

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

EL INTERPELADO¹

Jean-Luc Marion

Determinar qué -o eventualmente quien- sucede al sujeto, ¿ha tenido acaso la fenomenología alguna otra tarea más perentoria? Y sin embargo, nunca se ha resuelto definitivamente entre dos formas de sucesión: la de abolir para siempre el sujeto, para sustituirlo por la ausencia misma de heredero (como pretendió hacerlo Nietzsche), y la de vacilar en repetir en cada oportunidad la función de la subjeti(vi)dad de un modo siempre diferente. Respecto del sujeto, la fenomenología no ha dejado nunca de oscilar de una postulación a la otra, entre la herencia y el "nuevo comienzo". Esta vacilación permite sin duda inscribirla tan pronto dentro del campo de la metafísica como fuera de sus límites. La cuestión de la descendencia del sujeto no podrá encontrar, pues, ni siquiera el esbozo de una respuesta mientras no se haya bosquejado el modo en el que la fenomenología pretende superar el sujeto, es decir el sujeto metafísico. Preguntado de otro modo: ¿ofrece la fenomenología un camino que permita

avanzar lo suficiente como para superar el sujeto? Examinaremos esta cuestión en el caso, evidentemente privilegiado, del *Dasein*, con la ambigüedad con que Heidegger lo define en *Sein und Zeit*.

Nos preguntamos, pues: ¿en qué medida la analítica del *Dasein* lleva a cabo la abolición del sujeto metafísico? El *Dasein* alcanza su verdad propia y auténtica en la figura de la cura (*Sorge*) que lo identifica como resolución anticipadora: "El *Dasein* se vuelve 'esencial' en la existencia auténtica, que se constituye como resolución anticipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*)" (*Sein und Zeit*, 65/323, 28-29).² Es preciso examinar, pues, si esta última determinación del sentido del ser del *Dasein* le permite ser el sucesor del sujeto o si debemos esperar a otra determinación.

II

No tendría ningún sentido poner en duda que el *Dasein* subvierte al sujeto, incluso y sobre todo en su acepción de sujeto fenomenológico trascendental, tal como lo había erigido Husserl. *Sein und Zeit* no sólo pone en cuestión el *yo* trascendental kantiano; pone en cuestión el *yo* fenomenológico en general y en su base, incluso entendido en el sentido de las *Logische Untersuchungen*. ¿En qué se basa esta puesta en cuestión? La subjeti(vi)dad no tiene ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación -la intencionalidad- no apunta ya a la constitución de un objeto sino a la apertura de un mundo. La intencionalidad constituyente de objeto permanece, pero reducida al rango de un caso particular de la determinación fundamental de ser-en-el-mundo de aquel que, por ello, renuncia al título de "sujeto", ya que abandona el objetivo de la objetivación del objeto, en beneficio del título de *Dasein*. No hay que engañarse: el análisis del útil ocupa una función central en la analítica del *Dasein* porque establece que lo que hay en el mundo no está en primer lugar en el modo de objetos constituidos según la objetivación ejercida por un sujeto, sino en el modo de una manejabilidad propia que retroactivamente determina al propio *Dasein*, manipulado, por así decirlo, por lo que maneja. El *Dasein* no está en el mundo como un espectador, ni siquiera constituyente, sino como parte involucrada que es eventualmente determinada por lo que encuentra. El mundo no se resume jamás en la suma de objetos constituidos, ya que en realidad no consiste sino que se abre haciendo (de ellos) un mundo. Sin embargo, sólo puede abrirse en la medida en que, más esencialmente, el *Dasein* hace la apertura en general al extasiarse. El éxtasis del *Dasein* expresa que, lejos de fundarse en su ser, o de fundar en sí su ser, es el ente al que, en cada caso, le va nada menos que su ser, o mejor aún, el ente para el cual, en cuanto le va *su* ser, le va también *el* ser de todos los otros entes. Esta apropiación del ser por el

