

# Reflexión y crítica

## Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio<sup>1</sup>

E. Lévinas

Se distingue en primer lugar la verdad originaria del ser –fundamento de toda noción de verdad en la tradición griega– frente a la conciencia, la tematización de la verdad frente a la manifestación en la inteligibilidad. Toda expresión de verdad –sentido– remite a un desvelamiento previo del ser. El testimonio, en cuanto confesión de un saber o experiencia por un sujeto, está referido al ser desvelado y gobernado por él. En cierto modo, el sujeto del saber queda anulado. Pero el testimonio, además de expresar el ser, apunta también más allá de él. La conciencia está estructuralmente abierta al ámbito de lo no-representable, de la responsabilidad para con el otro, previa a toda decisión subjetiva. La responsabilidad testimonia la relación con un infinito no tematizable, ambiguamente presente en el profeta.

### 1. Verdad y ser

Lo *verdadero* como sinónimo de lo *real*, como presentación *en original* del ser desvelado, supone la indiferencia del ser presentado respecto a su tematización por la conciencia, y, de alguna manera, su seguridad con respecto a fantasmas subjetivos que se proyectarían sobre su faz descubierta, sobre su desnudez.

El término de objetividad (que en nuestros días se ha identificado, tal vez erróneamente, con el resultado de un proceso de reificación, pues está en su lugar en toda toma de conciencia, fue conciencia del devenir, de la relación, de la norma, de la vida y de sí misma) expresa esta indiferencia y, así, el ser mismo de lo que es. Pero esta indiferencia —o esta seguridad, o

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en *Archivo di Filosofia* 1/2 (1972), pp. 101-110. Traducción de Juan A. Nicolás.

esta objetividad— no figura a modo de atributo que califica las realidades desveladas, ni como modalidad de relaciones entre los términos constitutivos de lo real, ni como carácter de la configuración de todos estos términos en sistema. Ella *significa* cuando se refiere el ser a la conciencia de la cual, precisamente, el ser rechazaría la pretensión de afectar del modo que sea el orden que mediante ella se muestra.

Sin embargo, todo ocurre como si la significación o la inteligibilidad de las relaciones entre términos o entre relaciones, la disposición de las estructuras del ser entre sí, la inteligibilidad del sistema tematizado, fueran precisamente la manera misma de rechazar la intromisión de la mirada en el ser a él manifestado. La indiferencia de lo desvelado respecto a la conciencia, no está repartida, en efecto, de un modo igual en el tema y depende de la inteligibilidad. La significación y el destello de lo evidente van, de algún modo, juntos. Una sombra se proyecta sobre los términos si se toman fuera de la relación, sobre las relaciones y las estructuras tomadas fuera del sistema donde ellas están implicadas —cuando, incluso aislados o ya abstraídos, términos y relaciones tienen que reunir aún su lugar en la coyuntura, cuando las estructuras tienen que unirse todavía en un sistema. Un orden manifiesto donde los términos de las estructuras, donde los elementos de un sistema se tienen a título de abstracciones — ofrece, a pesar de su tematización, de la resistencia a la luz, lo que no está plenamente manifestado. La estructura es precisamente inteligible o racional o significante, cuando, por sí mismos, sus términos no tienen significación. En la relación los términos reciben un destello que se encuentra empañado desde que se separan.

Así pues, se puede hablar de un *decalage* entre el hecho de *ser tematizado* y el hecho de *manifestarse en la inteligibilidad*, de un *paso* de la tematización a la manifestación en la inteligibilidad. Se puede distinguir, en el movimiento que va del uno al otro, una indecisión, un tiempo, una parte de incertidumbre, una buena o mala suerte, para las estructuras, de unirse, la necesidad de un esfuerzo. Este acontecimiento o este devenir en lo inteligible mismo, puede llamarse subjetividad. Pero así la subjetividad se piensa integralmente a partir de la inteligibilidad objetiva, venida para celebrar un mediodía sin sombras, y donde, sin espesor propio, ella no proyecta ni siquiera la suya. Desvaneciéndose en la inteligibilidad o en la objetividad de las estructuras, el sujeto se percibe a sí mismo como suscitado por la inteligibilidad. ¡Conciencia teórica racional en su pureza!

