

# DE NADIE A ALGUIEN

*From somebody to nobody*

Silvana Rabinovich<sup>1</sup>

*“La singularité est subversive” (E. Jabès)<sup>2</sup>*

## Resumen

El proceso de abstracción descrito por Borges en el texto “De Alguien a Nadie” es la figura que inspira el presente trabajo. Se trata de trasladar dicha figura del campo teológico al filosófico, en el que una filosofía que en el principio se manifestaba como modo de vida y daba lugar a lo singular, irá abstrayéndose con los siglos hasta la pretensión de abrazar la totalidad, lo universal. Este camino va filosóficamente “de alguien a nadie” (sean los cínicos o Sócrates, en el origen, la sabiduría respetaba a la locura y, junto a ella, a la alteridad; con Hegel, lo Otro queda excluido y en la historia esto tiene consecuencias políticas). A partir de algunos pensadores del siglo XX que proponen una ética heterónoma (Levinas, Rosenzweig, Cixous, Derrida) se vislumbra un camino alternativo, que va “de nadie a alguien”, esto es, de lo Mismo a la otro, rumbo a la heteronomía. El texto de Borges no es sólo un pretexto: la transmisibilidad alcanzada por el pensamiento borgeano es capaz de producir verdad de una manera diferente a la de la escritura filosófica, recuperando el lugar de la singularidad, proscripta en el discurso filosófico deseoso de lo universal.

**Palabras-clave:** Borges; Filosofía; Verdad.

---

<sup>1</sup> Investigadora del Seminario de Poética, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. E-mail: [silvanar@serv.nd.mx](mailto:silvanar@serv.nd.mx)

<sup>2</sup> E. Jabès – *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, Paris, 1989, p. 10

## Abstract

The abstraction process described by Borges in the text “From somebody to nobody” is the figure that inspires the presented work. It’s about moving that figure from the theological to the philosophical field, in which a philosophy that in the beginning was a lifestyle and gave place to the singular, will abstract with the centuries until intending to cover the whole, the universal. This path goes philosophically “from somebody to nobody” (with the cynics or Socrates in the beginning, wisdom respected madness and with it, the otherness; with Hegel, the Other is excluded and in history this has political consequences). Some thinkers of the 20<sup>th</sup> century propose one heteronomous ethic (Levinas, Rosenzweig, Cixous, Derrida) presenting an alternate path, that goes from “nobody to somebody”, that is, from the Same to the Other directed towards heteronomy. The Borges’ text isn’t just a pretext: the ability of transmission of borgean thought is capable of producing truth in a different way to philosophical writing, recovering the place of singularity, proscribed in the traditional philosophical discourse.

**Keywords:** Borges; Philosophy; Truth.

### *1- La alusión: ¿ilusión especular?, ¿error de lectura? Borges: de Alguien a Nadie*

En un texto de 1950, titulado “De alguien a nadie”<sup>3</sup>, Borges, al referir a las metamorfosis sufridas por la concepción de Dios, describe un proceso de “magnificación hasta la nada” (p. 738). Éste va de ser “Alguien”, esto es, *Elohim* (nombre plural), “un alguien corporal que los siglos irán agigantando y desdibujando” (p. 737) hasta la nihilización del concepto. El mismo “Dios celoso” aparece en las fuentes hebreas denominado como “Rey de reyes”. El “agigantamiento” continúa en los primeros siglos de la era cristiana, con la aplicación del superlativo *omni*. Dios –encarnado– es el *omnipresente*, esto es, el que está presente en todo; *omnipotente*: el que todo lo puede, y *omnisciente*: el que posee un saber total. Luego, a fines del siglo V, el *Corpus Dionysiacum* propone que “ningún predicado afirmativo conviene a Dios” (ibid.). Se trata de un punto de viraje, en el que el agigantamiento llega a su límite y se expresa

---

<sup>3</sup> J. L. Borges, *Obras Completas*, T. I, Emecé, Bs. As., 1974, p. 737-739

entonces por la vía negativa. En el siglo IX Duns Scoto lo denomina *nihilum*, ya que “no se sabe qué es, porque no es un qué, y es incomprendible a sí mismo y a toda inteligencia” (p.738). Borges concluye su reflexión ilustrándola con un relato acerca de un rey del Indostan que prefirió ser mendigo a ser rey tan sólo de un territorio limitado: “Desde ahora no tengo reino o mi reino es ilimitado, desde ahora no me pertenece mi cuerpo o me pertenece toda la tierra” (p. 739). La formulación es la siguiente: “Ser una cosa es inexorablemente no ser todas las otras cosas; la intuición confusa de esa verdad ha inducido a los hombres a imaginar que no ser es más que ser algo y que, de alguna manera, es ser todo” (p. 739).

