

Sabor del otro

Eric Landowski

CNRS

Traducción de Raúl Dorra

No se hablaría de nada si se necesitara hablar sólo de las experiencias con las cuales coincidimos, pues el habla es ya una separación.

M. Merleau-Ponty,
Fenomenología de la percepción

I

El amante, el amado: y, entre uno y otro, el intercambio de dos miradas. Así, mediante este ir y venir, comenta Sócrates en el Fedro, lo que el uno, el primero, ve en el segundo —su otro—, es *él-mismo*, “como en un espejo” (255 d). Sobre esta conocida metáfora se apoya toda una tradición, toda una teoría de la subjetividad como conciencia de sí: para llegar a saber lo que soy, es decir para descubrirme o reconocirme en mi estatuto de sujeto-que-se-conoce, es necesario que mi mirada pase por la de quien me mira. En verdad un tercero entre yo y yo, sólo él puede, objetivando mi propia imagen, hacérmela visible: así como yo no me veo sino por la virtud del espejo que me re-presenta a mí mismo, así no me conozco sino por la mediación del otro: de un otro que es en realidad, sobre un plano muy general, nada más que mi semejante, y que a ese título me ofrece la réplica exacta de éste que yo soy.

He aquí de pronto al “amante” —el yo, el sujeto de referencia— salvado al menos de una ilusión: la de creer que él puede postularse como tal a sí mismo, autoconstituirse y conocerse en una pura relación de inmediatez de sí a sí. Pero este apólogo tiene por otra parte su costo tanto desde el punto de vista del otro, del “amado”, ya que, asignándole el lugar vacío y la única función del espejo, más que honrarlo lo instrumentaliza, cuanto desde el punto de vista del espejo mismo en tanto cosa, pues reduciendo todas las propiedades constitutivas de su poder reflejante sólo a la transparencia de una superficie susceptible de reenviar frontalmente al observador su propia imagen, de ninguna manera se hace justicia a la riqueza de este instrumento mediador. De hecho, antes de reconducirnos, reflejándonos, a nosotros mismos, los espejos tienen, de entrada y de modo más general, el poder de difundir la luz difractando sus rayos. Así ocurre en aquellos cuya superficie brumosa no nos permitiría sino difícilmente discernir nuestros propios rasgos pero que, a poco que los miremos de manera sesgada, no son menos capaces de informarnos, reenviándonos oblicuamente hacia otro lugar, por ejemplo hacia la propia fuente de luz, o en todo caso hacia otra cosa diferente de nosotros: hacia el Otro en general o hacia algún otro en particular cuya presencia buscamos —el amado quizá, o por lo menos *su* imagen.

Lo que indagamos entonces no es ya nuestro propio “yo” ni aun nuestro doble sino más bien otro en tanto tal: alguien o algo cuya aparición, entrevista a través de este juego de reflejos, contribuya a hacernos ser lo que devenimos, mucho más que hacernos saber, narcisísticamente, “lo que somos”. Y el espejo a partir de ese momento comienza a desplegar sus poderes revelando su naturaleza. Poderes de apertura sobre el mundo y poderes inherentes a un dispositivo esencialmente transitivo: el espejo, camino hacia lo otro y lo diverso tales en sí mismos y no ya instrumento al servicio exclusivo de un acto de forclusión reflexiva —con el riesgo de que el uno, el “amante”, termine a pesar de todo por encontrarse frente a sí mismo de nuevo pero trans-

formado, vuelto a su vez “otro” (incluso quizá a su propio parecer) por lo que habrá venido a él, justamente, *del otro*, del “amado”.

*

Reflexividad y transitividad corresponden de este modo, para el sujeto, a dos programas posibles que implican, con respecto al otro, regímenes de relación profundamente distintos entre los cuales es aparentemente necesario elegir. Sin embargo, esa elección presupone en realidad otra, anterior y más decisiva, relativa al estatuto que el sujeto de referencia se atribuye implícitamente a sí mismo. A este respecto parecen proyectarse dos soluciones extremas; o bien, como buen racionalista, aquel que (se) dice “yo” se considera por principio como un sujeto uno, autónomo, quien supone ser siempre ya, en sí y por naturaleza, *lo que es*. O bien, partiendo más problemáticamente del postulado inverso, o simplemente dejándose guiar por la imposibilidad existencial en que se encuentra de reconocerse como siendo exactamente “lo que es”, el mismo “yo” se descubre irremediabilmente desplazado en relación consigo mismo —hombre, en suma, *sin atributos*—, sin nada de unívoco o inmutable que le permita fijar de una vez por todas a qué se refiere el hecho de que él sea sin embargo “él mismo”. Eso significa que para tal sujeto la propia identidad no podría dejarse concebir más que sobre el modo del *devenir*, como una configuración indefinidamente construyéndose.

De ello sigue que en el primer caso, el que se funda en el postulado de la (casi) autosuficiencia reflexiva, cuando *ego* vuelve su mirada hacia el otro no es quizá sino para encontrar, objetivada bajo la apariencia de un *otro yo*, una figura en la cual le sea posible reconocer —"como en un espejo"— la misma forma que él asigna a lo que concibe, por adelantado, como la definición de su propia identidad. Subordinada de este modo a una toma de conciencia de sí a través de la mediación del otro

—si es que no a una pura y simple voluntad de afirmación de sí contra el otro—, la confrontación con el prójimo, o más bien con la figura aun relativamente abstracta de un “Otro” de alguna manera genérico, no sabría representar sino un momento, necesario quizá pero en todo caso superable, dentro de un programa de búsqueda de un saber enteramente volcado hacia un sí mismo, hacia un sí a la vez sujeto y objeto de su propia atención, es decir un sí cuyo único objetivo es poder confortarse en esta certeza: “Yo soy Yo”. Si nos situamos en un plano más concreto, relativo a lo social y lo político, lo anterior deriva en que, dentro de la misma óptica, si el *otro* —ahora sin mayúsculas: el otro de carne y hueso— oponía en razón de sus diferencias “naturales” o culturales demasiada resistencia a la voluntad de aquél que busca encontrar en él su propio simulacro, sería necesario proceder a la normalización —a la asimilación por grado o fuerza—, de este “otro” decididamente desemejante. Y si esto no se muestra posible, no quedará finalmente sino excluirlo del campo de visión del “yo” y quizá incluso rechazarlo hacia afuera del espacio vital del “nosotros” frente al cual él habría tenido, por hipótesis, la fatuidad de asumir su desemejanza.

En el otro caso, todo sucede de manera diferente. Esta vez la supuesta identidad del “yo” deja de ser concebida como un dato que, de acuerdo a lo que afirma Platón, bastaría con “rememorar” o, hablando en términos psicologizantes, con “hacer consciente”. Al contrario, en estas condiciones los contornos del “yo” ya no podrían dejarse aprehender de otro modo que como la resultante, en acto, de lo que la *experiencia* cotidiana hace, en su contingencia, de cada uno de nosotros. En seguida, lo que hasta entonces era sólo un ir y venir de sí a sí transitando no ya, hablando con propiedad, por el otro sino por aquello que, en él, sería capaz de devolver al “yo” su propio reflejo, puede finalmente comenzar a hacer lugar a un auténtico *encuentro* con otro, con “el otro” visto ahora en su singularidad individual y concreta, no ya como una figura ideal limitada a su puro papel de

simulacro. Más aun, por el solo hecho de que depende en lo sucesivo de la experiencia vivida antes que de una suerte de *Gedanken-experiment*, una confrontación semejante cambia radicalmente de significación. En tanto encuentro en el que la opacidad irreductible de un ser carnal que se hace presente ante sí sustituye a la transparencia del espejo, él va a constituir el momento mismo —momento insuperable como tal— donde el uno, el “yo”, se especifica a sí mismo como singularidad precisamente en y por su relación con una “alteridad” ya probada: la alteridad encarnada en un “tú” que, haciéndole frente, le impone de inmediato su presencia sensible, a la vez extraña y familiar, aquí y ahora.