La verdad correlativa del ser —donde el sujeto, acogida pura reservada a la desnudez del ser desvelado, se borra *ante* lo que se manifiesta y donde el esfuerzo, la invención y el genio no son más que los medios, las vías, los rodeos mediante los cuales el ser se descubre, mediante los cuales sus fases se parecen y sus estructuras se unen— permanece, en el pensamiento surgido de Grecia, como el fundamento de toda noción de verdad.

Lo cual resulta del compromiso del sujeto en el mundo y la historia por el trabajo, por la creación cultural y la organización política, y donde la subjetividad del sujeto se muestra humanidad, finitud, cuidado de su ser lanza-

do ante su fin —no permanece en ello menos verdad del ser desvelado. Los reflejos del ser en la humanidad del sujeto, sus efectos sobre esta humanidad, se pueden tematizar con precisión. La experiencia de quien ha vivido, quien “ha corrido por todo el mundo”, quien “ha bebido de la botella”— se traduce en proposiciones objetivas de la experiencia inmediatamente, ofreciéndose ya a las ciencias humanas. Todo sucede como si, detrás del hombre, está el sujeto que se borra *ante* el ser de su humanidad, dejándolo encadenarse, reunirse y desvelarse. La representación domina la noción de verdad y, por ello, toda significación está dominada por la ontología.

La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad —incluso no teórica— y que *ante toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante*, permite transformar el sentido noemático de axiológico y de práctico, en dóxico, en sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como desvelamiento y, por ello, consagra la prioridad de la *agrupación* —del conjunto— de la *sincronía del ser* en relación a cualquier otro modo de significar. Retomando, bajo esta forma, la tesis de Brentano, para quien todo hecho psíquico era, bien representación, bien fundado sobre una representación, Husserl puede afirmar, no tanto el privilegio del que gozaría la contemplación en relación a la acción —pues, como se ha dicho con razón, se puede discernir sin dificultad en el ideal husserliano de saber, una tarea a realizar, la necesidad de la intervención manual en el laboratorio y en la escritura indispensable para la transmisión de los resultados adquiridos a otros investigadores para la continuación de la tarea (sin hablar de los paréntesis a trazar), la necesidad de marchar “alrededor de la cosa”, etc.— como la prioridad o la ultimidad de la *significación: ser*, en su sincronía, en su desnudez sin misterio, en su inmanencia al conocer. ¡Conforme a la tradición que va de Aristóteles a Heidegger! Toda significación y todo psiquismo, toda espiritualidad, se reducen al *des-cubrimiento*, a la agrupación, a la evidencia sincrónica, incluso si la correlación intencional no queda como estructura última. La prioridad de la tesis dóxica en la formulación husserliana, consagra la prioridad de la verdad del ser y la universalidad de la inmanencia.

Toda confesión de verdades asciende a un desvelamiento previo del ser, es decir, sitúa en los límites del ser todo pensamiento sentido, *subordina sentido a ser*. El lenguaje, bien se refiere a este descubrimiento previo, o bien contribuye a él y recibe, en este caso, un estatuto trascendental; pero, de alguna manera, no podría significar más allá del ser. El testimonio —la confesión de un saber o de una experiencia por un sujeto— no se concibe más que en relación al ser desvelado que queda como norma; no aporta más que verdades indirectas sobre el ser o sobre las relaciones que el hombre mantiene con el ser. Verdades, evidentemente, inferiores, de segunda mano, incontrolables, falseadas por su misma transmisión: la “subjetividad que se borra” haciendo circular las informaciones, es capaz de mala fe y de engaño. La crítica del testimonio —cualquiera que sea el método (multipli-

cación y confrontación de testimonios, investigación sobre la credibilidad del testigo, etc.)— es necesaria para poner de manifiesto la verdad (después de que *la cuestión* sea suprimida).

En su significación más alta, el testimonio, ciertamente, puede ser entendido como la esquematización del concepto abstracto del ser en lo concreto del sujeto. El arte testimoniaría la verdad según tal esquematismo. Pero, incluso ahí, la estructura del descubrimiento reaparecería en el esquema. El desvelamiento del ser gobierna el testimonio. Lo *concreto del sujeto* o el *ser* es esquematizado y lo que el crítico o el historiador o el filósofo del arte buscan, se sitúa del lado del ser. *Ante* él, el *sujeto del saber* se borra.

