutamente otro escapando a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia fundadora de la eminencia misma de la visitación [la epifanía del rostro es *visitación* (...)]. Su presencia consiste en *desvestirse* de la forma que, sin embargo, lo mani-

En «*De otro modo que ser o más allá de la esencia*», escribía yo esto: «*Del Infinito, del que ningún tema, ningún presente es capaz, da testimonio, pues, el sujeto o el Otro en el Mismo, en tanto que el Mismo es para el Otro. Donde la diferencia se absorbe en la medida en que la proximidad se hace más próxima y, mediante esta misma absorción, se acusa gloriosamente y me acusa siempre más. Donde lo Mismo, en su parte de Mismo, está cada vez más obligado/retenido con respecto al Otro, obligado/retenido hasta la substitución como rehén, expiación que coincide, a fin de cuentas, con el extraordinario y diacrónico vuelco del Mismo en el Otro dentro de la inspiración y el psiquismo*»^{7*}. Quiero decir que esa manera en la que el Otro o el Infinito se manifiesta en la subjetividad es el fenómeno mismo de la «inspiración» y, por consiguiente, define el elemento psíquico, lo pneumático mismo del psiquismo.

Ph. N.—Es decir, el Espíritu. Así, si Dios no es visto, se da testimonio de Él; si no es tematizado, es atestiguado.

E. L.—El testigo da testimonio de lo que se ha dicho por él. Pues él ha dicho «¡Heme aquí!» delante del otro; y por el hecho de que, ante el otro, reconoce la responsabilidad que le incumbe, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él. La gloria del Infinito se revela por lo que es ella capaz de hacer en el testigo⁸.

fiesta (EDE, p. 194)]» (EDE, p. 199). Esa enormidad, esa «exageración» del Otro absoluto es, «digamos la palabra (su) divinidad». (EDE, p. 200.) (N. del T.)

^{7*} *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 187. [Señalemos que la cita, en francés, encierra diferencias con respecto al original del libro, que sin variar su contenido, lo explican. DOMS, p. 223. (N. del T.)]

⁸ «La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible escapatoria, yo abocado a la sinceridad, aportando signo al otro —del cual soy responsable y ante quien soy responsable— de esta misma donación del signo, es decir, de esta responsabilidad: “heme aquí”. Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria. Testimonio

Ph. N.—Así, pues, mientras que la vida parece ir en una dirección del todo contraria, puesto que la vida no se quiere más que a ella misma y ordena la sola persistencia dentro del ser, decir «¡Heme aquí!» es manifestar por contraste algo superior a la vida y a la muerte, glorioso por ello mismo...

E. L.—La gloria de Dios; eso es lo «de otro modo que ser». «*La idea del Infinito, que en Descartes se aloja en un pensamiento que no puede contenerla, expresa la desproporción de la gloria y del presente, desproporción que es la propia inspiración. Bajo el peso que sobrepasa mi capacidad, un pasividad más pasiva que toda pasividad correlativa de actos, mi pasividad estalla en decir: «¡Heme aquí!». La exterioridad del Infinito de alguna manera se hace «interioridad» en la sinceridad del testimonio*»^{9*}.

Ph. N.—¿El Infinito es absorbido, a falta de ser conocido?

E. L.—No. Manda.

Ph. N.—Al menos, en ese sentido, no es exterior; está próximo de modo decisivo.

E. L.—En efecto; manda, y en ese sentido es interior. «*La gloria, que no viene a afectarme como representación ni como interlocutor ante el cual y ante quien yo me coloco, se glorifica*

que es *verdadero*, pero con una verdad irreductible a la del develamiento y que no relata nada que se muestra. Decir sin correlación noemática dentro de la pura obediencia a la gloria que ordena; sin diálogo dentro de la pasividad sometida de golpe al “heme aquí”. La distancia que se alarga conforme a la medida en que la proximidad se aprieta, la gloria del Infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia, que es también la no-indiferencia del mismo respecto al otro, y la substitución, que, a su vez, es una no-igualdad consigo, un no-recubrimiento de sí por sí, una desposesión de sí, una salida de sí de la clandestinidad de su identificación y ya signo hecho al otro, signo de esta donación de signo, es decir, de esta no-indiferencia; signo de esta imposibilidad de desentenderse y de hacerse reemplazar, de esta identidad, de esta unicidad: heme aquí». (DOMS, p. 221.) (N. del T.)

^{9*} *Ibid.* [Igualmente, variaciones como las señaladas en la nota 8. (N. del T.).]

en mi decir, ordenándome a través de mi boca. La interioridad no es, en consecuencia, un lugar secreto en cualquier parte dentro de mí. Es ese vuelco en el que lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esa exterioridad eminente, de esa imposibilidad de ser contenido y, por consiguiente, de entrar en un tema, infinita excepción a la esencia, me concierne y me cerca y me ordena por mi misma voz. Mandamiento ejerciéndose por la boca de aquél al que manda, lo infinitamente exterior se hace voz interior, pero voz que testimonia la fisión del secreto interior, haciendo signo al otro. Signo de esa misma donación del signo. Vía tortuosa. Claudel ha escogido como epígrafe para su Zapato de Raso un proverbio portugués que se puede entender en el sentido que acabo de exponer: "Dios escribe derecho con renglones torcidos"»^{10*}.

^{10*} *Ibid.* [La misma precisión de las notas 8 y 9. (N. del T.)]