Vemos que, de un régimen al siguiente, el Otro ha cambiado radicalmente de estatuto. Mientras al principio él no era aprehendido sino en negativo, como un *no-yo* a la vez necesario y suficiente para el sujeto de referencia —el *yo*— con el objeto de que le sea reenviada del exterior su propia imagen, este Otro sin nombre y sin rostro en un determinado momento se ha encarnado y ha devenido, positivamente, un otro. Entonces, allá donde antes no había más que un “él”, sujeto de orden genérico, simple testigo de la común pertenencia del “yo” y de su otro a una misma clase, de pronto ha aparecido *alguien*: no ya la figura circunstancial de un sujeto cualquiera puesto que intercambiable sino un “tú” enteramente único y singular, que no representa a nadie más que a sí mismo: en una palabra, una *persona*. Pero esta sustitución no habría sido posible sin que el sujeto de referencia correlativamente se hubiera él también metamorfoseado: transformación que a su vez podríamos intentar traducir sistematizando el empleo de los pronombres “de la primera persona” disponibles en la lengua. Mientras que la convocación inicial de un simple “no-yo” no podía casi sustentar, en contrapartida, sino la existencia de una sombra de persona —de un “yo” (*moi*) abstractamente o a lo sumo posicionalmente reconocible como el envés de su Otro—, en compensación, para entrar concretamente en relación con el otro y escuchar el llamado que se

desprende de su presencia en tanto *tú*, se necesita un verdadero garante, un *yo* (*je*) propiamente personal.¹

*

Falta aún sin embargo dar un paso, de nuevo hacia el otro, si queremos agotar la serie de sus avatares posibles y en el mismo acto circunscribir con mayor proximidad el principio último de sus poderes. En un primer estadio, el del “espejo” (platónico), el otro —en este caso “el amado”— asumía dócilmente la función, modesta, que su compañero le asignaba: como se ha visto, la de un simple reflejo que “el amante” podía convocar a voluntad, con el único objetivo (de antemano asegurado) de encontrar ahí una imagen de su propia identidad. Eso es tanto como decir que en este estadio “el otro” no es, estrictamente hablando, *nadie*. A continuación de lo cual, mediante el paso a un régimen diferente, habíamos visto precisarse su figura, revestirse, hasta permitirnos sentir la presencia de un ser de carne allí donde antes no encontrábamos más que un simulacro evanescente encargado de ocupar el lugar vacío del no-yo. En suma, allí donde al comienzo *nadie* había, ahora ha aparecido “una persona”, *alguien*.

Y alguien, además, cuya presencia es suficientemente fuerte para ser sentida, diríamos, como un llamado —o, por qué no, para provocar la repulsión— pero, en todo caso, demasiado marcada como para que la indiferencia se haga ahí lugar. De cualquier manera la relación se ha invertido: ahora no es ya el sujeto de referencia el que toma la iniciativa, convoca a su otro y por ese medio se autoconforta en la certidumbre de ser él mismo; ahora es la presencia del otro que, atractiva o repulsiva, se impone en

¹ En francés, en la frase aseverativa, el pronombre *je* se usa siempre delante del verbo (o puede usarse inmediatamente después en regímenes como la interrogación): por lo tanto se ubica en la posición propia del sujeto; en tanto que *moi* desempeña la función de complemento o bien designa a la primera persona en expresiones aisladas, es decir fuera de la oración (N. del T.).

adelante y pone al primero en riesgo (¿promesa o amenaza?) de transformarlo en su ser. En el lugar de un sujeto pensándose soberanamente él mismo por la mediación del otro y casi a sus expensas, se ha anudado así una nueva relación que compromete a uno y otro o, mejor, que compromete a ambos en su propia relación de copresencia, diríase, cuerpo a cuerpo.

Así —y es aquí cuando se presenta el “paso” adicional que ha de darse si se quiere lograr el principio que hace posible que el otro nos sea dado como tal—, para que tal cambio de régimen se produzca, para que el otro que no era nadie haya podido devenir “alguien”, debió haber sido necesario que en un momento dado haya resultado posible aprehenderlo como siendo, en primer lugar, por lo menos *algo*: no todavía, o en todo caso no inmediatamente, un “individuo” particular, identificable entre los otros y en el mismo plano que ellos en función de un juego de similitudes y diferencias suficiente para hacer de eso, como de cualquier hijo de vecino, un caso especial; sino simplemente, en el comienzo, una pura *presencia* perceptible como tal porque muestra una brusca saliente sobre el fondo tanto de las cosas cuanto de las gentes. De hecho, para que se instaure entre sí mismo y cualquier otro una relación del tipo “Yo-Tú”, no basta con que el segundo aparezca ante el primero como alguien que no hará otra cosa que distinguirse *más o menos* de sus semejantes (tanto como del Yo que lo observa) en razón por ejemplo de su lengua o de sus opiniones, de su edad o su sexo, o más difusamente en función de una cierta manera de ser, propia de su persona o característica de su cultura.

Falta aún ahí “algo” más: algo bastante más elemental que todas las diferencias de este tipo y que no puede sino situarse en un plano más “profundo” que aquéllas, en el que la *alteridad* del otro se haga sentir, por decirlo así, *en bloque*, independientemente de toda comparación o análisis. Porque en realidad, antes de toda referencia a marcas individuales que hacen que tal o cual otro me sea (como todos los otros) relativamente otro, y sin que me haya sido para nada necesario conocer en

detalle de dónde proviene específicamente aquello que lo singulariza en relación con no importa qué otro (y, entre otros, en relación conmigo), desde el momento en que su presencia ante mí me toma súbitamente como la de un “tú”, él me es *ya* completamente *otro*. Pero de una manera por entero diferente de todas las demás: otro en absoluto y desde un principio, *completamente otro*, y al mismo tiempo del todo íntimo, familiar. Como si, justamente, cierto algo en él, algo proveniente de un orden en el que no hay nada aún de relativo, o ya más nada, hiciera inmediatamente eco en lo más profundo de mí y me llamara, o me rechazara. Algo más aquí de toda originalidad reconocible en el otro y que sin embargo parece venir de él, pues se puede decir que no se produce por su diferencia en relación con los otros o en relación conmigo, sino que emana directamente de su puro *estar ahí*, en su presencia misma, aquí y ahora.