yo -"el ser de este ente es en cada caso mío (*je meines*)" (*Sein und Zeit*, 9/41, 28-29)- no debe interpretarse como una sujeción del ser a la figura del *ego* o incluso del egoísmo; si el ser es en cada caso el mío, esto es un resultado de la imposibilidad en que se encuentra el *Dasein* de acceder al ser de otro modo que no sea el de ponerse en juego en primera persona, arriesgándose a la posibilidad de la muerte; el ser sólo se abre al *Dasein* como una posibilidad reservada a quien se compromete en su propio nombre, a título de primera persona insustituible; el "en cada caso mío" del ser no indica ya que el *yo* se aseguraría una subjetividad sustancialmente inquebrantable, sino que el ser permanece inaccesible al *Dasein* en la medida en que éste no se expone a él sin reservas, sin recursos y sin certeza, como a una posibilidad de lo imposible. De la intencionalidad al "en cada caso mío", el sujeto, dueño de su ser y poseedor de sus objetos, se desvanece para dejar aparecer al *Dasein*, que le opone la doble paradoja de, en primer lugar, no constituir objeto alguno sino exponerse al manejo, y, en segundo lugar, de no asegurarse en sustancialidad alguna sino de alcanzar su propio ser sólo arriesgándose a él en persona.

III

Realizar su propio ser arriesgándose en persona define al *Dasein* como aquel que toma el relevo del sujeto. El "en cada caso mío", por el cual sólo va de mí en mi ser e incluso en *el ser*, descalifica toda pretensión a la autofundación de un *yo* incondicionado. Este resultado no dispensa, sin embargo, de una nueva interrogación: ¿con qué condición lleva a cabo el *Dasein* el "en cada caso mío" característico de su manera de ser? La respuesta literal está encerrada en una fórmula: "La resolución (*Entschlossenheit*) es un modo privilegiado de la apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*" (*Sein und Zeit*, 60/297, 2-3). En la resolución la apertura del *Dasein* se despliega de un modo privilegiado. La resolución, entendida como resolución anticipadora, libera el ser del *Dasein* como cura (*Sorge*) y permite alcanzar su sentido de ser como temporalidad a partir del advenir. Se trata pues de determinar de qué modo la estructura extática de la cura (*Sorge*) tiene lugar fenomenológicamente: ¿qué resuelve la resolución?, ¿a qué decide la resolución al *Dasein*?, ¿en referencia a qué lo manifiesta? La resolución se localiza en varios fenómenos que están ordenados a ella: la angustia, la conciencia de la deuda, el ser-para-la-muerte como anticipación; todos tienen un carácter común. a) La angustia desemboca en la experiencia fenomenológica de la nada de todo ente, tanto subsistente como manejable. "En aquello ante lo que la angustia se angustia se torna manifiesto el 'nada y en ninguna parte'" (*Sein und Zeit*, 40/186, 39). Que esta nada pueda, e incluso deba interpretarse como mundo no modifica en nada el hecho de

que la angustia abre a la nada, sin nada más que esta nada misma. b) La conciencia que experimente su deuda oye una llamada, pero esta llamada no evoca ni exige reparación alguna, ningún deber, ningún precio ónticamente asignable. "¿Qué llamada dirige la conciencia a aquel a quien llama? Estrictamente tomado: nada. La llamada no enuncia nada, no tiene nada que contar" (*Sein und Zeit*, 56/273, 25-28). La conciencia no abre al *Dasein* al ente del mundo sino a su propia trascendencia; estrictamente no abre al *Dasein* nada más que sí mismo. c) El ser-para-la-muerte señala aparentemente una excepción: en ningún caso, que sepamos, se indica que abra a la nada, que sin embargo parece invocada por el análisis. Pero precisamente la anticipación del ser-para-la-muerte (o, más bien, *en él*) abre en última instancia al *Dasein* a la posibilidad absoluta -absoluta ya que cubre incluso lo imposible- que lo privilegia como ente ontológico. Si "en el ser-para-la-muerte el *Dasein* se conduce relativamente a sí mismo como un señalado poder-ser" (*Sein und Zeit*, 51/252, 26-27) es necesario sacar la conclusión de que no se conduce relativamente a nada más. De este modo, los tres fenómenos que determinan el ser del *Dasein* como cura sólo muestran la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a -estrictamente- nada.

