

MÁS ALLÁ DEL PRÓJIMO

Jacob Rogozinski*

Mi conciencia, a la manera de un círculo,
vuelve a sí misma pasando por
el extranjero que se abre en mí.

HUSSERL, *Sobre las «Meditaciones cartesianas»*

RESUMEN

Partiendo del supuesto de Husserl de que es el yo el que, al proyectar su carne sobre el cuerpo del otro, constituye un *alter Ego*, se sostiene que el prójimo se presenta como un fenómeno constituido por la proyección sobre un cuerpo extranjero de una alteridad prefigurada (*le restant* de mi carne) en la inmanencia del yo. Del prójimo como otro-para-mí es preciso distinguir al otro en tanto que Otro, un otro trascendente, más allá de toda proyección. El trabajo plantea el problema de las condiciones de posibilidad de una relación verdadera —más allá del prójimo— con este otro en tanto que Otro.

ABSTRACT

From Husserl's assumption about it is the ego who, projecting his flesh on alter's body, constitutes an alter Ego, it is sustained that the neighbour is a phenomenon constituted by the projection, on a foreign body, of a preformed alter (*le restant* of my flesh) in the immanency of the self. It is necessary to distinguish the neighbour as the other-for-me from the other like the Other, a transcendental other, beyond any projection. The paper points out the subject of conditions of possibility of a true relation —beyond the neighbour— with this other like Other.

¿Cómo llega el Ego a constituir el sentido de ser otro que sí mismo, de ser su «prójimo»? Esta pregunta planteada en otro tiempo por Husserl parece haberse vuelto perfectamente inaudible, enterrada bajo la evidencia común de que el yo es forzosamente precedido por el otro, determinado desde antes de su nacimiento y durante toda su vida por su relación con el prójimo, por el lugar que los otros le asignan en el mundo. El planteamiento cartesiano de Husserl, buscando cómo un Ego solipsista llega a constituir por sí mismo un alter Ego, ¿no es el último avatar de la «metafísica del sujeto»? ¿No es un testimonio del «narcisismo» del Ego, de la intolerable violencia que inflige al Otro? Ninguno de entre sus sucesores le ha se-





guido por este camino. Todos han sucumbido, de una u otra forma, a la tentación del egicidio: rechazando admitir que el Ego se *dé* originariamente a sí mismo, se han prohibido considerar que pueda darse originariamente su *otro*, constituir por sí mismo la alteridad del prójimo. Pero aunque todos convienen en rechazar el primado del yo, discrepan en cuanto se trata de determinar más precisamente su relación con el otro: unos propugnan la indiferenciación, la indistinción original del yo y del otro, otros afirman por el contrario que una distancia infinita les separa. Ahora bien, las dificultades que se presentan son enormes en ambos casos. Cuando se pretende que yo estoy siempre ya con los otros, alienado en ellos, fundido con ellos en el barullo indistinto del Se donde «cada cual es el otro y nadie es sí mismo», se vuelve difícil comprender cómo este existente que soy podría llegar a resistir a la tiranía del Se, a desalienarse, a existir en fin como auténtico Sí mismo. ¿Qué puede depararnos insistir en la trascendencia del Otro, en la distancia que le separa del yo? Se espera con ello preservar la posibilidad de una relación ética con el rostro del prójimo —pero al precio de un rebajamiento del Ego, estigmatizado como fuente única de la injusticia y del mal, e impelido a someterse a la autoridad soberana del Otro, a consagrarse a él, a sacrificarse por él. Cuando un hiato tan profundo se abre entre yo y mi prójimo, se vuelve imposible comprender este simple hecho: que el prójimo se viva también él como un Ego, que siempre tome la palabra diciendo *yo*, que se dé cada vez como *otro yo* semejante a mí mismo *alter Ego*. Si la tesis de la alienación originaria no permite pensar la separación, la *desidentificación* del yo y del otro, los que proclaman entre ellos una distancia absoluta por su parte no consiguen pensar la posibilidad de su *identificación*, la proximidad, la comunidad entre sí mismo y los otros. De hecho, estas dos tesis rivales reposan sobre un mismo prejuicio: ambas postulan que el Ego se define a partir del otro, es decir, de la trascendencia. Suponen el primado de la trascendencia sobre la inmanencia, del otro sobre sí. Es el prejuicio que quiero poner en cuestión: partiendo así del otro, nos impedimos acceder a la verdad del Ego, nos encontramos con un Ego previamente desfigurado por sus identificaciones alienantes. Propongo pues retomar la orientación de Husserl, explorar de nuevo aquella vía cartesiana abandonada por sus discípulos infieles: quizá despeje un camino auténtico al *fenómeno del prójimo*.

Mediante una *epochè* radical, pongo fuera de juego la existencia del otro con todo lo que implica; busco eso que es originariamente mío, el campo de pertenencia primordial de mi Ego de donde todo rastro de una relación con el prójimo desaparece. El prójimo, naturalmente, no ha sido aniquilado: subsiste como «simple fenómeno», como ese cuerpo extranjero que surge de repente en mi campo de experiencia, gesticulando unos instantes, para desaparecer después. Es a partir de mi percepción de ese cuerpo como voy a constituir el fenómeno del alter Ego. Y sin embargo ese cuerpo no se presenta como una carne semejante a mi propia carne, no

* Jacob Rogozinski ha sido director de programa en el Collège International de Philosophie. Actualmente es profesor de metafísica en la Universidad de Estrasburgo. Autor de *Kanten* (Kimé, 1996) y *Le don de la Loi* (PUF, 1999), actualmente trabaja sobre la cuestión del Ego y la obra de Artaud.

me ofrece ninguna presentación directa de un yo semejante al mío. Ese cuerpo que percibo se presenta primeramente como una simple cosa y no sólo en las visiones alucinantes de Francis Bacon, sino en nuestra propia experiencia, el cuerpo del otro se deja ver o tocar como «una corporalidad semejante a la de la ‘carne’¹». ¿Cómo constituir esa «carne» [inanimada] en cuerpo de carne [espiritual]³, cuerpo viviente del prójimo? Confiriéndole el sentido de ser carne, haciéndole don de la única carne que originariamente experimento, la mía. Husserl designa este don carnal como una transferencia por la que proyecto en el cuerpo del otro mi propia encarnación. En cada una de mis miradas, cada una de mis caricias, mi carne se transfundiona en ese cuerpo-cosa y le da vida. ¿Qué es lo que posibilita esta transposición? Es el *parecido*, la similitud que descubro entre ese cuerpo extranjero y mi propio cuerpo, entre mi mano aquí y la suya allí, entre sus mímicas agresivas o jubilosas y aquellas que acompañan mi cólera o mi alegría.

Sin embargo, no se trata más que de un simple parecido, de una relación puramente exterior entre dos cuerpos que permanecen extranjeros para siempre el uno al otro. Esta proyección en la que mi carne se transfiere al cuerpo del prójimo no implica una identificación total, una comunión donde nos fusionamos absolutamente. Entre mi Ego y el alter Ego subsistirá siempre una distancia irreductible —la de la diferencia egológica— y si desapareciera, «si lo que pertenece al ser propio del prójimo me fuera directamente accesible, no sería más que un momento de mi ser y, a fin de cuentas, yo y el otro seríamos el mismo»⁴. Por ello insiste tanto Husserl en el «infranqueable abismo» que separa mi experiencia de la del otro. Ciertamente el cuerpo del otro me presenta el yo desconocido que lo anima, pero solamente de forma indirecta, de la misma manera que la superficie de la mesa que percibo me presenta indirectamente su escondido revés. Nunca llegaré a aprehender el otro yo, el otro cuerpo *en su carne*, a sufrir su dolor, a experimentar su angustia o su alegría. Lejos de transferir *realmente* mi carne en el cuerpo del prójimo, se la atribuyo únicamente «por analogía a partir de mi carne» y no se trata aquí más que de una asociación exterior, una transposición analógica incapaz de abolir la distancia que nos separa. Y sin embargo, la transferencia tiene lugar: proyectando mi carne sobre ese cuerpo extranjero, consigo atravesar el abismo, llego a reconocer en ese cuerpo una carne semejante a la mía, un mismo sufrimiento, un mismo gozo,

¹ «Viande» en el original, en francés significa «carne» en sentido culinario, o sea, carne muerta o inanimada que se nos presenta como objeto, frente a «chair» que se refiere a «carne» en sentido filosófico o espiritual, como cuando se habla de «los placeres de la carne» o se dice que el «Verbo se hizo carne». [N. del T.]

² «...2 fleisch2ähnliche Körperlichkeit» —así lo describe Husserl en ocasiones—: cf. *Husserliana* xv, p. 249, trad. fr. *Autour des «Méditations cartésiennes»*, J. Millon, 1998, p. 194.

³ En adelante «chair», «carne» en sentido espiritual será traducido sin más comentarios; sólo se señalará la traducción de «viande», que como ya se ha dicho significa «carne» en el sentido de materia muerta, inerte, dispuesta para ser consumida. [N. del T.]

