

01083
4

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIDAD ACADEMICA DE POSGRADO

“SUJETO Y SISTEMA: UNA CRITICA A TRAVES
DEL PENSAMIENTO MORAL Y METAFISICO
DE EMMANUEL LEVINAS”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
CARLOS HAM JUAREZ

ASESOR DE TESIS: DR. CESAREO MORALES GARCIA.

MEXICO, D. F.

2003

1
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS
CON
FALLA DE
ORIGEN**

PAGINACIÓN DISCONTINUA

A la memoria de mi padre.

A mi madre, a mis hermanas Ma. Magdalena y Araceli.

A mi sobrina Patricia.

Con respeto, cariño y admiración.

2

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS.

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento al Dr. Cesáreo Morales García, quien me brindo un apoyo incondicional y me dio la orientación necesaria para que lograra terminar el presente estudio. Agradezco, también, la oportuna y puntual revisión que a lo largo de este trabajo realizaron la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda y el Dr. Mauricio Beuchot Puente, ya que sus valiosos puntos de vista y críticas sirvieron para enriquecer y dar mayor sustento teórico a esta tesis. De igual manera, tengo en la más alta consideración las observaciones y comentarios que realizaron la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, la Dra. Silvana Rabinovich, el Dr. Óscar Martiarena y el Dr. Gerardo de la Fuente, quienes tuvieron la paciencia de leer mi trabajo y hacerme cuestionamientos críticos que me ayudaron a vislumbrar otros horizontes distintos a los que se abordaron en esta investigación. Todos ellos dejan una infinita huella de hospitalidad que recordaré siempre.

3

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

Introducción	1
Primera parte: Análisis y Crítica del Sujeto.....	12
Capítulo uno.....	13
1.1 Husserl y el Proyecto de Fundamentación.....	16
1.2 La superación de la actitud natural.....	24
1.3 La constitución del sujeto puro.....	30
Capítulo dos.....	45
2.1 El surgimiento del existente.....	45
2.2 El existente y el otro.....	58
2.3 Trabajo y muerte.....	70
2.4 El sujeto y el otro.....	82
Segunda Parte. Análisis y Crítica a la idea de Sistema.....	101
Capítulo tres.....	102
3.1 Sistema y metafísica.....	102
3.2 La idea de sistema en Hegel.....	122
3.3 Crítica a la ontología de Heidegger.....	136
Capítulo cuatro.....	161
4.1 Durkheim y el sistema social.....	163
4.2 Parsons y el esquema A.G.I.L.....	185
4.3 La teoría de sistemas de Niklas Luhmann.....	212
4.3.1 La crítica al sujeto.....	212
4.3.2 Sistema abierto y diferencia.....	217
4.3.3 La clausura del sistema.....	227
4.3.4 Sentido y sociedad.....	236

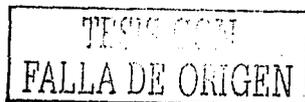
Tercera Parte: La (De) Construcción Moral y Metafísica del Sujeto.....	268
Capítulo cinco.....	269
5.1 El lenguaje y la experiencia del otro.....	269
5.2 Lenguaje y Rostro.....	289
5.3 Discurso, verdad y justicia.....	302
5.4 Eros como transgresión.....	323
Capítulo seis.....	355
6.1 Ser, tiempo y moral.....	357
6.2 El sujeto y la sensibilidad.....	375
6.3 Hacia una moral hospitalaria.....	392
Conclusiones.....	428
Bibliografía.....	443

INTRODUCCIÓN

Jaques Derrida, en un profundo texto titulado *Metafísica y Violencia (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)*, señala que la reflexión de Levinas nos conduce a los límites de la filosofía occidental. Y en efecto, se puede caracterizar el pensamiento de Levinas, en primer lugar, como una filosofía que ya no quiere continuar con el juego del ser, del fundamento, de la verdad, en fin, de todo aquello cuya temática y forma pertenecen a la tradición de Occidente; en segundo lugar, Levinas opone el trabajo trascendente de la metafísica a las disciplinas del ser y del conocimiento, que son disciplinas básicas para el pensamiento moderno, lo cual implica una propuesta que intenta ir más allá de las categorías lógicas y ontológicas que han formado el pensamiento filosófico tradicional; por último, Levinas apela a la ética como relación originaria no violenta, la cual abre el espacio a una dimensión infinita que nunca será vista como reducción que se plasme en totalidades o sistematicidades¹.

En todo ello, surge la impronta de un pensamiento paradójico que se rehusa a pensar dentro de los lineamientos tradicionales, aún cuando es la tradición filosófica la que le aporta la forma y el contenido de sus reflexiones. Ciertamente, la filosofía de Levinas se mueve en la paradoja inicial que afirma y niega ser parte de la herencia occidental; pensamiento paradójico, puesto que canaliza todos sus esfuerzos en ir más allá de los límites del saber occidental y que, sin embargo, necesita utilizar las categorías y conceptos como verdad, justicia, trascendencia, racionalidad, todos los cuales nacieron en la originalidad de los griegos; pensamiento paradójico que se revela, también, en el momento en que se inscribe como metafísica que no busca los primeros principios ni busca ser una

¹ Véase J. Derrida, 1989: 112-113.



disciplina fundamentadora, como tradicionalmente lo ha sido siempre, sino que entiende el esfuerzo metafísico como deseo infinito que nunca se apodera del ente deseado; pensamiento paradójico que, finalmente, en su movimiento trascendental deja a un lado los principios ontológicos y epistemológicos para dar un giro a una ética que niega la violencia, aún cuando sea preciso hacer uso de ella, quíerase o no, en el momento de la imposición del lenguaje².

Pero si resulta paradójico el pensamiento de Levinasiano es porque, precisamente, como lo advierte Derrida, su reflexión transita por los márgenes de la teorización de la racionalidad occidental, lo cual coloca a la reflexión de Levinas en el espacio de la radicalidad. Pero ¿qué significa pensar radicalmente? ¿Cuál es el lugar y el tiempo de la radicalidad? ¿No todo pensar por el mero hecho de serlo devela unos límites que de transgredirse mostrarían la misma anulación de ese pensamiento? ¿Lo anterior no nos llevaría a sostener que no hay espacio ni tiempo para pensar radicalmente? ¿Aún el pensamiento más radical no queda cercado por las fronteras de su mismidad, la cual se entroniza para mostrar que más allá de sus límites no hay nada que se parezca siquiera a otro pensamiento? Pareciera que la crítica por más profunda y extensa que pudiera ser no lograría traspasar las fronteras del pensamiento que critica, y que, entonces, todo pensamiento es pensamiento que retorna, se observa y reflexiona sobre sí.

En cierto modo, tiene razón Vattimo cuando afirma que los intentos de Adorno y de Levinas por superar la metafísica de la racionalidad occidental no han sido del todo transgresores; pero también es cierto, como reconoce el mismo Vattimo, que esos intentos por superar la metafísica tradicional nos llevan a plantear preguntas que le dan otra

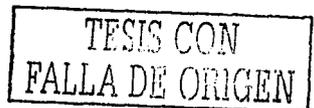
² J. Derrida, 1989: 115- 147.

dimensión a las categorías y a los conceptos en los que se venía moviendo el pensamiento de Occidente³.

Y en efecto, el pensamiento de Levinas tiene el mérito de no conformarse con ser una filosofía que repetiría de otro modo lo mismo; incluso en la paradoja de querer transgredir el sistema utilizando como base las mismas categorías que ese sistema utiliza para su conservación, Levinas nos muestra la originalidad de una transgresión que se aventura hacia lo imposible y en ello encuentra la salida a la totalidad sistémica. Pero, además, la originalidad de la transgresión que realiza Levinas radica en la oposición que éste mantiene frente a la idea que equipara a la transgresión con un salto hacia la nada o hacia la muerte; el pensamiento occidental enfatiza que fuera del sistema o del sujeto no hay existencia posible, y que todo intento por salirse de los márgenes conduce a la muerte; sin embargo, Levinas observa que fuera de las fronteras lo exterior existe, es decir, el otro está ahí y tiene un rostro que no se deja reducir por los lineamientos del sistema; y así, al evidenciar la falta de la otredad y del olvido del exterior que el sistema y el sujeto no han reconocido, la filosofía de Levinas se convierte en una propuesta que redimensiona el papel del otro.

De alguna manera, Levinas entiende que lo otro no es la nada, pero no sólo para decir junto con Heidegger que la nada en cierto modo también es; ubicándonos más allá de Heidegger, lo otro no es una modalidad del ser, sino que escapa a su luz sin que por ello deje de existir como ente diferenciante. Al margen del sujeto y del sistema, el otro tiene un nombre y un rostro; el otro asume el rostro del marginado, del extranjero, del desposeído y de todo aquel que la totalidad sistémica no ha podido absorber o adaptar.

³ G. Vattimo, 1998: 63- 88.



Pero si el otro queda más allá del límite que le asigna el pensamiento de la totalidad ¿qué tipo de relación pueden mantener el ser y el otro, o el sujeto y el otro? Al parecer Levinas piensa que si el otro se caracteriza como infinito no es para que se torne imposible toda relación, sino para que la relación se vuelva irreductible; dentro del sistema toda relación ética o social asume la forma de esquema, fórmula o comportamiento predecible; el otro desde la marginalidad remite a un tipo de relación en la que éste no se deja reducir por un sujeto ni por un sistema; la relación irreductible del otro y el sujeto remite, en cierto sentido, a una liberación del oprimido, del marginado, del desconocido. Sin embargo, pareciera que nuevamente caemos en una paradoja difícil de resolver; pues, ¿cómo podemos hablar de una relación entre dos elementos inconmensurables? ¿Hasta qué punto la diferencia irreductible permite un diálogo entre el sujeto y la otredad, si no hay nada común entre ellos? ¿La marginalidad no se caracteriza por estar fuera de los límites, incluso fuera de los límites del lenguaje que permiten y regulan el acontecer de todo diálogo? Si el otro es irreductible, ¿ni siquiera el lenguaje lo puede identificar o nombrar para iniciar un diálogo genuino? Pero si al nombrar al otro para iniciar el diálogo ya lo estamos reduciendo ¿no es, entonces, imposible hablar de la infinitud del otro?

El propósito de esta investigación no consiste en la aclaración de todas estas paradojas que hemos nombrado, aunque tratamos de analizar su desarrollo y observar el punto crítico al que nos llevan; nuestra intención es abordar el pensamiento de Levinas para buscar en él la obscuridad que contienen ciertos conceptos claves de la modernidad que se nos han presentado fundamentales y evidentes por sí mismos. Tanto el concepto de sujeto como de sistema entrañan la visión de una modernidad que no se resigna a perder lo que ha ganado; el sujeto se nos presenta todavía como el garante de una realidad compleja, a pesar de que

los hechos lo contradicen; sobre todo en el terreno de lo social el sujeto no se resigna a perder su imperio; se trata de un sujeto reconstruido a través de la dura lucha de sus contradicciones; pervive, aún, en su incansable trabajo de autoafirmación moral que defiende la libertad y la autonomía, aunque para ello sea preciso el sometimiento de otros.

Asimismo, el concepto de sistema resulta clave para entender el trabajo de la modernidad; el sistema dota de un espacio y de un tiempo al mundo moderno a través de sus reglas de operación; no se puede entender el mundo moderno sin los límites que se ha autoimpuesto y sin las reglas que le permiten diferenciar los márgenes de la transgresión; el sistema opera para el buen funcionamiento del conocimiento, de la política, de la economía y de la cultura, aunque en este intento sea necesario un trabajo reductivo de la otredad.

De esta manera, sujeto y sistema constituyen dos conceptos claves para el pensamiento occidental, los cuales se entrelazan, se apoyan y mantienen una relación fundamental, aunque dicha relación no está exenta de contradicciones; al respecto cabe señalar que es bien cierto que puede haber una contradicción básica, la cual consiste en afirmar, por un lado, la libertad del sujeto, que se muestra como voluntad irresoluble en todos los actos, y, por otro lado, la aseveración de un sistema que niega la autonomía plena de este mismo sujeto; pero aún ahí, tanto sujeto como sistema se respaldan mutuamente en la reducción y sometimiento que hacen del otro. Tanto para el sujeto como para el sistema la otredad es un mero suplemento o entorno al que inevitablemente se debe restringir para conjurar su peligrosa diferencia. Así la disminución del otro que realizan sujeto y sistema da lugar a pensar en una ética acorde a los principios marcados tanto por las teorías subjetivistas como por las teorías sistémicas. En este sentido, la visión de Levinas intenta encontrar un sentido a una ética que no se deje reducir ni por el subjetivismo ni por la teoría de los sistemas

funcionales; por esto, la reflexión que plantea Levinas induce a pensar en una metafísica de la moral que rebase los contornos de la subjetividad y de la totalidad; de esta manera, el propósito de esta investigación también es, una vez analizados los conceptos de sujeto y sistema, vislumbrar el sentido de una metafísica y una ética transgresoras, así como de pensar el espacio y tiempo de su radicalidad.

Por estas razones, en este trabajo partimos de la hipótesis que el mundo de la moral, así como el mundo de lo social en general, no puede ser explicado de una manera unilateral: ni puede ser explicado el fenómeno moral tan sólo desde la perspectiva de una subjetividad encerrada en sí misma, como tampoco puede ser explicado desde la óptica de una visión sistémica que niega la posibilidad de una relación intersubjetiva más allá de la demarcación que impone el mismo sistema. Por ello, en una segunda hipótesis derivada de lo anterior, sostenemos que la filosofía de Levinas, al reflexionar sobre el otro, ofrece la posibilidad de que pensemos en una ética que no esté centrada en el sujeto, pero que tampoco se deje absorber por el sistema; en otras palabras, la reflexión de Levinas acerca del otro nos aproxima a una ética transgresora, tanto del sujeto como del sistema; ubicar el sentido de esta transgresión es uno de los propósitos de este trabajo.

De esta manera, al analizar la obra de Levinas pretendemos llegar a los límites frente a los cuales se puede pensar tanto la subjetividad como la totalidad sistémica; Levinas nos ofrece la oportunidad de acercarnos al pensamiento subjetivo y a las estrategias de la totalidad para intentar trascender sus fronteras y vislumbrar el espacio de su imposibilidad; el lugar en el que acontecen el sujeto y el sistema es el mismo, es el espacio del ser; más allá del espacio del ser, la otredad latente juega con la transgresión; a través de esta transgresión se ponen en peligro los límites y se destruyen las identidades.

En la primera parte de este trabajo analizamos la problemática del sujeto, y para ello recurrimos al pensamiento de Husserl, quien desarrolla una reflexión que sostiene la necesidad de un principio subjetivo como fundamento de toda la realidad; nuestro propósito en esta primera sección consiste en descubrir las razones por las cuales la subjetividad se convierte en un principio universal y necesario de la realidad; a partir del análisis de la fundamentación subjetiva que realiza Husserl tratamos de entender la reflexión de Levinas que contradice la tesis de Husserl. En efecto, la crítica de Levinas a las teorías subjetivistas arranca de su oposición a la idea de Husserl quien afirma la pureza de un sujeto que, para afirmarse en el mundo, necesita realizar un trabajo de reducción. Contrario al pensamiento de Husserl, la reflexión de Levinas se desarrolla en el espacio de una crítica que enfrenta a la pureza del sujeto el mundo diferenciante de los otros; la otredad desgarrar la mismidad del sujeto y le señala una resistencia a su deseo de poder; más allá de la libertad y de la posesión egoísta, el otro obscurece las pretensiones expansionistas del sujeto. La crítica de Levinas al sujeto, pues, es de enorme importancia para reconocer en qué tiempo y espacio se desarrolla la subjetividad y cómo ocurre su desgaste y su disolución. Al parecer de Levinas, la subjetividad adquiere sentido en el momento en que la otredad rompe con los límites de la mismidad, en el momento en que el sujeto advierte que su existencia depende de una renuncia, la renuncia a su identidad; el otro aparece como límite imposible para una subjetividad que busca conservarse, pues en esta conservación, el sujeto se mueve en la contradicción de seguir existiendo a costa de perder su identidad al relacionarse con los otros. Pero el papel del otro no es menos contradictorio, pues su nacimiento como otredad ha sido posible a partir de la relación impuesta por el sujeto; sólo existe el otro porque la autoafirmación del sujeto hace necesaria la existencia de un antagonista que venga a

justificar el sometimiento racional de la realidad; el otro es el nombre que dio Hegel al ser que se oponía al Espíritu en su trabajo sintetizador; el otro es la diversidad, la pluralidad, la divergencia, las cuales se precisa someter para que se realice el trabajo integrador de la Razón. ¿Existe un papel diferente que pueda representar el otro que no sea el de mero suplemento, sustitución, relevo del sujeto? Al parecer, Levinas piensa que aún es posible hablar del otro desde el punto de vista de una transgresión radical que supere la relación dialéctica de la mismidad; por eso, la liberación del otro remite a una nueva relación de alteridad, en donde, como veremos en la tercera parte, el lenguaje, la ética, el erotismo no son ya más instrumentos de imposición, sino experiencias transgresoras que cuestionan al máximo el ser propio de la subjetividad.