O mejor, la resolución anticipadora desemboca en la nada en la medida en que se trata de una nada de ente; pero, por esa nada misma "aisla" (*vereinzelt*) al *Dasein*, remitiéndolo a la trascendencia óntico-ontológica que lo separa del ente intramundano. Este aislamiento no significa solamente, ni en primer lugar, que el *Dasein* debería, siguiendo un tema tradicional (agustiniano, por ejemplo), *in se redire*. El aislamiento del *Dasein* no lo reconduce a sí mismo sino que lleva a cabo su determinación esencial: ser, sin ninguna sustitución posible, él mismo él mismo. Lo que al comienzo de la analítica del *Dasein* se formulaba como en cada caso mío" (*Jemeinigkeit*) es designado al final como "mismidad" (*Selbstheit*); "La mismidad del *Dasein* ha sido determinada formalmente como una manera de existir (...)" (*Sein und Zeit*, 54/267, 32-33). El *Dasein* existe como sí mismo. La resolución no resuelve nada porque se trata de que el *Dasein* se arriesgue él mismo a su destino propio: ser el ente en cuyo ser le va *el ser* mismo. La *Selbstheit* debe entenderse decididamente como una posición-de-sí-en-persona (*Selbst-ständigkeit*), tal como Heidegger no vacila en designarla: "La mismidad sólo puede leerse existencialmente en el poder-ser auténtico, es decir en la autenticidad del *Dasein* (entendido) como cura. De ella recibe su esclarecimiento la posición-de-sí-en-persona (*Ständigkeit des Selbst*) como pretendida permanencia del sujeto. Pero al mismo tiempo, el fenómeno del poder-ser auténtico abre la mirada hacia la posición-de-sí-en-persona (*Ständigkeit des Selbst*) en el sentido de haber conquistado su tenerse (...). La auto-posición de sí (*Selbst-ständigkeit*) no significa existencialmente otra cosa que la resolución anticipadora. La estructura ontológica de ésta descubre la

existencialidad de la mismidad del sí mismo (*der Selbstheit des Selbst*)" (*Sein und Zeit*, 64/322, 24-33). Poco importa, finalmente, que se entienda la *Selbst-ständigkeit* del sí mismo en el sentido de una "autonomía", de una "constancia de sí mismo" o de una "auto-posición",³ siempre que estas aproximaciones apunten a pensar la prodigiosa paradoja de la analítica del *Dasein*: el éxtasis de la cura no deja de desembocar en una autarquía radical del *Dasein*, que se tiene solo en él mismo, como único sí mismo. Autarquía: por muy paradójico que parezca, el término resulta adecuado, ya que todas las extensiones de la intencionalidad (ser-en-el-mundo, angustia, conciencia, ser-para-la-muerte) no tienen nunca como fin abrir el acceso a un ente sino más bien a la nada de todo ente, afin de reconducir al *Dasein* a su "en cada caso mío", radicalizado entonces en mismidad auto-posicional. La resolución misma sólo abre el mundo por la estructura extática de la cura poniendo el sí del *Dasein* en él mismo y como único sí. ¿Acaso el *Dasein* irá más allá del sujeto en la medida en que, una vez más, lo imita?

IV

Al ponerse como tal, la mismidad del sí, insustituible en virtud de la cura y según la resolución anticipadora, define al *Dasein* por una autarquía existencial propia. Suponiendo que se lo haya realmente alcanzado, este resultado suscita dos interrogaciones directamente ligadas a la cuestión de una posible sucesión del sujeto y a la gravedad de su sucesión. a) La primera interrogación señala una aporía externa al proyecto de *Sein und Zeit*: si la autarquía del sí mismo define aún al *Dasein*, ¿en qué medida éste "destruye" el proyecto metafísico de un yo trascendental, incondicionado por ser autoconstituido? Sin duda el *Dasein* va más allá de toda subjeti(vi)dad al recusar la permanencia del *ὑποκείμενον* o del sujeto de la *res cogitans*. Sin embargo, la autarquía del sí mismo permanece, puesto que llega a rozar el extraño título de "...ständig vorhandene Grund der Sorge", el fondo constantemente ante los ojos de la cura (*Sein und Zeit*, 64/322, 23); de esta manera, los caracteres reflexivos del decidirse, ponerse en juego, precederse, angustiarse, etc. en cada caso por *nada* diferente de sí mismo, podría parecer que imitan la reflexividad hasta ahora auto-fundante del sujeto trascendental, y de toda subjetividad. Podría ocurrir que la confrontación del *Dasein* con la egología metafísica (de Descartes a Hegel) quedara inacabada e incluso no decidida, como un combate suspendido antes de que se conozca el vencedor.⁴ Podría ocurrir, sobre todo, que el *Dasein* no superase completamente la problemática del sujeto, que sin embargo el proyecto de una "destrucción de la historia de la ontología" implicaba expresamente en su segunda sección. Resumiendo, podemos arriesgar la hipótesis

siguiente: la analítica del *Dasein* no significa tanto la sucesión del sujeto como el último heredero del sujeto mismo, de manera que el *Dasein* ofrece un camino para alejarse del sujeto pero no llega él mismo a hacerlo. Aquello -o aquel- que deba venir después del sujeto sólo aparecerá, sin duda, por el *Dasein*, pero también después del *Dasein*, es decir, en su contra.