Se trata entonces de la cuestión del ser y del no ser, de ser algo, de serlo todo o de no ser nada. Cuestionamientos metafísicos y teóricos de larga trayectoria filosófica (y serias consecuencias políticas). Ya Parménides<sup>4</sup>, aproximadamente al tiempo en que según la crítica bíblica se redactaban ciertos textos (más abstractos) acerca de ese Alguien<sup>5</sup>, aludía a una diosa -femenina- que en medio de luces, sombras y velos, lo iniciaba en el problema del ser y la imposibilidad del no ser, en la relación entre lo real y lo racional. Dos aspectos de la verdad. *Alétheia*: desvelamiento griego (separado como *a-létheia*<sup>6</sup> refiere al “estado de descubierto”, aunque Blanchot<sup>7</sup> la lee como *ale-theia* que sería errancia divina o desvarío de los dioses); *Amén*: en lengua hebrea remite a la raíz del verbo creer, y comparte su raíz con *Emet*, cuyo significado es “verdad”.

De un Dios “Alguien” trata la fe, de una diosa “Verdad” femenina se ocupó la filosofía, ambas deidades inalcanzables<sup>8</sup>. Él -el del impronunciable nombre- se ocultaba, hasta que según algunos se encarnó, según otros su huella persiste y a veces oculta su rostro, otros anun-

<sup>4</sup> Parménides; Heráclito - “Sobre la Naturaleza”, en *Fragmentos* - Hyspamérica, Barcelona, 1983

<sup>5</sup> La referencia es a la fuente sacerdotal conocida como “P” (a la que se atribuye, por ejemplo el capítulo 1 hasta cap. 2, vers. 3 del *Génesis*) que se ubica aproximadamente en el Siglo V a.C. Se dice que la fuente JE (popular, a la que se atribuyen por ejemplo los capítulos 2 desde el ver. 4 y cap. 3 del *Génesis*) data aproximadamente del Siglo VIII a.C.

<sup>6</sup> Cf. Heidegger, M. - *Ser yTiempo*, par. 44 b, FCE, México, 1993

<sup>7</sup> Blanchot, M. - *La escritura del desastre*, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 83

<sup>8</sup> Cf. Lledó, E. - *Memoria del Logos*, Taurus, Madrid, 1992; p. 182

ciaron su muerte y la fecharon de formas diferentes, la más reciente fue una larga agonía que inició sus síntomas en Europa en el año 1933, se agravó en 1935 y en 1941<sup>9</sup> entró en fase terminal; pero parece no cesar de repetirse, esta agonía se extiende por nuestro continente, no da descanso a África y en lo que va del siglo XXI, en Asia está causando estragos. La enfermedad tiene un nombre aterrador (por plural y mutante), se llama totalitarismos y es *el mal elemental*<sup>10</sup>.

Ella –*Alétheia*–, siempre entre velos, se desenvuelve entre fintas de olvidos y memorias. Parece ser hija bastarda de Leteo, a cuyas aguas de olvido refiere Platón en el libro X de la *República*. Sufrió metamorfosis diversas: muchos intentaron poseerla y se vio obligada a escapar. Y, como Lilith<sup>11</sup> –esa primera mujer rebelde de la que hablan ciertos textos–, escuchó la Ley –en este caso la que dice la identidad del ser y del pensar– pero se dedicó a burlarla (una de las bromas fue pronunciarla en la Revelación a Parménides). Esta Verdad-Lilith se resistió a toda norma que quiso “corregirla” (porque entendió rápidamente que “corregir” no es precisamente “co-regir” o regir junto con otro, sino sojuzgar al Otro, a la otra). Y en este sentido, ella es incorregible<sup>12</sup>. El Medioevo pretendió enclaustrarla en la *adecuatio*, pero valientemente ella logró escapar, la clausura no era precisamente su destino. Continuó su nomadismo. Nietzsche<sup>13</sup>, en un instante de impudicia, creyó advertir su condición de puro velo. También esta diosa-Verdad-Lilith enfermó con síntomas seme-

---

<sup>9</sup> Las fechas aluden al nazismo: 1933, ascensión de Hitler al poder; 1938, promulgación de las leyes discriminatorias de Nuremberg; 1941 fecha de lanzamiento del programa de exterminio masivo conocido bajo el eufemismo de “Solución Final”. Lamentablemente (ya sin el calificativo de nazi ni fascista), el totalitarismo asume diversas formas confusas, sigue propagándose bajo el estigma de la muerte organizada en distintos lugares del planeta.

<sup>10</sup> Expresión de E. Levinas, que se distancia del “mal absoluto” y que es desarrollada en el texto “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, Payot et Rivages, Paris, 1997 (traducción al español en revista Nexos, mayo 1998, México).