¿En qué consiste pues este elemento que, aunque intervenga más aquí de todas las diferencias significantes, tiene ya sentido? ¿Está verdaderamente “en el otro” o en mi propia mirada “sobre él”? O aun, como todo lo que produce sentido, ¿ese algo no tendría más bien existencia sólo en y por la *relación* misma en proceso de actualización —en este caso la relación que designa el término “presencia”—? ¿Cómo analizar el efecto de “llamado” que de ahí resulta y que, si yo llego a escucharlo, ocasionará en mí el paso a un nuevo régimen de relaciones no solamente con respecto a este otro singular sino probablemente con respecto a mí mismo y aun, quizá, a todo aquello que, en general, me permite dar sentido a mi propio ser en el mundo en cuanto mundo significativo?

II

Nadie, alguien, algo: alrededor de estos términos acabamos de esbozar poco a poco la distinción entre tres regímenes de aprehensión del otro, o, lo que viene a ser lo mismo, entre tres maneras diferentes de concebir (si se puede hablar así, pese a la

tautología) “la alteridad... del otro”, cualquiera sea. Sin embargo, este trío no es perfectamente homogéneo, o no lo es sino en apariencia —tres pronombres indefinidos— y se percibe bien que de una cierta manera, al menos por lo que aquí nos interesa, la primera fórmula simplemente está de más. Pues lo que el régimen que le corresponde tiene de específico y que lo separa radicalmente de los dos siguientes, es que por principio —de hecho lo sabemos ya— la sedicente alteridad-del-otro está ahí en realidad prácticamente reducida a una pura y simple *identidad-consigo-mismo*.

Como lo hemos notado, no hay en efecto ningún lugar en “el amante” para algún contenido sustancial que pueda venir a individualizar por poco que sea la figura etérea de “el amado”, porque a través de él es exclusivamente su propia imagen lo que aquél quiere conseguir reconocer. No existiendo “el otro”, además, bajo este régimen, sino por y para el yo que tiene ante sí, no definiéndose sino en relación a este yo y no pudiendo así ser nada más que *su* otro, no siendo como consecuencia, en sí mismo, nadie, su pretendida alteridad es, verdaderamente hablando, sólo nominal y de pura forma, como puede ser la de un pseudo-sujeto. En tales condiciones, esta primera fórmula no solamente no pone en juego nada que pueda seriamente considerarse como proveniente de una intersubjetividad que haría justicia al otro en tanto tal, sino además, en términos de regímenes de sentido, ella se encierra estérilmente en sí misma. Reafirmando el eterno retorno de lo mismo mediante el desvío por lo que no es aún sino una apariencia del otro, ella no puede en efecto desembocar, por construcción, sino sobre la reproducción obsesiva de esta pobre tautología: Yo soy Yo (*Je suis Je*), aun y para siempre. Doble corto-circuito en el que reflexividad (intrasubjetiva) y circularidad (del sentido) hacen entre ambas tan buena pareja que, en adelante, la dejaremos de una vez por todas librada a su suerte, girando en redondo.

Quedan entonces las otras dos fórmulas: *alguien* —alguien diferente—; *algo* —algo extraño—. Pero aun: ¿uno o el otro?

¿O bien los dos? Y en el segundo caso: ¿los dos juntos o bien primero éste y después aquél? ¿Y en qué orden? Que desde nuestro punto de vista el *algo* tenga derecho a la precedencia, lo hemos ya dado a entender. Sin duda sería incluso más justo ir más lejos y decir que la alternativa entre estos dos regímenes de relación con el *otro* —o bien considerado como “alguien” (alguien que yo puedo identificar perfectamente pero que, en el fondo, me resulta indiferente), o bien tomado como “algo” (algo apenas identificable pero que profundamente me toca)— en realidad no hace sino traducir una opción de orden mucho más general entre dos maneras posibles de concebir, y sobre todo de vivir, nada menos que nuestra relación *con el mundo* mismo, en tanto mundo significativo. Pues lo que está en juego bajo las diferencias de regímenes que buscamos explicitar, no son simplemente diversas fórmulas posibles para regular el funcionamiento de eso que se llama comúnmente *intersubjetividad*; es también la alternativa entre dos vías distintas, eventualmente complementarias, para dar cuenta de la producción y de la captura del propio *sentido*. Esto explica la concepción muy ampliada de la alteridad que quisiéramos defender mostrando cómo la alteridad del “otro” en tanto sujeto se confunde con la de las *cosas mismas* en tanto ellas también, o, más bien, ellas ante todo, “hacen sentido”.

*

Partiremos para ello de dos constataciones. Es en Sartre donde hemos encontrado la primera; y la segunda, en Buber: dos autores que sin duda tienen muy poco en común pero que, por inscribirse ambos en la misma perspectiva general de una filosofía de la experiencia profundamente extraña a la tradición platónica, han buscado, cada uno a su modo, fundar el sentido de nuestra relación “con el otro”. Así, lo que se encuentra en este fundamento no es en primer lugar el “alguien” sino el *algo*: en el primero —en *La náusea*— la piedra (el guijarro) y el árbol

(la raíz del castaño), y en el segundo, en *Yo y Tú*, el árbol de nuevo, y también, aparición bienvenida (en los *Fragmentos autobiográficos*): ¡el caballo! Sería evidentemente absurdo deducir por eso que de “yo” a “el prójimo” (en Sartre) o del “Yo” (*Je*) al “Tú” (en Buber) no hay nada más, o no hay otra cosa, que el encuentro de dos “cuerpos”. Toda captación significativa es en efecto una superación del puro “en-sí”. Sin embargo, en los dos autores, tanto el Prójimo como el Tú surgen del mismo modo, sobre un fondo de alteridad radical que es —para decirlo en términos semióticos— del orden de la pura *presencia estésica*. Como si las otras modalidades de la relación intersubjetiva —la relación ética por ejemplo, y especialmente el llamado a alguna forma de “responsabilidad” frente al otro— no pudieran desarrollarse ulteriormente sino sobre la base de esta primera forma de carácter intersomático y patémico: no de entrada la del otro-sujeto sino, antes de ésta, y fundándola, la de una alteridad todavía sin nombre, la de la cosa misma, carne o materia radicalmente extraña —indiscerniblemente “atractiva” y “repulsiva”— y ya capaz, en tanto conjunto de cualidades sensibles, de imprimir sobre nosotros su propia manera de ser.

Entonces el jardín me sonrió. Me apoyé sobre la reja y miré largamente. La sonrisa de los árboles, del macizo de laurel, eso *quería decir algo*; era eso el verdadero secreto de la existencia. (...)

¿Era a mí a quien se dirigía? Yo sentía con fastidio que no tenía ningún medio de comprender. Ningún medio. Sin embargo estaba ahí, en la espera, eso parecía una mirada. Estaba ahí, sobre el tronco del castaño... era *el castaño* (*La náusea*).

Probablemente no por pura coincidencia, en el último de sus libros, *De la Imperfección*, Greimas, a través del análisis de diversos fragmentos literarios, ha dado cuenta de experiencias en muchos aspectos análogas. Se ve ahí la experiencia de la alteridad tomar la forma de una conmoción repentina provoca-

da, allá también, por la captación de la presencia misma, sensible e inmediata, de las “cosas”: no ya el árbol sino el olor que sube del parque (en un poema de Rilke), no el temblor del caballo pero sí la redondez de un seno entrevisto de lejos (en un relato de Calvino), o incluso la simple caída, comenzada y luego interrumpida, de una gota de agua (en una novela de Michel Tournier). En cada uno de estos casos es la brusca captura, por el sujeto, del puro *estar ahí* de la cosa que hace que no obstante el aspecto en resumidas cuentas trivial o anodino de tales apariciones, esos encuentros adquieran de pronto el valor de revelaciones. Como si, irradiando su presencia a la manera de un halo en el que el sujeto se sintiera súbitamente englobado a su pesar, el objeto fuera entonces bastante más que una “cosa”: un quasi-sujeto, un “otro” *en persona*, ya el equivalente de un verdadero “tú” *dirigiéndose* al “yo” que lo mira.