⁴ *Méditations cartésiennes* §50 (1929), Vrin, 1972 (en adelante designo esta referencia con la sigla MC).



otro Ego semejante a mí y diferente de mí. Su alteridad, su carácter de extranjero no se desvanecen, pero reciben en adelante un nuevo significado: el de corresponder precisamente a un alter Ego. Lo que da todo su sentido a esta afirmación capital: «el primer extranjero en sí (el primer *no-yo*), es *el otro yo*» (MC §49). Revelado por su cuerpo de carne, el prójimo aparece en el mundo y su aparición es comparable a *un segundo nacimiento* —porque «cada carne extranjera debe ser dada en la exterioridad según un primer nacimiento, como cosa exterior»—, antes de «hacer la experiencia de un segundo nacimiento, de ser aprehendido como carne»⁵. Este reconocimiento comienza sin cesar: a cada instante, cuerpos-cosas se presentan a mí para que los transfigure en otros tantos cuerpos de carne. De transferencia en transferencia, esos innumerables cuerpos se entrelazan para tejer una trama única, una comunidad de mónadas nacidas de una sola carne, gravitando sin fin alrededor de un mismo centro, de la mónada primordial que yo soy. Quisiera insistir sobre la profundidad de este análisis, que goza de la sobria belleza de las grandes tesis clásicas de la filosofía. Gracias a ella, Husserl evita los callejones sin salida en los que desembocaron sus sucesores: consigue —aparentemente— mantener el primado del yo sin sacrificar la alteridad del prójimo, dar cuenta a la vez de la separación de las mónadas y de su comunidad posible. Éste es el análisis que quiero cuestionar ahora. A pesar de su rigor, de su radicalidad, ¿llega a constituir verdaderamente el fenómeno del prójimo? ¿Tiene razón al identificar el «primer extranjero» y el otro yo? ¿No violenta al mismo tiempo la alteridad del otro y la singularidad del yo?

El extranjero de Elea nos lo había advertido: la semejanza es «un género resbaladizo». Enraizando la constitución del prójimo en la percepción de un parecido entre nuestros cuerpos, Husserl daba a su teoría un fundamento bastante frágil. Podría objetársele fácilmente que la observación de la semejanza nunca es originaria en la experiencia humana; que los hombres son antes que nada sensibles a la desemejanza, a la extrañeza de los otros: a sus diferencias físicas, «raciales», sexuales o lingüísticas que les impiden reconocerlos como otros hombres, como sus semejantes. Lévi-Strauss recordaba cómo los miembros de cada tribu o etnia tienden a considerarse a menudo como los únicos «hombres verdaderos», a expulsar a los otros grupos fuera de la humanidad, designándolos como «simios de tierra», «huevos de pulga», «fantasmas». Y sabemos que una de las civilizaciones más brillantes que hayan sido se ha edificado desde hace milenios sobre la afirmación de una desemejanza radical entre los hombres, distribuyéndolos entre innumerables «castas» estancas y estrictamente jerarquizadas, las más bajas de las cuales se encuentran marginadas en los límites de la humanidad. Una situación tan común para la experiencia humana debe tener su fuente en un plano trascendental; toma pie necesariamente en esa intriga inicial en que se juega mi primer encuentro con el alter Ego: ahí donde se origina ese sentimiento de extrañeza que nos embarga ante el cuerpo y la presencia del prójimo. A este nivel ya no puede tratarse de semejanza, ni de desemejanza. ¿Cómo podría un cuerpo parecido a todos los cuerpos del mundo parecerse a esta entidad singular,

⁵ *Husserliana* XIV, p. 6, trad. fr. *Sur l'intersubjectivité*, PUF, 2001, t. I, p. 66.



incomparable, extranjera al mundo —mi carne—? Si es verdad que «mi carne no tiene aún nada que le sea semejante»⁶, no puede hacer la experiencia de cosas que se le asemejan más que cesando de ser carne, volviéndose una cosa corporal como el cuerpo del otro. Es necesario que me haya perdido ya en el mundo, que me haya identificado con el otro, alienado en él para que pueda medirme con él y descubrir en su cuerpo rasgos de semejanza. Parece ciertamente que el análisis de Husserl invierte el sentido de la experiencia: no es la visión de una semejanza con el cuerpo del otro lo que me permite identificarme con él —es mi identificación con él lo que hace posible la percepción de una semejanza entre nuestros dos cuerpos—. Identificación primordial que debe darse «a ciegas», previamente a toda percepción de una forma visible que podría o no parecerseme. Nada en el mundo se parece a mi carne, y sin embargo un rasgo o un polo de esta carne se identifica ciegamente con un rasgo singular de ese cuerpo extranjero hasta el punto de transferirle su encarnación, de hacerle don de su vida.

Una nueva dificultad aparece entonces. En efecto, no se entiende cómo una tal identificación podría fundar la transferencia, dar al otro cuerpo el sentido de ser una carne —ya que el otro no tiene carne—. Ciertamente el prójimo experimenta su propio cuerpo como yo el mío, como un cuerpo de carne. Pero la carne del otro no se da *como carne* a mi carne: mi percepción jamás coincidirá con la suya; jamás sentiré su carne tocar y ser tocada como yo mismo me toco. Para mí mi carne continúa siendo el *Urleib*, la carne originaria, la única carne, y ello debería prohibirle por principio dejarse transferir a un cuerpo trascendente. Se presentan dos posibilidades. Supongamos que mi carne llega a pasar al cuerpo del otro: en cuanto deja de ser mía, deja inmediatamente de ser carne —y el cuerpo del otro sigue siendo lo que era, una simple cosa privada de carne—. Admitamos ahora que la transferencia se lleva a cabo: gracias a no se sabe qué magia, ese otro cuerpo logra encarnarse. Desde el momento en que el prójimo tomará carne, que recibirá esta carne siempre mía, dejará de ser otro para volverse una parte de mí mismo, mi simulacro o mi doble. Estas dificultades no habían escapado a Husserl. Se pregunta efectivamente por qué la transferencia no se anula inmediatamente (MC §52) y cómo es posible que «yo no aprehenda al ‘otro’ simplemente *como mi doble*» (§53), como «un segundo ejemplar de mi propio cuerpo». Pero apenas consideradas, estas eventualidades inquietantes son desechadas. No solamente subestima la *resistencia* a la transferencia, la fuerza de la desemejanza —lo que en el otro se resiste a dejarse encarnar— sino que ignora asimismo lo que lleva al yo a identificarse con el otro, a considerarlo como un doble de sí mismo o a dejarse captar por él, absorber por él hasta el punto de vivirse como un fragmento del otro, una parcela de su cuerpo. Nuestra experiencia muestra por el contrario la potencia de estas identificaciones alienantes, la amenaza que hacen planear sobre la singularidad del Ego. Ya que los hombres no cesan, para su desgracia, de identificarse con las figuras dominantes

⁶ *Autour des «Méditations cartésiennes»*, p. 206. Los problemas que plantea esta teoría de la semejanza han sido analizados por D. Franck en su bello libro *Chair et corps*, Minuit, 1982.

del Otro, de su Soberano humano o divino, las imágenes gloriosas y los ídolos de la época; y sin duda no hacen más que repetir en otro plano identificaciones anteriores que desde la infancia les permitieron volverse *sujetos*. Debemos reflexionar sobre la posibilidad de tales identificaciones, si queremos comprender cómo el yo-carne puede *también* llegar a separarse, a liberarse del aplastante dominio del Otro.

Debemos preguntarnos cómo puede mi carne identificarse con la no-carne, con esa cosa extranjera que para mí es el cuerpo del otro, sin dejar por ello de ser carne. ¿Es posible una síntesis de la carne y de la no-carne, que supere el abismo de la diferencia carnal? No solamente esta síntesis es posible, sino que *ha tenido ya lugar*. Antes de todo encuentro, antes de toda identificación con otro en el mundo, el yo-carne se ha dado ya a sí mismo entrelazándose consigo mismo, identificándose consigo mismo, cuando cada polo de mi carne reconoce al otro polo como carne de mi carne, en la experiencia singular de lo que Merleau-Ponty llamaba el *quiasma* carnal; y es esta auto-identificación primordial la que hace posible toda identificación con el otro. Para que mi carne pueda reconocerse en esa «carne» [en sentido inerte] que palpa fuera, debe antes haber experimentado su propia extrañeza, haberse reconocido también en un trozo de carne que ella es también para sí misma. Lo que ha extraviado a Husserl es la certidumbre de que el Ego es originariamente Uno e idéntico a sí mismo. La constitución del prójimo se presenta entonces como el paso de lo Uno a lo Múltiple, de un Yo aislado a una comunidad, y no se entiende cómo este yo solitario podría hallar en sí mismo un camino hacia los otros. La aporía desaparece en cuanto se abandona esta creencia ingenua en la unidad originaria del yo. No necesito arrancarme a mí mismo para acceder a la comunidad, sino simplemente pasar de un modo de comunidad a otro: me creía solo y soy una multitud.