Por otro lado, abordamos el problema del sistema, el cual está relacionado con el anterior tema, puesto que también la modernidad ha enfatizado la idea de que el conocimiento y la verdad adoptan una forma racional que absorbe el papel diferenciante del otro; tanto las filosofías de la subjetividad como las teorías sistémicas reducen la complejidad de la diferencia en aras de una unidad objetiva. Nuestro propósito en esta parte consiste en analizar las razones que ha formulado la filosofía, en general, para sustentar que la totalidad sistémica es la única manera en que es posible el conocimiento y la verdad; Levinas al proponer una reflexión sobre la trascendencia del otro se enfrenta no sólo a una determinada corriente filosófica, sino a toda una tradición milenaria que ha elaborado el pensamiento filosófico a través de una forma sistemática y lógica de construir conocimientos; tan sólo para observar la relevancia de la sistematicidad en la filosofía moderna destacamos las ideas de Kant y de Hegel, las cuales confrontamos con la radicalidad del pensamiento de Levinas. Si la metafísica es posible, seguramente no lo será

como ciencia, por eso la trascendencia que propone Levinas jamás será comprendida dentro de los parámetros de un conocimiento total, sino como un deseo por lo infinito.

Pero debemos recordar que la totalidad del pensamiento filosófico no sólo se refleja en la esfera del conocimiento, sino que tiene amplias repercusiones en el terreno de lo social; nuestra investigación, por esta razón, toma en cuenta las tesis de autores de la sociología como Durkheim, Parsons y Luhmann; estos autores son vitales puesto que asumen con todas sus consecuencias, la idea de que los hechos sociales se explican con relación al sistema al que pertenecen; el pensamiento sistémico nos revela los límites casi infranqueables del mundo social, donde la transgresión resulta imposible; ante esta posición, las ideas de Levinas pueden sugerirnos una forma en que la otredad sea una alternativa para pensar de otra manera la totalidad sistémica. Acaso la transgresión deje de formularse como una táctica de protección del sistema para volverse al fin una experiencia que nos enfrente a lo imposible.

Finalmente en una tercera parte buscamos adentrarnos a la filosofía de la alteridad que propone Levinas. Después del análisis crítico hecho a las nociones de sujeto y sistema, tratamos de acercarnos al sentido de una reflexión de la otredad que se coloca más allá de los límites que impone la subjetividad o la totalidad sistémica. En esta parte, nos abocamos a analizar la manera en que Levinas considera posible un acercamiento con el otro en términos trascendentales; fenómenos como el lenguaje, la justicia, la verdad, pueden ser vistos bajo el cariz de una experiencia que se aproxime al rostro del otro; el sujeto cuando sale de sí mismo no se enfrenta con la muerte como única alternativa, también es preciso señalar que la salida de la subjetividad puede encontrar el rostro del otro y así iniciar una relación de alteridad que transgreda los límites establecidos. La experiencia del otro, su

reconocimiento y el respeto a su diferencia, transforma la manera en que pensamos y actuamos frente a los demás, lo cual nos permite considerar el fenómeno moral bajo una nueva perspectiva. En esta tercera parte defendemos que la superación del solipsismo y de la totalidad absorbente no se realiza en la teorización racional, sino que esta superación se da a través de una metafísica de lo infinito y una ética transgresora.

Por ello, en la parte final de esta investigación señalamos la necesidad de pensar una subjetividad que no se encierre en sí misma, sino que acepte el encuentro con el otro; asimismo, en la alteridad diferenciante que relaciona al sujeto y al otro, surge la posibilidad de que pensemos en una subjetividad que trascienda las fronteras del sistema. La ética, por esto, no es sólo imposición de normas y reglas, sino también un espacio en que aún la subjetividad puede desarrollarse, incluso a pesar del peso que adquiere el sistema. Sin embargo, la subjetividad en su encuentro con el otro revela el riesgo de perderse a cada momento, pues en la relación de alteridad hay un abismo infranqueable que no permite una relación plena. Existir en la alteridad remite al repliegue que el sujeto realiza sobre sí mismo, y, de igual forma, remite a un desgarramiento interior que sufre el ser del existente al enfrentarse con el otro; desde su ser sensitivo hasta sus operaciones lógicas, la subjetividad está marcada por un encuentro que la desborda y la rebasa; pero no se trata de un desbordamiento que tan sólo afecte a los terrenos ontológico y epistemológico, pues más bien es un desbordamiento ético y metafísico que asume al otro en su inevitable diferencia. Ahora bien, asumir la diferencia en la que se mueve el otro implica una ética que adopta la forma de la hospitalidad; una filosofía de la alteridad no busca ya reducir la diferencia del otro, ni a través de la conceptualización de su ser ni mediante el sojuzgamiento del poder sistémico, sino que se torna una filosofía moral que toma como su principal problema

nuestra capacidad de ser tolerantes y de ser hospitalarios. Nuestro interés en esta parte final de la investigación radica en hacer una reflexión acerca de la hospitalidad y el límite al que nos lleva.

Es cierto que en la actualidad resulta difícil plantear una ética que sustente la libertad absoluta del sujeto, pues las instituciones y los sistemas dejan sentir su peso y determinación hoy más que nunca; pero tampoco el planteamiento de los sistemas puede olvidarse de que la operatividad y la funcionalidad que defienden dejan un mundo de marginados cuyos rostros asumen la forma del resentimiento y de la venganza. Reflexionar, como lo hace Levinas, acerca del otro representa una alternativa, pero también un misterio. No sabemos si la subjetividad en tanto forma esencial de la modernidad esté capacitada para abrirse hospitalariamente al otro. No sabemos si el sistema en la medida que acepte al otro cuente con los instrumentos para seguir reduciendo la complejidad y seguir manteniendo su identidad. No sabemos si el acercamiento del otro represente el punto final de la modernidad o el inicio de una alteridad imposible. Sin embargo, el encuentro con el otro es inevitable y marca el rumbo de nuestras sociedades. Esperamos que este trabajo, de alguna forma, contribuya a la reflexión en torno al significado que puede adquirir la otredad en el entramado de relaciones que conforman el mundo de nuestro tiempo.

PRIMERA PARTE

Análisis y crítica del sujeto

Capítulo Uno

Podríamos decir que el pensamiento de Levinas se explica en buena parte desde el momento en que se inscribe en la tradición fenomenológica que iniciara el pensamiento de Husserl. En muchos aspectos la teoría de Husserl está presente en la problemática de muchos autores del siglo XX, y cada uno de ellos le debe a Husserl el material y la forma de sus reflexiones. Sin duda Levinas se ubica dentro de los seguidores de Husserl y también sigue la línea en que se conducen los contenidos de la reflexión filosófica marcados por su maestro; lo cual no quiere decir que la teoría de Levinas sea una exégesis, apología o simple comentario de la obra de Husserl. El destino de la relación entre Husserl y Levinas está marcado más bien por un pensamiento crítico que está en constante diálogo, en constante enfrentamiento de posiciones y estrategias que no dejan espacio a las complacencias ni autocomplacencias teóricas.

Y lo mismo podríamos decir de la relación de Levinas con Heidegger. Ambos autores - Husserl y Heidegger- dejarán su huella en los planteamientos que Levinas desarrollará a lo largo de toda su obra. Ya sea para apoyarse en sus argumentos, ya sea para sostener una posición distinta o incluso para intentar rebasar y oponerse radicalmente a sus explicaciones, Levinas los necesita y necesita dialogar con ellos.

Husserl y Heidegger constituyen la otredad del discurso de Levinas, pero también el planteamiento de Levinas es el discurso del otro, el que interroga y el que desde la diferencia ubicada en el misterio pregunta por la subjetividad y por el Ser. Luego entonces, la de Levinas es una interrogación que quiere rebasar todos los límites existentes ¿Qué



clase de otredad constituye el discurso de Levinas? ¿Acaso esa otredad no se inscribe dentro de los espacios de la mismidad de la cual quiere salir Levinas? ¿No juega la otredad en ciertas condiciones de espacio y tiempo, la contraparte de lo mismo, que siendo diferente complementa la relación simétrica, como ha observado Derrida?⁴ ¿Cómo salirse del discurso de Occidente, del cual Husserl y Heidegger representan su forma más profunda y acabada?

Y sin embargo la obra de Levinas es un esfuerzo por decir lo indecible, por pensar lo imposible, aquello que se encuentra fuera de las fronteras y de los límites que excluyen a todo extranjero o todo habitante que no proceda del linaje occidental. De tal manera, la insistencia de Levinas consiste en pensar en que es posible hacer filosofía en otro sentido a lo desarrollado por el pensamiento de occidente. En especial la subjetividad y el Ser son territorios que han tejido fronteras y distinciones que al interior han dado por resultado la edificación de muchos conceptos que regulan la práctica y la teoría de Occidente. Fuera de estos conceptos, lo marginal, que aún siendo creado en el juego de la mismidad y formando la contraparte de lo *Mismo* encierra una operatividad propia que desde el entorno cuestiona al sistema de conceptos y amenaza con destruirlos.

De alguna manera, el esfuerzo de Levinas se dirige a lo marginal del entorno y con la plena conciencia que su pensamiento se mueve en la paradoja de ser, por un lado, una teoría hospitalaria que reconoce al otro y su derecho a hablar y, por otro, una teoría que en ese reconocimiento del otro tiene que ejercer cierta violencia contra el discurso de la mismidad.

⁴ Cfr. J. Derrida "Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)" en *La Escritura y la Diferencia* 1989: 107 – 210.

De hecho, la interrogación dirigida a los espacios que cubre el sujeto y el Ser necesariamente conducen a la detonación y al derribo de su aparato conceptual.

Ni el sujeto ni el Ser aceptan una interrogación radical, pues existen para garantizar un orden y una jerarquía que comprometen a todo un entramado de prácticas y discursos institucionalizados.

No obstante, hay una incertidumbre en el discurso del pensamiento de Occidente que Levinas quiere denunciar. La modernidad ha sido el recorrido de la racionalidad y de la autoafirmación del sujeto por todos los espacios del mundo conocido. No tardaría mucho la modernidad en darse cuenta que su racionalidad y la de los sujetos dejaban una sombra en este recorrido. Sombra funesta, cruel, escatológica. Junto al siglo de las luces una oscuridad cubría los lugares fuera de occidente. Levinas inscribe su pensamiento en esa sombra, en ese oscuro atrevimiento que alza la voz y que interpela a la soberbia del sujeto y al sistema en que se mueve éste.

Aún cuando no acepten ser interrogados, Levinas compromete una respuesta que lleve al límite a Husserl y a Heidegger. Es un diálogo que comenzó en sus primeros escritos y que no cesó sino hasta la muerte de Levinas, pero cuyas repercusiones aún no terminan de escucharse. En este trabajo buscamos recorrer en alguna medida ese diálogo que Levinas trató de articular con las filosofías de Husserl, Heidegger y de todo pensamiento de occidente.

1.1 HUSSERL Y EL PROYECTO DE FUNDAMENTACIÓN.

Levinas llega a la problemática del sujeto a través de Husserl. Pero en Levinas la subjetividad adquiere tonalidades distintas hasta llegar incluso a plantear un sujeto moral deconstruido, al grado que su inserción en la vida práctica lo lleva a negarse a sí mismo, como lo veremos en los capítulos finales de este trabajo. Por el momento aquí nos referiremos al camino de llegada en el que Levinas reconoce el problema de la subjetividad y como este problema lo lleva a planteamientos en el que se precisa reconocer la importancia del otro.

Ciertamente, en un principio no puede advertirse cómo un planteamiento centrado en los fundamentos de la subjetividad como lo es el de Husserl pueda engarzarse con una problemática que derive en el planteamiento del reconocimiento del otro. Pero con toda justicia habría que decir que Levinas deriva ese resultado precisamente del diálogo que mantiene con la obra de Husserl. Aquí diálogo no significa un acuerdo de ideas, o la invocación de un tema ya aceptado de antemano y cuyas posiciones de los interlocutores es ya sabida. Habrá que acostumbrarse que en la percepción de Levinas el diálogo remite a la confrontación de diferencias, a la alteridad de dos sujetos que son inconmensurables el uno para el otro, y que sin embargo pueden hablar entre sí.

De esta manera desde el mismo proyecto husserliano se percibe la diferencia que ambos autores mantienen. El de Husserl es todavía un discurso iluminista, un discurso que, como el de Descartes, nace en la emergencia de sofocar una crisis; es el gesto filosófico que ve en la unidad y en la síntesis de sentidos la justificación del mundo, de la ciencia y de toda

práctica humana. De tal concepción deja huella Husserl en la Meditaciones Cartesianas cuando dice:

"...Sólo dentro de la unidad sistemática de ésta (la filosofía) pueden las ciencias llegar a ser genuinas ciencias. Ahora bien, tal y como las ciencias se han formado históricamente, les falta esta genuinidad, la que depende de la fundamentación radical y total partiendo de evidencias obsoletas (...) Necesítase, por tanto, una reconstrucción radical que dé satisfacción a la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias insita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional..."⁵

En efecto, la tarea filosófica para Husserl se resume en su capacidad de fundamentación y en su capacidad de articulación de las ciencias bajo un solo sentido. Husserl repite - aunque de manera muy original- el mismo gesto de una larga tradición filosófica que ha visto siempre un enlace indisoluble entre la filosofía y las ciencias particulares. Tal pareciera que la Filosofía adquiere su justificación en la medida en que puede decir algo acerca de las ciencias; y lo que dice la filosofía de las otras ciencias de hecho es un discurso fundamentador: el sentido de las prácticas científicas, su organicidad con el saber general, el significado de la verdad y el conocimiento se enlazan en la medida en que la filosofía esclarece estos problemas. Propiamente las ciencias se ubican en un terreno óptico, regional, en tanto la filosofía de carácter más general dota de sentido ontológico a esas prácticas científicas particulares.

Ahora bien, el pensamiento de Levinas de ninguna manera encuentra cabida en este proyecto filosófico del que arranca Husserl, pues lejos de mantener un discurso unificador

⁵ E. Husserl. 1986b: 37 - 38.



de las ciencias, Levinas plantea la posibilidad de trabajar en la diferencia, es decir postula un trabajo reflexivo que en vez de unificar saberes, cuestiona la misma forma en que procede la filosofía al oponerle a ésta el discurso de la otredad.

En este sentido, puede verse en el pensamiento de Levinas una denuncia del discurso filosófico occidental. En el fondo, esta tarea de articulación y de fundamentación no es sino una manra de someter a un solo sentido los demás saberes. La filosofía pareciera dirigir el trabajo científico al autonombrarse como la ciencia suprema y rectora de todo saber y conocimiento: pero de hecho este trabajo de síntesis es una imposición y remite a un dominio ejercido sobre las ciencias a través de una racionalidad última y de una supuesta esencia de la verdad. La filosofía entonces, puede ser entendida como una práctica teórica que se enfoca a conjurar peligros, a someter rebeliones. ¿Pero cuál es la razón de esta emergencia filosófica? ¿Por qué es necesaria la filosofía y su trabajo unificador?

En un sentido muy tradicional podríamos contestar a estas preguntas señalando que la filosofía siempre ha sido la búsqueda de la verdad, del sentido y del saber último de todas las cosas. Pero más allá de estas respuestas hemos dicho que la Filosofía proyecta un poder que somete, o por lo menos trata de someter las prácticas científicas, y por lo mismo habrá que preguntar por la razón de tal trabajo de sometimiento. Desde la perspectiva de Levinas podríamos decir que el discurso de la otredad permite captar en otra dimensión el papel que juega la filosofía. En efecto toda la obra de Levinas es un intento por oponer al discurso racional y verdadero de Occidente el discurso del otro; Levinas le muestra a Occidente y a su pensar filosófico la experiencia del otro, el rostro del otro, del cual no hace referencia la tradición logocéntrica de Occidente.

Es por ese discurso de la otredad que entendemos que la filosofía ejerce un sometimiento hacia el otro, hacia la diferencia. Y en efecto, la filosofía entraña un poder sobre los conocimientos, que a su vez también pueden ser vistos como prácticas teóricas que ejercen un poder sobre la realidad. Es más, la realidad misma se conforma en la práctica de saberes y de conocimientos de todo tipo. Las creencias en este caso ocupan un lugar privilegiado, sobre todo desde la modernidad, pues su avance y sus logros han sido evidentes y han cambiado la forma de captar y vivir en este mundo. La teoría y el conocimiento crean estructuras que delimitan la realidad, que la ordenan, la jerarquizan y le marcan un rumbo; por ello no es casual que el terreno del conocimiento sea un campo de batalla en donde se dirimen los asuntos del poder; por esto mismo la tarea de la filosofía no es desinteresada, su lucha es también determinada por el poder. La búsqueda fundamentadora de la filosofía intenta controlar y dirigir una serie de conocimientos que de no marcarles el rumbo atentarían contra ciertos intereses y cierta concepción del mundo.

Dichos intereses y una manera de concebir el mundo se relacionan con una manera especial de ejercer la racionalidad (Weber) o tienen que ver con un modo particular de producción económica (Marx) o simplemente una manera de privilegiar el logos sobre la escritura significativa (Derrida). Como una imagen caleidoscópica, Occidente representa mil maneras de representar la realidad, pero atendiendo a lo Mismo, es decir atendiendo a la consolidación de su poder. La cuestión se torna entonces, en una lucha teórica y a la vez práctica por el dominio de los espacios y de los tiempos de este mundo; son luchas culturales económicas y políticas que se dilucidan en una diversidad de trincheras, pero que pueden colocar de un lado a Occidente y del otro lado a otras culturas y civilizaciones.