Por ello la segunda interrogación, b), que señala una aporía interna al proyecto de *Sein und Zeit*: si la autarquía del sí mismo define la trascendencia propia del *Dasein*, ¿en qué sentido esta autarquía, que ningún ente podría romper (ya que, precisamente, sólo se manifiesta al trascender absolutamente todo ente) podría concernir, en cualquier sentido que fuera, a la cuestión del ser en general? La distorsión, muy visible aunque no siempre señalada, entre la cuestión del ser en general y la analítica del *Dasein*, oscilación que atraviesa *Sein und Zeit* y determina casi obligatoriamente su inacabamiento,⁵ no se debe a una debilidad en la mostración del *Dasein*; por el contrario, es precisamente el logro ejemplar de esta mostración lo que instauro al *Dasein* en la autarquía de la posición de sí, sin más determinación que su propia resolución a su propia apertura; en la misma medida en que la analítica desemboca cabalmente, en las dos secciones de la parte publicada, en la identificación del *Dasein* con el sí mismo de la resolución autárquica, en la misma medida jamás, por lo que sabemos, encuentra una confirmación ulterior el proyecto evocado en la *Introducción* de poner fenomenológicamente en estricta equivalencia la *Seinsfrage* en general con el ser del *Dasein* en particular; podría ser, incluso, que hubiera que leer el 83§ como una confesión *in fine* de la imposibilidad absoluta de una transición regulada y fenomenológicamente garantizada del *Dasein* como sí mismo autárquico a la cuestión del ser en general: "admite la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y qué ente debe asumir la función de fundamentarla?"; así se admite, al final, el "problema fundamental aún 'oculto'" (*Sein und Zeit*, 83/436, 34-37). La aporía se debe, por consiguiente, a una contradicción tanto más radical cuanto que surge del éxito ejemplar de la analítica del *Dasein*: el sí mismo, poniéndose él mismo como tal por medio de la resolución anticipadora a la posibilidad, no admite ninguna determinación extrínseca: ni el mundo (que ella abre y al que por lo tanto precede), ni el ente (que ella trasciende), ni el tiempo (cuya temporalidad auténtica sólo se torna fenomenalmente accesible para ella); de manera que nada, ni siquiera la nada misma, es capaz de evocar, decir o siquiera presentir el ser. Aquí, el ser no ejerce aún neutralidad alguna en detrimento, por ejemplo, del otro; por el contrario, la neutralidad lo ofusca a partir de la autarquía absolutamente indeterminada del sí mismo, último rostro fenomenológico del *Dasein*. La neutralidad del sí mismo descalifica al propio ser.

El *Dasein* no podrá acceder a la cuestión del ser en general como sí mismo autárquico; no podrá invocar en la resolución anticipadora al ser porque, en todas las circunstancias, se invoca sólo a sí mismo: "El *Dasein* es el vocador y el invocado a la vez" (*Sein und Zeit*, 57/277, 31). la solución a esta aporía en forma de paradoja la encuentra Heidegger al precio de la *Kehre*, que, en un sentido, sacrifica todo lo que había logrado tematizar en *Sein und Zeit* -la analítica del *Dasein*- para ajustarse a lo que no había logrado sino sólo apuntado: la cuestión del ser en general. Este heroico cambio queda señalado, entre otras innovaciones, por la descalificación de la autarquía del *Dasein*; puesto que la resolución anticipadora, en cuanto autoinvocación, fracasa desembocando en una neutralidad ontológica, es necesario someterla a una llamada que ella no efectúe, ni controle, ni controle, ni decida; a esta llamada, tanto el *Epilogo a Qué es metafísica* como la *Carta sobre el humanismo* la denominan *Anspruch des Seins*: la llamada por la que el ser reivindica al *Dasein* como instancia fenomenológica de su manifestación.⁶ Al contrario de *Sein und Zeit*, donde la llamada viene a ser "siempre una llamada de sí mismo (*Ansprechen seiner selbst*)" (*Sein und Zeit*, 25/115, 38), aquí la llamada del ser reivindica al *Dasein*, por así decirlo, de antemano y del exterior; entre la resolución anticipadora del sí mismo y la reivindicación de lo que de allí en adelante se denomina hombre (y no *Dasein*), hay que elegir: Heidegger eligió, y el *Anspruch des Seins* precede y por lo tanto "destruye" la autarquía del *Dasein*. El hombre responde a una llamada que lo reivindica para el ser, en lugar de que el *Dasein* se decida y resuelva a su propia posibilidad como sí mismo. Por *hombre* hay que entender, en contra de todo "humanismo", aquel que viene después del sujeto, pero también después del sí mismo, porque se deja reivindicar por el *Anspruch des Seins*. Habría que llamarlo *der Angesprochene*, el que se expone a una reivindicación. Después del sujeto surge, más allá incluso del *Dasein*, aquel que sabe oír la reivindicación del ser.