El primer no-yo, el primer extranjero a mí no es entonces el *otro yo* sino el otro *en mí*, ese polo adverso que mi carne roza y reconoce de repente como otro polo de la misma carne. El enigma de la transferencia, de la identificación de mi carne con el cuerpo del otro, se aclara entonces: reinicia en un plano diferente la identificación originaria de mi carne con mi carne. Es esta síntesis de encarnación lo que, en la mirada o la palabra, el contacto, la caricia o el abrazo, procuro revivir en el cuerpo del prójimo. A veces, el milagro parece tener lugar, creo reconocer en él el mismo don que experimento en mí; esa cosa insensible, ese paquete de carne renace como un cuerpo de carne viva. La constitución del alter Ego es posible porque repite la auto-constitución solipsista del yo-carne. ¿Pero se contenta con repetirla o genera un fenómeno totalmente nuevo? ¿Todos los rasgos de la síntesis inicial van a reencontrarse en esta nueva síntesis que constituye al prójimo? ¿Haciéndole don de mi carne, voy a transferir también al cuerpo del otro el restante que socava el mío? Esta hipótesis permite elucidar en todo caso dos fenómenos de otro modo inexplicables, permite dar cuenta del carácter siempre *parcial* de las identificaciones con el Otro y de la representación de la comunidad humana bajo la forma de un *cuerpo colectivo*. Poniendo fuera de juego al Yo-Uno, elimino igualmente el Cuerpo-Uno, la forma total del cuerpo tal y como aparece en lo visible: en el campo de inmanencia de mi carne, solamente existen esas singularidades pre-subjetivas, pre-corporales, que llamo *polos de carne*, con los Egos larvarios, dispersos, intermiten-





tes, que habitan cada uno de esos polos. A partir de esos polos carnales, se efectúan las más originales identificaciones, que pueden dirigirse hacia otros polos de mi carne o hacia el cuerpo de otro. Identificaciones siempre parciales con rasgos en sí mismos parciales, identificaciones puramente afectivas y ciegas que preceden toda percepción de una imagen o de una forma total: recordaremos que son las que Freud designaba como «el modo más originario de relación con el otro». En este plano, ninguna semejanza ni desemejanza son posibles, sino únicamente atracción y repulsión, acoplamientos y desacoplamientos, resonancias, disonancias. En el caos de la carne, se configuran ciertos rasgos singulares, marcas, orificios, prominencias que se constituyen como *polos de identificación*, mientras que otros se presentan al contrario como polos de resistencia a la identificación: como la primicia de esas diferencias sexuales o «raciales» que, prohibiendo considerar al otro como un *semejante*, despiertan en los hombres la angustia, el asco o el odio. Así se explica que nuestras identificaciones fantasmáticas se refieran siempre a objetos parciales, fragmentos desligados de un cuerpo: porque el «sujeto» de estas identificaciones es él mismo un Ego fragmentario, diseminado en innumerables polos de carne, cada uno de los cuales se ha identificado ya con otros fragmentos de su carne.

Lo que permite superar la difracción inicial del yo-carne, es esa otra síntesis por la cual mi carne se unifica en un cuerpo, los polos dispersos se unifican unos con otros para vivirse en adelante como las partes de un todo, los miembros de un mismo cuerpo. Así como la síntesis de encarnación originaria se reactualiza cuando transfiero mi carne al cuerpo del prójimo, la síntesis de incorporación es reproducida igualmente en el plano intersubjetivo, se adueña de cada cuerpo individual para unirlo a todos los demás en el seno de un cuerpo total. Nuestra comunidad carnal se metamorfosea entonces en un cuerpo inmenso del que el mío y el de los otros no serían más que miembros, indisociablemente unidos, jerárquicamente sumisos a los órganos superiores, al Jefe visible o invisible que es su cabeza. En un texto de audacia admirable, La Boétie se preguntaba cómo pueden renunciar los hombres a su libertad para someterse sin reservas a un jefe. En la raíz de esta *servidumbre voluntaria* descubriría el enigma de una donación carnal, de una transferencia por la cual se dejan desposeer de su carne para proyectarla sobre un cuerpo colectivo, sobre el Cuerpo-Uno de su jefe: «¿De dónde ha tomado tantos ojos con los que os espía, si no se los dais? ¿Cómo tiene tantas manos con las que os golpea, si no las coge de vosotros? [...] ¿Cómo tiene poder alguno sobre vosotros, sino por vosotros?»⁷. Nada justifica esta sumisión de los hombres al «gran coloso» que los aplasta y oprime, nada explica la persistencia de tal representación, su tendencia a reconstituirse allí donde parece deshacerse —si no es porque enraiza en lo más profundo de nosotros, en esas síntesis inmanentes que nos dan cuerpo y nos convierten en sujetos—.

En el plano psíquico tanto como en el político, las relaciones que se establecen entre yo y los otros no hacen sino retomar una intriga que se ha anudado ya en mí mismo. El prójimo se presenta entonces como un *fenómeno derivado*, constitui-

⁷ *Discours de la servitude volontaire* (1548), Payot, 1977, p. 115.

do a partir de una alteridad más originaria cuyas determinaciones reproduce para alzarlas a un plano trascendente. Se confirma así esta regla fundamental: lo que adviene en la trascendencia del mundo se encuentra prefigurado ya en la inmanencia, pre-esbozado por los fenómenos elementales que se manifiestan en el campo de inmanencia del Ego. Todo lo que me ocurre en el mundo, todo encuentro con un otro trascendente no me afecta más que *a posteriori*, a través de un desajuste o retraso, inscribiéndose en una configuración constituida de antemano. Ciertamente este «adelanto» o este «retraso» no proceden de una sucesión cronológica en el tiempo del mundo, sino de una creación continua que recomienza a cada instante. Estamos obligados empero a describir esta génesis inmanente como una historia cuyas fases se suceden. En el curso de esta historia, ocurre con el Otro como con el extraño mesías evocado por Kafka: no llega más que cuando es demasiado tarde... ¿Hasta dónde se extiende esta prefiguración? ¿*Todas* nuestras relaciones concretas con el prójimo están necesariamente predeterminadas en la inmanencia? ¿No hacemos a lo largo de nuestra vida más que repetir en un teatro de sombras un drama representado ya en otra parte? Habría que admitir que nuestros deseos y afectos son originariamente «narcisistas»: este amor, este odio, esta rivalidad fraterna, toda la gama de los sentimientos que experimento no se dirigirían en principio sino a mí mismo —o a «otro» en mí que sería el primer extranjero para mí—. Pero si no se dirigen originariamente al prójimo, si no hacen más que transferirle una auto-afeción primordial, ¿en qué medida se trata aún de un verdadero odio, de un verdadero amor? ¿En qué sentido puede decirse que mi relación con el otro «deriva» de mi relación originaria conmigo mismo? ¿El fenómeno del prójimo está enteramente constituido en mí mismo, a partir de mi Ego?

Una indicación de Husserl podrá servirnos de hilo conductor. Cuando evoca el «acoplamiento» de mi cuerpo y el cuerpo extranjero que hace posible la transferencia carnal, precisa que aquí no se trata de una *identificación* en sentido estricto, sino solamente de una *asociación* (MC §51), es decir, de una síntesis pasiva donde una pareja de fenómenos forman una comunidad de resonancia; donde «se llaman mutuamente», «se recubren pasándose mutuamente sus elementos», sin dejar de mantener su dualidad inicial —al contrario que en la identificación, donde los fenómenos se fusionan para hacerse uno—. Lo que resulta decisivo a la hora de distinguir estas diferentes síntesis no es su carácter parcial o total: sabemos que sólo hay identificaciones parciales. Se trata más bien de saber si la síntesis implica o no una identidad de esencia (una identidad «eidética») entre sus elementos constitutivos. Cuando, en el quiasma, cada polo se enlaza con otro polo, no transfiere al otro una carne *que no le pertenece*: ambos descubren que son una misma y única carne. Esta comunidad originaria le faltará siempre a la experiencia del alter Ego. Merleau-Ponty se preguntaba si, tocando la mano de otro, podría llegar a tocar en ella «el mismo poder de casarse con las cosas que he tocado en la mía» —pero ningún poder puede revelarse en esa cosa trascendente, ese cuerpo semejante al de la «carne» [en sentido inanimado]—. La cólera de Zeus ha desgarrado desde siempre al andrógino y en vano en la caricia, la mirada o la escucha, las mónadas se palpan o se acosan: permanecen sin puertas ni ventanas, y nuestras dos carnes extranjeras se rozan, se estrechan sin que jamás sienta despuntar en el otro la misma impresión



carnal que se despierta en la mía. En este punto el análisis de Husserl no puede ser tomado en falta: el prójimo nunca me es dado originariamente en su carne y la transferencia que lo encarna no efectúa nada más que una asociación exterior, sin permitir una verdadera identificación

Lo que de ninguna manera quiere decir que no haya identificación, que el Ego no se identifique jamás con el otro o con un rasgo parcial de su cuerpo: estas identificaciones nos modelan, nos sostienen a lo largo de toda nuestra existencia. Y sin embargo, sean afectivas, imaginarias o simbólicas, constituyan a un sujeto aislado o a un cuerpo político, tales identificaciones son de hecho ilusorias —*fantasmas* mediante los cuales el Ego se cierra sobre sí mismo y sobre el otro—. En verdad, Yo no es Otro, no soy el seno de mi madre, ni mi reflejo en el espejo, ni ninguno de esos otros, esos héroes con los cuales he creído identificarme. En nuestras relaciones con el prójimo practicamos una transferencia por asociación que *falsamente* se presenta como una identificación. La síntesis de encarnación que constituye al alter Ego repite la síntesis originaria de ese quiasma en que el yo-carne encarnaba al «primer extranjero», se identificaba con él para no hacer más que una sola carne. Trata de reproducir esta misma identificación primordial en el plano de la trascendencia, procurando identificarse con ese otro que encuentra fuera de sí. Pero lo que es válido en la inmanencia no lo es en este plano, donde ya no se trata del otro polo de una misma carne, sino de un cuerpo trascendente separado del mío mediante una insuperable distancia. La repetición de la síntesis originaria desvirtúa el sentido de la transferencia presentando esta asociación exterior como una identificación, creando la apariencia de una identidad carnal con el otro. Por muy «real» que pueda parecer cuando me envuelve y se entrelaza con la mía, la carne de nuestra comunidad no es sino una *cuasi-carne* y los cuerpos colectivos en los que esta comunidad se figura tienen solamente la consistencia —eso sí, avasalladora— de un fantasma. Husserl no ha reparado en esta desfiguración de la experiencia. Aunque ha reconocido que la transferencia carnal no es una identificación, no se ha dado cuenta de que esta transferencia se anuda con una identificación ilusoria. Había comprendido que entre las mónadas ningún lazo real existe, sino solamente una «comunidad intencional», una «penetración irreal del prójimo en mi esfera primordial» (MC §56). Pero no ha visto que esta comunidad adopta forzosamente la apariencia de una unidad real, de una intrusión real del otro en mi vida, y que semejante representación paraliza al Ego, lo aliena en ese otro con el que se identifica. Cuando me encuentro con el prójimo, soy víctima de la ilusión que consiste en proyectar en él mi propia carne como si le perteneciera, como si él y yo no fuéramos más que una sola carne. ¿No es el fantasma que cegaba ya al Primer Hombre cuando, desperezándose de la torpeza en que lo había sumido Elohim, saludaba a la compañera salida de su flanco como a «la carne de su carne»? La ilusión de Adam y su primer pecado...