Husserl mismo reconoce que la crisis de la filosofía y las ciencias a principios del siglo XX remite a una crisis cultural:

"... La crisis de la filosofía significa pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su existencia toda..."⁶

Si el proyecto de Husserl nace de una emergencia por sofocar una crisis, podemos decir que tal crisis remite al poder de Occidente que se ve cuestionado en su sentido de ser universal. Aunque Husserl no lo mencione, Occidente entra en crisis en la medida en que se enfrenta a la otredad y en la medida en que esa otredad le impide consolidar un sentido único de conocimiento y le impide además sintetizar los conocimientos diferenciadores de las ciencias particulares.

Ahora bien, lo que en el fondo está puesto en duda y es motivo de crisis es el poder del sujeto, el poder de un sujeto que la modernidad concibió de manera incondicional y absoluta. Hemos hablado de que Occidente ejerce una dominación sobre aquello que representa su otredad, y hemos de agregar que el papel que juega el sujeto en este dominio es fundamental. Desde Descartes sabemos que la filosofía dio un giro radical y cifró en el sujeto el fundamento de todo pensar y de todo actuar ya sea individual o social. El sujeto es el bastión de Occidente para conformar y dar sentido a la realidad, o si se prefiere decir, para someter la diferencia que podría traer otro pensamiento u otra forma de actuar que salieran fuera de los parámetros del "Yo pienso".

⁶ E. Husserl 1999 : 13.

No es casual que Husserl plantee una vuelta a la filosofía de Descartes y que vea en las meditaciones cartesianas el paradigma del trabajo filosófico. La reconstrucción filosófica de Husserl es un intento por recuperar al sujeto cartesiano que ha quedado olvidado en el trabajo de las ciencias particulares. La crisis de occidente es así la crisis de un sujeto que empieza a perder su dominio sobre el sentido de las ciencias regionales; ni las ciencias exactas o naturales o incluso sociales necesitan de la presencia de la filosofía, pues cada una de éstas ciencias particulares elabora al interior de sus campos teóricos sus propios paradigmas (Kuhn) y sus modelos de orientación que guían sus investigaciones y sus prácticas. Lo que Husserl observa como crisis en realidad es una pérdida del fundamento subjetivo en las ciencias, pero ellas mismas lejos de estar en crisis consolidan sus conocimientos y su avance sólo que éstas no están referidos al fundamento que representa el sujeto. Volver a los planteamientos de Descartes es volver a plantear que el conocimiento tiene legitimidad si se le ubica en un destino humano, el destino del sujeto occidental, y por eso Husserl retorna a Descartes.

Es esclarecedor que Husserl señale lo siguiente, refiriéndose a la pérdida de fe en el sentido de la racionalidad humana:

"... La pérdida del hombre, de esta fe significa nada más y nada menos que la pérdida de fe en sí mismo, en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee ya desde la mera evidencia del yo soy, sino que sólo tiene y sólo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero, y en el marco de esta lucha.

Siempre y por doquier es el ser verdadero un fin ideal, una tarea de la episteme, de la razón, opuesto al ser obvio y evidente por sí mismo...”⁷

La reconstrucción de las ciencias y la reafirmación del sujeto son parte de una misma empresa fundamentadora. No puede dejar de verse en el proyecto filosófico de Husserl la estrecha relación que mantiene éste con el planteamiento de un retorno a la subjetividad cartesiana. Aunque resulta cierto que la evidencia del Yo Soy no basta para la reconstrucción filosófica, el planteamiento cartesiano ya marca los límites del trabajo reconstructor y fundamentador de Husserl. Se hace preciso que se reconstruya el camino de la evidencia del yo soy, y en eso está buena parte de la teorización de Husserl. ¿Cómo plantear la evidencia del Yo soy en la crisis de las ciencias particulares? ¿Cómo demostrar que las ciencias particulares adquieren su sentido y su fundamento al remitirse a la corteza de un yo puro? ¿Cómo se puede demostrar que el fundamento del conocimiento se encuentra en un sujeto universal y necesario?

Como puede verse, por las preguntas que acabamos de hacer se delinea la apuesta de Husserl por el sujeto. El trabajo de unificación y de fundamentación del conocimiento será realizado por el sujeto, sólo falta encontrar el camino que nos lleve a esa conciencia universal, presupuesto de todo saber y acontecer.

Ahora bien, como ya mencionamos, Levinas se opone a este trabajo fundamentador de Husserl, pues la idea de Levinas gira más en torno al sentido de expresar la diferencia que trabajar en función de una síntesis del conocimiento. Por lo mismo, mientras Husserl plantea una fundamentación de las ciencias mediante el retorno a una subjetividad

⁷ E. Husserl. 1999 : 13

consciente, Levinas por su parte se inclina por un trabajo desfundamentador en todo sentido, lo cual involucra al sujeto mismo. No obstante, para Levinas resulta importante la noción de Sujeto, pero no en la misma dimensión que para Husserl; Levinas no ve como Husserl que el sujeto sea la posibilidad de existencia de las creencias regionales, ni que este sujeto marque el rumbo y el sentido de la verdad del conocimiento, sino que, por el contrario, el sujeto es una categoría que puede deconstruirse en una diferencia originaria que remite a una alteridad en donde el sujeto está correlacionado con el Otro; de esta manera, las ciencias, la verdad y el conocimiento no se limitan a ser un producto de una conciencia universal, sino que su certeza de ser podría ser buscada en los juegos de la diferencia entre un "yo" que busca afirmarse frente a una otredad que, inconmensurable, se niega a someterse a las leyes del sujeto. Entonces entenderíamos que en el trabajo procesal de las ciencias lo que se dirime no es la tarea unificadora sino la búsqueda de conocimientos diferenciadores; que es ahí, en la diferencia, donde se enciende el motor de los saberes cuyo destino es la dispersión y la disgregación en todos los sentidos. De tal manera que la verdad nunca tiende a establecerse en un lugar, ni nadie puede ser su poseedor; la verdad es el producto de la diferencia en todo caso, producto que se niega al deseo y al conocimiento del sujeto, y que es verdad porque adquiere su movimiento en la certeza de que nunca será por completa reducida a un poseedor.

Sin embargo para entender cómo es que este sujeto será deconstruido por Levinas es necesario primero que entendamos el momento de reconstrucción de este mismo sujeto hecho por Husserl. En adelante necesitamos plantear la manera en cómo Husserl logra plantear la certidumbre de un yo puro, fundamento de todo lo existente, para luego

comprender el papel diferenciante que desgarra a este sujeto hasta hacerlo volver sus ojos a la experiencia del otro.

1.2 LA SUPERACIÓN DE LA ACTITUD NATURAL.

Ya observamos que Husserl se desenvuelve en la tradición clásica que concibe que la filosofía es una ciencia rigurosa la cual ha de fundamentar las demás ciencias particulares. Las verdades de esta ciencia rigurosa, por supuesto, son de carácter indubitable y apodáctico. Dentro de este propósito que se le asigna a la filosofía, el papel del sujeto es de suma importancia, ya que es el centro que le da sentido a la actividad que desarrollan las demás ciencias particulares, como también ya lo hemos mencionado.

Veremos en esta sección cómo Husserl elabora toda una estrategia para reivindicar el papel fundamental del sujeto. No abordaremos por completo la trayectoria de esta filosofía, sumamente rica en todas sus propuestas, sino tan sólo recordaremos los momentos más representativos que ilustran el camino que llevó a Husserl a plantear la indubitabilidad de un sujeto puro. Por ello, iniciaremos recordando la trayectoria del conocimiento que comienza dudando de la actitud natural de la conciencia, para luego elevarse a la necesidad de implantar un presupuesto que sea la base de todo acontecer teórico y práctico. Veamos cómo se inicia este movimiento.

Ya en las *Meditaciones Cartesianas* Husserl dejaba plenamente indicado que el ejemplo de Descartes para construir un conocimiento cierto de las cosas habría que seguirlo en la reflexión filosófica; como es sabido, Descartes basa todo el acontecer del conocimiento a partir del Sujeto, y ello para Husserl es el mejor modo para, primero, iniciar la reflexión

filosófica y, segundo, fundamentar rigurosamente el conocimiento científico. En efecto, Husserl señala al principio de sus meditaciones que:

"...Todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retrotraerse sobre sí mismo (...) y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construir las de nuevo..."⁸

Para Husserl, como podemos observar, la reflexión de Descartes representa el prototipo del trabajo filosófico. Existen diferentes maneras de enfrentarse al mundo o incluso de aceptarlo sin ningún cuestionamiento, sin embargo lo que caracteriza al pensamiento filosófico es su comienzo a partir de la duda y la pregunta por todo lo que nos rodea. En la reflexión fenomenológica de Husserl, la duda es el paso que nos permite pasar de la actitud natural o una búsqueda de las esencias mismas de las cosas. Esto es que de la actitud natural en la que nos encontramos todos, hemos de pasar a una suspensión de los juicios y tratar de encontrarle su verdadero sentido a los fenómenos del mundo.

En efecto, la actitud natural de nosotros como sujetos se refieren a nuestra posición dentro del mundo como seres que perciben, sienten y emiten juicios sobre ese mundo.

El mundo esta "ahí delante" de los sujetos, con los objetos y otros seres ubicados en un espacio y tiempo sin fin; como sujeto, puedo estar consciente de este mundo natural que siento, percibo y capto incluso en imágenes socialmente diversas, pero además es un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico en el cual me desarrollo.

⁸ E. Husserl 1986b : 38

En suma, todo esto conforma mi mundo habitual y cercano el cual acepto y en el cual me muevo y utilizo para mi propia consideración; a nivel intersubjetivo la fenomenología aplica el mismo examen realizado a cada individuo y su mundo. Los demás hombres son seres que están ahí "ante el mundo" y sus objetos, y cada cual emite su propia forma del mundo que capta, valora o piensa⁹.

La tarea de la fenomenología consiste precisamente en traspasar esta actitud natural en la que nos encontramos inmersos. Para ello, es importante reconocer la función que asumirá la famosa *epoché* o colocación entre paréntesis de toda proposición sobre el mundo, la cual Husserl plantea y que es parecida a la actitud de Descartes, quién frente el mundo circundante ofrece una duda metódica para llegar hasta consolidar en un principio fundamental la existencia de las cosas; sin embargo, aunque Husserl estima como valiosa la duda que podemos mantener ante el mundo, entiende de manera distinta la función que tendría esta duda dentro de la investigación fenomenológica. Más que realizar una duda radical que nos colocaría en la posición de negar la existencia misma del mundo, Husserl piensa en la posibilidad de una "desconexión" del mundo natural que no niega su existencia, sino que simplemente la deja en suspenso. En otras palabras, la *epoché* no niega ni duda del mundo ni de lo que acontece en él, pero sí deja de emitir el juicio habitual que nos hemos formado de las cosas. De acuerdo o las palabras de Husserl,

“...Ponemos fuera de juego la tesis general inherente en la esencia de la actitud natural. (...)Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego “este mundo”, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino

⁹ Husserl 1986a : 64-69

que práctico la epoché “fenomenológica” que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo”¹⁰

En este sentido, la *epoché* o suspensión del juicio cumple un doble papel. Por un lado adquiere un sentido negativo al no establecer ningún juicio sobre el mundo, que aunque no niega su existencia se abstiene de señalar cualquier certeza sobre el mismo, pero por otro lado la *epoché* adquiere un significado de trascendencia y de superación del mundo natural, es decir, visto en otro sentido, la suspensión del juicio nos permite la posibilidad de volver a encontrar el significado verdadero de las cosas, realizando lo que Husserl llama una reducción trascendental. En efecto, la reducción trascendental suspende la confianza en el mundo y en los hábitos adquiridos, haciendo que nos replaguemos en una radical reflexión sobre los objetos del mundo natural.

No obstante, pese a que mediante la *epoché* llegamos a una reducción trascendental de las cosas es necesario avanzar hacia una reducción eidética que nos traslade al corazón mismo de los objetos. En ello la trascendencia de la conciencia es de vital importancia para este proceso, ya que a lo largo de su reflexión y de la suspensión de los juicios queda siempre como un hecho actual la permanencia del Yo. Como mencionará Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, el ego al que llega Descartes es resultado de un proceso en el cual todo lo existente puede ser puesto en duda, excepto el presupuesto “yo existo”¹¹. No es necesario que recordemos todo el proceso que lleva a Descartes a la indubitabilidad y apodicticidad del “ego cogito” pues ya es bastante conocido por muchos, pero baste

¹⁰ Husserl, 1986a : 73

¹¹ Husserl, 1986b : 63-64.

mencionar que Husserl comparte este mismo presupuesto, pues la misma *epoché* lleva a plantear en la fenomenología el mismo supuesto de un yo sustancial en todo proceso existente; en sus propios términos Husserl señala que:

*"...Todo lo perteneciente al mundo, toda realidad espacio temporal, existe para mí, es decir, vale para mí, y vale para mí porque la experimento, la percibo, me acuerdo de ella, pienso de alguna manera en ella, la enjuicio, la valoro, la apetezco etcétera. . Todo esto designa Descartes, como es sabido, con el término del cogito. El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este cogito..."*¹²

Sin embargo, las afirmaciones anteriores no deben confundirnos respecto al sentido que Husserl le dará a este sujeto base de toda experiencia y valoración. Para Husserl el ego está entendido en un significado trascendental y no meramente en un sentido descriptivo y psicológico. El sujeto del que nos habla Husserl debe entenderse en su pureza, en su esencia, libre de toda característica empírica o contingente.

Una vez visto de manera general el planteamiento de Husserl respecto a la actitud de la conciencia natural, se puede observar la diferencia del pensamiento de Husserl frente a los planteamientos que sostendrá Levinas; Levinas no solo esgrime un proyecto filosófico con diferente objetivo al de Husserl, también la forma que asumen ambos autores frente a la existencia mundana marca una gran diferencia entre ellos.

Levinas a lo largo de toda su obra criticará de una u otra manera el trabajo reductivo de las filosofías idealistas, y, como en el caso de Husserl, criticará la forma en que se considera a

¹² E. Husserl. 1986b : .62

los entes existentes despojándolos de su diferencia específica para servir al mundo de las ciencias. En el caso concreto de Husserl, éste realiza un trabajo de reducción efectivamente, pero con ello viene también un ejercicio de sometimiento hacia la otredad, es decir, un trabajo de síntesis que violenta las diferencias del mundo natural.

Para Levinas la *epoché* que propone Husserl no sólo suspende el juicio sobre la realidad, también le quita a ésta su peso y su especificidad. Dudar de la realidad, pensar que el mundo al que nos enfrentamos no tiene fundamento en sí mismo sino que necesita de una base sólida que esté más allá de los entes mismos, o suponer que las cosas no guardan la certeza de su realidad, son todos mecanismos que con antelación ya han presupuesto su punto de llegada. La *epoché* no es la suspensión desinteresada de una conciencia que quiere llegar a la verdad de las cosas, en todo caso la verdad es la verdad del sujeto; encontrarle un lugar al sujeto dentro del entramado de relaciones mundanas es el objetivo de Husserl, sabiendo de antemano que su lugar ya está ubicado en la verdad y en la universalidad, las cuales son opuestas a la temporalidad y a la divergencia de las demás cosas.

La actitud natural de la conciencia que plantea Husserl, es la actitud práctica, la actitud que no se detiene a contemplar las cosas sino a enfrentarlas como vienen en su espacio y tiempo específicos. Dudar de ellas es dudar de su determinación particular, es dudar de su devenir como explicación de su ser; las vivencias se desenvuelven en el mundo de lo sensible, de lo percibido, atendiendo al tiempo que las cambia y las transforma; por supuesto no hay nada estable en ellas; tampoco los valores y nuestra relación con otros semejantes se mantienen inalterables, pues nos encontramos en el mundo práctico- social que también es histórico y relativo. El trabajo de la fenomenología pretende suspender la relatividad de los entes intramundanos y suponer que bajo esa relatividad de los existentes se esconde un

presupuesto de unidad; pero a este principio unificador se accede haciendo abstracción de las diferencias específicas en las que cada ente se distingue uno del otro. Por ello Levinas afirmará en sus planteamientos que veremos más adelante, que las filosofías de Occidente, y en particular Husserl, ejercen una violencia sobre la otredad, sobre la diferencia que separa a las cosas del mundo fenoménico. El principio unificador viene a rodear y a enlazar la dispersión en la que se desarrolla el mundo natural; por supuesto todo se viene a concentrar en las vivencias personales de las que surge un yo que se transforma en trascendental.

Veremos en el siguiente apartado de qué manera Husserl construye la trascendencia y la pureza del ego, pues una vez que ha demostrado que la realidad queda suspendida y despojada de la certeza de ser y cuyo único punto unificador es el sujeto, queda por analizar el tipo de sujeto al que nos estamos refiriendo, así como observar la forma en que Husserl demuestra que el mundo es una construcción de un yo puro que se supone universal y necesario.