No obstante todo lo que, desde luego, en otros planos, no deja de separarlos, no hay duda de que los tres autores a los que hemos aludido se reúnen aquí en más de un punto. Nosotros consideraremos dos más particularmente. El primer elemento que, nos parece, los aproxima, es la distinción, más o menos explícitamente planteada según los casos, entre dos tipos de mirada sobre el mundo. Por un lado una mirada que, por decirlo así, no “ve”, y no puede ver: es la del sujeto que *ya sabe*. Conociendo a las personas y a las cosas por lo que éstas son, todo lo que puede hacer tal sujeto es *reconocerlas* una a una, distinguir las en función de criterios establecidos de antemano, y finalmente utilizarlas conforme a lo que parece corresponder a su destinación. Se comprende que en tal cuadro ninguno pueda *ver* al otro como tal, ya que lo que ahí define la alteridad misma, es precisamente el hecho de no entrar en ningún esquema de reconocimiento posible. No hay ninguna necesidad, entonces, de llegar, propiamente hablando, hasta “excluir” a quienquiera (por ejemplo social o políticamente) pues más profundamente es a la propia alteridad del otro —persona o cosa— que el sistema de pertinencia actuante vuelve, si se puede decir, de ante-

mano ciego. De suerte que si aun la presencia del otro es circunstancialmente tolerada, en cambio la posibilidad de “conocerlo” al “reencontrarlo”, esto es, de *vivir su alteridad* como tal, queda, ella, fuera de alcance. Lejos de acoger la extrañeza del otro y de probar su sentido o su sabor, el sujeto se limita a llevarla al orden de lo ya conocido y a explicarla, a reducirla a lo ya repertoriado categorizándola y nombrándola. Así,

el mundo de las explicaciones y de las razones no es el de la existencia. (...) Esta raíz (...) existía en la medida en que yo *no podía* explicarla. Nudosa, inerte, sin nombre, ella me fascinaba, me llenaba los ojos, me llevaba sin cesar a su propia existencia (*La náusea*).

Inversamente ahora, para *ver* al otro, y aun para “saberlo” pero esta vez en el sentido etimológico del término —*sapere*, gustar, saborear—, la primera condición es dejar de lado los esquemas de lectura preestablecidos. No proyectar ya sobre el mundo ninguna cuadrícula de inteligibilidad determinada, dejar de echar sobre la gente y las cosas una mirada que trate de conocerlas como si no fueran más que objetos utilitarios:

El hombre que ha establecido con el mundo del *Eso* un compromiso fundado sobre la experiencia y la utilización impide que este sentido y esta destinación se realicen; en lugar de desatar lo que está cercado en el mundo del *Tú*, lo reprime; en lugar de contemplarlo, lo observa; en lugar de acogerlo, lo utiliza (Yo y Tú).²

² La forma pronominal alemana *Es*, utilizada por Buber, ha sido recogida como *Cela* en la versión francesa utilizada por Landowski. Por su parte, en la versión española editada por Nueva Visión, Horacio Crespo traduce *Es* como *Ello*. Tanto *Es* como *Cela* pueden ser recogidos en español por las formas pronominales *Ello* o *Eso*. Dado que para una mayor aproximación a las reflexiones de Landowski es del todo preferible poner de relieve el matiz que introduce el pronombre *Eso*, hemos debido prescindir de la excelente versión de Crespo y traducir directamente de la versión francesa utilizada por Landowski. Razones parecidas (poner de relieve ciertos matices), aunque no tan contundentes, nos han llevado a prescindir

Olvidar, en consecuencia, incluso las denominaciones que prejuzgan lo que puede “ser” aquello que aun está adviniendo, o que fijan con anticipación para qué podría “servir”. Pues solamente cuando “*las cosas se liberan de sus nombres*” resulta posible enunciar este testimonio: “*Estoy en medio de las Cosas, las innombrables*” (*La náusea*). También, en Buber, sustituir la designación que imponen los nombres por la orientación que da el pronombre —Tú—, es encarar las cosas en su existencia misma, hacerse ahí disponible, prestarse a probar de qué modo ellas nos tocan y nos miran, darse ahí o ahí abandonarse para oír el murmullo que nos dirigen.

El hombre libre, escribe Buber, es aquél en el que la Voluntad está exenta de lo arbitrario. (...) Él *ya no interviene*, y sin embargo no se contenta con dejar hacer. Él *espía* lo que va a desarrollarse en el fondo del ser. (...) Cree, he dicho; lo que viene a decir: *se ofrece* al encuentro (*Yo y Tú*).

O aun:

Siempre alerta, pero sin buscar nada, él conoce su ruta; de ahí su serenidad respecto de las cosas y esa manera que tiene de tocarlas como para ir en su ayuda. Pero cuando encuentra la relación verdadera, su corazón no se desvía de las cosas, aunque todo le sea dado de golpe en el presente (*Ibid.*).

Entre la actitud del “conocer”, que hace del otro un Aquello e impide probarlo como tal, y el gesto del “encuentro”, es decir de la entrada en relación del Yo con el otro en tanto Tú, hay, en Buber, aproximadamente la misma diferencia que se encuentra, en Sartre, entre estos dos enfoques: o bien “pensar de lejos” los objetos —reconocerlos, nombrarlos, explicarlos, deducirlos—,

de una versión tan autorizada como la que hizo Aurora Bernárdez de *La Náusea*, y también en este caso traducir directamente los fragmentos analizados en el texto (N. del T.).

o bien “tocar de cerca” la *cosa* que no hace nada más que “existir”, o el *otro*, en tanto no hace sino “estar ahí”. Pues también para Sartre, “*los existentes aparecen*, se dejan encontrar, *pero jamás se puede deducirlos*” (*La náusea*).

El otro punto de convergencia, ligado por lo demás al precedente, es el carácter de excepción atribuido a este tipo de experiencia. En Greimas, el “acontecimiento estético” se presenta como una súbita irrupción del sentido y del valor. Es un accidente (muy a menudo eufórico) que se desprende sobre el fondo de cotidianidad marcada por la monotonía y vivida según el modo de la indiferencia, cuando no del fastidio: “deslumbramiento” inesperado que produce el encuentro con el otro, ruptura pasajera con efectos tanto más transtornantes para el sujeto que la vive cuanto que nada, hasta el momento en que llega, parece anunciarla, y cuanto que, una vez pasada, nada tampoco —ni aun el nostálgico recuerdo— podría garantizar que ella volverá a producirse. Si, en Sartre, el encuentro del otro (del “existente”) se mostraba al contrario como algo de “demasiado”, como una invasión que provoca la sensación de la “náusea”, ello no expulsaba menos bruscamente al sujeto fuera de sí mismo.

La existencia no es algo que se deja pensar de lejos: es necesario que eso nos invada bruscamente, que eso se detenga sobre nosotros, que eso pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil (*La náusea*).