¿Por qué hablar aquí de *fantasma*? Porque este término designaba ya en Platón una ilusión fundamental, un modo de la *no-verdad*: un simulacro, una sombra llevada al fondo de la Caverna, es decir, un efecto de *proyección*; y también porque el fantasma, Freud nos lo enseñó, supone un *desvanecimiento del Ego*, se presenta como un escenario anónimo («un niño es maltratado»...) del que toda





diferencia entre yo y el otro ha desaparecido⁸. Esta *identificación proyectiva* impregna desde siempre nuestras relaciones con el prójimo. ¿Pero hasta qué punto? ¿Toda relación con el otro es «fantasmática»? ¿O hay una parte del otro, cierta dimensión del ser-con-el-prójimo que se resiste a la identificación? Afirmando que no hay intuición directa del otro, que ninguna identificación real con él es posible, sino solamente una asociación externa entre dos fenómenos heterogéneos, Husserl parece dar razón a aquellos de sus discípulos que detectan un insuperable abismo, una distancia infinita entre el yo y el otro. Admitiendo que hay identificación —aunque solamente en el plano del fantasma— mi análisis parece aproximarse a la tesis opuesta, la que afirma la indiferenciación originaria del yo y el otro. Esta oposición es de hecho simplemente aparente: las tesis adversas son igualmente verdaderas, pero a diferentes niveles. Si se quiere superar esta antinomia, hay que distinguir dos estratos, dos modos de donación del otro. Hay que establecer la diferencia entre el *otro como objeto de identificación*, constituido mediante una proyección fantasmática, y *el otro en tanto que Otro*, más allá de toda proyección y de toda identificación. Del mismo modo que el yo-carne se había dividido, disociándose de su restante, el otro se desdobra y uno de sus elementos se deja identificar y constituirse como mi semejante, mientras que la otra parte sigue siéndome extranjera, manteniéndose como cosa trascendente. Freud se había acercado a este fenómeno, en un pasaje sorprendente de su *Proyecto de psicología* de 1895 en el que describía la división inicial de la experiencia del prójimo en dos componentes, una que el sujeto puede asimilar, identificar como «mensaje emanando del propio cuerpo» y otra que permanece exterior, que «resta en tanto que cosa»⁹.

¿Cómo nombrar estas dos dimensiones del otro? Sabemos que el término «*autrui*» [prójimo] proviene de la expresión latina *alter huic*, designa ese «*que voicé*», que se presenta a mí en la mayor proximidad¹⁰. En adelante llamaré así esa parte del otro que se constituye en la mayor cercanía conmigo mismo, mediante identificación proyectiva, reservando el nombre de *Otro* para el segundo estrato, más lejano y extranjero. Estos dos modos del otro no son *realmente* distintos, no se sitúan en dos planos totalmente diferentes (como lo eran en Lacan el «pequeño otro» imaginario y el «gran Otro» simbólico). El prójimo es el *primer dato*, la primera fase del Otro: no hay más otro que el Otro tal y como me aparece en su primer nacimiento, todavía

⁸ «*Phantasme*» en francés es generalmente usado para traducir una de las acepciones del término «*Phantasie*» en Freud, que para Lacan es una imagen que sirve de defensa contra el trauma de la castración. Cf. Elisabeth ROUDINESCO & Michel PLON, *Dictionnaire de la psychanalyse*, París, Fayard, 1997, pp. 284-288, 800-801. Se diferencia de «*fantôme*», «fantasma» en el sentido usual de «espectro». [N. del T.]

⁹ *La naissance de la psychanalyse*, PUF, p. 349.

¹⁰ En español, el término «prójimo» alude principalmente a la proximidad, la cercanía, dejando la dimensión de la alteridad en un segundo plano. «Prójimo (Del lat. *proximus*) m. Cualquier hombre respecto de otro, considerados bajo el concepto de la solidaridad humana». Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, tomo II, Madrid, 1992. [N. del T.]



recubierto por las proyecciones de mi Ego; y el Otro no es sino otra cara del prójimo tal y como puede revelármese en un segundo nacimiento. Lo que llamo «prójimo», es el otro yo en tanto que deriva de mí: el Otro-para-mí, el Otro-en-mí, desfigurado por el yo. Así entendido, el prójimo es un fantasma, el efecto de una proyección fantasmática. Es una *superficie de proyección* del Ego, un *plano de identificación* en el que puede cumplirse la transferencia carnal, desfigurándose. Desde su primera aparición, el fenómeno del prójimo se despliega como una especie de envoltorio que desdobra en el exterior la superficie primordial de mi piel, como una pantalla en la que se proyectan simulacros, fragmentos desligados de mi carne. En cierto sentido, no me las veo sino conmigo mismo, con mi propia carne, mis propios afectos y fantasmas refractados sobre esa pantalla: la constitución del prójimo reposa sobre una auto-afección que se presenta de manera engañosa como una hetero-afección, la maravilla de un encuentro con el Otro. Más exactamente, el fenómeno del prójimo se constituye como una síntesis entre un cuerpo extranjero y mi propia carne, entre ciertos elementos trascendentes que experimento —esa piel que me roza, esa voz que oigo, una mirada, gestos, una silueta...— y una *auto-figuración* por la que mi carne misma se refracta sobre su superficie de proyección. Esos datos trascendentes, esos esbozos, esos fragmentos del cuerpo del Otro van a inscribirse sobre la superficie en que se identifican con las proyecciones nacidas de mi carne. Así, mi figuración del prójimo, mi *fantasma prójimo* fagocita al Otro, lo devora, lo absorbe en mí; y todas mis tentativas por ver al Otro se estrellan contra esta figura-pantalla.

Hay un plano en que esta dimensión fantasmática del otro se manifiesta de manera privilegiada: el de la visión. El modo de aparición del prójimo en lo visible es lo que llamamos *rostro*. El fantasma consistente en mi prójimo se me presenta, me atrae y me seduce o me desvía de él ofreciéndome su rostro —y esa avanzadilla del rostro que es la mirada—. El rostro, decía Sartre, es la «trascendencia visible». Es también la trascendencia desfigurada, inmovilizada en mueca, cuando la *locura de la visión* se adueña de ella para llevarla a lo visible. *Semblanza...* Este término que en italiano designa el rostro nos dice bien lo que es, ese *semblant*¹¹, ese espejismo que para cada uno de nosotros es el rostro del otro: es una máscara que disimula la verdad del Otro y *me* disimula a mí mismo —la figura misma del Genio Maligno—. Según ciertos psicoanalistas, el rostro de la madre es nuestro «primer espejo», nuestro primer objeto de identificación, el objeto de una fusión, de una confusión primordial de la que el niño sólo puede emerger reconociendo en su reflejo la imagen de su propio cuerpo. Lo que vale en el plano psíquico, en la génesis empírica de un sujeto, vale en todos los planos de la experiencia: la trascendencia visible de un rostro representa un escenario privilegiado para esas identificaciones proyectivas en que se diluye la diferencia entre el yo y el otro, en que toda una parte de mí mismo, de mis deseos, de mis afectos, de mi carne, se deja captar y absorber por el fantasma del prójimo.

¹¹ «*Semblant*», «apariencia» en francés. En español contamos igualmente con la palabra «semblante», análogo al término italiano objeto de comentario. [N. del T.]

El prójimo es un fenómeno altamente paradójico. Como el *deceptor* cartesiano, es una parte de mí que equivocadamente tomo por otro. Y sin embargo se presenta efectivamente, cada vez, como un otro distinto de mí: es un fenómeno inmanente que se da como trascendente, como extranjero a mí, una pura auto-afección manifestándose como hetero-afección. Si no fuera así, no sería nada más que mi doble, un simple reflejo de mí mismo, pero nunca me aparece como tal y esta aparición «como otro», esta alteridad aparente constituye *también* el fenómeno del prójimo. ¿De dónde procede? ¿De los datos trascendentes salidos del cuerpo del Otro? Pero sólo me aparecen dejando de ser del Otro, inscribiéndose en mi fantasma en que su extrañeza inicial se diluye. Puesto que el fenómeno del prójimo nace de una proyección de mi Ego, la respuesta se impone: lo que hace que el otro me aparezca como otro proviene de mí mismo. Tiene que haber en mi Ego una *alteridad interna* —una architrascendencia en la inmanencia, un otro=X en el seno de mi carne— que proyecta en mi plano de identificación, donde me sirve como matriz, como esquema para constituir al otro. A primera vista, nada en la experiencia que tengo de mí mismo anuncia la alteridad del prójimo: soy mi carne de un extremo al otro y la experimento continuamente como mía. Pero esta auto-identificación no termina en una fusión total, la síntesis de encarnación deja siempre un residuo, un resto inasimilable. Propongo llamarlo el *restante* —es ahí donde se sitúa la primera trascendencia, el primer no-yo, el primer extranjero al yo—¹². De hecho, el restante no me es verdaderamente extranjero: es una parte de mi carne que se da como diferente de mi carne y mi relación con ella adopta la forma paradójica de una auto-hetero-afección en la que me afecto de una parte de mí *como si* me fuera extranjera. Se vuelve entonces posible nombrar esta alteridad interna que me permite constituir al prójimo: es el restante de mi carne que se proyecta en el cuerpo del Otro.