## 2. Significación de un “más allá del ser”

¿No ilumina la verdad del testimonio una luz prestada?. La verdad del testimonio es irremplazable, ciertamente, en todos los lugares donde el sujeto no es solamente la instancia que acoge la manifestación del ser, en todos los lugares donde el sujeto es también el campo exclusivo de “experiencias subjetivas”, dominio clausurado y privado que no se abre a la universalidad y al control más que por el relato que el sujeto hace de él. Pero, ¿el decir y el testimonio no aportan más que un medio de comunicación y de control intersubjetivo a la experiencia del ser subjetivo?

La concepción que se hace en la tradición occidental de la subjetividad del sujeto, supone la manifestación del ser como punto de partida de todo sentido. La noción de alma, en efecto, es depurada a lo largo de la historia de la filosofía de toda connotación distinta de la que evoca la conciencia y la contemplación tematizadora. La importancia que adquiere en nuestros días el concepto de intencionalidad marca el resultado de ello. Poner en cuestión tal estructura del psiquismo, ¿no es proponer para el testimonio — y para el decir mismo— un papel más directamente “veritativo” que el que tienen difundiendo o comunicando experiencias ontológicas?. Lejos de subordinarse al desvelamiento del ser, ¿no son la fuente de una significación que significa de otro modo? ¿No dejan entrever una aventura sentida que no sería buscada en los límites del ser, una intriga más allá del ser?. Ciertamente, cabe preguntarse si una intriga desnuda más allá del ser no es una contradicción en los términos. Pero la noción de Bien o de lo Uno, de más allá del ser, ¿no ha sido atrevida?. Y el concepto de trascendencia ¿no se reduce más que a la absurda posición de un ~~detrás-del-ser~~ en un ~~detrás-del-mundo~~?

A primera vista, lo parece. ¿No van juntos espíritu y manifestación del ser?. La subjetividad, delimitándose como conciencia y, a fin de cuentas, como intencionalidad, es casi suscitada por el acontecimiento de la manifestación. Porque, por su esencia, el ser se muestra, la conciencia es conciencia de... donde se presenta, se pone junto, donde se sincroniza, en la reminiscencia o en la historia, todo lo que podría escapar a la presentación, todo lo

que podría significar el más allá de la síntesis del presente. Nada ha cambiado aún cuando se amplía la noción de “conciencia de...” para describirla como *acceso* al ser. La exterioridad del ser que supone esta manera de hablar, es ya prestada al conjunto del ser en el tema que se da la conciencia de... El “acceso al ser” enuncia una noción tan tautológica como la manifestación del ser u ontología. Lo subjetivo se entiende ahí rigurosamente en función de la manifestación.