1.3 LA CONSTITUCIÓN DE UN SUJETO PURO.

Advirtamos que al igual que sucedía con el mundo natural, al cual le aplicábamos una reducción fenomenológica, también es necesario que el individuo sufra una depuración de su mismidad. Ciertamente, el comportamiento de la conciencia es su actitud natural queda en un plano descriptivo y habitual, impregnado de los hechos que suceden en un plano óntico. Como es sabido, la fenomenología, tal como la concibió Husserl, es una ciencia de esencias y no de hechos ¹³, de tal suerte que si se quiere encontrar la esencia de este sujeto

¹³ E. Husserl. 1986b: 10

del que se habla será necesario un estudio fenomenológico diferente al que acostumbran las ciencias naturales, antropológicas o psicológicas. En efecto, para Husserl las ciencias humanas pertenecen a un plano de descripción de hechos, a un plano óntico, el plano del estudio del ente en su determinación y determinabilidad. Por supuesto, estas Ciencias mencionadas no podrían ahondar en la esencia del sujeto, pues se quedarían en un plano particular y determinado. Se hace pues necesario que exista una disciplina que se dirija a la esencia misma del ser individual. La Psicología, en un momento dado, podría pensarse como la disciplina más cercana al estudio del sujeto humano, sin embargo Husserl la desecha por ser un estudio de hechos humanos basado en el ser determinado que siente, percibe o imagina; a lo más que llega la psicología es a fijar regularidades de procesos, establecer causas determinadas y elaborar un cuadro ordenado jerarquizado de hechos, todas ellas tareas de indudable valor pero que para los fines de una búsqueda esencial no penetran en el plano ontológico de la realidad humana.¹⁴

De esta manera, el único método que penetra en la esencia del sujeto es el fenomenológico con su reducción eidética; mediante ésta, el "yo" se desconecta del mundo y se desconecta de sí mismo como sujeto determinado; en tanto que la psicología es el estudio que aprende el yo determinado de todas las experiencias del sujeto, la fenomenología concibe al yo como una instancia trascendental que se "purifica" de toda cualidad empírica y contingente.

La crítica de Husserl a la psicología, como podemos observar se dirige a su funcionamiento descriptivo y genético de los procesos de la conciencia. Al igual que Brentano, Husserl considera que la reconstrucción de la conciencia no se logra a partir de recopilar los

¹⁴ Husserl, 1986a : 7-13



complejos de sensaciones ni percepciones o imágenes que alguien pudiera experimentar, la conciencia no puede entenderse como un conjunto amorfo de elementos, sino que supone una estructura que le da sentido y sintetiza en un “yo” la diversidad de las experiencias que vienen de afuera. Por esto mismo Husserl no estaría de acuerdo con las posiciones de Mach y Avenarius, contemporáneos suyos y teóricos empiriocriticistas, que hacen depender toda la Ciencia Natural de las experiencias de los sujetos. Para Mach y Avenarius la Física puede reducirse al estudio de las experiencias de los sujetos y de las percepciones subjetivas, pero esto es caer en un falso presupuesto, pues no es el yo empírico el sustento de la Ciencia y el conocimiento, dirá Husserl, sino el yo puro y esencial el cual no advierten estos empiriocriticistas.

En efecto, El “yo” del que habla Husserl es un yo que se muestra siempre como un yo que es indiferente al contenido de las experiencias o las impresiones, y siempre está presente ante la variación de las sensaciones, hábitos o imágenes diversos. El “Yo” adquiere en Husserl las mismas características de la mónada de Leibniz que es completamente autosuficiente e idéntica consigo misma, estable y duradera, entidad metafísica más que meramente física o empírica.

La certeza de esta evidencia, de la que el “yo” es un principio indubitable y apodíctico es la culminación de la filosofía de Husserl. El “yo” es más que nada la evidencia constituyente de toda realidad y objetividad, centro único, universal que se repliega en su mismidad y que repliega al mundo a la interioridad del sujeto; crear esta conciencia y este sentido son función de la fenomenología o de la filosofía en el sentido de Husserl. Al respecto ha dicho René Schérer que:

“...Para Husserl, la tarea de la filosofía está inducida y delimitada estrictamente a partir de la dispersión de los diferentes conjuntos prácticos y teóricos que, sean ciencias o sistemas de valores, constituyen elementos de positividad tecnológica como instrumentos de dominio sobre el mundo. La filosofía, por el contrario, consiste en la búsqueda y toma de conciencia del sentido de estos sistemas en los que la actividad y el pensamiento están emprendidos ingenuamente. Formar esta toma de conciencia, vivir en ella, es entender que el mundo, con su ser natural y objetivo dado, está de punta a cabo constituido por y para el ser-sujeto...”¹⁵.

En efecto, la tarea de Husserl al afirmar la constitución del yo remarca el ideal filosófico que busca dotar de significado a las prácticas y teorías científicas que hablan acerca del mundo. La reducción fenomenológica no inventa ni crea un nuevo mundo, no trasciende los límites de este mundo, pero le da una significatividad al rumbo que toman cada uno de los fenómenos naturales y cada una de las disciplinas científicas. El mundo es para el sujeto, siendo éste el principio y fin de todo estudio óntico. De esta manera, la *epoché* ha tenido dos efectos trascendentales dignos de mencionar: por un lado, ha suspendido la supuesta evidencia de todas las cosas y su habitualidad, ha suspendido el juicio sobre el ámbito óntico incluyendo las disciplinas regionales de las Ciencias físicas y humanas; y, por otro lado, ha suspendido la evidencia misma de un yo empírico y sensitivo que no cuestiona su ser sino en el plano óntico en el que se mueven también los entes del mundo natural. La llegada del “yo puro” trasciende el nivel óntico para ubicarse en el nivel

¹⁵ René Schérer 1981: 55

ontológico y desde ahí encontrarle un nuevo sentido y una nueva dimensión al mundo natural para así elevarlo, también, al mundo de las esencias puras.

En otras palabras, el camino que ha de tomar la fenomenología ha de ser de reconstrucción después de haber efectuado la suspensión del juicio. Es decir, una vez que se ha efectuado la reducción fenomenológica que culmina en la evidencia del yo puro se hace necesario recuperar al mundo mediante un proceso de autoreflexión universal.

Si por la suspensión del juicio en cierta manera “perdimos” al mundo al evidenciarlo en su carácter fugaz e inestable, la tarea de la fenomenología consiste en dar un paso delante de la duda y la incertidumbre en la que podríamos caer con una negación radical del mundo; recuperar el mundo, quiere decir aquí, para la fenomenología, volver al mundo con la plena conciencia de que su existencia y esencia dependen de su remisión a un ego puro. En sí, el mundo no cambia con la apreciación fenomenológica, pero se le capta en su sentido originario, en su sentido estructural esencial y subjetivo; ante la disgregación de los saberes y de las prácticas, Husserl tiende a sugerirnos la síntesis de un principio egológico que responde al sentido de lo óptico y de la razón de ser de los múltiples valores, lo cual ubica al “yo” constituyente en un principio originario que nos hace recordar que todo conocimiento teórico o práctico adquiere su significado esencial al colocarlo en su correlación con la experiencia humana.

De lo que se trata en la reconstrucción del mundo es de ir del yo puro a la constitución del mundo en su carácter esencial, o sea hacer una descripción fenomenológica en su carácter sustancial y necesario de los objetos que nos rodean mediante al yo a que se refieran. La tarea no es fácil, pues supone un arduo trabajo de reducciones fenomenológica del mundo habitual para luego trascenderlas en su sentido genuino y sustancial, es ir de la experiencia

natural al mundo de las esencias, es ir rescatando de los objetos del mundo su esencia correlativa al yo trascendente.

En este trabajo de constitución, el yo vuelve al mundo, pero no con la actitud ingenua que lo caracterizó su actitud natural en un principio, sino con la plena conciencia de su mismidad y encontrando que el mundo dado es para él, es decir, un producto subjetivo; o sea que se alcanza la objetividad al atribuir a un ego todo el acontecer del mundo. En este trabajo de descripción fenomenológica es preciso destacar el carácter intencional de la conciencia que ya está dado desde la actitud natural, aunque de manera no totalmente consciente; esta intencionalidad de la conciencia es de vital importancia en la recuperación del mundo, pues de esta manera se integra lo que Husserl llama la *nóesis* y *noema* que describen la comprensión esencial de los fenómenos. Como se recordará, la intencionalidad de la conciencia remite al objeto, nos hace considerar que el acto de la subjetividad siempre está enfocada hacia los objetos que se le presentan, de tal manera que de suyo la conciencia está vinculada al objeto, al que siempre tiende, hace referencia o se remite en sus vivencias.

La conciencia se mueve hacia sus objetos para salir de este solipsismo trascendental del yo puro, pero ahora constituyendó su mundo desde esta certeza indubitabile. Es un yo puro, sustento y sustrato de todas las vivencias que, como conciencia trascendental, se revela como un ser vivo, integral y dinámico y arrojado al mundo de objetos que le circundan. De este carácter intencional hay que distinguir un doble papel en el que se despliega la correlación intencional del sujeto y del objeto. Por un lado existe la *nóesis* que designa el acto intencional en tanto que es vivido y llevado a cabo, por otro lado, nos encontramos con

el *nóema*, que es el objeto propio del acto intencional, pero entendiendo este objeto como independiente de lo que se sabe y se enuncia en el acto de la intención.

En esta correlación intencional de *nóema* y *nóesis* se destaca algo más que la consabida relación de sujeto y de objeto en el proceso de conocimiento, puesto que Husserl describe la cosa en tanto que es esencial y su sentido en cuanto acto intencional, por supuesto desprendido de todo prejuicio y creencia habitual. No sólo se describe a la cosa en su carácter empírico y cotidiano adecuándose a los requerimientos de un sujeto necesitado de conocimiento; la correlación intencional, por lo contrario, nos sitúa, una vez hecha la *epoché* o suspensión del juicio, en el plano de las esencias para revelarnos el carácter ontológico de las cosas y del yo, relación que se mueve entre lo que es la cosa y el sentido hacia el que se dirige esa cosa; del objeto no sólo “sabemos” lo que es, sino el rumbo que toma en el significado de la subjetividad.

Con este camino recorrido queda claro que la constitución del mundo muestra al yo como sustrato de los estados vividos y en el mismo sentido se destaca toda una dinámica que contempla a los objetos mismos constituidos por un principio subjetivo. Es en esa dinámica que se mueven las vivencias del sujeto donde la reflexión cobra una importancia primordial, pues todo el trabajo fenomenológico no se sitúa en un mundo ideal de esencias que no reconoce el fluir del mundo, sino al contrario, la conciencia tiene que reconocer el fluir de las vivencias que son suyos, reflexionar sobre su movimiento y dotarlos de un sentido. Es más, el tiempo es la forma en la que el ego constituye su unidad en este fluir de vivencias, por eso dice Husserl que:

"...El ego se constituye para sí mismo en la unidad de su "historia"(...) que también podemos calificar de ley formal de una génesis universal, (del ego) con arreglo a la cual se está constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro, en una clara estructura nóetico-noemático de modos de darse transcurriendo..."¹⁶

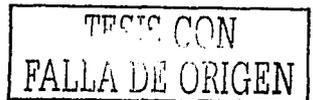
Por lo que podemos ver, la constitución de elementos no supone estructuras cerradas y ahistóricas, la misma constitución del yo tiene su historia, su unidad de transcurrir, de duración que sintetiza sus vivencias en estructuras abiertas y posibles de un pasado, un presente y un futuro postrero. Así el yo se convierte de vacía y abstracta identidad en un yo que transcurre en sus vivencias que hace suyas.

Como puede observarse, la filosofía de Husserl es evidentemente de un carácter egológico y subjetivo, aunque a un nivel trascendental e ideal. El sujeto del que habla Husserl es el yo puro y no contingente de la experiencia, pero aún así, la conciencia trascendental en la que cada uno se convierte después de la *epoché* es una mónada que se considera ella misma autosuficiente y autodeterminante. ¿Cómo entonces, nos relacionamos con los otros y mantenemos relaciones intersubjetivas, tanto en los valores, reglas sociales y demás acontecimientos públicos?

Husserl no niega la anterior pregunta ni la evade, al contrario está plenamente convencido de que el problema de la otredad se resuelve por los mismos parámetros de la mismidad del sujeto.

Si bien hemos comprendido el camino que lleva al sujeto a autocomprenderse como el fundamento universal de todas las cosas, resta por mencionar la postura de cada yo que

¹⁶ Husserl, 1986b : 131.



interactúa con otros sujetos. Desde los primeros planteamientos de la intencionalidad de la conciencia Husserl había advertido la necesidad de tomar en cuenta a lo otro como constituyente de las estructuras noético-noemáticas, y con ello precisaba ya el carácter de apertura del ego hacia una realidad que le era externa; cabe señalar al respecto que en esto último encuentra Levinas un gran aporte de la filosofía de Husserl pues señala:

“... Toda conciencia es, sin duda, conciencia de esa misma conciencia, pero también y sobre todo de algo distinto que ella, de su correlato intencional, de su cogitatum. Pensamiento consciente de un “cogitatum”, el cual, objeto es inherente al pensamiento, sin ser, por así decirlo, “harina de otro costal” apertura del pensamiento sobre algo presente al pensamiento y completamente distinto a la vivencia de este pensamiento...”¹⁷

Pero recordemos que no obstante esta apertura de la conciencia y del pensamiento subjetivo, finalmente el ego se cierra en la mónada que es en el momento de apropiarse de lo otro para su propia disposición e intelección. Esto quiere decir que, como la afirma el mismo Husserl, la conciencia mantiene una apertura al mundo, pero logra alcanzar el sentido de la objetividad del mundo y de los otros cuando llega a establecer un sentido propio y significativo de ese mundo ajeno que experimenta¹⁸. Ciertamente, la fundamentación de la objetividad conlleva la necesidad de que el mundo del ego se amplíe hacia los horizontes de otros entes y otras relaciones, y esto sólo se realiza en la medida de un reconocimiento de la otredad que aún siendo ésta para el sujeto, mantiene cierta independencia y lejanía, es evidente que la conciencia sale de su solipsismo al experimentar

¹⁷ Levinas, 1997: 164.

¹⁸ Husserl, 1986b: 149-221.

el mundo ajeno a través de la diversidad de los otros entes, pero se trata de una lejanía y una extrañeza que puede reducir el sujeto a un significado comprensible. Nuevamente en el reconocimiento del otro, el yo opera una *epoché* en el que suspende toda habitualidad y prejuicio en torno a los otros egos, y así encontrar las relaciones esenciales con esos otros con las que comparte el mundo, el hecho de que pueda existir comunicación e interrelación entre el sujeto y los otros se debe a todo un proceso fenomenológico en el cual la conciencia adquiere un sentido de objetividad a través de las reducciones esenciales.

Por ello, puede observarse que el yo reduce el mundo circundante a su propiedad desde ese horizonte de experiencias al que se enfrenta. Pero hay aquí un modo de ser del ego que le permite sacar de estas vivencias y de estos otros yo a los que se enfrenta una especie de protoimpresión que antecede a cualquier tipo de percepción. Dicha protoimpresión o apercepción de las cosas es la experiencia que tiene el sujeto ante los objetos o los cuales se presentan en su inmediatez y su sentido es aprehendido por la conciencia, esto es, que el sujeto tiene una aprehensión anticipadora de los objetos que le permite ubicar su sentido de semejanza y analogía; aún antes de comparar y establecer intelectualmente semejanzas e identidades y juegos de orden y de jerarquía, el yo posee el componente constitutivo originario que le permite establecer asociaciones. Según Husserl:

"...La apercepción no es una inferencia. No es un acto intelectual alguno. Toda percepción, en que, respecto de objetos ya dados de antemano (...), los aprehendamos sin más y los captamos percatándonos de ellos, en que comprendemos de un golpe de vista su sentido junto con sus horizontes, toda apercepción remite intencionalmente a una

profundación en la que se habla constituido por vez primera un objeto de sentido semejante...”¹⁹

En otros términos la apercepción sería, utilizando términos kantianos, una especie de condición de posibilidad del comparar y experimentar al otro. De esta apercepción intuitiva se genera la posibilidad de establecer asociaciones que Husserl llama purificaciones, las cuales existen en el “contagio” de identidades e igualdades que a la postura permiten crear condiciones de objetividad y de comunidad de egos. Es decir, que sólo podemos establecer juicios objetivos y entrar en contacto con otros y adecuarnos a un sistema de valores por este sentido de apercepción y comparación analógica que es inherente al existir propio de cada sujeto.