<sup>11</sup> Cf. Esther Cohen – *El silencio del nombre* – Anthropos, Barcelona, 1999 cap. “Lilit: el lado oscuro de Dios” pp. 100-108

<sup>12</sup> Por dar algunos ejemplos de los recorridos de la verdad, Platón le dio lugar en el *Topos Uranos* como Forma (*eidos*), Aristóteles como correspondencia entre los hechos y las proposiciones que nombran, Tomás de Aquino realiza “un producto mixto de idealismo platónico y realismo filosófico” (Cf. Marí, E., pp.219 y ss.)

<sup>13</sup> Cf. F. Nietzsche – *La gay ciencia* – Poseidón, Bs. As, 1947, también *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1990.

jantes, conocidos como “mal de la totalidad”, su agonía se formuló desde diversas perspectivas –positivistas, analíticas, posmodernas<sup>14</sup>- en este siglo. El pensamiento hegeliano de la totalidad había intentado engordarla hasta reventar. Franz Rosenzweig<sup>15</sup>, filósofo-médico, describe el estado apopléjico de la filosofía, que él se decide a curar.

Tanto el innumerable Dios como la des-velada Verdad, conocidos ambos por sendas negaciones, comparten la sangre de lo absoluto (*theos*) y la pretensión de universalidad. A continuación, trataremos de indagar algunas genealogías.

Aludir entonces al texto de Borges, nos obliga a pasar del otro lado del espejo, y tratar de pensar la otra versión: “de nadie a alguien”, pero en otros términos, en los de la *Philo-sophía*.

## 2- *Sophía* y *manía*: ese oscuro objeto de *Philía*

*Sophía*, *Philía*, *Manía*, aquellas griegas... Insistencias femeninas en los velos de *alétheia*. Estaríamos tentados a decir que la madre *Filosofía* dio a luz hijos varones. Sin duda, el discurso filosófico estuvo en bocas y plumas viriles, afirmando el vigor de la presencia, y los límites disciplinarios. Pero *Alétheia-Lilith*, a quien referíamos más arriba, obliga a una pregunta, aquella que cuestiona la pertinencia de la “diferencia” disciplinaria (esa herencia de la Ilustración, aquella que estableció un límite infranqueable entre filosofía y religión<sup>16</sup>). En el seductor juego de

---

<sup>14</sup> Cf. Enrique Marí, op. cit.V

<sup>15</sup> Cf. F. Rosenzweig – *El libro del sentido común sano y enfermo* – Caparrós, Madrid, 1994.

<sup>16</sup> La referencia será a la “religión” y a la “religiosidad” pero no a la “teología” por las connotaciones teóricas que esta última tiene. La religión judía hasta el Medioevo se presentaba como un conjunto de preceptos a seguir y carecía de formulación teórica (en hebreo moderno la palabra *dat* significa religión, pero en hebreo bíblico su sentido es Ley). Fue solamente en el diálogo con las otras dos religiones monoteístas que Maimónides redactó los “Trece principios de la fe” y podría situarse en ese momento el inicio de la teología judía. Por lo tanto referiremos a “religión” (quizás tenga que ver con *ethos*, con *tarbut*, palabra hebrea moderna que designa “cultura” y cuya raíz es *rav*, esto es, plural) en este caso como una especie de “ateología”, no por ser un estudio del ateísmo sino como no-teología. (Y respecto al ateísmo, la partícula inicial que indica negación es tal vez una respuesta a la misma inquietud por lo absoluto, frente al enigma de lo Otro).

velos la diosa-Verdad obsesionó a los filósofos. Amigos, ansiosos de sabiduría, finalmente, se trataba de locura. *Alétheia*, *Philía*, *Sophía*, *Manía*: son femeninos objetos de amor. Quizás la pregunta refiera finalmente a la diferencia sexual (en el sentido en que la expone Hélène Cixous<sup>17</sup>), lo *diferente* supone dos, mientras que en la *oposición* se piensa a partir del uno.