### 3. *El psiquismo como inspiración*

¿No puede pensarse el psiquismo como una relación con lo no-representable, con un pasado de este lado siempre presente y todo representación que no pertenecen al orden de la presencia? Hemos expuesto en otro estudio el significado de la subjetividad incluida en el acontecimiento cotidiano y extra-ordinario de mi responsabilidad para con los otros hombres, es decir, de mi responsabilidad para con la libertad de los otros, para un destino que escapa a mi voluntad. La libertad del otro no habrá podido comenzar jamás en la mía, es decir, tener el mismo presente, ser contemporánea —o por la reminiscencia, re-devenir— de la mía, serme representable. “La responsabilidad ilimitada donde yo me encuentro viene de este lado de mi libertad, de un no-presente por excelencia, de lo no-original, de lo anárquico, de lo en este lado o del más allá de la esencia”<sup>2</sup>. El sujeto, abordado a partir de la responsabilidad para con el otro hombre —a partir de la solidaridad o de la fraternidad humana— *se alienaría en el trasfondo de su identidad*, de una alienación que no vaciaría a lo Mismo de su identidad, pero lo obligaría en la asignación irrecusable de mi por el otro, donde nadie podría sustituirme. *El alma es el otro en mí*, enfermedad de la identidad, su desfase, su diacronía, jadeo, estremecimiento. Pero *lo-uno-para-lo-otro, ¿no es eso la significación misma?* Significado de la significación más antigua que manifestación del ser, lo-uno-para-lo-otro, “posesión” de lo mismo por lo otro en la responsabilidad, lo otro en lo mismo —el alma es ya vena de loco, el psiquismo ya psicosis. El psiquismo del alma, esto es la alteridad en la identidad, la animación, la inspiración. Pensado hasta el final, lo-uno-para-lo-otro no es una anodina relación formal, sino toda la gravedad del cuerpo extirpado de su *conatus* y capaz de dar: *la posibilidad misma del dar*, lo para-lo-otro de la subjetividad, no-sustancia, no-quietud. Exposición a lo otro, pero que no es la exposición de una piel a las miradas; que es la vulnerabilidad a la cual se reduce la sensibilidad misma antes de entrar a modo de “sensaciones” en el juego gnoseológico. Sensibilidad que asciende, quizás, al para-lo-otro de la maternidad, a este lado del ser; a la maternidad que es la gestación misma de lo otro en lo mismo; de lo otro

---

<sup>2</sup> Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1970), p. 279.

en lo mismo que sería la psique misma.

La unión del alma y el cuerpo, imposible para Descartes sin intervención sobrenatural, pues es buscada por él según la racionalidad de la representación, del agrupamiento y de la sincronía de los términos —el alma es ya entendida como pensamiento tematizante— en tanto que animación de lo mismo por lo otro, lo uno-para-lo-otro de la significación, el significado de la significación, la inteligibilidad misma. Lo otro en lo mismo, inquietándome como responsabilidad, como asignación de mi por lo otro, no abre, por esta alienación excepcional, la puerta del no-sentido, pero obliga a la sustitución de un sujeto irremplazable. Subjetividad del hombre de carne y de sangre más pasiva, en su extradición a lo otro, que la pasividad del efecto en una cadena causal; desgarramiento-de-sí-para-un-otro en el dar-a-lo-otro-el-pan-de-su-boca, la identidad, aquí se acusa no por confirmación de sí por sí, no por coincidencia consigo y por descanso en sí, sino precisamente por la *acusación* que me señala, yo el único; que me señalo yo y no el Yo en mi; acusación que me señala sin que nadie pueda responder en mi lugar. “Cada uno no nosotros es culpable ante todos, para todos y para todo, escribe Dostoievski, y yo más que los otros...”<sup>3</sup>

#### 4. El testimonio

El-uno-para-el-otro de la subjetividad, no como la generosidad de un acto voluntario (lo cual resucitaría la intencionalidad, a fin de cuentas, representativa y que toma iniciativas), sino de golpe como extradición al otro. La responsabilidad para el otro no se remonta a un comienzo: mi relación con otra libertad no podría sostenerse en una decisión de libertad. Las dos libertades no se reúnen en una presencia. La responsabilidad para con el otro precede a toda decisión, está antes del origen. An-arquía. El sin-comienzo no es aquí, sin embargo, el mal infinito de la extrapolación por pura negación del presente, puesto que la responsabilidad va positivamente hacia el otro. Responsabilidad donde la obligación se acrecienta en la obediencia, donde la culpabilidad aumenta con la santidad —infinito que, así, no es simplemente el del *Sollen* asintótico con su Ideal situado en el infinito— en el infinito del mal infinito. Infinito glorioso. No podría entrar en el aparecer —hacerse fenómeno—, tematizarse sin dejarse contener, sin recibir límites en la inmanencia. Este rechazo al aparecer es, pues, positivamente la responsabilidad misma para con el otro, anterior a todo presente memorable, que viene de un pasado que jamás ha sido presente, que jamás ha sido libertad de sujeto, que me ordena al otro, al primer venido, al prójimo, sin mostarse a mi, pero que entra en mi por simple efecto del traumatismo, por fractura. Mi responsabilidad para con el otro es precisamente esta relación

---

<sup>3</sup> Los hermanos Karamazov, VI, 2.

con un Infinito in-tematizable. No es ni la experiencia, ni la prueba: ella la *testimonia*.