Y, en fin, en Buber, el pasaje del modo de relación “Yo-Eso” al del tipo “Yo-Tú” (que a grandes rasgos recuerda la oposición entre aprehensión cognitiva y aprehensión estética tal como se la encuentra en Greimas) figura, incluso ahí —o aun más—, la “salida” fuera de lo “ordinario” ya que aparece como el efecto de una suerte de gracia momentáneamente concedida al sujeto. ¿Es decir que no hay ahí, entre esos dos momentos diferentes, nada más que una relación de exclusión recíproca?

*

Los tres autores citados, provenientes de horizontes diversos (si bien todos tributarios de la misma “episteme” fenomenológica), abren así, para nosotros, semiotistas, perspectivas esenciales, en particular relativas a los problemas que aquí nos ocupan. Eso, en primer lugar, porque nos llevan a pensar que todos estos problemas a primera vista distintos —la cuestión del “otro”, la de las condiciones de la emergencia y de la aprehensión del “sentido”, la de la relación entre lo “inteligible” y lo “sensible” (o la “estesia”)— no son en realidad separables los unos de los otros sino que derivan en conjunto de una sola y misma problemática global. Queda desde luego por precisarla y desarrollarla.

Sin embargo, paradójicamente, no es seguro que entre los tres autores a los cuales acabamos de referirnos, aquél que nos es más próximo sea el que nos haya ayudado más a avanzar en esta dirección. La obra, para nosotros fundadora, que nos ha dejado, *De la Imperfección*, autoriza en efecto al menos dos lecturas diferentes y, a nuestro parecer, de un valor muy desigual en términos de renovación de las investigaciones y de apertura de la reflexión. Es así que un cierto número de comentaristas, apoyándose en la primera de las lecturas posibles, ha creído poder resumir la visión estética de Greimas bajo la forma de una especie de *algoritmo elemental* a la vez que catastrofista por la forma, y romántico en cuanto al giro de espíritu. Este modelo se presenta de la siguiente manera. Para empezar, como debe ocurrir en todo relato “canónico”, una *falta*, en este caso engendrada por la uniformidad de las cosas ordinarias, es decir por la eterna repetición de lo *mismo*: suerte de deseo sin objeto bautizado “espera de lo inesperado”. Enseguida, para llenar esta espera, un *milagro*, efímero momento de éxtasis provocado por el brusco contacto con la presencia sensible de lo *otro*: he ahí el momento estético propiamente dicho, en completa ruptura tanto con lo que le precede cuanto con lo que le sucederá. Pues a

continuación de esta bienaventurada “fractura”, llega, para terminar, el inevitable retorno al punto de partida, la *recaída* en el mundo “desemantizado”, entendiéndose por esto un mundo en el que, nuevamente, toda manifestación de la alteridad está ausente. Recorrido en tres etapas, pues, pero en el que la sucesión en forma de ida y vuelta no hace sino traducir sintagmáticamente una articulación subyacente de carácter estrictamente binario: de un lado el fulgor de una experiencia estética vivida como completa fusión con el otro, fusión tan breve como intensa; y, del otro, frente a esta “iluminación pasajera”, el diario trajín, verdadero océano de “anestesia” del que el sujeto, una vez de retorno a sí mismo, sabe que no puede emerger, sino apenas un instante, para después quedar más sumergido.

El alcance de este esquema un poco desesperado (quizá por ser desesperadamente dualista) es a nuestro modo de ver fuertemente cuestionado en la segunda parte de la obra. No cuestionado de manera por completo explícita y sistemática, es verdad, pero al menos de un modo irónico al principio y enseguida, más profundamente, por el acento puesto sobre la idea de un *hacer estético* inscrito en la duración y marcado por un cierto voluntarismo. El catastrofismo hace entonces lugar a una gestión constructivista. Es a esta segunda lectura a la que por nuestra parte preferimos atenernos no sólo porque ella parece conformarse mejor con la actitud adoptada por el autor a lo largo de las otras obras, sino también porque sólo ella, en nuestra opinión, abre nuevas pistas para el avance de la investigación. En todo caso, es apoyándonos en esta otra lectura que ahora trataremos de justificar la extensión que damos a la problemática de la “alteridad”.

Renunciando a una visión de tipo categórico que opondría el mismo al otro en términos tales que no podría haber ahí ninguna vía para pasar del uno al otro fuera del “deslumbramiento” instantáneo y de la “iluminación pasajera”, nosotros optaremos por una concepción fundamentalmente interaccional y dinámica, organizada alrededor de la idea de construcción y transfor-

mación recíprocas de las dos partes, a favor de una puesta en contacto repetida y durable. Este procedimiento, más volcado hacia el análisis de los procesos de *aproximación* o aun de *identificación* mutua entre actantes (sujetos u objetos, personas o cosas, poco importa) que hacia la localización de las diferencias proclives al congelamiento de sus "identidades" respectivas, nos lleva a conceder un lugar esencial a una noción de la que se adivina no obstante toda su ambivalencia, la noción de *hábito*.

III

Con el propósito de concretar esta perspectiva, comencemos por imaginar un viajero que acabara de llegar a una ciudad que no conoce, y tomémoslo un momento como guía. No teniendo ahí sus "hábitos", este viajero no se encuentra limitado por ningún yugo: sin recorridos preferidos ni lugares favoritos, está enteramente disponible. Pero, ante todo, él necesita aprender a "leer" este espacio nuevo, este otro lugar más o menos insólito. Sintién dose sin duda un poco desorientado, va a comenzar por tratar de fijarse un corto número de puntos de referencia... puntos cardinales, monumentos, grandes ejes y encrucijadas, etc. Pero se puede también suponer que más allá de este primer marcaje para uso esencialmente pragmático que muy pronto le permitirá "reconocerse ahí" en la ciudad (pero no *verla*), lo que él querrá sobre todo será llegar lo más rápidamente posible a descubrir desde qué ángulo podría obtener del paisaje que se le ofrece, un mínimo de placer quizá no de orden estético pero al menos de orden estésico: cómo sentirse por lo menos un poco "cómodo" en este lugar no necesariamente *a priori* muy acogedor. ¿Cómo encontrar en relación con él la manera favorable de mirar, de desplazarse, de "habitar", lo que haría de este espacio extraño algo por lo menos "vivable", así no fuera más que por el corto tiempo que deberá pasar ahí? Es justamente el desarrollo de esta búsqueda lo que nos interesa, y más precisamente el proceso de transformación que implica desde el punto de vista de las rela-

ciones entre "sujeto" y "objeto": ¿cómo nuestro viajero va a llegar a "habituarse", a "hacerse" y quizá aun, en el mejor de los casos, a tomarle gusto a esta forma particular de alteridad que es para él esta ciudad por descubrir?