Giorgio Colli<sup>18</sup>, en un camino muy particular, permite trazar un posible puente entre filosofía y religión<sup>19</sup>: en una aproximación genealógica, va de la locura como origen de la filosofía, a la filosofía como género literario. Se remonta a aquél momento en que la filosofía refería a Alguien, a *Sophía* como violencia de los dioses –Apolo, Dionisos-, la sabiduría como relación entre hombres y dioses en la que los primeros se jugaban la vida. Platón, en el *Fedro* (244 a- 245 b), propone pensar a la locura con seriedad, sostiene que si *manía* dio la raíz a ese arte admirable de la *mántica*, que es lugar de revelación de la verdad, debe ser considerada con respeto. En su discurso, Sócrates refiere a cuatro locuras y sus fuentes divinas: la *profética* que proviene de Apolo; la *mistérica*, referente a Dionisos; la *poética*, inspirada por las Musas; y por último, la locura *erótica*, proveniente de Eros. La locura entonces, es un don de los dioses. Es la *manía* de la relación con Alguien, el Mismo poseído por el Otro. La palabra del Otro en la *profecía*, la incursión en el *misterio* del Otro en los ritos iniciáticos, la *inspiración* como metáfora pneumática de introducción de lo Otro en lo Mismo y por último, la *pasión* por el otro, que excede a toda voluntad, invasión de lo Otro en lo Mismo. Locura, exceso: he aquí el origen de la filosofía. También ésta siguió el camino “de Alguien a Nadie”, (la Ilustración tomó por asalto su espacio<sup>20</sup>) pero en el siglo XX hubo filósofos que pensaron *de otro modo*, sin desandar lo andado, sin volver al punto de inicio, intentaron un camino que vaya – con minúsculas- de nadie a alguien. Rosenzweig, Levinas, entre otros, pasaron –benjaminianamente- por el discurso filosófico “el cepillo a contra-

---

<sup>17</sup> Cf. H. Cixous – *Fotos de raíces*, Taurus, 2001 (las referencias son al original, *Photos de racines*, Edit. des Femmes, Paris, 1994, p.62).

<sup>18</sup> G. Colli – *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1994.

<sup>19</sup> Referiremos a “religión” no en el sentido institucional y político del término sino estrictamente a la relación del ser humano con lo absoluto, denominado *theos*, dios.

<sup>20</sup> Cf. Marí, pp. 227 y ss. A partir de la Crítica de la Razón Pura, el ámbito nouménico queda vedado al conocimiento, ciencia y filosofía se separan. Se puede hablar de verdades formales pero se hace difícil establecer verdades empíricas.

pelo”. Esto significa pensar lo Otro y eso es posible a partir del otro, de proponer a la ética como filosofía primera. Levinas, a través de Rosenzweig<sup>21</sup> se propone plantear a la filosofía un cambio de sentido, una alternativa divergente de la onto-(teo)-logía. En términos inspirados en Rosenzweig: poner en cuestión al pensamiento de la Totalidad desde la (subversiva) singularidad que piensa el Infinito *de otro modo*<sup>22</sup>. La salida debe pensarse según Levinas como evasión del ser<sup>23</sup>. El camino se da por el erotismo y la fecundidad (ambos entendidos en términos metafóricos). Salir del “hay” impersonal, ser puro, una especie de “nadie”, hacia “alguien”<sup>24</sup>. Alguien, el otro: la otra (metáfora de lo femenino que se hospeda en todo ser humano, aquello que se sustrae a la luz). Levinas propuso pensar lo femenino como lo Otro, perforación<sup>25</sup> que insinúa el misterio. El pensamiento de la diferencia, de la singularidad, es una puesta en cuestión del pensamiento –pre-tendidamente universal- de la totalidad. La totalidad conduce de Alguien a Nadie: esa siniestra Otra, la Negación de lo Otro, y lo Otro como negación de lo Mismo. La razón lógica de la totalidad –y de la identidad- entiende a lo Otro como contrario y esto se resuelve en una *Aufhebung*: superación que conserva y que subsume. En cambio, esta *otra* racionalidad ética –y de la diferencia- se encuentra con el otro, con la otra singular y en lugar de subsumirlo o incluirlo –lo que llevaría a excluir la subversiva singularidad- se *contrae*<sup>26</sup> para dar lugar a ese “alguien” en su diferencia.

<sup>21</sup> De quien, al comienzo de *Totalidad e Infinito* dice que está “demasiado presente como para ser citado”.

<sup>22</sup> Se trata del infinito de los números irracionales, cuya periodicidad es impredecible, no del infinito de los números racionales. El pensamiento de Rosenzweig remite al cálculo infinitesimal y al diferencial. Cf. S. Mosès, *Système et Révélation*, Seuil, Paris, 1982.

<sup>23</sup> En 1935 escribe un texto en el que se prefigura su camino filosófico y se titula *De l'évasion*, Fata Morgana, 1982

<sup>24</sup> Cf. E. Levinas – *La huella del Otro*, Taurus, México, 2000; *El tiempo y el otro*, Piados, Barcelona, 1993. *De l'existence à l'existant* es un texto que propone una alternativa divergente a la ontología fundamental heideggeriana, no para volver sobre lo mismo, sino para plantear otro horizonte filosófico, el de la ética como relación con el otro, distinto del ser puro.

<sup>25</sup> En hebreo (lengua muy próxima a Levinas) “femenino” se dice “nekevá”, cuya raíz es NKV, esto es, perforar. Es notable que en español la el sustantivo “femenino” sea (masculinamente) neutro. Nekevá, significa “perforada” y es palabra de género femenino.