El devenir-cuerpo de mi carne no deja ningún lugar al restante: para que el yo-carne termine de incorporarse necesita expulsar fuera este desecho. No debemos extrañarnos entonces si, expulsado fuera de mi cuerpo, el restante reaparece en un cuerpo extranjero, sobre esa superficie de proyección que se llama prójimo. Ahí da pie a nuestras obsesiones, cuando mi propia mirada me fija y paraliza, mi propia voz me llama, como si vinieran de otro. Más sorprendente es el papel desempeñado por el restante en la constitución del prójimo, el de un factor de diferenciación, de alteración. Sin embargo es la misma función que inicialmente cumple en el quiasma: cuando se desliza entre mi carne y mi carne, impide a los polos carnales fusionarse los unos con los otros, identificarse sin resto en una implosión mortal. Obstaculizando la síntesis, le permite mantenerse como *syn-thesis*, una unidad parcial de elementos diferenciados. Esta función de apertura se encuentra ahora en otro plano, en esta alteridad interna que se proyecta sobre el prójimo y me impide identificarme totalmente con él. Sin eso su constitución como un alter Ego, como otro yo diferente de mí sería totalmente imposible. Ciertamente esta alteridad que le presto

¹² Sobre este punto me permito remitir a mi estudio «Le chiasme et le restant», *Rue Descartes*, núm. 35, PUF, 2002.

es una proyección de mi Ego —pero la apariencia de ser «otro» está en el corazón de ese fantasma que es el prójimo—. Si no me apareciera de esta manera, oscilaría sin cesar entre el absoluto carácter extranjero del Otro y una fusión mortífera con mi doble: para mí nunca habría prójimo.

¿Cómo es posible esta proyección? ¿Qué es lo que me permite transponer así en «otro» el restante *de mi carne*? Hay una analogía importante entre el restante y el cuerpo del otro: en ambos casos se trata de una carne que no se da originariamente como carne, no se deja encarnar por mi carne. Cuando la transfiero a ese cuerpo extranjero, vuelvo a encontrar en él ese límite, esa parte *intocable* que había encontrado ya en mi propia carne. Este parentesco entre los dos fenómenos es lo que permite al restante proyectarse en el otro, identificarse con ciertos rasgos parciales de su cuerpo. Designo *obsesión*¹³ la relación del restante con el Ego, allí donde se me manifiesta como extranjero. Donando mi carne a otro, lo contamina; le transmito ese restante que me obsesiona; y en adelante encontraré en mis relaciones con el prójimo esos afectos que en mí evoca la obsesión del restante. Porque nuestra relación con el restante está compuesta de afectos, de angustia y de odio, de asco, y sin duda también de deseo y de amor. Son los mismos sentimientos que experimento de nuevo cuando descubro *en el lugar del Otro* ese restante que mina mi carne. A otro hombre, a ese extranjero que encuentro le corresponde fijar mi obsesión, darle un rostro y un nombre captando afectos que en principio no se dirigían más que a mí mismo, a lo que hay de extranjero en mí.

Entre el Ego y el Otro una nueva pantalla se interpone en adelante; se añade una nueva proyección a las que ya para entonces disolvían los rasgos de su rostro. El amor de Swann y sus celos demenciales no se dirigían a Odette, sino a un fantasma, a un espejismo por él mismo forjado, la obsesión de un restante que se sustrae, de un objeto de amor que desde siempre le falta, que ama *porque* no cesa de traicionarlo, de escaparle —así se disponía a malgastar su vida por una mujer «que ni siquiera era su tipo»—. De este modo se forma en nosotros el fantasma del prójimo, a partir de un núcleo constituido por nuestra relación con el restante: opera como una matriz, un esquema *a priori* que orienta todas nuestras relaciones con los otros. Cuando el otro aparece, proyectamos sobre él ese esquema que decide el estilo de nuestras relaciones, que *prefigura* nuestra experiencia del extranjero —según una intriga cada vez diferente, en unos casos marcada por un sentimiento de persecución o de envidia, en otros por la angustia de la ausencia, o bien por una devoción sin límites y un deseo de sacrificio, o de dominar y ser dominado; sin olvidar otras formas más complejas, más difíciles de describir...—. Por lo común, lo que tomamos por un «encuentro» con Otro no nos lleva sino a encontrarnos con nuestra obsesión. Así es como ciertos hombres siempre se enamoran de la misma mujer escondida bajo

¹³ «*Hantise*» en el original connota una mayor pasividad que el término «*obsession*»; así como un mayor grado de irracionalidad puesto que puede ser utilizado en relación a los fantasmas o espectros que «se aparecen a alguien, que lo visitan, frecuentan, habitan»: «*hantent*» (del escandinavo «*heimta*»). [N. del T]



múltiples rostros o afrontan al mismo enemigo que reaparece constantemente bajo identidades nuevas. Pero estas innumerables figuras del prójimo no son más que figurantes, los dobles de una alteridad íntima, del Primer Extranjero en mí que con su sello marca a todos los que cruzo.

Nos hallamos en el corazón de la paradoja del prójimo, de esa síntesis inestable de mismo y otro, de identidad y diferencia que lo constituye: es un esquema siempre idéntico, es *el mismo* restante (*le restant*) el que permite que haya *otro* —y un otro cada vez otro—. ¿Cómo es posible que seamos incapaces de reconocer, bajos sus numerosas máscaras, la insistencia del restante? Sucede como si la prefiguración del prójimo debiera quedar velada: tan pronto como le hace don de su alteridad, el restante desaparece totalmente ante él y le permite así aparecer como prójimo, adoptando la apariencia de una alteridad siempre nueva. Aunque normalmente disimulada, esta operación reaparece a veces en ciertas psicosis. La psiquiatría ha determinado bajo el nombre de «ilusión de Frégoli» una anomalía particular en la relación con el prójimo. El nombre proviene de un célebre transformista, capaz de encarnar varias decenas de personajes en una sola obra. Los que se encuentran afectados por ella creen reconocer en las personas que encuentran la presencia obsesiva de un mismo perseguidor que adopta diferentes formas sin dejar de ser el mismo. La ilusión delirante consiste aquí en captar un parecido secreto que permitiría identificar a individuos aparentemente diferentes, pero esta ilusión contiene una parte de verdad: descubriendo en todas partes los rasgos de un solo restante, disipa la alteridad aparente del «otro» y revela la *función de máscara*, de figura-pantalla, que cumple el rostro del otro. Así, una de estas enfermas reconoce a la pareja de sus perseguidores «por ciertos rasgos característicos», a pesar de sus disfraces: «Cambian siempre de ropa y de peinado, pero yo sé que son ellos [...]». Es como un actor y una actriz preparándose para diferentes escenas» y llevan «lo que al principio tomó por máscaras horribles de ojos brillantes clavados en ella. Más tarde se dio cuenta de que en realidad se trataba de sus rostros»¹⁴. La experiencia límite del delirio revela la verdad del prójimo: lo que más de «otro» hay en él, lo que constituye su alteridad viene de mí, del restante de mi carne que proyecto fuera de mí. A partir de aquí ya no vemos cuáles serían los límites de la proyección y lo que, en el fenómeno del prójimo, podría remitir al Otro y no a mí mismo: ya no vemos cómo podría el alter Ego ser otra cosa que mi reflejo o mi doble.

¿Será posible ir *más allá del prójimo*, atravesar la pantalla del fantasma para descubrir al fin el verdadero rostro del Otro, bajo esa máscara que mis proyecciones e identificaciones le han pegado? Ese Otro enigmático, al que aspiro sin alcanzar jamás, ¿cómo encontrarlo de verdad? Semejante encuentro supondría un *acontecimiento*, deshacer la prefiguración que de antemano determina mis relaciones con los otros —y nada es más difícil—. Para que yo pueda encontrar al Otro, es necesario que responda a mi previsión, que se deje atrapar por mi fantasma inscribiéndose

¹⁴ S. THIBIERGE, *Pathologies de l'image du corps*, PUF, 1999, pp. 197-198; otros ejemplos de este síndrome son descritos en pp. 35-39 y 64-65.



en mi superficie de proyección: de lo contrario ni siquiera podría reconocerlo como «otro», se deslizaría lejos de mí bajo la mayor indiferencia. Y sin embargo, para que el encuentro tenga lugar, es necesario que esta superficie se desgare, que el Otro me alcance *en tanto que Otro*, más allá del fantasma, de toda identificación. Para que el Mesías pueda venir, tiene que traicionarse, renegarse como Mesías, y aquello mismo que le permite llegar le prohíbe revelarse y difiere para siempre su venida... Aquello que obstaculiza la revelación del Otro son mis identificaciones proyectivas y las figuras-pantalla que de ellas nacen. Debemos interrogarnos si es posible para el Ego *desidentificarse* y escapar así al fantasma del prójimo. Hemos constatado que el prójimo es un fenómeno ilusorio y también inestable, siempre bajo amenaza de descomposición. Husserl decía del alter Ego que «es un 'reflejo' de mí mismo, y sin embargo, hablando con propiedad, no es un reflejo» (MC §44). En el proceso de constitución, esta ambigüedad adopta la forma de una oscilación, de una alternativa dramática. O bien la transferencia carnal llega a cumplirse y se acompaña entonces de una identificación alienante que hace del prójimo mi reflejo o mi doble, si no hace de mí un doble suyo. O bien esta identificación fracasa: apenas comenzada, la transferencia se interrumpe y, dejando de ser mi reflejo, el prójimo se degrada y su carne vuelve a ser una cosa «semejante a la carne» [en sentido inanimado].