Sin embargo, aunque existe esta situación intencional que explica el hecho de que vivamos en comunidad con otros y establezcamos sistemas de objetividad, persiste la idea de un ego que difícilmente puede salir de sí mismo. Es cierto que puede abrirse al mundo y a otros, pero a condición de que ese mundo y esos otros se reduzcan a ser parte del sujeto que los percibe y los piensa. Nuevamente, el mundo sólo es el mundo del sujeto, y los otros existen porque hay en el fondo un ego que los identifica y les da su sentido. Es bien cierto que Husserl pone las bases teóricas para pensar y experimentar al otro, y defenderse así de las críticas que acusan a su teoría de solipsismo, pero aún así sigue manteniendo la

¹⁹ E. Husserl 1986b : 74

presuposición básica de que "todo cuanto es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de mí mismo, de mi esfera de conciencia".²⁰

En síntesis, lo que hemos analizado de la teoría de Husserl nos sirve para comprender mejor el horizonte en el que se moverá el pensamiento de Levinas. A nuestro parecer, el pensamiento de Levinas queda marcado por la impronta del pensamiento subjetivo de su maestro; aunque Levinas perfilará su investigación hacia una deconstrucción del "yo puro", se seguirá moviendo dentro de las coordenadas que Husserl mismo propusiera. Si bien es cierto que Levinas realiza una crítica muy fuerte al pensamiento egológico de Husserl al considerar que éste no hace más que continuar con la vieja estrategia del pensamiento occidental que niega el papel diferenciante de la otredad, también es cierto que la reactivación de esa otredad ya nace de las mismas raíces de la concepción fenomenológica del sujeto. Pensar en lo otro es posible a partir de la instauración de un sujeto que distingue su mismidad del mundo externo que le rodea; la otredad nace en la actividad de un sujeto que se aut nombra como fundamento ontológico de la realidad diversa, e impone su ser estableciendo una diferencia entre el yo y el mundo.

Cierto es que mucho de la tarea de Levinas consistirá en demostrar que el fundamento del yo puro no es tal, sino que es un elemento heurístico construido y formado a través de múltiples determinaciones; también observaremos más adelante cómo es que Levinas cuestionará la aparente naturalidad del yo incondicional de Husserl; pero aún ahí, en esas críticas profundas que debilitan el edificio de la racionalidad occidental, la sombra de Husserl no se desvanece. Más adelante veremos cómo Levinas nos sugiere que vayamos más allá de Husserl y nos propondrá dar un paso que trascienda el pensamiento de la

²⁰ E. Husserl 1986b : 220

mismidad; sin embargo no resulta tan claro en qué consista la trascendencia del pensamiento husserliano. A pesar de que Levinas nos hablará de que existe una otredad originaria, pasiva y maternal que se convertirá en una condición de posibilidad de la actividad posterior del yo autodeterminante, el problema de la subjetividad seguirá latente. Es decir, que aún con toda la radicalidad del pensamiento de la otredad no es posible salir del reino de la conciencia del sujeto: esa otredad originaria de la que nos hablará Levinas es una pasividad hospitalaria que en todo caso es un momento que antecede al juego de las subjetividades. Hay un apego entre la otredad y el sujeto que no se disuelve con la investigación metafísica de un más allá anárquico. Lo que hace Levinas es redondear el planteamiento subjetivo, pero no salir de él. Pese a que hay momentos en que el pensamiento levinasiano logra poner en crisis las categorías del racionalismo occidental, la subjetividad es un dominio que no se desplaza y que continuará su camino aunque su ser se encuentre fracturado por la oposición de otro irreductible.

En este sentido, pensamos que es notable la crítica y el ejercicio deconstructivo que Levinas hace de la mismidad del sujeto husserliano, puesto que se pone en evidencia y se denuncia la estrategia de poder que subyace en la investigación fenomenológica; la reducción y la depuración del "yo" son prácticas que violentan y someten la capacidad divergente de lo otro; por eso la verdad que resulte de ello nace de la lucha de poder de un sujeto consciente frente a una otredad que se le resiste. Y esto quedó claro cuando observamos la relación que establece Husserl entre la filosofía y las ciencias particulares; en dicha relación se transparenta una relación de poder, pues la filosofía busca imponer un sentido a las ciecias de lo particular, sometiéndolas al designio de una fuerza única; la tarea

fundamentadora de la filosofía delata un ejercicio de poder y una política teórica que impone su saber y su verdad sobre los principios de las ciencias regionales. Sin embargo, a pesar de la denuncia que realiza Levinas acerca de la violencia ejercida sobre lo otro, el pensamiento de la alteridad se enfrentará a un dilema de difícil solución y que lo envuelve en una paradoja irresoluble.

La filosofía de Levinas al no buscar esta operación fundamentadora que se encontraría inscrita en la violencia del poder del sujeto, renunciaría, por ello, al establecimiento de toda filosofía, al menos de la filosofía de Husserl. No obstante, la reflexión levinasiana busca ser una alternativa al ejercicio de la violencia teórica, sólo que ésta sería una reflexión sin meta y sin imposición de un significado. Pero el pensamiento, al menos en un sentido lógico (que es el sentido que estudia la filosofía), se caracteriza por reducir, sintetizar y reunir en un concepto la multiplicidad de lo real. ¿Qué tipo de filosofía puede ser la de Levinas si se sale de los parámetros lógicos y que no acepta la imposición de sentido? No obstante Levinas, pese a rechazar el uso de la violencia teórica, ya sea de la filosofía o del sujeto, realiza su reflexión sobre la base de esos conceptos que critica, y por lo tanto se seguiría moviendo en el mismo terreno delimitado por Husserl; un pensamiento alternativo al de la filosofía o que reactivara la marginalidad del pensamiento racional tendría que jugar con piezas que no le fueran heredadas de una tradición a la que se le critica por no reconocer el papel de la diferencia, si es que se busca una verdadera originalidad; de lo contrario, el pensamiento sólo sería trascendente a medias y su crítica no rebasaría los límites que se propone transgredir.

Concedemos que la revelación que señala que la filosofía del sujeto realiza un ejercicio de violencia y sometimiento sobre el otro es un gran aporte de Levinas, pero construir un

espacio alternativo que supere la racionalidad y el pensamiento lógico tradicional no resulta tan fácil. Bien podríamos decir que el planteamiento levinasiano se propone transgredir el orden filosófico desde las entrañas de su edificio teórico, y así desde el interior detonar las categorías del pensamiento occidental. Pero nuevamente el propósito de la filosofía de la alteridad se convierte en un propósito negativo, de deconstrucción y derribamiento de las estructuras teóricas, lo cual no garantiza que surja una alternativa viable. El destruir el sistema filosófico y sus categorías no lleva, necesariamente, a la construcción de un pensamiento nuevo, pues en el mejor de los casos aniquila sólo el aparato teórico, pero no construye los cimientos de una arquitectura alternativa.

En el siguiente capítulo abordaremos el carácter existencial del sujeto, tal como Levinas lo concibe en su juventud. Dicha concepción de Levinas, como veremos, plantea un camino contrario al de Husserl, pues se distingue de este último en el momento mismo en que Levinas remite al sujeto a la vida cotidiana, para desde ese lugar dilucidar el ser de su existencia. Si Husserl ha planteado un camino que no olvida las vivencias particulares del sujeto, también es cierto que su interés se enfoca principalmente a demostrar el sustrato de aquellas vivencias, es decir, que por debajo de la existencia cotidiana del sujeto, se encuentra un fundamento que la determina, el cual es, como ya lo observamos, el ego puro. En lo siguiente, analizaremos la crítica de Levinas a este respecto y qué tanto su respuesta al *yo puro* logra delincarnos a un sujeto más cercano a nuestra realidad.

Capítulo Dos

2.1 EL SURGIMIENTO DEL EXISTENTE.

En su obra de juventud *De la Existencia al Existente* Levinas recorre el camino que lleva al surgimiento del sujeto, el cual no se considera en su sentido puro, como lo concibió Husserl, sino en un sentido existencial. Es decir, en un sentido que involucra el sujeto en su relación consigo mismo y con el mundo al que se enfrenta. Adentrarse al problema de la existencia permite a Levinas observar al sujeto de Husserl de una manera más concreta y llevarlo de la pureza de las esencias al mundo material en el que se mezcla con otros entes. No obstante, al penetrar en el problema de la existencia de Levinas afirma la tesis husserliana de ir a las cosas mismas e ir al sujeto mismo inmerso en el mundo material, pero no para que este proceso sirva para elevarnos a la pureza del sujeto, sino para concentrarnos en el sujeto en su aspecto vivencial y particular en el que existe. Levinas pondrá al sujeto puro de Husserl la noción de un sujeto existente que antes de afirmarse como un ser que piensa es antes un ente material movido por deseos y sensaciones y que afirma su individualidad en la separación que realiza frente al ser de una existencia anónima.

Cierto, Husserl tomó en cuenta en su análisis fenomenológico el aspecto existencial del sujeto, pero esto sólo fue un paso hacia el yo verdadero. La tesis de Husserl buscaba describir la inconsistencia de la actitud natural de la conciencia en su paso por el mundo y

demostrar que la existencia del sujeto estaba llena de prejuicios y falsos fundamentos. Por el contrario, Levinas al afirmar el carácter existencial del sujeto reivindica también su valoración y su status; la existencia del ente ya no es el paso o momento de transición a una esfera más elevada, sino que el existente en su concreción de ente particular encuentra su justificación en sí mismo. En el existente Levinas reconoce lo que es más propio de la subjetividad. En tanto que el sujeto puro de Husserl tiene la función de sintetizar las diferencias, por el contrario el existente de Levinas nos señalará que sólo en un mundo diferenciante es donde se logra apreciar la fuerza de la subjetividad. Mientras que el ego trascendental de Husserl corre el riesgo de volverse una abstracción y un fundamento poco creíble de las ciencias particulares, Levinas propone un sujeto que se origina sobre la base de las diferencias y en ellas encuentra su completud, pero también su incompletud, siendo sólo fundamento de sí mismo en oposición a una otredad que nunca logra reducir.

De esta manera en *De la Existencia al Existente* Levinas aborda elementos claves que nos permiten ubicar el sentido de ese sujeto existente. Así, de manera general, podríamos decir que al abordar el problema de la existencia Levinas observa que ésta no puede separarse del existente, sino que se da en esta relación una alteridad que involucra un proceso de hipóstasis en donde el existente se afirma con relación al ser de la existencia, y a su vez la existencia sólo se consolida en el instante presente en que el existente se materializa; lo que el proceso de la existencia demuestra, también, es el momento en que se consolida el sujeto en sus propiedades fácticas; de tal manera el sujeto se actualiza y se afirma en el momento de existir, en el momento en que la existencia como concepto se realiza en la particularidad de un individuo; pero a su vez, la existencia es nada si no recae en un sujeto material y concreto.

Ciertamente el sujeto del que nos habla Levinas es un sujeto material que vive en correspondencia con el mundo que le rodea y le apremia con necesidades de todo tipo. Sin embargo, antes de observar esta relación con el mundo, el sujeto necesita confirmar el hecho mismo de existir, lo cual logra al salir del anonimato en que lo arroja el ser de la existencia; por ello, el surgimiento del sujeto es entonces el momento de una separación también, ya que el ego se diferencia de una existencia impersonal en el que todas las cosas quedan absorbidas por el "hay" del ser. El sujeto es entonces un existente que ante la existencia anónima lucha por su rescate y su ser individual.

Sin embargo, cabe señalar que el fenómeno de la existencia no debe observarse sólo en el sentido de un sujeto que lucha por su vida, sino en un sentido más originario en donde se contraponen el ser de la existencia y la resistencia pasiva de un ente particular que se niega a ser absorbido. La idea de Levinas nos quedará mucho más clara si recordamos que en un sentido clásico la relación entre la existencia y el existente se consideró como la actualización o la efectividad de una esencia preestablecida, ya bien sea que este proceso fuese entendido como una manera en que Dios depositaba su ser en un ente finito, o como la manifestación en acto en el individuo de una cualidad de género universal. Al respecto la concepción vitalista ofrece un sentido nuevo al abordar el problema de la existencia, pues concibe que el sujeto se enfrenta a un mundo que se le resiste y por lo tanto se precisa del trabajo para satisfacer las necesidades humanas, la cual lleva a plantear la existencia del sujeto no en consideración de una esencia preestablecida, sino como un hecho que se construye en el instante del existir mismo, es decir, la existencia no viene del exterior dada por un ser divino, sino que es un evento fáctico que en esa misma facticidad va definiendo lo propio del existir individual. La concepción vitalista sostiene una existencia entendida

como lucha por la defensa de nuestro ser particular, en donde los obstáculos e impedimentos a los que nos enfrentamos como seres humanos sirven para reafirmar nuestro ser existente y a su vez fortalecer nuestra autosuficiencia.

Aunque Levinas concede a esta concepción vitalista cierta parte de razón y de verdad, considera también que anterior a la actividad propia del existir y anterior al esfuerzo por sobrevivir en un mundo inhóspito, nos encontramos con un momento que se opone radicalmente al fenómeno de la existencia, lo cual es fundamental para entender la relación originaria entre existente y existencia. Si bien la existencia es acción, poder y realización debemos agregar que su origen se encuentra en un momento en que la actividad propia del existir se enfrenta a una actitud pasiva que niega la existencia misma. Aunque en *De la Existencia al existente* Levinas no nos habla de una otredad pasiva, sí advierte en su análisis de la pereza y la lasitud, la instancia de un origen existencial cifrado en un principio pasivo, por paradójico que pudiera parecer. De ahí que podamos advertir que la primera diferencia de la existencia no sea entre el sujeto y los objetos del mundo, sino entre la pasividad que niega la existencia y la actividad del existir mismo, lo que da lugar al existente activo, es decir, al sujeto.

De ahí que Levinas diga lo siguiente al referirse a la lasitud:

"...Existe una lasitud de todo y de todos, pero sobre todo lasitud de sí. Lo que cansa entonces no es una forma particular de nuestra vida (...) sino que la lasitud pone la mira en la existencia misma (...). A pesar de la falsa sonrisa del escéptico integral que se abstiene de actuar y de aspirar tras haber puesto en suspenso sus juicios, la obligación del contrato se impone como un "hay qué" inevitable. Presente como un alma en el fondo de la necesidad de actuar y de emprender, le da su acento. Es de esta obligación última de lo

que la lasitud es, sin embargo un rechazo imposible. Es de la existencia misma y no de uno de sus decorados (...) de lo que queremos evadirnos en la lasitud. Evasión sin itinerario y sin términos, no acaba atracando en parte alguna...²¹

En efecto, la lasitud no sólo es rechazo a determinado tipo de existencia, sino que se convierte en un rechazo radical que niega la posibilidad de la existencia misma. Lo contrario a la existencia no es la nada o la muerte, sino el acontecimiento de negarse a la existencia en todo su ser, sin que por ello la vida de individuo acabe. Ciertamente es un rechazo imposible, pero de alguna manera, este rechazo deja una huella en el fenómeno de la existencia, le da el contraste necesario para que la existencia resalte como acto, como ser activo.

De la misma manera la pereza, el cansancio, la vacilación son experiencias que se ubican en la otredad de un principio activo. Si por existencia entendemos la actividad de un existente y la idea de un sujeto que existe en la medida que realiza cosas, Levinas nos advierte que dicho principio activo de la existencia se revela como tal en función de una otredad que se resiste radicalmente a seguir el derrotero de la actividad existencial. La pereza, en un sentido radical, se niega a la actividad de la existencia; no niega tal o cual actividad, sino que niega el principio activo del existir. Ello lo podemos observar al experimentar que la pereza se presenta en el momento en el que se intenta comenzar alguna acción, como si para mover el cuerpo antes tuviéramos que vencer una resistencia implícita en el existir. Por esto es que Levinas afirma que:

"...La pereza se relaciona con el comienzo como si la existencia no accediese a éste de una vez, sino que lo previniese en una inhibición (...)La pereza es una imposibilidad de comenzar o, si se

²¹ E. Levinas 1986: 27- 28.



preferre, un llevar a cabo el comienzo. Puede ser que son inherentes al acto que se está realizando; es que, precisamente entonces, la ejecución mirda como sobre una escritura mal presentada traquetada que los instantes que son cada uno un recomenzar la faena no avanza, no carbura, aparece en una discontinuidad que es, quizá, naturaleza misma..."²²

Lo propio del existir ocurre en esa alternancia de una actividad que es esfuerzo y la resistencia que, pasiva, se opone a todo movimiento. Existir pues, es un momento de tensión en donde una fuerza se levanta y adquiere relieve sobre la base de una pasividad negada a ser acción. Ello nos lleva a plantear la existencia como un proceso discontinuo que se reconstruye en cada instante que ejecutamos una actividad; nunca el triunfo de la acción es absoluto, pues constantemente tiene que luchar y vencer una otredad pasiva que, también, constantemente resurge como negación del existir.

En este desarrollo adquiere vital importancia la acción del instante. En el esfuerzo por conseguir superar la pasividad total se da un movimiento de incesante renovación; el esfuerzo lucha contra el cansancio y en el instante que comienza la acción se produce también el nacimiento de un sujeto que experimenta su existir, de tal manera que la existencia para el sujeto significa afirmarse en el tiempo presente; dicho de otra manera, existir es el proceso por el cual surge un sujeto que constantemente trata de actualizarse mediante una acción, la cual deja constancia de la presencia de ese sujeto. El sujeto, pues, es un producto o resultado de una tensión entre dos fuerzas opuestas que en un instante confluyen: el instante es ese momento en el que el esfuerzo y el cansancio se tensan para dar lugar a un ente que existe; un ente que además existe en un movimiento de total afirmación presente. El movimiento del existente es tal que se asemeja al fenómeno de la

²² E. Levinas, 1986: 29.

duración que Bergson formuló alguna vez: La existencia de un hombre está formada por instantes que perduran al mismo tiempo que mueren, como un fluido armónico integrado por notas musicales que duran mientras son ejecutadas en una interpretación ; el instante surge, crece y muere para dar lugar a otro instante de existencia; la totalidad de instantes es la que integra al existente, y por lo mismo es una lucha por permanecer aún ante la posibilidad de la muerte misma, una lucha por estar siempre presente sabiendo que nada perdurara al final.