Este *testimonio* no viene a añadirse a una “experiencia subjetiva”, para declarar la “conjunción” ontológica que se ha desvelado al sujeto. Este testimonio pertenece a la gloria misma de lo infinito. Lo infinito de la responsabilidad sucede precisamente como disipación de todo secreto, como ruptura de toda interioridad donde, protegida contra la obsesión de lo otro, el sujeto podría evadirse. La gloria de lo infinito es la salida del sujeto fuera de los rincones sombríos del *en cuanto a sí*, que —como la maleza del paraíso donde se escondía Adán después del pecado, oyendo la voz de Dios “que recorre el jardín del lado de donde comienza el día”— ofrece una escapatoria a la designación por el otro. La gloria es la respuesta sin escapatoria posible a la designación, sorpresa para el mismo que responde, pero por la cual, desalojada, se hace sinceridad o Decir. La sinceridad, en efecto, no es un atributo del Decir. Es el decir quien opera, despejado de todos los haberes en ser, la extradición de la sinceridad<sup>4</sup>. Ningún Dicho recubre la sinceridad ni le es adecuada. Decir sin dicho, aparentemente un hablar para no decir nada, un signo dado al otro, “simple como un buenos días” y, en él, signo dado de esta donación del signo —pura transparencia del reconocimiento— testimonio.

El Decir como testimonio precede a todo decir. El Decir, antes de enunciar un Dicho —e incluso el Decir de un Dicho— es aproximación del otro y ya testimonio. El vocativo no recela, ni expresa su última significación. Por el signo dado en toda proposición dicha al otro (de la que yo soy responsable y ante quien yo soy responsable), me expongo a la asignación de esta responsabilidad como colocada bajo un sol de plomo que suprime todo residuo de misterio, toda doble intención, todo relajamiento de la trama por donde la escapatoria sería posible— ya sincero, testimonio de lo Infinito, no relatándolo como un hecho, sino desarrollando, por la ruptura del silencio, su gloria misma, rompiendo el secreto de Gyges, del sujeto-que-ve-invisible.

La gloria de lo Infinito no viene, pues, a afectarme como una representación, ni como interlocutor en un “diálogo” —ante el *que*, o ante *quien* yo me sitúo. Me ordena por mi propia boca. La interioridad es precisamente ese regreso: lo eminentemente exterior o lo trascendente, en razón de esta eminencia, desproporcionada al presente del tema, que no puede ser “contenido” y que no puede aparecer y que no viene de un interlocutor, me concierne y me cierne como orden que habla por mi boca. Orden enunciada por la boca de quien ordena —estructura excepcional; ciertamente única. La excepción misma a la regla del ser. No hay testimonio más que de lo infinito.

---

<sup>4</sup> Antes o después las falsedades que el Decir sufre en lo Dicho —en las palabras y en la influencia verbal donde se cambian las informaciones— se emiten los deseos piadosos— y se desvanecen las responsabilidades.

Esto no es una maravilla psicológica, sino la modalidad bajo la cual pasa lo infinito, significando con esto a quien él significa, ordenando con eso lo que él ordena. No solamente una incomprensible inconsecuencia o astucia de lo infinito que recurre al intermediario del hombre para revelarse y a sus salmos para glorificarse— sino la manera misma como lo Infinito pasa a lo finito o la manera por la cual él se sobrepasa.

Que lo Infinito se sobrepasa en el Decir, he aquí lo que deja entender el Decir como irreductible a un acto psicológico entre otros, por el cual —no se sabe por qué— el hombre doblaría sus pensamientos. Se puede, ciertamente, mostrar cómo y por qué se hace Decir de un Dicho, cambio de informaciones correspondientes a "necesidades vitales". Pero Decir sin Dicho, signo dado a Otro, no viene a añadirse como información a una "experiencia" previa de lo Infinito, como si pudiera tener experiencia de lo Infinito. En el Decir por el cual el sujeto desalojado sale de su clandestinidad de sujeto, lo Infinito se sobrepasa. El lenguaje, signo dado al otro, es sinceridad o veracidad según la cual se glorifica la gloria. Lo infinito no tiene, pues, gloria más que por la subjetividad, por la aventura humana de la aproximación al otro, por la sustitución en el otro, por la expiación del otro.