Esta tesis marca el segundo paso de Heidegger fuera de la subjeti(vi)dad, más radical que el primero, aunque más silencioso. Suscita, sin embargo, una interrogación más temible aún que las dificultades que ha sabido vencer. Porque si el *Dasein* recibe una analítica que lo manifiesta como resultado a y en su mismidad autárquica, el interpelado al que convoca la reivindicación del ser no se beneficia, por lo menos explícitamente, de una analítica semejante. Ahora bien, si el *Dasein* sólo está en concordancia con la cuestión del ser en cuanto interpelado y no en cuanto resuelto, el "nuevo comienzo" queda suspendido de una analítica de la interpelación reivindicadora que, precisamente, falta. El *Dasein* sucede al sujeto renunciando a la autoconstitución del yo trascendental, pero aún se reivindica a sí mismo por la autarquía de la resolución; le falta aún dejarse reivindicar por una instancia diferente de él (aquí, el ser) para poder suceder finalmente al

sujeto sin heredar otra vez la subjeti(vi)dad. Sólo el interpelado rompe con el sujeto, pero el *Dasein* no se abandona aún a la interpelación.

V

La reivindicación, pues, me llama. Aún no he dicho *yo* y la reivindicación ya me ha llamado y por lo tanto me ha nombrado y requerido como un *me*. Por otra parte, a la reivindicación que me nombra sólo es adecuado responder "heme aquí", sin ningún *yo*. Al contrario de lo que parece, no se trata aquí de la crítica clásica del *yo* <*je/moi*> objetivo por parte del *Yo* trascendental (Kant, Husserl, Sartre): en efecto, al estigmatizar el *yo* trascendente como objetivo, esta crítica restablece tanto más radicalmente un *yo* trascendental, no constituido, precisamente por ser constituyente; bajo el imperio de la metafísica, la relatividad del *yo* empírico subraya aún más la absoluta primacía del *Yo* constituyente y, en ese sentido, autónomo. Por el contrario, cuando la reivindicación *me* interpela, el *yo* <*je/moi*> que me concede no designa a su vez ningún *Yo* trascendental, autónomo e incondicionado, sino únicamente la interpelación misma. La experiencia del *me* que *me* oigo decir no ofrece prueba alguna de un *Yo* trascendental en un transmundo, sino que, como experiencia pura y desnuda, me asigna a la reivindicación. El polo al que refiere el *yo* <*je/moi*> no equivale a ningún *yo* oculto e invisible por estar ya siempre allí, polo único de un horizonte fenomenológico determinado de antemano, sino que designa una instancia inconcebible, innombrable, imprevisible, precisamente la reivindicación. Sin duda, al sentirme interpelado, *yo me* experimento como interpelado; pero, literalmente *yo* experimento un *me* <*me/moi*> huérfano de todo *Yo* trascendental y constituyente; *yo me* experimento significa que el *yo* (simple, sin doble) se experimenta como un *me* (*me/moi*); *yo me* siento reivindicado, es decir, convocado en acusativo -interpelado como sospechoso y no como sujeto, nombrado en acusativo y desposeído por lo tanto de toda función de nominativo. El *me* interpelado señala la ausencia de todo *Yo* constituyente bajo el imperio, en esto totalitario, de la reivindicación. El *me* ya no atestigua *a contrario* del *yo*, sino que confiesa su nulidad bajo la autoridad de la reivindicación que me interpela.