Pero el estado de "extrañamiento" ligado al viaje, tanto como los esfuerzos de "adaptación" que él puede inducir, no constituyen sino un primer ejemplo. Miles de otras situaciones del mismo tipo plantean cuestiones completamente análogas a pesar de, lo vamos a ver, aquello que éstas puedan presentar de heteróclito. De una manera general, ¿qué géneros de acomodamientos entre el sí-mismo y lo extraño implica el encuentro con el otro, suponiendo que tal encuentro deba tomar un sentido? ¿Cómo, en la práctica, se vive la alteridad del otro? Cualesquiera sean el lugar y la forma, trivial o inusitada, de su aparición, ¿de qué modo adaptarse a esa "otredad"? Para quedarnos en este tipo de relaciones ordinarias, admitamos que podría tratarse indiscriminadamente del nuevo automóvil que será necesario conducir, de la persona con la cual se está bailando por primera vez, del poema que se descubre y del cual se quisiera penetrar el secreto, de la lengua extranjera de la que se querría adquirir el acento, o incluso del caballo ensillado, embridado, pero que todavía hay que montar —si se practica la equitación—, o del instrumento —si se ensaya por ejemplo el piano—, o muy simplemente de ese prójimo del que ignoramos cuánto sus comportamientos y su manera de ser pueden tener de inesperado, ya sea en el juego, en el trabajo, en la guerra, en el amor o, ¿por qué no?, en la clase. Lo que justifica la aproximación de tales situaciones es que todas, en el fondo, requieren la adquisición de ciertas competencias relacionales: en todos estos casos se trata de encuentros que no se revelarán como felices sino mediante el aprendizaje de un saber ser *en la relación y por la relación* que se está estableciendo con tal o cual forma de "el otro". Como la experiencia prueba, un saber de estas características jamás se transmite enteramente ni aun principalmente bajo la forma de reglas explícitas que bastaría conocer para aplicar; tal

saber no se adquiere sino por el ejercicio mismo —asiduo en ciertos casos— de la práctica considerada: por el *hábito*, o incluso, jugando apenas con las palabras, por la *co-habitación* con el otro... caballo, obra, pareja de baile o piano, eso hasta cierto punto poco importa.

Se habrá notado, en varios de los ejemplos que hemos mencionado, que la dimensión llamada “estésica”, y más precisamente sensorio-motriz, entra directamente en juego. En particular en el caso de la equitación, tanto como en el del baile, es *todo el cuerpo* el que está llamado a encontrar, como se dice en términos ecuestres, su “asiento”: no sólo una postura adecuada o algún esquema programático codificado de antemano (como el paso del vals) que parecería casi poder ser aprendido *sin el otro*, sino un verdadero *equilibrio dinámico*, equilibrio por otra parte inestable que, por naturaleza, no puede descubrirse sino *con el otro*, por aproximaciones sucesivas, en acto y sobre el modo del sentir: sólo este modo permitirá conjugar armoniosamente, en un mismo ritmo, el movimiento del cuerpo propio y el del otro. Además, dado que este otro —tanto el caballo, en el primer tipo de ejercicio, como la dama en el segundo— es en nuestro caso un sujeto de pleno derecho, aproximadamente igual al caballero, la relación cuerpo a cuerpo reviste aquí un carácter prácticamente simétrico. El encuentro —ese “querer recíproco de conjunción”, como decía Greimas— toma entonces, en sentido estricto, la forma de un ajuste somático mutuo y progresivo entre dos “maneras de ser”, dos “hexis” corporales, o aun, pues es acaso, etimológicamente, la palabra más justa, entre dos *habitus*.

Pero se nos objetará que entre las prácticas mencionadas se encuentran también algunas que a primera vista no tienen nada en común con el tipo de coordinación que supone la ejecución, lograda entre dos, de las figuras de un baile. Por ejemplo el piano. Frente al sujeto, el lugar de su acompañante no está ocupado en este caso por *otro sujeto* sino por una simple cosa, un “instrumento”. Sin duda, este instrumento que se toca, como

también (para abrir aun el registro) la nieve, por ejemplo, sobre la cual se practica el esquí, o, *a fortiori*, el acento propio de la lengua extranjera del que uno busca impregnarse, o también el texto que se está leyendo, la sonata que se escucha, tampoco oponen al sujeto el mismo *tipo de resistencia* que la compañera de baile, o que el caballo, ni lo solicitan según el mismo *modo de presencia*: ellos proponen regímenes diferentes que habría que analizar. Y sin embargo tales objetos no dejan de poseer, ellos también, su “habitus” propio; de manera que para tocar, esquiar, leer, hablar o escuchar eficazmente y sin perder el sabor de lo que se está tratando de hacer, como bien se sabe, tampoco en estos casos el conocimiento de las “reglas del arte” podría servir, por sí solo, de gran ayuda pues todo el *arte* está precisamente, y una vez más, en lo que las reglas no dicen y no pueden decir ya que eso no puede ser aprendido sino en la práctica.

La razón consiste en que aun si, para el lector, el esquiador, el pianista, la relación con el “otro” no puede en efecto ser, estrictamente hablando, del género “cuerpo a cuerpo”, la dificultad a resolver —el desafío a enfrentar— viene a tener sin embargo para ellos la misma naturaleza que la que tiene para el bailarín o el jinete. Pues incluso frente a lo más inanimado en apariencia (el suelo nevado, el instrumento musical, la página impresa), de lo que se trata es aun de llegar a *reunirse con* una cierta *manera de ser-en-el-mundo* que emana del otro —del objeto— en tanto realidad sensible. Y, desde el punto de vista del aprendizaje, poco importa que esta dimensión sensible se manifieste, de acuerdo con la esfera de actividad considerada, sea a través de ciertas propiedades materiales que tocan directamente los sentidos, sea, en el caso del texto, sobre un modo figurativo que a ellos conduce. Pues tanto en un caso como en el otro, se presenta ahí justamente lo que ni el instructor (de esquí) ni el maestro (de lectura, de baile, de música, de lengua o, en general, de conducta), podrían jamás hacernos captar por el discurso. Cuanto más, ellos conseguirían enseñarnos lo que, puntualmente y en principio, se “debe hacer” en presencia del otro, mientras

que sólo la puesta en contacto con este “algo” de orden sensible que es inmanente al objeto (cualquiera sea) depara alguna oportunidad de *hacernos ser* aquello que, por su alteridad, exige que seamos.

De suerte que en todas las prácticas evocadas, es solamente dejándose penetrar, en acto y como por contagio, por eso que hace a la propia alteridad “del otro” —tan pronto simple “objeto”, tan pronto, otro “sujeto”— que el sujeto de referencia llegará quizá, por el uso, a desplegar las potencialidades de sentido que este otro le ofrece, a captar su valor y sabor propios, y en seguida, llegado el caso, a, como se dice, “amarlo”, o de manera más general a *tomarle el gusto*. O incluso, si se trata de la guerra (pues de pasada hemos mencionado también este arte) a pelear con él, pero poniendo en juego las propias fuerzas así como las debilidades propias de este otro.

*

Podemos ahora retornar a nuestras fuentes, es decir a las dos lecturas opuestas de *De la Imperfección*. Ciertamente, el hábito es lo que por definición priva al objeto de un atractivo considerado esencial (atractivo que aun quedaría por someter a análisis), el de la novedad; y peor aun, es posible que el exceso de acostumbramiento embote hasta la propia capacidad de gozar por parte del sujeto. Sin embargo, desde otra perspectiva, ¿no es por el hábito que se aprende el *valor del otro*, cualquiera sea, es decir se aprende aquello mismo que la costumbre, supuestamente, haría perder de vista? Entre estos dos aspectos —el hábito como lo que devalúa al objeto o como lo que condiciona la posibilidad de gozarlo, o, dicho de otro modo, el hábito como lo que encierra al sujeto en sí mismo o como lo que lo abre hacia el otro— “*la*” semiótica en tanto tal no tendría, *a priori* y por principio, una razón para elegir. Mientras, no creemos en la necesidad de reafirmar indefinidamente la *contrariedad de los contrarios*, así fuera ilustrándola mediante una aplicación ho-

mológica a nuevos campos: Mismo/Otro, Hábito/Deslumbramiento, Sin sentido/Sentido, Muerte/Vida, etcétera. Estos monumentos masivos se bastan a sí mismos y no tienen necesidad de que vengamos a consolidarlos.