<sup>26</sup> *Tzimtzum*: expresión tomada de la tradición kabbalística, que sostiene que dios se contrajo en el momento de la creación para dar lugar a lo otro que es su creatura.

Más adelante retornaremos al reverso del texto borgeano, que sale de nadie hacia alguien. Antes quisiera volver al camino de Colli: que va de la locura como origen de la filosofía, a la filosofía como género literario. Quisiera detenerme en el arte y las tradiciones de lectura. Otra vez Colli, nuevamente Borges. Intentemos pues pensar a la filosofía a partir del arte de la lectura, y del culto de los libros.

Esta sociedad de discurso<sup>27</sup> y de escritura, que es la filosofía, tiene sus rituales de lectura que Borges situaría en la época del “culto de los libros”<sup>28</sup>, caracterizado en su mayor parte por la lectura en voz baja. En el citado texto el autor sitúa el momento en que San Agustín repara en la nueva manera de leer en voz baja. Se trata del gesto de San Ambrosio, que despierta sospechas en el filósofo. Es un ejercicio de complicidad, de exclusión. Este momento debe ser pensado con relación a la tarea filosófica. Ésta consiste fundamentalmente en tres actividades (realizadas por buena parte de la humanidad además de los filósofos): leer, pensar, escribir. Los textos que leemos son el resultado de lecturas anteriores, la mayor parte de ellas realizadas en voz baja, a solas con el texto. Las circunstancias de la lectura no son inocuas, producen efectos en la interpretación, y por lo tanto en la escritura posterior. Esta sospecha atraviesa a la tradición judía, que obliga a leer las Escrituras -infinitamente interpretables- con otro y en voz alta para limitar los abusos sobre la letra, la intención de apropiación. La lectura en voz alta tiene que ver con la heteronomía, es la escucha de la palabra del otro diferida por la voz; en tanto que la lectura en voz baja, en una supuesta intimidad con el texto da la ilusión de apropiación por medio de la mirada, sensación de inmediatez, anhelo de autonomía. La lectura en voz alta siempre se hace con *alguien*; pero ¿acaso la lectura en voz baja, se hace con *nadie*?. “A solas *con* el texto”, escribíamos más arriba. ¿Será ese *nadie* otro *alguien* desdibujado? Quizás en el ejercicio de la lectura en voz baja ocurra un efecto parecido al agigantamiento y la abstracción del otro – apropiación que borra la alteridad. Tal vez sea una prueba de humildad filosófica retomar el ejercicio conjunto de lectura en voz alta de los textos. Leer *de otro modo* para producir esa *escritura en alta voz* – “estereofonía de la carne profunda”- que según R. Barthes daría lugar a una lectura de goce. Esto tendría fuertes consecuencias en el pen-

---

<sup>27</sup> El término está tomado de Foucault, en *El orden del discurso*, Tusquets, 1999

<sup>28</sup> Borges, J. L. – “Del culto de los libros” en *Obras Completas*, Tomo 1, Emecé, Bs. As., 1974, pp.713-716

samiento, y en los caminos de la filosofía. Ésta recuperaría –por el oído y por la voz- el cuerpo perdido a lo largo de tantos siglos de *teoría* (*theorein* en griego significa contemplar, alude a la metáfora óptica). Otro sendero que va de nadie a alguien.

“Considerando los sonidos de la lengua, *la escritura en alta voz* no es fonológica sino fonética, su objetivo no es la claridad de los mensajes, el teatro de las emociones, lo que busca (en una perspectiva de goce) son los incidentes pulsionales, el lenguaje tapizado de piel, un texto donde se pudiese escuchar el tono de la garganta, la oxidación de las consonantes, la voluptuosidad de las vocales, toda una estereofonía de la carne profunda: la articulación del cuerpo, de la lengua, no la del sentido, la del lenguaje”<sup>29</sup>.

### 3- De nadie a alguien

Me interesa aludir a algunos pensamientos que de maneras muy diversas se encaminan de nadie a alguien. Por un lado referiré a la ética de Emmanuel Levinas y su lectura de Franz Rosenzweig, la ética como filosofía primera se encamina hacia ese alguien por excelencia que es el otro ser humano. Por otro lado, abordaremos la escritura femenina de Hélène Cixous, una escritura “en alta voz” que recupera el cuerpo y tiene resonancias filosóficas.