Que la manera por la que lo Infinito sobrepasa lo finito y se sobrepasa, tenga un sentido ético, no procede de un proyecto de construir el "fundamento trascendental" de la experiencia ética. La ética es el campo donde es significativa la paradoja misma de un Infinito en relación con lo finito, sin desmentirse en esta relación. Testimoniado —y no tematizado— en el signo dado al otro, lo Infinito significa a partir de la responsabilidad para otro, del-uno-para-el-otro, de un sujeto que soporta todo —sujeto de todo—, es decir, que sufre para todos, pero cargado de todo sin haber tenido que decidir jamás el hacerse cargo, amplificándose gloriosamente en la medida en que se impone. Obediencia que precede a toda escucha del mandato. Posibilidad de encontrar, anacrónicamente, el orden en la obediencia misma, y de recibir el orden a partir de sí mismo —esta transformación de la heteronomía en autonomía es la manera misma como lo Infinito se sobrepasa— y que la metáfora de la inscripción de la ley en la conciencia, expresa de una manera destacable, que concilia (en una ambivalencia, de la que la diacronía es la significación misma y que, en el presente, es ambigüedad) la autonomía y la heteronomía. Inscripción del orden en el *para-el-otro* de la obediencia: afección anárquica que se desliza en mí "como un ladrón" a través de las redes tendidas por la conciencia, traumatismo que me ha sorprendido absolutamente, el orden *no ha sido representado jamás*, pues no se ha presentado nunca —tampoco en el pasado que viene como recuerdo— hasta el punto de que yo soy quien dice solamente —y de golpe— esta inaudita obligación. Ambivalencia que es la excepción y la subjetividad del sujeto, su psiquismo mismo, posibilidad de la inspiración: ser autor de lo que me había sido insuflado *sin saberlo yo* —haber recibido, no se sabe de dónde, eso de lo que soy el autor. En la responsabilidad para con el otro, he nos aquí en el corazón de esta ambigüedad de la inspiración. El decir

inaudito está enigmáticamente en la repuesta an-árquica, en mi responsabilidad para con el otro. La huella de lo infinito es esta ambigüedad en el sujeto, a veces comienzo y a veces intermediario, ambivalencia diacrónica que la ética hace posible.

### 5. Testimonio y profetismo

Se puede llamar profetismo a esa inversión donde la percepción del *orden* coincide con la significación de este orden hecha por quien ahí obedece. Y así, el profetismo sería el psiquismo mismo del alma: lo otro en lo mismo; y toda la espiritualidad del hombre sería profética. Lo infinito no se anuncia en el testimonio como tema. En el signo dado al otro donde soy desgarrado en el secreto de Gyges, en el Decir sin Dicho de la sinceridad, en mi “heme aquí” de golpe presente en el acusativo, yo testimonio de lo infinito. Lo infinito no es *antes* que el testimonio, sino como fuera de la presencia o “en el reverso” de la presencia, ya pasada, tomada fuera: doble intención demasiado alta para ponerse en el primer rango. “Heme aquí en nombre de Dios”, sin referirme directamente a una presencia. La frase en la que Dios viene, por primera vez, a mezclarse con las palabras, no se enuncia: “Yo creo en Dios”. Testimoniar a Dios no es precisamente enunciar esta palabra extra-ordinaria, como si la gloria pudiera alojarse en un tema, hacerse esencia del ser. Signo dado al otro de esta donación misma del signo, “heme aquí” me significa en nombre de Dios, al servicio de los hombres, sin que yo tenga nada con qué identificarme, sino con el sonido de mi voz o con la figura de mi gesto —con el decir mismo. Recurrencia que no es una reflexión sobre sí mismo. Es todo lo contrario del regreso a sí, de la conciencia de sí. Es sinceridad, expansión de sí, “extradicción” de sí hacia el prójimo. En rigor, se podría pronunciar aquí la palabra oración —testimonio, kerigma, confesión, humildad; pero lo esencial estaría entonces —¡qué decepción para los amigos de la verdad tematizando el ser y del sujeto borrándose ante él!— en el hecho de que las respuestas no se entienden más que en las preguntas, que la “provocación” que viene de Dios está en mi invocación, que la gratitud es ya gratitud para este estado de gratitud. La trascendencia de la revelación está precisamente en el hecho de que la epifanía viene en el Decir de quien recibe la revelación. El orden que me ordena no me deja ninguna posibilidad de reponer el reverso en el lugar —de elevarse a la exterioridad de lo infinito como se eleva a la exterioridad de un tema. En el profetismo es donde lo infinito escapa a la objetivación y al diálogo y significa como *illeidad* de la tercera persona, pero según una “terceridad” diferente de la del tercer hombre, del tercero que irrumpe el cara a cara de la acogida del otro hombre, y por el cual comienza la justicia.