Un fenómeno muy curioso se produce entonces. Tras la ruptura de la transferencia, mi relación con el prójimo debería dar paso a una pura indiferencia, la que de ordinario experimento hacia las cosas exteriores. Ahora bien, la experiencia muestra que no hay tal, que la degradación del prójimo despierta un sentimiento de asco, de horror, que me afecta en lo más profundo. Desde *Manuscrito hallado en Zaragoza* hasta las ficciones de Lovecraft o los retratos de Bacon, los más grandes artistas a menudo nos han pintado esa decadencia del cuerpo del otro, su metamorfosis en un resto inmundos y terrorífico. El psicoanálisis ha intentado teorizar, describir como un síntoma mayor de la histeria ese asco que surge cuando el objeto del deseo se desexualiza¹⁵, o dar cuenta de la angustia que embarga al sujeto cuando descubre la sima de la castración materna. No estoy seguro de que lo haya logrado: Freud no nos explica por qué el descubrimiento de la ausencia del pene en el cuerpo *del otro* recae en el sujeto mismo despertándole la angustia de *su propia* castración. Al psicoanálisis le falta una comprensión más rigurosa de la constitución del prójimo: sólo una teoría egológica del sujeto —un Ego-análisis— permite comprender ese choque de rechazo por el que el encuentro del prójimo resuena violentamente en mi propio cuerpo. Nos enseña en efecto que mi carne permanece incompletamente constituida, que mi cuerpo de carne no lograría proseguir su génesis si yo no me encontrara con otro cuerpo, si el descubrimiento de nuestra semejanza común no me ayudara a terminar mi incorporación. Aquello que transfiriendo mi encarna-

¹⁵ «En la función por la cual el objeto sexual se desliza por la pendiente de la realidad y se presenta como un paquete de carne surge esta forma de desexualización tan manifiesta que en la histórica se llama reacción de asco», Lacan, Seminario XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Seuil, 1973, p. 157.

ción he dado al otro, el otro me lo devuelve a su vez, mediante una especie de contra-transferencia que me permite representarme mi cuerpo por analogía con el suyo. En mí es donde encuentro el camino que me conduce hacia los otros, pero ese camino me reconduce finalmente a mí mismo, a un yo que ya no es solitario, que se revela a sí mismo en el seno de una comunidad. No obstante, es posible que esta transferencia-de-retorno se interrumpa brutalmente, cuando percibo en el cuerpo del otro las marcas de una diferencia —especialmente una diferencia sexual o «racial»— que me prohíbe identificarme inmediatamente con él. El color de su piel, las sonoridades de una lengua desconocida o la ausencia de pene: indicios «empíricos» varios de la cualidad de extranjero del Otro, *puntos de resistencia* que abortan la identificación. Cuando los descubro, nuestra comunidad naciente se deshace, la superficie de proyección se desgarra y mi capacidad de acabar la incorporación se ve comprometida. Dado que mi cuerpo de carne se había entrelazado con ese cuerpo extranjero, identificado con él, todo lo que afecta a su identidad o su integridad me afecta a su vez. Esta semejanza que me aparta de él despierta una herida más vieja, el sentimiento de una incompletud, de un desgarro en el corazón de mi carne. Cuanto más diferente se me aparece el cuerpo del otro, más tiende mi propio cuerpo a desagregarse.

Comenzamos a comprender por qué los hombres reaccionan con tanta violencia contra la percepción de una diferencia en el otro —y tanto más violentamente cuanto que esta diferencia surge en la mayor proximidad, interrumpiendo un proceso de identificación que se estaba dando—. Por dramática que pueda ser, esta crisis comporta una promesa: deja entrever la posibilidad de una desidentificación, una especie de *catharsis* capaz de liberar mi relación con el Otro de las proyecciones que la falsean. Si los hombres llegaran a atravesar la pantalla del fantasma, a superar el asco y el horror que les inspira la percepción de la diferencia (¿pero cómo podrían?), en esta prueba del Extranjero descubrirían la promesa de una comunidad auténtica. Y si, más allá del prójimo, pudiera al fin aparecer la cara oculta del Otro, entonces convendría que habláramos de un *segundo nacimiento*: hacía falta que el otro naciera una primera vez, desfigurado por el fantasma, para renacer transfigurado, más allá de toda identificación. ¿Cómo es posible este re-nacimiento? Lo que constituye la alteridad del otro, no es solamente la proyección del restante, de una alteridad *interna* proyectada afuera; son también esos puntos de resistencia que se revelan sobre su cuerpo. Debemos evitar confundir aquello que resiste *en* la inmanencia con aquello que se resiste *a* la inmanencia, este extranjero íntimo que es el restante con los puntos de resistencia *externos* donde se manifiesta la trascendencia del Otro. En la obsesión del restante, se trataba aún de vérmelas conmigo; en esta resistencia a la identificación, es la verdad del Otro la que despunta del otro lado de la pantalla del fantasma. Aquellos o aquellas que manifiestan una mayor semejanza a menudo lo pagan al precio de la exclusión, de la persecución. Su sola presencia pone en crisis las identificaciones comunitarias: dan testimonio del rechazo de la diferencia, del odio del Extranjero que cimenta a las sociedades humanas, encarnan «la eterna ironía de la comunidad» y su verdad escondida. No obstante, no son únicamente estas grandes diferencias —las más masivas, las que fundan la exclusión de la Mujer, del Paria, del Judío, del Negro, del Inmigrante...— las que conforman





la resistencia del Otro. En cada uno de nuestros encuentros, lo imprevisible, lo inesperado puede emerger, una manera de ser, un gesto, una palabra que interrumpe la proyección, desmontan nuestra prefiguración del prójimo y traen la promesa de la venida del Otro: cada encuentro es esa «puerta estrecha» por la que el Otro puede hacer irrupción en el mundo.

Pero la experiencia de la desemejanza, ¿es suficiente para revelarme al Otro *en verdad*? Cabe dudar de ello. El ejemplo de la diferencia sexual lo muestra suficientemente: esa desemejanza que percibo en otro cuerpo no me impide identificarme con algunos de sus rasgos, proyectarme en él, integrarlo en mis fantasmas, reducirlo a una nueva versión del prójimo. Nuestra experiencia entera lo atestigua: la alteridad del Otro es insostenible, y la posibilidad de su revelación se enfrenta con una resistencia del fantasma que se recompone bajo nuevas formas. La interrupción de la transferencia-de-retorno provoca en efecto una intensa angustia que despierta mis obsesiones. A la percepción de una desemejanza respondo en seguida con una nueva proyección: cuando dejo de identificar al prójimo *conmigo mismo*, lo identifico *con el restante*. La prueba del Extranjero —del otro en tanto que Otro— viene a asimilarse a aquélla del primer extranjero *en mí*; y esas huellas de una diferencia en su cuerpo, esos signos de su alteridad se vuelven otros tantos puntos de anclaje del restante, rasgos que excitan mi miedo, mi asco, mi odio. A lo largo de toda la historia ha venido sucediendo que hombres y mujeres sean el objetivo de este tipo de proyección, que sean designados como figuras de abyección, soportes del restante. Así es como por ejemplo un teólogo de la Edad Media estigmatizaba a las mujeres: «si los hombres vieran lo que hay bajo la piel [...], la sola vista de las mujeres les sería nauseabunda; esa gracia femenina no es más que sebo, sangre, humores, hiel [...]: suciedades por todas partes. Y nosotros que repugnamos tocar incluso con la punta del dedo el vómito o el abono, ¿cómo podemos desear estrechar entre nuestros brazos un saco de excrementos?»¹⁶. De esta repulsión a la persecución o el asesinato no hay más que un paso; y sabemos por otra parte que, durante la caza de brujas, los inquisidores buscaban en el cuerpo torturado la «marca del diablo», un signo secreto que fuera el índice de su cualidad de extranjero —la inscripción corporal del restante—.

Si el choque de la desemejanza conlleva una ruptura de la identificación, es inmediatamente anulada con una nueva proyección, una re-identificación del Otro con el restante de mi carne. Parece por otra parte que, incluso cuando provoca odio o asco, la percepción de la diferencia no se opone a la identificación. Freud planteaba la posibilidad de una *identificación negativa* que ya no se cumpliría por medio del amor, sino del odio¹⁷. Pero *todas* nuestras identificaciones son ambivalentes,

¹⁶ Odon de Cluny, citado por J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, Gallimard, 1948, pp. 167-168.