Por otra parte, el instante de la existencia nos deja también otra enseñanza, ya que no es la lucha del hombre sobre la materia por la que surge el acto y el esfuerzo sino al revés: es por el hecho de durar en el presente y por el esfuerzo de vencer el cansancio y la pasividad por lo que el hombre actúa sobre otros entes y a su vez transforma la naturaleza; antes que la relación con el mundo el sujeto tiene que afirmarse en el presente, tener la seguridad de que por un instante es distinto del resto de los seres, lo que hace el instante presente es afirmar la presencia de un ego que por un momento se adueña de sí mismo y tiene la certeza de su existencia diferenciada. De este instante presente del que surge el sujeto también se da inicio a la relación con el mundo. No hay relación con el mundo si antes el sujeto no se autonombra en el instante presente.

Ahora bien, esta relación con el mundo es también vista por Levinas de una manera concreta y material. Si bien hemos hablado sobre el instante en el que surge el existente al momento de producirse una tensión entre un principio activo y una resistencia inconmensurable, falta señalar que este principio de la acción que define al sujeto existente es el origen de una relación más extensa, la cual se refiere a la relación que el hombre mantiene con el mundo de los objetos, de las cosas y con otros seres semejantes a él. Por el

presente el sujeto sabe que resurgirá en cada momento, pero en su relación con el mundo encontrará una resistencia que no le viene de sí mismo (como ocurría con el cansancio o la pereza), sino con una resistencia que ahora se le presenta desde el exterior. El mundo representa este enfrentamiento con el exterior, es la resistencia que se ha transferido del cuerpo de uno a los objetos materiales que se oponen a la acción subjetiva. La situación del sujeto presente será trastocada o por lo menos condicionada por el enfrentamiento del ego ante una realidad que le señala su diferencia.

En un primer momento esta relación entre el sujeto y el mundo le parece al joven Levinas como una especie de enfrentamiento que no es teórico sino práctico. El ego se sabe diferente no por hacer una operación reflexiva o por que haya referido su punto de apoyo a partir de una argumentación lógica; la existencia es más bien el acto mismo de experimentar la oposición del mundo, es la vida práctica, un mundo lleno de deseos y necesidades.

Ya Husserl en el análisis de la conciencia había afirmado la característica intencional de ésta, ya que no hay conciencia pura, sino que siempre hay una referencia hacia un objeto determinado en las vivencias que experimentamos; tener conciencia es tener conciencia de algo. La existencia subjetiva siempre está en relación, de una u otra manera, con otros objetos, está abocada al mundo que la circunda. Pero a la intencionalidad de la conciencia, que Husserl había descrito de una manera neutral y teórica, Levinas le da un giro más terrenal, pues señala que en la relación con el mundo el sujeto manifiesta su intencionalidad en la forma de un deseo; por eso señala Levinas lo siguiente:

"... Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido, por lo deseable, por un objeto que amortiguará totalmente mi deseo. Soy terriblemente sincero. Tras lo deseable en cuanto deseable no se perfila ninguna referencia anterior que indique la relación de lo deseable con la aventura de la existencia en su desnudez de existencia. Ciertamente no vivimos para comer, pero no es exacto decir que comemos para vivir. Comemos porque tenemos hambre. El deseo carece de segundas intenciones semejantes a pensamientos. Es una buena voluntad. Todo lo demás es biología. Lo deseable es término, lo deseable es fin..."²³

Lo que encuentra Levinas en la relación primaria del sujeto con el mundo es esta aproximación a través del deseo. El deseo del que nos habla Levinas queda justificado en la acción misma que realiza el sujeto con su entorno; no hay más explicación en la relación del ego con el mundo, pues no se define en la reflexión de un acto; más bien se establece como un hecho inevitable que en sí mismo encuentra su sentido. No podría ser de otra manera ya que en la existencia el existente se arroja a la otredad como forma manifiesta de su estar en el mundo. Y en las intenciones del sujeto en una primera instancia éste no puede ser más que sincero; la sinceridad del existir reside, en un primer momento, en seguir el flujo del deseo, que al fin es la vida misma.

Pero el desarrollo de esta alteridad no se resuelve en una unión sintética entre el sujeto y el mundo, más bien se torna un encuentro difícil en el que las diferencias producen el movimiento de la existencia sin que jamás pueda darse la unidad de los contrarios. Ya veremos más adelante cómo Levinas explica la resistencia del mundo en su obra *El Tiempo y el Otro* y cómo nace la otredad en el momento en que se afirma el sujeto en su ser. Por el momento baste enfatizar que en *De la Existencia al Existente*, Levinas encuentra en el

²³ E. Levinas, 1986:47-48.

deseo el motor primario de la relación intramundana, que a la vez es el punto primordial que antecede a toda reflexión y teoría sobre la existencia. El existente es un ser práctico, un ser que nace, crece y se desarrolla en una clara necesidad por los otros. El deseo lo vincula con los otros y también a través de ellos obtiene el placer egoísta de existir. Existir es un goce, aunque también involucra un sufrimiento que más adelante analizaremos.

Sin embargo en todo este proceso hay una actitud del existente que en su goce de existir y de apropiarse de las cosas revela la necesidad de separarse de una existencia anónima. Ya hemos visto que el existente realiza un gran esfuerzo para situarse como un sujeto presente en la lucha contra la pasividad y la pereza que lo invade a sí mismo. El sujeto con su acción demuestra su ser existente, un ser práctico y en acto que desplaza la inactividad y la no existencia. En su relación con el mundo el sujeto también se enfrenta a las resistencias de otros seres vivos y de otras cosas, pero sobre todo se enfrenta a una esfera que permanece en el horizonte de la posibilidad de ya no ser. El existente se muestra en el acto, en el presente, pero puede no ser después, como antes del acto presente en donde no había sido; lo cual nos lleva a plantear que el existente se está definiendo en los actos mismos que realiza, tratando de perpetuar su instante presente; con ello se busca, también, separarse de ese ser absorbente que Levinas llama el "hay" de la existencia.

En plena relación con Heidegger, pero también en clara diferencia con él, Levinas enfatiza el papel del existente sobre la existencia, siendo esta última donde se revela un ser anónimo que lejos de ser la claridad de un ser que ilumina todo lo que existe, es, más bien, la noche oscura que todo lo absorbe.

A esta experiencia del "hay" podemos llegar a través de una abstracción en la cual se realice la suspensión de todo existente concreto. ¿Qué pensar o experimentar después de

que todo haya desaparecido? Podría contestarse rápidamente que no queda por pensar o experimentar nada, que desaparecería el mundo como lo conocemos. Pero según Heidegger aún la nada es cierto modo es, pues se convierte en horizonte de posibilidad del ser; la ausencia adquiere significado en la posibilidad de ser el receptáculo de la presencia, pero a su vez la presencia se vuelve significativa sobre el respaldo de la ausencia. De manera semejante la existencia pura es un "hay" abstracto para Levinas, ya que aquella no hace referencia a ningún tipo de ser en especial, sino que permanece como una atmósfera en la que todo existente reposa. Por eso Levinas señala lo siguiente:

"... Esa consumación impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término hay. El hay, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el ser en general. (...) El hay trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso no hace posible esa distinción. La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general (...) Si el término experiencia no fuese inaplicable o una situación que es la exclusión absoluta de la luz, podríamos decir que la noche es la experiencia misma del hay..."²⁴

El "hay" es un ser anónimo, o mejor, es el anonimato del ser. La existencia es entonces el correlato de una nada significativa, pero a la vez receptáculo absorbente en el que todo ente se disuelve; la noche es la mejor imagen en la que se representa el fenómeno de la absorción del "hay", es una obscuridad en la que todo duerme y desaparece.

²⁴ E. Levinas, 1986: 77.

La relación entre la existencia y el existente se da a partir de una separación, por paradójico que esto pudiera parecer. Y en efecto, bien se puede decir que toda relación implica algún acercamiento de las partes involucradas, implica también cierta similitud o características que pueden ser comunes entre los que se relacionan. Pero esto sería movernos bajo la idea de que toda relación se debe de dar bajo el supuesto de una unidad, es pensar que la única manera en que las diferentes pueden vincularse es a través de la síntesis que lleva a plantear la unión de los opuestos; pareciera que la renuncia a la diferencia fuese el pago para mantener un contacto con la otredad; como si la diferencia tuviese que reducirse a toda costa, como si la reducción fuese la condición indispensable para fundamentar la existencia y nuestra relación intersubjetiva.

No obstante Levinas piensa que la existencia y el existente pueden mantener una relación en la medida de sus diferencias. Aunque Levinas en *De la Existencia al Existente* no madura aún la argumentación de una otredad inconmensurable, sí mantiene la idea básica de que la diferencia permite encontrar un nuevo tipo de relación entre los dos componentes del existir. En un sentido clásico, el existente era concebido como el receptáculo de la esencia, siendo esto un fenómeno de hipóstasis que se realizaba piramidalmente: a partir de la luz divina la esencia se manifestaba en todos los existentes que permanecían por debajo de esta divinidad. Levinas rescata esta idea clásica del proceso de hipóstasis pero dándole un sentido diferente, ya que la esencialización del existente se da en el entendimiento de que la existencia es un lugar oscuro, vacío e indiferenciado, y no el lugar luminoso y divino y eterno que suponen otros pensadores. La existencia no es la luz que vendría a iluminar en acto lo que son los existentes; el proceso que da lugar al existente pareciera proceder de la nada oscura, de un ser que tal vez sea infundado en la medida que no funda

nada, sino que, como un agujero negro, tiende a absorberlo todo, es decir, tiende a anular toda diferenciación y girar en su propio vacío. Por otra parte el trabajo del existente, su esfuerzo y su acción provocan no el acto de la iluminación, sino más bien un fenómeno de desgarre en la obscuridad, una tensión que culmina en la separación violenta del existente y la existencia. Revelándose contra la obscuridad y el anonimato del "hay", es como es posible entender la hipóstasis como desgarre esencial; hipóstasis en un sentido asombroso, diferente al sentido clásico, pues el "hay" se trasciende para que el existente aparezca en su particularidad y cuya trascendencia tenga que ser vista como desgarre de la esencia, no como su consolidación.

Al respecto Levinas señala:

"... (La hipóstasis) en la historia de la filosofía. Designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo. La hipóstasis, la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva, significa la suspensión del hay anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del hay surge un ente (...) Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de hay. El ente - lo que es- es sujeto del verbo ser y, por eso, ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante su ser..."²⁵

De esta manera, el existente lleva al ser en su seno, pero no como plenitud, sino como una vaciedad oscura de la que busca separarse en cada acto. El existente en la hipóstasis adquiere el ser vacío como parte de su propio yo. El sujeto es, existe, pero a cada momento queda la posibilidad de ser ganado por la obscuridad y así perder su particularidad. Vivir

²⁵ E. Levinas, 1986: 113.

en el ser es vivir desgarrado y desgarrándose por no ser absorbido por la vaciedad. Esto genera todo un movimiento en que el sujeto convierte su existir en pura acción, en puro pragmatismo existencial.

Pero aún en *De la Existencia al Existente* no queda bien conformada la figura de la otredad, aunque es cierto que se delinean esbozos de lo que más adelante se convertirá en un pensamiento del Otro. El pensamiento de la otredad madurará más adelante en obras como *El tiempo y el Otro* o en *Totalidad e Infinito*; es precisamente de estas obras de las que hablaremos en adelante; en primer lugar hablaremos de *El tiempo y el Otro*, que es una obra en la que la preocupación por el proceso del existir sigue vigente en Levinas, pero junto al existente que será analizado en su vida cotidiana, también aparecerá la sombra del otro. En efecto, en la corriente de la existencia no sólo el sujeto se forma en una resistencia al ser, también su existencia se encuentra vinculada a la otredad, de la cual, incluso, su ausencia será vital. Enfrentarse al otro en sus diferentes formas también será una tarea ineludible de la existencia del sujeto.

2.2 EL EXISTENTE Y EL OTRO.

En una serie de conferencias dada entre 1946 y 1947 que fueron reunidas en el libro *El tiempo y el Otro*, Levinas expone la necesidad de salir de la autorreferencia del sujeto consigo mismo y de enfrentar su existencia en relación con los demás; destaca de este análisis la relación que se mantiene entre el sujeto y lo otro a través de la dinámica del tiempo, un tema por demás interesante y original que lleva a Levinas a plantear que:

“... El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás...”²⁶

En efecto, ya desde Husserl encontramos a un sujeto que no evade la temporalidad y la dinámica de su ser, de hecho la conciencia se configura en las vivencias que experimenta en el antes, ahora y después, momentos en los cuales puede aprehender su relación con los otros, y en un sentido trascendental, constituir así una temporalidad como “forma necesaria de unión de unas vivencias con otras”²⁷. Levinas continúa en el examen de estas tesis husserlianas, y le da un seguimiento hacia los terrenos de la alteridad, hacia los espacios de la otredad. Para ello Levinas comienza con un análisis muy certero en torno a la soledad del existir.

En efecto, la temporalidad como tránsito del sujeto al otro pasa por un análisis del existir. En un primer acercamiento el existir parece ser un proceso transitivo en el que nos relacionamos con objetos, y otros seres humanos; pero el hecho mismo de existir es absolutamente intransitivo, pues nadie puede existir por mí, ni experimentar este evento que me ocurre sólo a mí. Como Husserl, Levinas afirma el sentido de aislamiento que conlleva el sujeto en el mismo momento de estar consciente de su existencia, la cual se toma de una manera particular y concreta. Levinas señala que:

²⁶ Levinas, 1993: 77

²⁷ Husserl, 1986a: 193

"...El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente. Así pues, la soledad no aparece como aislamiento factual (...) sino como la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir..."²⁸

En la concepción de Levinas, la soledad es el resultado de esta unidad entre el existente y su existir, entre quien existe y su acción de existir. Puede notarse aquí, un procedimiento que ya la fenomenología de Husserl pretendía establecer y que consistía en "ir a las cosas mismas" suspendiendo toda percepción teórica o prejuicio ideológico; Levinas de la misma manera, analiza la soledad del existir y va al hecho mismo del existir en su situación cotidiana y singular sin tratar de deducir este hecho a partir de ninguna teoría o concepción abstracta. El existir se dilucida en el ente que existe y no en el existir como noción abstracta y generalizada, como también ya lo vimos en la anterior sección.

Aunque el planteamiento de Levinas retoma mucho de la argumentación de Heidegger en *Ser y Tiempo*, en lo que se refiere a la indicación de hacer un análisis de la existencia acudiendo al ente mismo que existe, es decir, al hombre mismo, no obstante esto Levinas mantiene respecto a Heidegger una discrepancia esencial. En la conocida diferencia que establece Heidegger entre el Ser y el ente, se establecía como fundamento original al ser, lo cual marcaba una primacía del Ser sobre el ente; bajo los términos de Levinas, el camino correcto es justamente el contrario al que señala Heidegger, es necesario enfocarse hacia el ente para llegar a su ser, o en los términos de Levinas ir del existente al existir, como quedó establecido en la primera sección de este capítulo. Es importante señalar la diferencia entre

²⁸ Levinas, 1993: 81-82

estas dos concepciones porque de esto deriva una peculiar manera de enfrentarse al mundo de la soledad. Respecto a la posición de Heidegger, Levinas señalará lo siguiente:

“...Es como si el existente no apareciese más que una existencia que le procede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de su existencia. Justamente por eso hay abandono y desamparo...”²⁹

En efecto, tal parece que el ente que existe o el ser-ahí de Heidegger se encuentra en lo que este autor llamó la *Geworfenheit* (el-hecho-de ser-arrojado-a), de tal manera que vive su soledad como abandono y abatimiento, propio del ente que se encuentra desprotegido y carente del Ser.

Ciertamente, si pensamos en un existir sin existente, desaparecen todas las determinaciones del existir quedando absolutamente vacío. Por esto mismo que es capaz de pensar un Ser semejante a la nada en que todas las cosas, los entes y las personas han desaparecido y han sido anulados. El existir impersonal es la nada, sin un comienzo, sin un final, un abstracto “hay” como ya observamos que lo nombra Levinas³⁰. El existir sin existente solo se afirma como forma intemporal, en una eternidad sin inicio, ni ocaso, y que por lo mismo niega toda dinámica y transitoriedad hacia los otros. Abandonarse al Ser, en su sentido radical no sólo es desesperación sino también la inacción por permanecer en el mismo presente de todos los días, en el mismo lugar de siempre, donde no hay nada. Hasta el mismo Heidegger tiene que acudir al ser-ahí para desarrollar al ser en el tiempo, y en efecto, el

²⁹ Levinas, 1993: 83

³⁰ Levinas, 1993: 84-86



existente es quien puede tener por lo menos desde su vida natural noción de un tiempo que transcurre en su existencia; a los ojos de Levinas la posición de entronizar al ser olvidándose del ente desemboca en la hipóstasis de llegar a un existir que pudiera pensarse fuera del existir cotidiano del ente. No obstante no hay existir (Ser) sin existente (ente), en cada caso, tenemos un punto de arranque del existir por la propia vivencia y experiencia del existente.