Rosenzweig se propone efectuar la ruptura de la totalidad nadi-ficante y universalizante a partir de la asunción de la singularidad, y del lugar del método dialógico<sup>30</sup>. Su obra *La estrella de la Redención*<sup>31</sup> propone una relación dialógica entre elementos que no se cierra en un sistema total, y de este modo, se resiste a la “magnificación hasta la nada”. La Redención, que es la relación del hombre con el mundo, tiene la forma del nombramiento. “El lenguaje es apéndice del mundo”<sup>32</sup>, según el autor de *La Estrella de la Redención*, es el puente entre el ser

<sup>29</sup> R. Barthes – *El placer del texto*, S XXI, México, 2000, p.108

<sup>30</sup> A este método alude en su correspondencia con E. Rosenstock-Huessy- *Judaism despite Christianity*, Schocken Books, NY, 1971 p.147

<sup>31</sup> F. Rosenzweig – *La estrella de la redención* – Sígueme, Salamanca, 1997 (se citará como ER)

<sup>32</sup> F. Rosenzweig – *El libro del sentido común sano y enfermo*, Caparrós, Madrid, 1994 p. 54

humano y el mundo al que nombra. Nombrar el mundo es tarea del ser humano y el nombre es doble: consta de la palabra primera –heredada- con que en el pasado fue nombrado el mundo y esta palabra irrepetible que es la pronunciada –y renovada- en cada ocasión. El lenguaje presupone la relación con el otro, porque siempre nos llega a través de otros.

“El lazo de la unión consumada y redentora de hombre y mundo es, ante todo, el prójimo. Siempre lo es el prójimo: el más próximo de lo próximo”. (ER p.285)

De este modo, la palabra supone el diálogo y según el autor de la *Estrella de la Redención*, no tendría originariamente la forma –el número-singular o plural sino *dual*, olvidada en la mayoría de los casos, por haber sido disuelta en el plural. Pero el filósofo judío sospecha que es sólo apariencia que el dual ceda al plural su dominio:

“En realidad, a lo largo de su peregrinación va dejando huellas de sí por todas partes, al poner en todas al plural de las cosas la señal de la singularidad.” (ibid.)

La señal de la singularidad, entonces, es la huella de lo dual en lo plural. Lo singular subvierte a lo universal de dos maneras: impidiendo una generalidad omniabarcante por la unicidad insubsumible y a la vez insistiendo sobre un pasado dual olvidado. Singularidad, pluralidad, dualidad: número del nombre, huella del dialogismo en la lengua. ¿Y el nombre propio? Siempre es dado por otro, ligando al sujeto de ese nombre con un pasado que lo antecede y lanzándolo a un futuro de encuentro con el mundo, o –en términos de Rosenzweig-: *redención*. La relación con el mundo, no puede explicarse ya a partir de “que pienso el mundo, de que pensando y mirando lo reflejo”<sup>33</sup>, al modo del sujeto cartesiano que se afirma a costa de nadificar a ese otro que es el mundo. Porque según el autor –sin resabios de animismo- “él también me refleja, refleja mi pensar y mi mirar” (ibid.)<sup>34</sup> Y, podríamos agregar con Levinas, que el otro me precede, y en este sentido el yo siempre llega tarde a la cita consigo mismo<sup>35</sup>. El nombre dado entonces no

---

<sup>33</sup> F. Rosenzweig – *El libro del sentido del sentido común sano y enfermo* – pp. 54-55

<sup>34</sup> Esta misma idea dialógica de relación con el mundo se encuentra en *Yo y Tú* de Martín Buber, texto publicado en 1923, el de Rosenzweig (su gran amigo) al que aludimos más arriba fue escrito en 1921.

<sup>35</sup> “Sous les espèces d’un Moi, mais anachroniquement *en retard* sur son présent, incapable de récupérer ce retard –c’est-à-dire sous les espèces d’un Moi incapable de penser ce qui le ‘touche’, l’emprise de l’Autre s’exerce sur le Même au point de l’interrompre, de le laisser sans parole: l’an-archie est persécution.” (AE 128)

es lo que identifica al objeto, sino que es la huella del otro en mí<sup>36</sup>. Huella del Infinito en el rostro del otro que impide que la relación intersubjetiva sea asimilada al saber y al conocimiento, encuentro con el otro como “de otro modo que saber”, salida de sí sin retorno de un sujeto marcado por el éxodo y el exilio de sí mismo. Rosenzweig –y tras sus pasos Levinas– de Nadie a alguien. Del sistema hegeliano desfigurado y omniabaricante el filósofo busca recuperar lo singular que se sustrae al sistema, porque en su diferencia el otro no se reduce a un polo dentro de un par de contrarios, su unicidad excede los límites de este tipo de dialéctica impidiendo la *Aufhebung*. Rosenzweig logra ahondar la fisura del sistema de la totalidad y abrir en él una brecha hacia el Infinito. Es a partir de esta obra (*La Estrella de la Redención*) que Levinas dice de otro modo el camino “de nadie a alguien” atreviéndose a proponer a la ética como filosofía primera, en lugar de la metafísica entendida como ontología. La ética levinasiana se escribe con el cuerpo, no por ser confesional, sino porque sus múltiples análisis fenomenológicos se inscriben en la piel que se manifiesta en la vulnerabilidad constitutiva del sujeto, explorando los horrores del ser puro para afirmar la herida abierta de la corporalidad. Del ser impersonal y neutro de la ontología fundamental, el autor de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* llega a la relación con el otro como constitutiva de la *vulnerable subjetividad*.