¹⁷ Curiosamente, no lo considera más que en el plano político: «El Jefe o la Idea que domina podrían también, por así decirlo, volverse negativos; el odio hacia una persona o institución determinada podría igualmente tener una acción unificadora y suscitar los mismos lazos afectivos que el apego positivo», «Psychologie des masses et analyse du moi» (1921), *Essais de psychanalyse*, Payot, 1968, p. 162.



todas nuestras relaciones con el prójimo implican al mismo tiempo repulsión y atracción: eso mismo que me aleja de otro, lo que más repugnante encuentro en él, es a menudo lo que me cautiva, aquello con lo que me identifico; y lo rechazo tanto más violentamente cuanto que reconozco en ello una parte de mí mismo, presiento que *lo soy*. Cuando examinaba el sentimiento de la más intensa repulsión, el asco, Kant lo definía como un afecto en el que «el objeto es representado *como si se impusiera al goce*, mientras nosotros nos resistimos con violencia»¹⁸. Reconocía que aun lo abyecto es un objeto de goce, que nuestros esfuerzos por resistirnos a él vienen acompañados por una secreta fascinación. La clínica lo confirma, por ejemplo en el caso de las fobias: ese objeto de angustia que el fóbico busca evitar desesperadamente es asimismo lo que cautiva su mirada —lo que *no puede* no ver...—. Se vuelve entonces muy difícil oponer la tendencia a la identificación y la experiencia de la diferencia del Otro, su resistencia a la identificación. No solamente continuamos identificándonos («negativamente») con el objeto de nuestro odio, sino que ese «objeto malo» puede presentarse también como un polo de identificación positiva, un objeto de deseo o amor. En la mayor parte de nuestras relaciones afectivas oscilamos de este modo entre el amor y el odio, el deseo y el asco, y siempre sustituimos una identificación alienante con otra. ¿Será posible a pesar de todo atravesar el plano de la identificación, encontrar un acceso a la verdad del Otro? ¿Qué figura de la comunidad aún inaudita podría emerger de tal encuentro?

Pregunta que nos lleva a una serie de preguntas. Hemos dado por bueno que cada transferencia carnal se anuda con una identificación y que estas identificaciones son forzosamente alienantes. ¿Es completamente cierto? ¿Acaso no puedo dar carne al cuerpo del Otro sin perderme inmediatamente en su carne o absorberla en la mía? Podríamos concebir perfectamente que una transferencia tenga lugar sin conducirnos a la identificación o que me identifique con otro sin alienarme en él. Si las identificaciones se basan siempre en una ilusión fundamental —transgreden la diferencia egológica— ello no significa que todas sean de igual naturaleza. Hay que distinguir las identificaciones fusionales, alienantes, y una *identificación a distancia* que sepa respetar la alteridad del Otro; que me permita reconocer al extranjero como mi semejante, entrar en comunidad con él, pero sin ceder a los fantasmas de fusión en el seno de un Cuerpo Único. Para que una identificación tal pueda advenir, es necesario que se instaure una separación, un límite entre el yo y el otro Ego: que un factor de alteridad opere *en* el proceso mismo de la identificación. El restante se caracteriza precisamente por su función de apertura, de diferenciación. Cuando lo proyecta en el cuerpo del Otro, la frontera que traza para cada polo de mi carne se desplaza afuera, entre mi carne y la carne extranjera, me prohíbe fundirme con esa otra carne. Pero este primer extranjero en mí nunca es lo suficientemente extranjero, lo suficientemente diferente de mí para abrirse a una verdadera alteridad: la resistencia del restante a la identificación debe ser sostenida, reforzada por

¹⁸ *Crítica del juicio* §48 (1790), subrayado por mí.



otra resistencia que ya no viene de mí mismo sino del Otro —por esas desemejanzas que descubro en su cuerpo y que acrecientan aún la distancia abierta por el restante—. Esta doble resistencia hace posible una identificación que ya no sería alienante, una comunidad en la distancia, un *amor verdadero* que escaparía a la locura fusional del amor. Entre el Otro y yo mismo debe haber entonces *a la vez* una identificación y un límite a la identificación, una atracción y un rechazo —o para decirlo con Kant, una *síntesis de respeto y de amor*—.

En efecto, Kant definía el respeto como un «principio de repulsión» que obliga a los hombres a «mantenerse a distancia los unos de los otros» y se opone así a esa fuerza de atracción que es el amor; y concluía que, «si una de esas dos grandes fuerzas morales fuera a declinar», «la nada engulliría en su abismo todo el reino de los seres como una gota de agua en el océano»¹⁹. ¿De dónde puede venir esa fuerza que resiste a la atracción fusional del amor? Según la *Crítica de la razón práctica*, el respeto proviene de la Ley y se dirige a la Ley: *es* la Ley ética misma cuando se manifiesta como móvil subjetivo de la acción, como un sentimiento que moviliza nuestra voluntad. Se trataría de «un sentimiento moral a priori», del puro afecto de la Ley, purificado de toda afección sensible. Sin embargo Kant subraya que este sentimiento se acompaña de sufrimiento, de una especie de terror, como si ejerciera una violencia extrema sobre el sujeto. Y es que tiene por función mantener a distancia el objeto de un deseo prohibido, ese «objeto de aversión» que Kant denomina el *mal* —alejarlo de nuestra facultad de desear, mantenerlo a raya—. Va siendo hora de acabar con las interpretaciones humanistas y moralistas del respeto y de la Ley. Este sentimiento no tiene nada de «moral» ni de «humano», y el respeto por otro hombre no es el modo más originario de respeto: enraiza en una repulsión primordial, la puesta a distancia de un objeto=X a la vez terrorífico y fascinante, monstruoso y sublime, que se sitúa más acá de toda relación con el prójimo. En el origen del respeto, reconocemos la operación del restante, esa reyección que salvaguarda al yo evitándole hundirse en su propia carne —y que le permite constituir al otro en tanto que Otro sin fundirse en su carne—. Se trata entonces de comprender cómo llega el restante a *hacer ley*: cómo esos intensos afectos de terror o de asco que caracterizan la relación con el restante pueden *neutralizarse*, dejar su sitio al puro afecto de la distancia, a un puro sentimiento de respeto por el otro hombre. Para comprender esto, la ética de Kant ya no nos vale.

Lo que me impone respetar al otro Ego, esa ley que me prohíbe fusionarme con su carne, absorberlo en mí o dejarme absorber por él, es la «ley» misma del restante: es el restante en tanto que abyecto, que lo he *ab-yectado*, rechazado lejos de mí carne, proyectado sobre el cuerpo del Otro donde se transforma en Cosa inmundada, en «objeto malo». Esta proyección supone sin embargo que yo me haya

¹⁹ *Doctrina de la virtud* §24 (1797); cf. también el §48 sobre la posibilidad de una síntesis entre el respeto y el amor. En mi libro *Le don de la Loi [El don de la Ley]* (PUF, 1999), había intentado elucidar la teoría kantiana del respeto —pero no lo logré—, por no haber despejado la función del restante.

distinguido ya del Otro o por lo menos que haya reparado en su cuerpo rasgos de desemejanza que obstaculizan una identificación completa: esas marcas son como puntos de colisión, presas de la proyección del restante. Cuando esa parte «abyectada» de mi carne se proyecta en él, nuestra diferencia se agranda aún, se transforma en una intensa repulsión. Me parece posible reinterpretar bajo este ángulo la teoría freudiana de la angustia de castración. Si el descubrimiento de la ausencia de pene de la madre provoca semejante sentimiento de horror en el niño, ello se debe a que repercute en su propio cuerpo despertando la angustia de ser él mismo castrado, de ser para siempre una carne incompletamente constituida, un cuerpo mutilado por la sustracción de un restante. Esta angustia suscitada por la castración materna desvía al niño del cuerpo de la madre e inscribe en su deseo la prohibición del incesto: antes de toda intervención del Otro simbólico, de ese representante de la ley edípica que es el Padre, se efectúa así un desacoplamiento, una desidentificación que permite al sujeto escapar a su captura por el deseo de la madre. A decir verdad, la simple percepción de la diferencia sexual no basta para realizar esta disociación, esta ruptura de una identificación original: es necesario que proyecte en el cuerpo de la madre el restante de mi carne. A partir de entonces el cuerpo materno no se presenta solamente como polo de atracción, objeto de identificación y de amor, sino también como polo de repulsión. Despertando sentimientos de angustia y de asco, en adelante encarnará el restante en el modo de lo abyecto. En la perspectiva del Ego-análisis, el fantasma de castración y la ley de Edipo no pueden ser considerados ya como fenómenos originarios, puesto que no hacen sino transcribir en la relación con el Otro lo que había estado ya en juego en el campo de inmanencia. Es así como la angustia de castración repite en otro plano esta angustia primordial que nace de la ruptura del quiasma, de la exclusión de un restante; mientras que la prohibición del incesto —de la fusión sexual con el cuerpo de la madre— halla su fuente en la amenaza de aniquilamiento, de una fusión mortífera de mi carne consigo misma, que la resistencia del restante permite descartar. No es el «deseo del Otro» lo que inicialmente estructura al sujeto; es mi relación conmigo mismo, con el restante de mi carne, lo que decide mi relación con el Otro.