El desastre del *yo*, y por lo tanto la única superación del sujeto, aparece con la reivindicación. ¿La amplitud de este desastre nos autoriza aún a nombrar con un concepto este *me*, a penas el fantasma de un sujeto? Lo designaremos como el interpelado.⁷ a) Interpelado, en primer lugar porque recibe la convocación de la reivindicación con una radicalidad y una potencia que le impiden la autonomía del sujeto que se constituye en su sustancialidad atómica, pero también la autarquía de una resolución que nada determina; el interpelado se descubre siempre constreñido a una

relación; en el lenguaje metafísico habría que decir que aquí la categoría derivada y secundaria de la relación, que, por principio, no debe aplicarse jamás a la sustancia, categoría primera, no sólo se le aplica perfectamente sino que la somete hasta el punto de descalificarla: el interpelado se descubre como el polo derivado de una relación en la que no dispone ya de la sustancialidad (autónoma, autárquica) que implica la menor sujeto(vi)dad. b) Interpelado, por otra parte, porque experimenta una sorpresa. La sorpresa, aquí, se opone estrictamente al éxtasis (de la intencionalidad y también de la resolución anticipadora); el éxtasis instituye sin duda al sujeto fuera de sí mismo, pero siempre a partir de sí mismo, considerado como polo originario de su propia superación. La sorpresa de la reivindicación sorprende, por el contrario, al interpelado, hasta el punto de privarlo de toda polaridad propia; la sorpresa hace presa del interpelado en el sentido de que se la toma con toda polaridad de la sujeto(vi)dad en él; el interpelado se encuentra no tanto arrancado de sí - ya que se reconoce precisamente sin el menor sí- como constituido por la inasignable reivindicación como un yo <moi> sin suelo, sin sujeto, sin más lugar que esta interpelación misma. La sorpresa hace presa, en el interpelado, de su mismo éxtasis: la sorpresa desprende al interpelado de su éxtasis. c) Interpelado, finalmente, en el sentido del juicio interlocutorio; según el antiguo lenguaje judicial, "interloquer" significa "ordenar que una cosa sea probada o verificada antes de pronunciarse sobre el fondo de la cuestión" (Litttré), establecer el hecho antes de dictaminar el derecho, y, a la espera, suspender el procedimiento. El interpelado se encuentra sometido, en una acepción más esencial, a un juicio interlocutorio, ya que toda cuestión *quid juris?* concerniente a su subjetividad trascendental, sus poderes, sus límites y sus figuras (comprendida la del *Dasein*) debe reconocerse precedida por la cuestión *quid facti?*; el hecho, aquí irrevocable, consiste en la reivindicación misma, que, de antemano y definitivamente, redefine toda característica del interpelado; nada podrá decirse de él -ni según la verdad, ni según el valor, ni según la resolución- que no reciba previamente la determinación de la reivindicación. Único *a priori*, no pertenece sin embargo ni a la conciencia ni al horizonte, a los que más bien pone en entredicho; único hecho, no deja por ello de preceder todos los límites y todo derecho, porque este hecho no es el hecho de ningún sujeto y, posiblemente, ni siquiera de sí mismo. Convocación, sorpresa, antecedencia, la reivindicación instituye pues al interpelado, sin definirlo más que por su estatuto de tal. Porque antes de que yo sea lo que sea, antes de que yo sea o me invente poder ser un sujeto o un *Dasein*, es necesario que la sorpresa me convoque. En el comienzo, el ; θαυμάζειν al principio, la admiración.

Sin embargo, la tesis de que al sujeto sólo le sucede el interpelado se expone a una objeción: la reivindicación sólo puede instituirlo como tal si alguna instancia la efectúa; es necesario, por lo tanto, referirla a una