Lo infinito me ordena el “prójimo” sin exponerse a mi y más aún cuando la proximidad se estrecha. Orden que no ha sido la *causa* de mi respuesta, ni siquiera una cuestión que le hubiera precedido en un diálogo; orden que

yo reencuentro en mi propia respuesta, en el "heme aquí" que me ha hecho salir de la sombra donde mi responsabilidad habría podido ser eludida, lo cual pertenece, en consecuencia, a la gloria misma de la cual él testimonia. La *illeidad* es esa dirección del "yo no sé de dónde" de lo que viene sin mostrarse, del no-fenómeno, y, en consecuencia, de lo no-presente, de un pasado que jamás fue un presente de una orden a la cual estoy sujeto antes de oírlo o de que yo oiga en mi propio decir. Anacronismo del profeta, más paradójico, según el tiempo reencontrable de la reminiscencia, que la predicción del porvenir. "Antes de que ellos llamen, yo responderé" (Is. 65,24) fórmula a entender al pie de la letra: aproximándome al prójimo estoy siempre retrasado a la hora de la cita. Pero esta singular obediencia a una orden sin comprensión ni entendimiento, esta fidelidad antes de todo juramento —responsabilidad previa al compromiso— es, precisamente el *otro-en-lo-mismo*, la inspiración, el profetismo —el pneuma del alma.

Ciertamente, puedo también darme el Dios testimoniado como Dicho. Palabra extra-ordinaria, la única que no sea lo Dicho que apaga su Decir. Dicho único en su género, que no entra ni en las categorías gramaticales como palabra (ni nombre propio, ni nombre común), ni en las reglas lógicas como sentido (tercero excluido del ser y de la nada). Pero *Dicho* que tiene su sentido del testimonio y que la tematización traiciona en la teología, introduciéndola en un sistema de lenguaje, en el orden del Dicho, donde su enunciado en seguida se inter-dice. Tematización ciertamente indispensable —para que la significación se muestre a sí misma— sofisma inevitablemente cometido donde comienza la filosofía —pero traición que la filosofía debe reducir. Reducción siempre a intentar a causa del rasgo de sinceridad que las palabras mismas llevan. Testimonio que todo decir lleva en tanto que sinceridad, incluso cuando es Decir de un Dicho y que el Dicho lo disimula; pero disimulo que el decir intenta siempre desde decir —lo que constituye su veracidad última. En el tocar que acciona el piano cultural del lenguaje, la sinceridad, el testimonio, significan por la ambigüedad misma de todo dicho, por la salvación que da a otro —resonancia "en nombre de Dios" de todo lenguaje. Pero por sus ambigüedades, el profetismo no es el remedio para salir del paso de una revelación defectuosa. Pertenece a la gloria de lo infinito. Que la profecía pueda revestir la apariencia de un Decir subjetivo, que comienza en el sujeto o en las influencias sufridas por el sujeto —comenzando por las que le vendrían de su fisiología— ese es el enigma —la ambigüedad— de la trascendencia. La trascendencia se desvanecería en la prueba misma que se pudiera dar de ella, lo infinito entraría en unión con el sujeto que lo desvelaría. La trascendencia se debe interrumpir la esencia del ser, de alcanzar el mundo entero significando lo más allá del ser. Le es necesaria la ambigüedad —frontera a la vez indeleble y más fina que el trazado de una línea ideal.