Aunque se diga que Heidegger no niega la relación del Ser con el ente, ya que el ser en el mundo se revela en cada caso como ser del ente, no se trata de ninguna posesión que tuviera el ente sobre el Ser, sino de sólo una modalidad o acción del ser sobre el ente, ello explica el abandono y el desamparo en el que se encuentra el ser-ahí. Si el ente poseyera al ser, no se sentiría ni se explicaría el estado de arrojado ni de incompletud que muestra el ser-ahí.

La consecuencia de seguir el planteamiento de Heidegger nos lleva a plantear la pasividad del ente o del existente frente a su ser o existir, y en ello hay, en primer lugar, una tiranía del Ser y, en segundo lugar, una impotencia existencial del ente. Heidegger conserva la distinción ontológica entre el Ser y el ente, la cual también es portadora de la imposibilidad misma de una acción fuera del Ser y correlativa a un sometimiento de las estructuras del existente. El imperio del Ser domina en la indistinción de su poder anónimo e invisible que aparece en el doble juego del ser y la nada del ente.

Para Levinas por lo contrario, se trata de tomar partido por la rebelión del ente y en un momento dado, por la libertad que debe alcanzarse fuera de este imperialismo ontológico. Libertad que reconoce en el existente el lugar propio de una concreción, de una experiencia

significante y proyectada a la posibilidad de socavar las estructuras del Ser. En el caso de Levinas, el ente o existente no es sólo abandono del Ser o pasividad nostálgica por el olvido del Ser, sino también muestra de una potencia de actuar y de proyectarse en el tiempo como ser en soledad, por ello mismo se puede decir que:

“...La soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también, virilidad, orgullo y soberanía...”³¹

La soledad brinda al sujeto la oportunidad de captarse como ser único pero diferente de otros. En su existir el existente se sabe y se siente solo, pero esta percepción que lo ubica como ser diferente y único (no transitivo en su existir) también le significa la ocasión para su libertad y su autonomía. Más que propiciar un estado de desesperación y abandono, la soledad también puede significar un momento de autoafirmación y dominio sobre la existencia misma, porque se sabe que nadie más tomará como propia la existencia, sino el existente que está solo. La existencia será tomada por las riendas de cada uno de los existentes, y esto mismo es ya un poder y un dominio.

Sin embargo, pese a la autonomía del sujeto en el que gana el poder de su existir y en el que vence su estado de abandono no deja de percibirse cierta carencia. El hecho de que el existente domine su existir lo separa de otros, lo diferencia de los demás y por lo mismo carece de relaciones intersubjetivas, carece entre otras cosas, de una relación con la

³¹ E. Levinas, 1993: 92

otredad; la falta de alteridad se explica porque también la soledad conlleva una ausencia de tiempo como señala Levinas,

"... El tiempo dado, el mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo (...) La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. Ser en el tiempo. La soledad es una ausencia del tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis..."³²

Es claro, esta ausencia de tiempo que paraliza al sujeto en el instante de Ser, se explica en la dinámica de la hipóstasis. El término de *hipóstasis* hay que entenderlo como concreción de ser en el flujo de un ente. Por lo cual, la aparición de la soledad es propia de una hipóstasis que encadena a un sujeto dentro de sus propios límites. El sujeto no puede romper con la materia (negar la hipóstasis) porque sería romper con su existir mismo, la materia es la propia responsabilidad que adquiere el sujeto sobre sí mismo; desde su soledad el ego es libertad, pero paradójicamente es un retorno hacia sí mismo en la responsabilidad de cuidar de sí mismo y de responder por sus propios actos. Esta materialidad son todos los límites que apresan al sujeto en su ser responsable, y esto forma parte de su soledad.

³² E. Levinas, 1993: 95

Encontramos aquí que el sujeto no transita a otros, su mismo yo responsable y fuera del tiempo- en el que siempre vive un ego que siempre es idéntico a sí mismo- le impide mantener un juego de alteridad. Pero ahora es preciso que analicemos el carácter material de este ego, de que lo situemos en concreto en la vida cotidiana para observar más de cerca cómo se presenta su soledad y su falta de alteridad en otros terrenos.

De tal suerte, encontramos que esta materialidad del sujeto se desarrolla en la vida cotidiana, en el mundo de la necesidad. La soledad del sujeto se muestra no como algo accesorio o como la inquietud de un espíritu superior que ha solucionado todos sus problemas y espera en qué gastar su tiempo. No, la soledad es solidaria con la necesidad del existir, y una a otra se revelan por sus acciones. En la vida cotidiana Levinas observa la oportunidad de la salvación por medio de los nutrimentos y la consecución de ellos, esto significa actuar y estar en el mundo con miras a permanecer en nuestra propia existencia; en el ser vivo, en soledad, se muestra este poder del sujeto que Spinoza concibiera como la preservación en su ser de todo ente vivo³³. Es un ser práctico en el sentido de ser productivo e histórico, que antes que nada trabaja y transforma su realidad, como bien lo señalara Marx también³⁴. De igual forma aunque en otros términos lo explica Heidegger en el "Ser en el mundo"³⁵. Y Levinas estaría de acuerdo con todos ellos, pero enfatizaría en replegar este movimiento hacia la soledad del sujeto.

Ciertamente, no sólo trabajamos y existimos en medio de un mundo de útiles con sus múltiples referencias y con los campos semánticos que con su actuar crean. Todo ello es un

³³ Spinoza, 1977: 65

³⁴ Marx, 1982: 17.

³⁵ M. Heidegger, 1983: 87 - 110.

trabajo que retorna a fin de cuentas al consumo de un ser solitario, el mundo para este existente es un mundo de nutrientes, de alimentos que hay que consumir para sobrevivir³⁶. Ya marca este actuar una salida de sí del sujeto al momento de alimentarse, pero sólo es una salida limitada por el objeto de disfrute. Tiene un carácter dual esta experiencia, nuestro existir nos lleva hacia el otro en la necesidad de alimentarnos, pero esto sólo es un acto que adquiere sentido en el retorno hacia nosotros mismos y en la conservación de nuestra existencia. Dejamos la soledad por un momento, pero para dar una vuelta de regreso después de haber consumido los nutrientes.

Por otra parte, digna de caracterizar esta relación del sujeto con el nutriente es su capacidad de goce. El sujeto no experimenta sino alegría de vivir en este goce de consumir el objeto.

En *Totalidad e infinito* Levinas expresará más profundamente esta relación de disfrute que conlleva la vida misma. Esta oportunidad que tiene el sujeto de realizarse en y por el objeto se plasma también en la felicidad. La felicidad no la concibe Levinas como un noble sentimiento ideal o únicamente como el resultado de haber alcanzado nuestros valores morales más dignos. La felicidad es terrenal, depende en un primer momento de lo que experimentamos al respirar, al alimentarnos, al crecer. En las propias palabras de Levinas podemos decir que:

*“...el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. La vida que yo gano no es una existencia desnuda, es una vida de trabajo y alimento...”*³⁷

³⁶ E. Levinas, 1993: 102.

³⁷ E. Levinas, 1987a: 130.

Cabe señalar que el goce no se explica por una reflexión o por una abstracción que realice el sujeto; el gozo se muestra en el movimiento mismo de vivir, de perseverar en la existencia, como señalaría Spinoza. En este sentido hay una cierta semejanza entre lo dicho por Levinas y lo que expresarán autores como Spinoza y Hobbes, ya que esta alegría de vivir en el consumo del otro es un presupuesto de la existencia misma. Recuérdese que Spinoza ya había señalado la necesidad que tiene todo ente de perseverar en su ser, y en la medida que se favorezca el poder de sobrevivir se conseguirá estar afectado por la alegría. En la alegría encontramos la ocasión de pasar de una perfección menor a una perfección mayor³⁸. Así, en el caso del sujeto que se encuentra solo, podríamos decir que al consumir el alimento éste aumenta su potencia de vivir a través del otro; cierto, el sujeto necesita del otro que se manifiesta en el alimento, pero sólo es considerada esta otredad para el consumo, para asimilarla, digerirla y con ello convertirla en el nutriente que sirva para sobrevivir; en este proceso, el destino del objeto consiste en ser desechado después de haber servido a la existencia del sujeto, mientras tanto, el sujeto pervive y existe.

Qué a esto se le llame la necesidad de supervivencia o el egoísmo de vivir, no es erróneo decirlo; el gozo representa también la libertad en la que el ego no se esclaviza sino que vive la plenitud de su existir³⁹, es un vivir explotando al otro, es la libertad del amo que se autodetermina sometiendo al esclavo, si recordamos la dialéctica hegeliana.

Es bien cierto que existe la carencia y la insuficiencia, el hambre y el miedo, pero todo ello que nos habla de un ser necesitado y dependiente no quiere decir que la existencia se defina

³⁸ Spinoza, 1977: 146.

³⁹ E. Levinas, 1987a: 133.

como una frustración total. Por esta misma necesidad y por la intencionalidad de su ser que lo lleva a salir de sí es por lo cual un sujeto se conserva en un proceso de liberación y afirmación gozosa de su existir; liberación por el trabajo diría Hegel, que se consolida en un esfuerzo que redundan en la autoafirmación de esa conciencia que consume su alimento: sólo se libera de la necesidad en la necesidad misma de su actuar y de su disfrutar.

Ahora bien, todo esto nos habla de un sujeto en soledad y encerrado en su egoísmo, que aún teniendo necesidad del otro no advierte su presencia sino cuando la capta como objeto de satisfacción. Su actuar egoísta muestra la dimensión de su soledad, sin embargo ya encontramos también signos de una relación con los otros, aunque de una manera incipiente y poco advertida para el sujeto material. Habrá que esperar una trascendencia mayor que la mera satisfacción y el goce de vivir para encontrar el rostro del Otro.

Mientras tanto, el tiempo en el que se desarrolla esta sobrevivencia del sujeto sigue siendo el presente, el instante eterno que retorna a los propios límites de la existencia. En el alimento se alimenta también la presencia de un estar aquí, de un ser estático, que no transcurre porque no transita hacia el otro, sino que lo consume. El acto de consumir el alimento abre la puerta al objeto y por instantes el ser del sujeto advierte una inconsistencia en su ser, una carencia que es el hambre, no obstante, es un instante de alteración que termina restituyendo el tiempo actual en que se mantiene el existente. Cada vez que se nutra y experimente el goce de existir el ego, será la consolidación de su ser presente. Así, todo objeto finaliza por permanecer en el tiempo presente que el ego le determina, de tal suerte que el objeto ayuda a que el sujeto permanezca unido a sí mismo en el tiempo.

Ahora bien, toda esta determinación del consumo y el alimento del sujeto se aplica también al mundo de la razón y el conocimiento. La razón no aparece en Levinas como una facultad

que trascienda la economía del goce y de la soledad sino que se encuentra en el mismo acontecer de la identidad del ego. Existe una identidad de los nutrientes y de los objetos de conocimiento, pues en ambos casos son consumidos y sirven de medio para la consolidación del existente. En el caso de la razón ésta se convierte en una luz que ilumina a los objetos y los vuelve para sí. Ya antes pensadores clásicos como, Platón, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel hablan puesto en evidencia la capacidad engullidora del pensamiento y de la razón; en el siglo XX Husserl o Heidegger son dos claros ejemplos que reconocen en el conocimiento un medio de consumir objetos. Al igual que ellos, Levinas advierte que el conocimiento de algo es un proceso que se resuelve en una suerte de cacería que culmina en la satisfacción de aprehender el objeto, comerlo y digerirlo después. Captar al objeto, diseccionarlo en atributos, cualidades primarias y secundarias, así como aderezarlo con las múltiples categorías lógicas, entraña en el fondo un trabajo del que se alimenta el ego cognoscente.

Pero hay algo más por lo que la razón y el conocimiento son solidarios con el mundo ególatra del sujeto. La luz (el conocimiento, la razón) ilumina al objeto aprendido, pero esto es una luz que surge del mismo sujeto y sólo desde su perspectiva y su posición; por eso dice Levinas que:

"...El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que encontramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliesen de nosotros. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí..."⁴⁰

⁴⁰ E. Levinas, 1993: 104.

La aparente salida del sujeto en el conocimiento no es tal, parecía que nos encontrábamos con el exterior, pero el encuentro se torna un retorno hacia lo mismo. Afectado de identidad, el conocimiento sienta sus bases en ser uno con el sujeto. Nuevamente el sujeto está solo. Con el conocimiento se puede apropiarse y dominar al mundo, es también el poder de subsistir en el mundo como lo es también consumir alimentos.

La posesión sería la palabra directriz de este actuar de la conciencia material, tanto en el alimento como en el conocimiento únicamente se reafirman los mismos límites subjetivos. Al adueñarse del mundo por los nutrientes y los conocimientos, el existente es dueño de su ser, su tiempo y su cuerpo. La alegría en el goce de vivir tiene su sentido en este solipsismo. La intencionalidad de la conciencia de la que se ha hablado en este trabajo, se ve reflejada como un ir hacia los objetos, pero retornando de inmediato a un punto de arranque. A este nivel del nutriente y del objeto puesto para el consumo, la intencionalidad de la conciencia se advierte en la paradoja del desaparecer del objeto; entre sujeto y objeto la dinámica de la relación se torna unilateral; el ir hacia el objeto sólo es el camino de un sujeto que se apropia del ser del otro y queda asimilado en y para la conciencia del ego.

2.3 TRABAJO Y MUERTE.

Ahora veamos dos experiencias que penetran en la soledad del sujeto que son el Trabajo y la Muerte. Estas dos experiencias ofrecen oportunidades de trascendencia, pero a la vez

evidencian todavía la negatividad de un sujeto que se resiste a dejar sus propios límites.

Analicemos primeramente el mundo del trabajo.

En el trabajo seguimos en el mundo de la soledad, pues aunque advertimos la necesidad de entrar en un contacto más directo con los objetos, éstos siguen moviéndose al ritmo que les marca el sujeto. Los nutrientes en la medida en que están *a la mano* son consumidos directamente, sin intermediaciones, la relación aquí no se fija en nada más sino en el hecho de que pueda ser digerido el objeto. En el trabajo por el contrario las cosas no van directamente a la boca, pues hay toda una suerte de negación del objeto para ser asimilado.

Ciertamente, los nutrientes no se dan tan fácilmente, y de hecho el hombre advierte el mundo de la necesidad al encontrar que existe escasez de alimentos y múltiples competidores que luchan por consumirlos. Mientras los nutrientes no presentaban mayor problema que el de su asimilación por parte de los seres humanos, el trabajo era innecesario. El trabajo, en su forma más sustancial, es cualquier tipo de transformación que se realice sobre la materia externa, con el fin de conseguir bienes que ayuden a la supervivencia humana. Cierto, la producción de bienes y la actividad productiva tienden hacia el mismo fin autodeterminante del ego, pero el trabajo retarda la inmediatez del alimento. Al sujeto le cuesta trabajo encontrar la satisfacción de su necesidad, porque cada vez se le alejan los objetos y se le niegan, el trabajo cumple con ser dominio y conquista sobre lo lejano y lo extraño, como bien dice Levinas:

"... En la concreción de la necesidad, el espacio que nos aleja de nosotros mismos, es siempre un espacio que se ha de conquistar. Es preciso atravesarlo, tomar el objeto, es decir, hay que trabajar con las propias manos. En este sentido, " el que no trabaja no

come" es una proposición analítica. Los útiles y la fabricación de útiles persiguen el quimérico ideal de la supresión de la distancia..."⁴¹

A este nivel, el trabajo no sólo es transformación de la naturaleza por puro azar o capricho, es un trabajo de asimilación que obedece a un propósito de identidad que quiere establecer un nexo entre el ego y el mundo. Se transforma para apropiarse del otro más fácilmente. En el espacio de los objetos lejanos el trabajo es un ejercicio de cercanía, de aproximación, de dominio sobre el espacio. Al respecto, ya Hegel había advertido la importancia del trabajo en la asimilación del objeto⁴², pero Levinas observa y resalta en el trabajo su característica de dominio y de autodeterminación del sujeto egoísta. Como ser autoafirmante, el sujeto se muestra en el trabajo como un ser imperialista y en expansión; lo demás existe para ser conquistado y asimilado, y en ello encuentra su justificación la violencia y la explotación de la que hará uso el sujeto existente.

Las herramientas y útiles serán los medios para la realización de esa violencia del trabajo. El perfeccionamiento de los medios de trabajo y de lo que Marx llama las fuerzas productivas⁴³ facilitarán esta tarea. Sin embargo no es una tarea irracional, meramente instintiva dentro de los espacios de una sobrevivencia innata. La creación de útiles y herramientas se identifica plenamente con la razón, con el cálculo y la previsión de acontecimientos; como veíamos anteriormente, la razón es el mundo de la luz dirigida a un objeto, y conforme éste quede mejor iluminado será mejor absorbido por el existente, así el objetivo de la razón y del útil se complementan. Mientras quede iluminado el objeto por

⁴¹ E. Levinas, 1993 : 108.

⁴² Hegel, 1980: 51-60.

⁴³ Marx, 1982: 16 -37.

la luz de la razón, mejor y mayor será la eficacia de las herramientas que lo han de reducir a materia digerible y asimilable. La función del instrumento, además de manipular y construir referencias útiles, consiste en reducir el trabajo mismo, es decir, reducir el esfuerzo con el que uno puede apropiarse del objeto.