polo de reivindicación, cuya palabra inicial desgarrar la subjeti(vi)dad. ¿Quién o qué reivindica al interpelado? Si se evoca aquí a Dios, el otro, la conciencia moral, la auto-afección, las figuras de la diferencia, el ser mismo, etc., no se hace más que nombrar la dificultad, no resolverla; en efecto, el interpelado se tornaría en todos estos casos en una instancia derivada, regional, en una simple variación del sujeto, puesto en situación o en relación con una instancia diferente; el interpelado regresaría así al rango de un sujeto particularizado. Esta objeción descansa, sin embargo, sobre un supuesto ilusorio: que se requiere poder nombrar la instancia que me reivindica para saberme instituido como interpelado; por el contrario, siguiendo el orden de la descripción fenomenológica, me reconozco interpelado *antes* de tener conciencia no sólo de mi subjetividad sino también de quien o qué me interpela. La imprecisión, o hasta la confusión de la instancia reivindicadora no invalida la reivindicación sino que, por el contrario, atestigua que en el comienzo se encuentra la interpelación como tal; así como la sorpresa sorprende al sujeto, la sorpresa sorprende también al sorprendente mismo; yo se descubre interpelado precisamente porque no sabe, en el momento de la reivindicación, por quien o por qué. La indeterminación de la instancia reivindicadora es lo único que hace posible la reivindicación, que, si no, no *sorprendería* y por lo tanto no instauraría un interpelado. Se trata de una *a priori* anónimo que se ejerce perfectamente sin identificar, ya que no consiste más que en esto: el reconocimiento por el interpelado de un *a priori* mínimo, la reivindicación misma; yo se reconoce interpelado como consecuencia de la reivindicación misma. El interpelado ofrece el comienzo -la determinación más pobre y por lo tanto la primera- que logra abolir al sujeto: la mismidad se encuentra inicialmente herida por el hecho mismo de que antes de toda autoconstitución, la reivindicación ya lo ha exiliado fuera del "en cada caso mío". La herida que desgarrar originariamente la mismidad manifiesta oscuramente el origen mismo- el interpelado. Antes de saber por qué ni por quien, yo se sorprende interpelado, desde siempre.

Traducción: **Juan Luis Vermal**

Notes

1 La expresión "interpelado" intenta traducir la expresión francesa "interloqué", imposible de vertir más fielmente al español, ante todo por la falta de las formas infinitivas y participiales correspondientes. Es importante tener en cuenta que el verbo "interloquer" (participio: "interloqué") remite en francés a tres significados o campos semánticos, dos de los cuales tienen equivalentes españoles en algunas flexiones formadas sobre la misma raíz: a) tomar parte en un diálogo (del que sólo existe la forma sustantiva "interlocutor"); b) desconcertar, confundir (para el que no hay equivalente español), y c) en el lenguaje jurídico, formar un auto interlocutorio, tal como aparece definido en el apartado V del artículo. Como

se verá, en ese apartado se aludirá sucesivamente a estos tres significados. La expresión "interpelado" sólo es capaz de recoger, en el mejor de los casos, el primero de estos sentidos, pero, dado que el segundo resulta de todas maneras imposible de incluir y que, como señalaba antes, con la raíz de "interlocución" no hay forma verbal en español, no he encontrado mejor solución que ella. El autor ya utiliza la palabra "interpellé" (interpelado) antes de introducir "interloqué" en el apartado V, expresión con la que evidentemente busca una mayor precisión conceptual que el lector español tendrá que reconstruir sin su ayuda y teniendo en cuenta lo anterior. (N. del T.)

2. Todas las referencias a *Ser y Tiempo* aluden a la versión original (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga), indicándose parágrafo, página y línea(s). En la traducción de los textos de Heidegger he tenido en cuenta la traducción francesa que emplea el autor, cuando se aleja de la versión española de J. Gaos, F.C.E., 3a ed., 1968. (N. del T.)

3. *Selbst-ständigkeit* ha sido traducido por "*maintien de Soi-même (autonomie)*" <"mantenerse de sí mismo (autonomía)"> (Martineau, *Etre et Temps*, tr. fr. París, 1985, págs. 227 y 316) o por "*constance de soi-même*" <"constancia de sí mismo"> (F. Vezin, *Etre et temps*, París, 1986, pág. 382). La ambigüedad de esta *Ständigkeit* atribuida al *Dasein*, que acaba de ser recalcada por la definición del sí mismo como "*ständig vorhandene Grund*" (subrayado nuestro), parece autorizar aquí el empleo del término kantiano "*posición*".

4. Sobre este punto, permítasenos remitir a "L'ego et le *Dasein*. Heidegger et la 'destruction' de Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.

5. Sobre este punto, véase "Différence ontologique et question de l'être - un indécidé de *Sein und Zeit*", *Tijdschrift voor Filosofie*, 1987/3.

6. Indicaciones sobre el surgimiento del *Anspruch des Seins* en nuestro estudio "L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik?*", *Archives de Philosophie*, 1980/1.

7. Aquí se introduce la expresión "interloqué". Véase nota 1. (N. del T.).