De vulnerabilidad constitutiva del sujeto también escribe Hélène Cixous, alguien que dice escribir con los oídos. Su miopía se refleja de manera notable en una escritura minuciosa, que explora los sentidos y la relación con el otro a partir de la diferencia, en la que siempre es el otro aquel que hace mi retrato, “el otro bajo todas sus formas me da *Yo*”<sup>37</sup>. Aun el enemigo es alguien que “no nos enseña necesariamente el odio. Él hace surgir una suerte de mapa misterioso de todos nuestros puntos de vulnerabilidad” (p. 23). Enemigo, amigo, son formas de relación con alguien. La persona que amamos, según la autora, al mismo tiempo nos da la mortalidad y la inmortalidad. El ser amado conoce nuestra vulnerabilidad en todos sus secretos, por lo tanto tiene la capacidad de destruirnos, y sin embargo, justamente por ser aquél que nos ama, confiamos en que no nos matará. El otro es dador de vida y de muerte, de mortalidad y de inmortalidad. En este sentido, según Rimbaud *je est un autre*.

<sup>36</sup> Cf. Levinas, E.- *La huella del otro* – Taurus, México, 2000

<sup>37</sup> Cixous, H.- *Photos de racines*, Edit. des Femmes, Paris, 1994, p. 22

A partir de una escritura diferente a la de Levinas, que a su vez difiere del dialogismo de Rosenzweig, Cixous plantea al yo como necesaria relación con alguien. ¿De qué modo esa subjetividad “en carne viva”, herida abierta según Levinas, lleva a “la hemorragia por el otro”<sup>38</sup>? Las lágrimas que no necesariamente brotan de la tristeza propia<sup>39</sup>, la leche materna aflorando ante el llanto de cualquier niño –y no necesariamente del propio hijo– son respuestas corporales ante la interpelación del otro que no se explican por la identificación ni por el conocimiento. Son huellas de una memoria del cuerpo que se sustrae al recuerdo voluntario, memoria de un pasado inmemorial que es la constitución pasiva de la subjetividad como sujeción al otro. Escritura en alta voz, que dice el cuerpo del otro y que habla acerca de otras posibilidades de la escritura filosófica (Cixous refiere a Derrida de la siguiente manera):

“En cuanto (...) al filósofo que pone su cuerpo en juego: eso es, cuando yo lo leía al principio, lo que me lo volvía tan familiar era el hecho de que él estaba presente en carne y huesos, respiración, órganos, timbre de voz, en sus textos. (...) él siempre ha escrito a partir de y *con* su cuerpo; con las experiencias grabadas en su cuerpo y a partir de eso que lo atraviesa; a través de su escena secreta que alimenta la escena que él acepta volver visible en su texto – la escena del texto”. (Cixous, fr. p.94)

La escritura singular permite explorar otros horizontes en filosofía, a partir de la diferencia. Es una singularidad que subvierte lo Mismo por ser “un llamado al punto de vista del otro en sí mismo” (Cixous, p.109). Desestructura a la Identidad a partir de la alteridad. De este modo, la autora entiende a la deconstrucción “como el gesto de pensamiento que permite reencontrar lo vivo de la vida bajo los emparedamientos”

---

<sup>38</sup> “Être-*pour*-un-autre à la manière du Dire, c’est donc exposer à l’autre cette signifiante même. Être signe consiste à se vider -comme dans une hémorragie sans coagulation- de toute son identité pour l’autre que soi- ou à se consumer en ‘pour l’autre’, à brûler pour l’autre et à y consumer les assises mêmes de toute position *pour soi* qui se solidifierait, à immoler toute substantialité qui prendrait corps dans cette consommation et jusqu’aux cendres de cette consommation -donner signe de cette donation de signe-parler.” (DD p.42)

<sup>39</sup> Voltaire consagra a las lágrimas una parte de su *Diccionario filosófico*. “Es imposible llorar sin objeto; pero la risa sí que se puede fingir”, o respecto al hombre que llora ante una representación “no los ve con los mismos ojos, sino por los ojos del actor o del autor: no es ya el mismo hombre”. Estas observaciones permiten pensar el fenómeno de las lágrimas desde la heteronomía.

(p.91). Filosofía de lo vivo, del cuerpo viviente de alguien. Rosenzweig, Levinas, Cixous, Derrida<sup>40</sup>: son ellos pensadores, escritores, lectores; deconstructores que trazan posibles caminos “de nadie a alguien”.