En cambio, lo que creemos que merece retener la atención, es lo que ocurre en los alrededores, en las zonas de transición que se extienden entre tales posiciones extremas, o cuando los datos de un problema tienen como efecto la relativización del alcance de este género de polaridades, sea porque la realidad no se deja *todavía* captar en términos categóricos, sea porque ella no es *ya* formulable de esta manera un poco por demás sumaria. Lo que nos interesa son las situaciones donde las cosas no están fijadas sino en curso de formación o en tránsito hacia su disolución y donde, por este hecho, los términos no son puros. Más que querer ubicar sistemáticamente en esquemas de exclusión mutua las nociones o los objetos que el análisis conduce a distinguir, tratemos pues de reunir su propia manera de ser, esto es su propensión general a interpenetrarse, a entreverarse los unos con los otros de modo inextricable. ¿Por qué, por ejemplo, no podría haber *aun* una parte de *vida* hasta en la “muerte”, o, *ya*, una parte del *otro* en lo más íntimo del “sí mismo”? La alteridad, en efecto, de la que depende no tanto lo “inesperado” sino la posibilidad de un redespliegue del sentido, potencialmente al infinito, no está en “otro mundo”, allá en el otro extremo del eje de la “contrariedad”. Ella está presente aquí, en este lado del mundo, aquí donde constituye la parte inmanente de extrañeza. Y el hábito es justamente a la vez el proceso de entrada en relación con esta presencia inmediata del otro, y el medio de acceso al sentido que promete la aproximación con lo que constituye su alteridad. Por eso es que, lejos de “usar” las reservas de sentido del objeto privándolo de su “novedad” (o, lo que viene a ser la misma cosa, reduciendo el otro al mismo), el hábito renueva desde el interior las condiciones de la producción y la captura del sentido extendiendo en el tiempo las ocasiones

de la confrontación entre estas dos fuerzas vivas que son, a partir del momento en que entran en relación, el sujeto y su otro.

Bien entendido, en todo esto están en juego dos concepciones diferentes de la *experiencia estética*. Una, que privilegia lo inédito, lo nunca visto, la sorpresa como condición de aprehensión del valor, subordina toda emoción de orden estético al surgimiento imprevisible de alguna forma sensible de la alteridad: revelación, instantánea y total. Otra, que hace del acceso al sentido y al valor el objetivo de un enfoque y el resultado de un aprendizaje, es decir de un trabajo de ajuste progresivo entre dos *habitus* —que pueden ser, indiferentemente, los de dos cuerpos o de dos sujetos, o incluso de un sujeto y su objeto. Así, este trabajo supone su puesta en presencia en la duración o, mejor, la reiterada puesta en contacto de dos polos de una relación que se renueva no de vez en cuando sino de modo incesante. Y a lo largo de este proceso de aprendizaje (aunque no exista, a la verdad, un término asignable), incluso si cada una de las dos partes nominalmente se mantienen como eran al comienzo, en lo profundo cada una deviene otra para sí misma a cada instante de su puesta en relación, y también diferente —cada de una en cierto modo nueva— la una para la otra. Sucede que, en la medida en que la acumulación de los precedentes modifica el valor de cada nuevo encuentro, cada uno de los miembros de la pareja tiene siempre algo nuevo para incorporar del otro y por ese hecho la confrontación, cada vez que se produce, constituye no una simple repetición sino casi una situación inédita en relación con las que le han antecedido. En el extremo, cuando el momento del reencuentro sucede a intervalos regulares, es el propio retorno lo que hace del momento, indefinidamente, siempre *otra cosa*. Entonces, la cita (cualquiera sea su naturaleza) que se tiene con el otro

Es, a pesar de renovarse, puntual, cada noche, un momento singular, y, de todos sus atributos, el de repetirse, periódico, como el paso de las constelaciones, el más luminoso y el más

benévolo (J. J. Saer, *El entenado*, Ediciones Destino, Barcelona, p. 146).

Bajo este régimen, el otro jamás parece por completo agotado en sus virtualidades de sentido, como tampoco el sujeto, por su parte, es fácilmente saturable. Sea que esto ocurra ante una obra de arte o respecto de toda otra forma posible del otro—"objeto" (por ejemplo el paisaje) o del otro-"sujeto" (entre los cuales el amado, por qué no), se puede entonces comprender que el placer, estético o estésico, una vez probado, no muestre necesariamente una vocación por agotar su objeto como fuente de sentido y de goce, sino que, por el contrario, pueda hacer esperar siempre más, agudizando el apetito que él mismo suscita, y profundizando el deseo de no solamente volver a probar el sabor sino aun descubrir en él aquellas novedades de las que las experiencias adquiridas contienen la promesa.

*

Pero estos diferentes acercamientos al otro implican regímenes *de sentido* fundamentalmente distintos. La perspectiva "romántica" (o, para retomar la expresión empleada más arriba, catástrofista) corre pareja, sobre el plano de la teoría del sentido, con la idea de una suerte de régimen semiótico *alternativo*: según que la alteridad, bajo una u otra forma, tan pronto esté presente, tan pronto nos parezca ausente, se pasaría sin transición del todo a la nada, o a la inversa. La "nada" es el vacío de sentido, esto es, según parece, nuestra parte común, en tanto permanecemos prisioneros de la "cotidianidad": mundo trivializado, limitado de parte a parte, desesperadamente idéntico a lo que es, sin sorpresa, *sin otro*, el cual, por esta misma razón, se nos mostraría como "desemantizado". El "todo", en cambio, es la plenitud de sentido que podríamos vivir si nos fuera dado pasar a un "otro mundo" casi inaccesible y apenas entrevisto alguna vez pero del que se postula que hará sentido (e incluso de manera super-

lativa: “deslumbranté”) justamente porque, al contrario de nuestro entorno gastado por la rutina y por ello demasiado familiar, aquél sería el universo de la *pura alteridad*.

Es difícil no considerar lo que esta concepción tiene de problemático, quizá incluso de tautológico y trivial. Pues, ¿qué se nos dice en el fondo sino que lo mismo es idéntico a sí mismo y que el otro es otro? El trazo seguido es demasiado simple. Se comienza por delimitar un territorio de la “normalidad” en el que por definición nada anormal podría tener curso: zona sin extrañeza, sin nada que pueda escapar a los esquemas ordinarios de lectura del mundo y, en suma, donde toda alteridad sería reductible a lo conocido. Mientras, al margen de esta zona se propone enseguida la existencia de otro orden de realidad, de una alteridad en este caso irreductible, casi incognoscible, o cognoscible sólo de “otra manera”. De otra manera, es decir no ya según la racionalidad de tipo aproximadamente positivista y funcional adecuada a lo cotidiano y prosaico de la vida (donde el desciframiento del sentido no depende de otra cosa que del reconocimiento de diferencias pertinentes en el cuadro de un sistema de significación ya constituido) sino recurriendo a una forma de racionalidad reputada de “poética” y fundada sobre lo estético y lo sensible.