Esta proyección del restante en el cuerpo extranjero puede manifestarse por otra parte de un modo diferente, cuando no se transfiere sobre este cuerpo entero sino que toma la forma de un objeto parcial, de un «órgano» proyectado sobre él. Tal y como nos enseña la clínica, la castración de la madre es tan insoportable que el sujeto no puede sino denegarla, atribuyendo imaginariamente a la madre ese pene cuya ausencia le aterroriza. Así nace el fantasma de una «madre fálica» que juega una papel esencial en algunas patologías. Ni Freud ni ninguno de sus discípulos nos explica claramente de dónde proviene. Veo ahí, una vez más, un efecto del restante: es un fragmento de mi propio cuerpo —aquél en que se cristaliza la angustia de castración— lo que expulso fuera de mí, sobre esa superficie de proyección que es el cuerpo del prójimo, donde se manifiesta como objeto de deseo (en el fetichismo) o como objeto de horror (en la fobia). Es necesario que una parte de mi carne se haya disociado ya de mí para que vuelva a obsesionarme como una «pequeña cosa» desligada de mi cuerpo, un órgano extraído que reencuentro en otro cuerpo. ¿Es posible superar estas proyecciones y estas identificaciones parciales, estable-





cer una relación con el Otro, es decir, la madre, en tanto que «objeto total»? ¿Y cómo superar esta incesante oscilación entre la atracción y la repulsión, esta *ambivalencia* de la relación con el restante que se transfiere al cuerpo extranjero? La repulsión era sin duda necesaria para preservar una distancia entre la madre y el deseo del niño. Para que sea superada, esta distancia debe reinscribirse de otro modo: hace falta que un tercero se interponga, que pacifique su relación dando a la prohibición del incesto la fuerza de una ley —y tal es, se nos asegura, la función del padre en el complejo de Edipo—. Ahora bien, la experiencia concreta del conflicto edípico contradice esta «solución» tranquilizadora: todo indica por el contrario que la ambivalencia inicial de la relación con la madre se traslada al padre que, al volverse un objeto de identificación, suscita a un tiempo odio y amor. Para salir de este conflicto, el niño debería pasar según Freud de esta identificación de rival con su padre a otra forma de identificación que preserve cierta distancia; que «no se agote en el precepto ‘debes ser así’ (como el padre), sino que comprenda también la prohibición ‘no tienes el derecho de ser así’...»²⁰. Pero no nos dice cómo se pasa de una a otra y cómo esta identificación a distancia podría poner fin a la ambivalencia y a la rivalidad edípica. La ética kantiana se confrontaba con una dificultad análoga. Ya se trate de la Ley de la razón práctica o de la ley de Edipo, lo que para el Ego hace ley se origina en la operación del restante. En ambos casos, ésta se manifiesta en primer lugar por una «sucesión rápida de atracción y de repulsión hacia el mismo objeto» (Kant). Solamente cuando su ambivalencia se atenúa, cuando los afectos que lo acompañan se han dejado neutralizar, puede revelarse en su pura función de distanciamiento. ¿Cómo es posible esta neutralización afectiva? ¿De qué manera puede un sentimiento «patológico» de sufrimiento y de terror transformarse en respeto moral? ¿Por medio de qué magia llega un sujeto a pasar de lo imaginario a lo simbólico, a asumir la castración como ley de su deseo superando el horror que le inspira? El psicoanálisis ofrece tan pocas respuestas como la *Crítica* a estas cuestiones. Estas teorías se sitúan desde un principio en la trascendencia del mundo, mientras que nuestros afectos enraizan en la vida inmanente del Ego: sus transformaciones, su intensificación o decrecimiento son en cada ocasión el indicio de una modificación de la relación del yo y el restante —y eso es lo que se trata de describir—.

Recapitulemos. Quería comprender el *origen de la identificación*, lo que lleva al yo a alienarse en las diversas figuras del prójimo, a tomar su modelo de ellas, a someterse a su imperio. Creí encontrar una respuesta: es la identificación originaria del Ego consigo mismo lo que se repite en sus relaciones con el prójimo y le incita a fusionarse con él como si no formaran más que una sola carne. Me pregunté si este análisis no es insuficiente, si llega a dar cuenta de la persistencia de nuestras identificaciones alienantes, de esos fantasmas de fusión que renacen sin cesar en la locura del amor y el deseo de servidumbre. En cierto sentido, todo se opone a tales identificaciones —esas diferencias empíricas que nos distinguen de los demás, la doble resistencia del restante y del Otro...— y sin embargo no dejamos de iden-

²⁰ «Le Moi et le Ça» (1923), *Essais de psychanalyse*, p. 246.

tificarnos con el prójimo. ¿Es el índice de una crisis, de un desfallecimiento del restante? ¿O bien es éste ambivalente, factor de separación y de apertura, pero también de identificación, de alienación? ¿Se da una *identificación del yo con el restante*? Sabemos que semejante identificación es posible: es esta síntesis del restante y del Ego lo que subyace a mi incorporación, lo que me da cuerpo transformando mi carne en una cosa trascendente. ¿Se repite esta misma operación cuando el restante se proyecta en el cuerpo del Otro? Para intentar responder, es necesario profundizar en el análisis del quiasma, la síntesis originaria de la que proviene el restante. Lo que permitirá quizá elucidar otro enigma, comprender por qué las rupturas de identificación se acompañan comúnmente de angustia, de odio, de asco —aun cuando preservan al yo-carne, le evitan alienarse totalmente en el prójimo—. He intentado comprender el *nacimiento del odio*: es el descubrimiento de una desemejanza entre otro cuerpo y el mío lo que interrumpe la transferencia-de-retorno de su carne y amenaza con romper la unidad precaria de mi cuerpo. A este peligro reacciono proyectando sobre ese cuerpo extranjero toda la abyección del restante. ¿Pero cómo puede una diferencia empírica, una diferencia visible entre dos cuerpos, comprometer hasta ese punto mis identificaciones más originarias? A este nivel, lo habíamos notado, no hay aún ni semejanza, ni desemejanza, sino solamente fenómenos elementales de atracción y de repulsión, de acoplamiento y desacoplamiento. El aspecto del otro, la forma de su cuerpo, el color de su piel, su manera de hablar y de comportarse jamás son suficientes para romper nuestra identificación. Para que rechace considerarlo como *otro hombre*, un «semejante», es necesario que se haya abierto una distancia más profunda, interrumpiendo esta identificación ciega gracias a la cual mi carne se había anudado con la suya. Es necesario que mi relación inicial con el restante se haya modificado, que la repulsión supere en adelante a la atracción, que esta inversión de sentido repercuta en el cuerpo extranjero. Entonces es cuando la percepción de nuestra desemejanza se vuelve intolerable y la más ínfima diferencia me aparece como una terrorífica amenaza.

Esta inversión de relación con el restante debe poder invertirse ella también. Una identificación a distancia, una síntesis de respeto y de amor *debe* ser posible —si no las comunidades humanas se habrían abismado desde hace mucho tiempo en el goce del odio y la locura del amor, «como una gota de agua en el océano»—. Es esta relación *verdadera* con el restante y el Otro lo que se trata de descubrir. Puesto que mis identificaciones proyectivas desfiguran mi relación con el Otro, ¿debo intentar interrumpirlas, dejar de proyectar mi restante en su cuerpo? Una proyección tal es sin duda inevitable —ella constituye al extranjero como «otro», *alter Ego*—. No se trata pues de anular la proyección, sino de desactivar su carga afectiva. Para que el odio, la angustia, la envidia al fin cedan su lugar al respeto, es necesario que estos afectos se dejen neutralizar; que mi relación con el restante pierda su ambivalencia reduciéndose al afecto más neutro, al puro sentimiento de la distancia —a la ley del respeto—. Solamente así es como el restante puede dictar la ley para el Ego. ¿Cómo podría invertirse de nuevo mi relación con el restante, modificarse *en este sentido*? ¿Y cuáles serían sus consecuencias sobre mi experiencia del prójimo, sobre ese fantasma que interpongo entre yo y el Otro? El fenómeno del prójimo es una síntesis inestable de trascendencia y de inmanencia, una mixtura





donde elementos destacados del cuerpo del Otro se mezclan con el restante de mi carne que proyecto fuera de mí. Proyección que necesariamente debe quedar escondida: si no se disimulara, la mueca del restante resurgiría sin cesar bajo la máscara del prójimo. Esta proyección parasita y distorsiona mi relación con el Otro. Constantemente le atribuyo intenciones y afectos que provienen de mí: creo ser el objeto de su odio, cuando se trata de mi propio odio refractado en la pantalla de mi fantasma; o bien me imagino que mis sentimientos se dirigen a él, cuando no se dirigen sino a mí y yo mismo soy a quien amo cuando le declaro mi amor. Así, con cada extranjero que encuentro, repito incansablemente la misma intriga e imprimo sobre todas nuestras relaciones la marca de mi relación con el restante.

Para que esta proyección deje de crear una ilusión, sería necesario que salga a la luz; que pueda distinguir, en el fantasma del prójimo, entre lo que viene del Otro y aquello que ha emergido de mí. Si el restante no se disimulara ya más, si me apareciera al fin como restante, haría aparecer al otro en tanto que Otro. La *verdad del restante* debe revelármese para que el Otro me desvele su verdadero rostro: solamente entonces llegaré a amarlo de verdad, me vincularé a él en la distancia del respeto. Sólo la verdad puede salvarnos aún, ofrecernos la oportunidad de una comunidad más allá del fantasma. Ello supone una mutación radical de mi relación con el restante, tras la cual ya no se presentaría como una Cosa extranjera, sino que la reconocería como carne de mi carne. ¿Puedo acometer yo mismo esta mutación? Me he dejado cautivar hasta tal punto por el restante, me he identificado tan profundamente con él que no veo cómo podría liberarme yo solo de semejante captura. ¿Debo esperarlo del Otro, de un afortunado encuentro con el Extranjero? ¿Pero cómo podría revelármese, cuando la proyección del restante ha falseado ya siempre nuestras relaciones? Aparentemente, nos encontramos en un círculo sin salida. Conventría aquí regresar a esta regla fundamental: lo que se me presenta en la trascendencia del mundo se prefigura en mi campo de inmanencia; lo que decide mi relación con el Otro es mi relación originaria conmigo mismo, con lo que de extranjero hay en mí. Para que un «segundo nacimiento» del Otro sea posible, más allá del prójimo, mi propio re-nacimiento tiene que haber comenzado ya. Yo que he nacido una primera vez bajo la dominación del restante, debo renacer a mí mismo liberándome de su imperio. Son las condiciones de esta resurrección las que han de ser examinadas, si quiero comprender cómo mi yo «a la manera de un círculo, vuelve a sí mismo pasando por el extranjero que se abre en mí»²¹.

Traducción del francés para *Laguna* de Zigor PERALES HERNÁNDEZ.

²¹ HUSSERL, *Autour des «Méditations cartésiennes»*, p. 105.