¿Y Borges? Las ficciones borgeanas son escritura de la singularidad. Verdad *de otro modo*, plural. Subversión radical de regímenes de verdad que imperaron en filosofía, puesta en cuestión de los desvaríos nihilizantes en los que incurren ciertas versiones divergentes del siglo XX<sup>41</sup>. Las palabras de Saer con relación a Borges (y en resonancia con Nietzsche) lo resumen de manera cabal<sup>42</sup>:

“Pero nadie se confunda: no se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la ‘verdad’, sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. Al dar un salto hacia lo inverificable, la ficción multi-plica al infinito las posibilidades de tratamiento. No vuelve la espalda a una supuesta realidad objetiva: muy por el contrario, se sumerge en su turbulencia, desdénando la actitud ingenua que consiste en pretender saber de antemano cómo esa realidad está hecha. No es una claudicación ante tal o cual ética de la verdad, sino la búsqueda de una un poco menos rudimentaria”.

Hay una seriedad, verdad de la ficción<sup>43</sup> en la narración, que excede los principios de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. En el campo literario, Borges construye laberintos que se atreven a evocar los momentos más escabrosos del nacimiento de la filosofía<sup>44</sup>: el lugar de encuentro de *sophía* con *manía* y *phillía*. Al advertir acerca del camino que va mayúsculamente “De Alguien a Nadie”, la fuerza de transmisibilidad del pensamiento borgeano provoca -sin saberlo- otras filosofías que van *de nadie a alguien*, con minúsculas.

---

<sup>40</sup> Habría que agregar a Benjamin, Blanchot, Barthes, entre otros.

<sup>41</sup> Desde la “teoría de la redundancia” hasta el discurso posmoderno, hay un amplio espectro de pensamientos que abandonan a la verdad (Cf. Marí, op. cit.)

<sup>42</sup> J.J. Saer, *El concepto de ficción*, Planeta, México, 1999, pp.11-12

<sup>43</sup> Cf. Levinas, “Amar a la Torá más que a Dios” en su comentario al texto de Zvi Kolitz *Yosl Rakover habla a Dios*, FCE, Bs. As., 1998. También W. Benjamin, “El narrador”, en *Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1998

<sup>44</sup> Cf. Colli – Relación entre violencia y saber específicamente con referencia a Dionisos, Ariadna y Teseo, al laberinto donde el no saber comportaba la muerte.

## Referencias

- BARTHES, R. **El placer del texto**. México: S XXXI, 2000.
- BLANCHOT, M. **La escritura del desastre**. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- BORGES, J. L. **Obras Completas**. T. I Bs. As: Emecé, 1974.
- CIXOUS, H. **Fotos de raíces**. Paris: Femmes, 1994.
- COHEN, E. **El silencio del nombre**. Barcelona: Anthropos, 1999.
- COLLI, G. **El nacimiento de la filosofía**. Barcelona: Tusquets, 1994.
- FOUCAULT, M. **El orden del discurso**. Tusquets, 1999.
- JABÉS, E. **Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format**. Paris: Gallimard, , 1989.
- LEVINAS, E. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Payot et Rivages, 1997.
- LEVINAS, E. **De l'évasion**. Fata Morgana, 1982.
- LEVINAS, E. **La huella del Outro**. México: Taurus, 2000.
- LEVINAS, E. **El tiempo y el outro**. Barcelona: Piados, 1993.
- LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence Martinus Nijhoff**, La Haye, 1974. Salamanca: Sígueme, 1987.
- LEVINAS, E. Le Dire et le Dit (DD). In: **Le Nouveau commerce**. Cuaderno 18-19
- MARÍ, E. **Elementos de epistemología comparada**. Bs. As.: Puntosur, 1990.
- NIETZSCHE, F. **La gaya ciencia**. Bs. As.: Poseidón, 1947.
- NIETZSCHE, F. **Sobre verdad y mentira**. Madrid: Tecnos, 1990.
- PARMÉNIDES; HERÁCLITO. Sobre la Naturaleza. In: **Fragmentos**. Barcelona: Hyspamérica, 1983.
- PLATÓN. Fedro. Madrid: **Planeta DeAgostini**, 1995.
- PLATÓN. **República**, Bs. As.: Eudeba, 1984.

ROSENSTOCK-HUESSY, E. **Judaism despite Christianity**. NY: Schocken Books, 1971.

ROSENZWEIG, F. **El libro del sentido común sano y enfermo**. Madrid: Caparrós, 1994.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención..** Salamanca: Sígueme, 1997 (se cita como ER).

SAER, J. J. **El concepto de ficción**. México: Planeta, 1999.

VOLTAIRE. **Diccionario Filosófico**. (2 tomos). Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2000.

Recebido em - Recieved in: 11/08/ 2004  
Aprovado em – Approved in: 12/09/2004