Excluyendo toda interferencia entre un *aquí* concebido puramente como lo que él es y un *en otra parte* imaginado como absolutamente otro, tal esquema no permite pensar, además de la simple reproducción del estado de cosas, sino en dos tipos de transformaciones o, metafóricamente, en dos suertes de “viajes”: o bien el otro viene hacia mí, y entonces es necesario que él se haga *como yo*, o bien soy yo quien parte pero entonces soy yo quien *se hará otro*. La primera solución se reduce a una operación (al menos teórica o, llegado el caso, de orden práctico) de *reducción* del otro al mismo, a su integración en el interior de un juego de diferencias que hacen sistema y que están destinadas a permitir el reconocimiento de identidades estables y distintas, y aún mejor, estabilizadas en y por su propia distinción: es la

asimilación, otro nombre para el puro y simple anonadamiento de la alteridad del otro. El objetivo, aun si lejano, es, entonces, en el fondo, otorgar al sujeto (en principio al sujeto epistemológico pero poco a poco a “todo el mundo”) los medios para agotar la “totalidad” del sentido. En estas condiciones, queda claro que no debe (o no puede) haber ahí, efectivamente, de ningún modo un “por fuera” en relación al sistema de referencia: ni otro mundo, ni otra vez, ni “otro” a secas, salvo lo que se presenta como asimilable —sin demasiada dificultad— a las formas del yo-aquí-ahora. Atenerse a este acercamiento, sería pues, por poco que se lo lleve hasta su propio límite, retornar, si se quiere, a una concepción “estructural”, pero según la acepción más caricaturesca del término: dando por supuesto que las condiciones de la aparición del sentido están fijadas de antemano sin ningún resquicio, y que el mundo se ofrece a la mirada como una superficie legible con la ayuda de sistemas de diferencias cuyo primer efecto, si no el objetivo mismo, es no necesariamente el “excluir al otro” con el pretexto de su diferencia, sino en todo caso rechazar fuera del espacio visible, fuera del tiempo vivido y sobre todo fuera del campo de pertinencia del sistema mismo de significación, aquello que el otro, cosa o persona, *presenta de “otro”*.

La única otra operación concebible en tanto se permanezca en este esquema dicotómico consiste muy buenamente —y nada hay aquí de sorprendente— en la operación inversa: asimilación una vez más, pero en el otro sentido. Tendiendo hacia la fusión, en general momentánea, del uno *en su otro*, ésta se presenta como una *transgresión* puntual de los límites: es la experiencia estética vivida como “accidente”. El sujeto de referencia “sale de sí mismo” —y a la vez se evade de su propio sistema de racionalidad— para dejarse no solamente emocionar o tocar por el otro sino capturar enteramente —invadir, penetrar, absorber, poseer— por su presencia inmediata. No hay ya en efecto límites que contengan... ¡el tiempo de este “fugaz relampagueo”! Evasión, pues, pero que el viajero preferiría breve y, sobre todo,

sin consecuencias: suerte de *excursión turística* que, si todo va bien, en nada cambiará —porque en nada debe cambiar— su “identidad”. El exotismo, como se sabe, perdería mucho de su encanto si, bajo cuerda, la conservación de las diferencias, si es que no de las distancias, no preservara al viajero de todo riesgo de contaminación. “Deslumbrado” un instante por el contacto fusional con el otro, nuestro viajero, una vez de retorno de su periplo y de sus emociones, podrá darse cuenta de que no había ido a perderse en otra parte, ante el otro, sino para reencontrarse mejor consigo mismo, “tal como él mismo”, a su regreso: en su hogar todo ha permanecido en orden, mientras el otro continúa en su lugar.

En cambio, el gesto esencial que define la otra perspectiva consiste en no considerar como un dato *a priori* e irrebutable la relación de recíproca exclusión entre la “identidad” del uno y la “alteridad” del otro, sino en preferir interrogar el juego de las posiciones y de las disposiciones que condicionan los posibles efectos de sentido de su encuentro, puntual llegado el caso, pero también, y aun mejor, repetido y prolongado, y por lo tanto el juego de sus interferencias en el interior de un solo y mismo espacio. Nos aproximamos entonces a lo que podría ser una semiótica de la *presencia*. Esta vez, ni el otro en tanto tal ni tampoco el sujeto de referencia, ni, menos aun, el sentido de sus relaciones pueden ya aparecer como dados de antemano y de una vez por todas. La emergencia del sentido, incluido ahí desde luego el sentido ligado al reconocimiento de las figuras del “yo” y de su “otro”, depende ahora de la medida en que el uno, el sujeto, se revele capaz de acoger al otro —el mundo— tal como éste se dispone ante él. Para “el hombre sin atributos”, lo diferente —concepto sistemático— hace de este modo lugar a lo diverso, a lo extraño, lo que sólo puede definirse en situación. En consecuencia, para él (que lejos de querer agotar nada, soñaría más bien, en última instancia, con abrazar todo), la alteridad surge independientemente de toda marca de diferenciación que pudiera servir para reconocer unidades discretas ya recor-

tadas; y si esta alteridad hace sentido ante él, entonces no puede ser sino en ella misma y para ella misma, inmediatamente, en la copresencia de unidades que no están ya dadas ni preconstituidas sino en construcción a través de la experiencia misma de su confrontación: el sujeto y el mundo-objeto, el uno y el otro, “yo” y “tú”.

Bibliografía

- BEGEGNUNG, *Autobiographische Fragmente*, 1960.
- BUBER, M., *Je et Tu*, tr. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969. En español, *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1977; tr. Horacio Crespo.
- CALAME, Cl., *L'Éros en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1966.
- GENINASCA, J., “Le regard esthétique”, in *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997.
- GREIMAS, A. J., *De l'imperfection*, Périgueux, Fanlac, 1987. En español: *De la imperfección*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, tr. Raúl Dorra.
- JULLIEN, F., *Traité de l'efficacité*, Paris, Grasset, 1996.
- KERSYTE, N., “Kite vaidas”, en *Apie Dieva ateinanti i mastyma*, Vilnius, Aidai, 2001 (Prefacio a la traducción al lituano de E. Levinas: *De Dieu qui vient a l'idée*).
- LANDOWSKI, E., *Présences de l'autre*, Paris, PUF, 1997.
- , “De la contagion” en *Sémiotique gourmande, Actes sémiotiques*, 55, 1998.
- , “Viagem às nascentes do sentido”, en *Corpo e sentido*, São Paulo, Edunesp, 1996.
- , “De la imperfección”, en *Semiótica, estesis, estética*, Puebla, São Paulo, UAP-EDUC, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. En español: *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997; tr. Jem Cabanes.

- MUSIL, R., *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1969, 1970, 1973 y 1977, tr. José María Sáenz (ts. 1 y 2), Feliu Formosa (t.3) y Pedro Miguel (t.4).
- PLATÓN, "Fedro o Del amor", en *Diálogos*, Porrúa, México, 1981.
- SAER, J. J., *El entenado*, Destino, Barcelona, 1995.
- SARTRE, J. P., *La náusea*, Losada, Buenos Aires, 1947, tr. Aurora Bernárdez.