Sin embargo, el trabajo, el esfuerzo y el desgaste evidencian la resistencia y la extrañeza de lo otro. El sujeto mismo comprende que en la negación de lo otro para ser asimilado, el mundo no se identifica con el pensar y el actuar del ego. Con la negación del objeto a ser consumido en la voracidad del existente, se expresa la negación misma del existir; el individuo tiene la oportunidad de experimentar lo otro en esta misma negación, la intencionalidad de la conciencia ahora hace su aparición de una forma más comprensible y se muestra en el reconocimiento del otro como resistente y como espacio para realizar un esfuerzo, un trabajo. Decíamos anteriormente que la razón instrumental ayuda al mejor conocimiento del objeto, conocimiento que es aprehensión y consumo; pero ya en esta tarea de iluminar al objeto se encuentra un cierto gesto de reconocimiento a la independencia de este mismo objeto. Al analizar al ente de consumo, al tratar de manipularlo, de encontrarle las características útiles y alimenticias, la relación con el objeto, se ahonda más, se precisa más; la relación, aunque sigue siendo unilateral y unifocal, va siendo también mediatizada por la diferencia entre conciencia y objeto, y por esto el trabajo encuentra su sentido; entre mayor sea la diferencia entre el pensar y el ser, mayor será el trabajo requerido, es decir, que el trabajo funciona en el ahondamiento de la diferencia, en el alejamiento en el que se encuentra un ente no reductible.

De esta manera, el espacio es lejanía y extrañeza, ya es espacio diferenciante de objetos que huyen y se disgregan en el camino. La lejanía ocurre como consecuencia de esta misma

certeza de reconocer al otro aunque de manera incipiente, ya que el otro se niega, guarda para sí una distancia que separa concretamente el cuerpo suyo de un ego absorbente. Demasiado tarde comprenderá el sujeto que esta distancia es insalvable, pues por mucho que trabaje y se esfuerce en acortar distancias, subsistirá un espacio infranqueable el cual será la *diferencia* que marca al otro como totalmente distinto al ser del sujeto; el trabajo transforma y cambia de hecho la naturaleza del otro, y por eso violenta el espacio propio del ente que se ve conquistado, pero no relacionado ni comunicado.

El trabajo busca asimilación y conquista, no interlocutores. El espacio ganado (conquistado) por la conciencia que se apropia del otro no acerca a este último, no lo atrae sino a condición de cambiarlo y expropiarlo para el existente. Ciertamente, el trabajo reduce las distancias, es un trabajo que conquista espacios, pero por esto último es que subsiste una lejanía que es extrañeza; el sujeto puede decir que los espacios del otro ya son suyos, pero en cuanto ha modificado la esencia de lo otro en materia asimilable; en tanto consideremos el otro en sí mismo, irreductible en su ser, tendríamos que reconocer que la lejanía se mantiene viva.

Sin embargo, al trabajo no le interesa, en un momento dado, el reconocimiento del otro, ni busca compartir espacios, ni encontrar una comunicación con las diferencias. En tanto conserve su espacio de subsistencias y conserve su objetivo de permitir el gozo individual con la consecuente alegría de vivir, no habrá contradicción que lo moleste.

No obstante, el mundo del trabajo es un mundo de dolor y sufrimiento, que consigue abatir las necesidades (no siempre) a costa de una experiencia que consume y desgasta tanto al existente como al objeto irreductible. El dolor también es una experiencia no transitiva que le devuelve la magnitud de su soledad al sujeto existente. El trabajo mismo comunica

este dolor y sufrimiento a los límites del ego a través de la resistencia del otro. Cabe hacer la aclaración, que no se trata de un dolor por el otro, como una especie de conmiseración, sino de un dolor egoísta que sufre por no poder ajustar el mundo a sus deseos y necesidades. El otro causa dolor por su negativa a ser asimilado, por no ser materia maleable para los designios de la subjetividad, de ahí que quién sufre sea el sujeto que desde su propia mismidad se ve atacado en su existir. La relación unilateral, en un solo sentido, lleva esta consecuencia dolorosa y la revelación de que el otro es la causa del dolor, el otro es dolor y negación.

Pero de la otra parte no es menos el dolor. Es el dolor del otro, herido sin defensa y violentado por la avaricia de un sujeto que no respeta, pero sí arrebató, golpea, transforma. Es aquí donde el trabajo se torna guerra y desafío. Aunque es importante señalar que la guerra del trabajo transformador es necesaria para el sostenimiento mismo de la humanidad, no deja de convertirse a la larga en una relación de explotación y sometimiento. Podemos decir que la guerra de la que se habla aquí sólo tiene un sentido metafórico, ya que al referirnos a la relación hombre-naturaleza como una relación bélica no afirmamos que exista una lucha consciente por eliminar al contrario, pues ni los objetos naturales, ni demás seres vivos se encuentran conscientes de una enemistad que culmine necesariamente en una guerra contra el género humano; pareciera que la única guerra cierta es la que libran los propios seres humanos entre sí; sin embargo el propio ser humano es quien se encarga de llevar a cabo una agresión contra los otros, y extiende su agresividad fuera de las fronteras de su género; en todo caso habría que señalar que desde la visión subjetiva, encerrada en sí misma, la guerra estará siempre presente en la medida en que el otro sea irreductible, en la medida en que sea negación y represente lo diferente, lo lejano. Cierzo

que habrá otra guerra que mantendrán los sujetos mismos entre sí, pero ésta seguirá la misma actitud del sujeto frente a lo otro, a lo extraño, lo diferente. Todo aquello que muestre su diferencia es un enemigo a conquistar, a reducir, a someter.

En lo que respecta a la experiencia de la muerte, ésta no libra al sujeto de la soledad. La muerte viene a ser una experiencia límite anunciada por el dolor y sufrimiento; el trabajo no ha hecho sino enseñar que el sujeto no permanece de una manera autosuficiente ni plena; el trabajo ha sido un desgaste y un esfuerzo que disminuye al existente, es una pérdida de su ser. La muerte es la total aniquilación de proyectos y de vida y por eso constituye una experiencia *sui generis*.

Levinas observa que esta aniquilación total guarda una estructura desconocida para el sujeto, y eso propicia que la relación con la muerte ocasione una alteración de la mismidad subjetiva. La muerte es desconocida, y ello quiere decir la luz de la razón no ayuda en nada para acercar o limitar ese misterio. Hemos comprendido que el trabajo es un acercamiento de los objetos y que la razón como trabajo mental tiende hacia lo mismo, pero la muerte está más allá de los poderes del trabajo y de la iluminación racional, La luz no ilumina esa experiencia escatológica, ni hay instrumento que logre apresar a la muerte. Para acercarnos a la muerte aventuramos metáforas, símbolos o ritos de resurrección. El que sea un misterio la muerte, de hecho el misterio más radical, puede indicarnos la razón de ser de muchas religiones que tratan de conjurar el peligro a lo desconocido. Si bien es cierto que como señala Durkheim la religión es una práctica social tendiente a consolidar los lazos comunitarios⁴⁴, no es menos cierto que la religión intenta conjurar el peligro de la muerte y reforzar los límites de la mismidad. La simbología del más allá, sus mitos y leyendas así

⁴⁴E. Durkheim, 1995: 21-63.

como la topología y lugares imaginarios, no son más que intentos desesperados por comprender lo desconocido, aventuras hipótesis nacidas del temor a la desaparición total. Para Levinas, la muerte en su sentido radical no se parece a nada de lo conocido, es el desconocimiento mismo. Afirma Levinas lo siguiente.

"En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrente es comprendido y, sobre todo, construido por mí; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto..."⁴⁵.

La muerte al ser misterio, enfrenta al sujeto con el otro, pero en términos radicales o extremos. Frente a la muerte el sujeto es pasivo, no puede hacer nada; el existente, de acuerdo a su ser, siempre había mantenido una posición activa frente a lo extraño, siempre había manifestado su poderío sobre el objeto que al final era consumido o sometido por lo menos a los deseos del sujeto; contrariamente a este actuar egocéntrico, el sujeto ante la muerte se muestra pasivo; su impotencia se revela, en primer lugar, por el desconocimiento de una realidad nunca antes vista y, en segundo lugar, porque esta misma muerte no puede ser asimilada ni consumida para la sobrevivencia de este existente, la muerte no ofrece alimento para la vida de la conciencia, aquélla es la aniquilación de la otra.

Si en una primera instancia la conciencia concebía al mundo como su posesión, la realidad de la muerte le enseña que hay algo que no le pertenece y se establece como el fin mismo sin mayor alternativa posible; de esta manera, la desaparición del sujeto anuncia los límites de su mismidad en tanto que aparece la muerte, límites que son a la vez límites del

⁴⁵E. Levinas, 1993: 111.

poder y de la libertad; el sujeto que ante la soledad de su existir toma la actitud de orgullo y autoafirmación, comprende que su actividad y su libertad se encuentran determinadas por un otro ser que lo niega. Pero la negación de la que se habla no es un mero asunto genérico y abstracto, la muerte es real, concreta, que se tiene que vivir en cada caso particular; a pesar de “conocer” o enterarse de la muerte de otros, y a pesar de tener una experiencia indirecta del fin último a través del ocaso de otros entes, no se experimenta esta muerte que sufren los demás, sino la suya propia, la que le acontece a un sujeto particular. Los otros a través de su muerte nos comunican su finitud, pero no podemos “vivir” su muerte, o experimentarla por ellos. En todo caso la muerte de los otros nos sirve para recordarlos, para seguir su pensamiento, tratar de realizar sus ideales, etcétera, todo lo que conforma una “cura” o “cuidado” según Heidegger con los otros, o sea un respetuoso “pro-curar”. Pero el hecho real de la muerte le ocurre como tal a cada quien, ya que es algo personal e intransferible, por ello ha dicho Heidegger que:

“...Nadie puede tomarte a otro su morir. Cabe, sí, que alguien “vaya a la muerte por otro, pero esto quiere decir siempre. Sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal “morir por...” no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada “ser-ahí” tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida que “es”, esencialmente en cada caso la mía...”⁴⁶.

⁴⁶ M. Heidegger, 1983: 262.

Levinas al igual que Heidegger compartiría esa misma intrasitividad de la muerte. De esta manera metafórica podríamos decir que el ser humano está solo, la muerte individualiza a cada sujeto, pero de una manera paradójica y radical. En la muerte el hombre es único, se cierra en su propio círculo de completud, pero esta originalidad y autenticidad de su ser único, le priva al mismo tiempo la posibilidad de continuar existiendo, le niega su ser y lo convierte en un "ya no más".

Ahora bien, en tanto que la muerte no llega, sino que permanece en el horizonte del sujeto, el tiempo de la muerte será el porvenir, el futuro. En efecto, mientras el sujeto permanece, la muerte ocupará un tiempo futuro, y en cuanto la muerte se haga presente el sujeto dejará de ser. Por eso, para el existente la muerte significará un porvenir y un tiempo futuro de los que no se había percatado en el mundo de la sobrevivencia; el sujeto en tanto que buscaba nutrientes y se satisfacía encontrándolos y consumiéndolos, o en tanto que trabajaba para seguir existiendo, se mantenía en el tiempo privilegiado del presente. La muerte es otro tiempo, el tiempo que seremos y que nos traslada fuera de nosotros mismos; ser consciente de esta realidad enfrenta al sujeto a un exterior ajeno e inasible, que por ello mismo lo ubica en un tiempo que transcurre, que es pasado, presente y futuro. En tanto ser existente único y en soledad, el sujeto es una constante renovación de su presente, pero tomado como un ser para la muerte(empleando la terminología de Heidegger), el ser transcurre en su finitud, ya no es un solo tiempo, es un tiempo desdoblado y fuera de sí.

Cabe señalar que el futuro no es un mero tiempo exterior a nosotros, pues nos comunica a un pasado que fue y a un presente que está siendo en nosotros; con referencia al futuro se puede observar cómo adquirieron cierto sentido eventos pasados y cómo se proyectan en el presente tal como lo podemos vivir. Hay, así, una dependencia de los tres tiempos que se

manifiestan en ese salir del ego solitario. En la medida en que el tiempo hace su aparición en el futuro de la muerte, todo adquiere sentido de transitividad. Puede o no valer la pena vivir, pero la transitividad del tiempo ya facilita nuestra posibilidad de elegir. El tiempo nos proyecta primero hacia la muerte, pero después hacia la propia vida que pregunta por lo que hemos sido y lo que estamos haciendo. Ciertamente, con la muerte termina toda posibilidad, pero antes que llegue existe un espacio e intervalo de tiempo que necesita vivirse de algún modo. Heidegger al respecto, ha señalado que la muerte es el punto en donde el individuo se enfrenta al *Dasein* en una completa angustia ⁴⁷, no solo porque se puede dejar de vivir, sino que se muestra en su estado más abierto, en un estado "de yecto" hacia la nada. Advertir la coexistencia de la muerte en el tiempo provoca en el existente el nacimiento de una actitud originaria, es la actitud de la angustia frente a la nada, a donde el *Dasein* ha sido arrojado. La comprensión del sujeto de su muerte y de su rompimiento con el presente ocasiona en él un enfrentamiento con el porvenir, con el tiempo futuro, con la nada, con la Libertad. En la concepción de Sartre, se recordará, era fundamental la conciencia de la muerte para abrirse a la vida auténtica de la libertad, Sartre consideraba que la existencia de un hombre era fundamentalmente libertad, el ser humano es un ser que se proyecta y nunca termina por consolidarse, pero sólo alcanza esta certeza en la medida de sufrir una situación límite que lo acerque a la muerte. ⁴⁸

Precisamente esto es lo que ocasiona la apertura de la muerte, pues con ella no sólo se abren las dimensiones del tiempo en el sujeto, se abren también las posibilidades de la

⁴⁷ M. Heidegger, 1983: 272-275.

⁴⁸ J. P. Sartre, 1984: 459-576.

libertad y la responsabilidad, de una vida que pueda valorarse y proyectarse de un modo más auténtico.

Es bien cierto que la muerte puede ocultarse, que puede de manera premeditada olvidarse de ella, o bien sucede que podemos racionalizarla o conjurar la angustia que provoca mediante ideas y creencias adormecedoras, pero esto nos desviará de una existencia originaria; sería como no afrontar una realidad patente y disfrazarla con mentiras o evasiones. Anteriormente habíamos hablado de las religiones que ofrecen una explicación y una salvación ante el problema de la muerte, pero su respuesta, según Heidegger, Sartre o el mismo Levinas evade la angustia del "ser para la muerte", con ellas no alcanzamos a cambiar la realidad inevitable de la muerte. No bastan tampoco las explicaciones, ni las teorías científicas acerca de la muerte, por más que se trate de ver que la muerte es un suceso natural o un proceso por el cual todo ser viviente está obligado a pasar, tampoco esto resta la angustia que asume el existente ante la inminencia de la muerte. También podemos sumergirnos en la cotidiana convivencia (ser-con) y en el trabajo que pueden distraernos por momentos del inevitable fin, pero al final siempre subsistirá la angustia latente hacia la nada. Sin embargo, todas estas actitudes no asumen el papel central de la muerte, son configuraciones "impropias" como diría Heidegger, o actitudes de "mala fe" según Sartre⁴⁹, que desvían la originalidad del existir. La muerte asumida como tal, puede ser la ocasión para desprender de ella la trayectoria de un sentido, la formación de un espacio transitivo, o el proyecto de nuestra libertad.

Por ello, observa Levinas que la muerte es el momento del heroísmo humano también. Bien es cierto que la angustia está presente en la conciencia de la muerte, pero esta misma

⁴⁹ M. Heidegger, 1983: 186-200. También, J. P. Sartre, 1984: 81-105.



conciencia y reflexión debe movernos hacia una actitud de inconformidad y de rebeldía; las respuestas que se dan ante la muerte no sólo son actos desesperados y de rechazo frente a la realidad de la muerte, también, y en otro sentido, son actitudes que revelan nuestra libertad de ser, de ahí que se explique la actitud heroica y trágica que por ejemplo, los griegos nos transmitieron en sus grandes tragedias, pues sabiendo que moriremos aún queda la posibilidad de un acto heroico, por eso Levinas dice.

“...Ante la muerte, hay siempre una última oportunidad que el héroe aprovecha. El héroe es el que siempre percibe una última oportunidad. el hombre que se obstina en encontrar posibilidades...”⁵⁰.

Quizá esta actitud heroica sea la última forma en la que el sujeto autoafirme su mismidad, tratando de hacerse dueño de su destino, pero debe notarse que es la actitud de quien ya tiene diacronía y no sólo un presente. En el porvenir del tiempo el existente encuentra su salvación, en la experiencia del otro radical que ya no es él mismo. Aquí, el papel de la otredad es fundamental.

2.4 EL SUJETO Y EL OTRO.

Hasta el momento, hemos hecho un análisis del sujeto en su recorrido por su existencia. Desde Husserl, el ego se constituía como centro y sustento de todo pensar y de toda práctica mundana, no obstante, el recorrido del sujeto manifestaba un retomo hacia el sí

⁵⁰ E. Levinas, 1993: 114.

mismo de la conciencia, lo cual quedaba señalado por el olvido en el que caía la exterioridad del otro. Este rasgo exterior está marcado por aquello que no es el sujeto, está vislumbrado por la paradoja de una ausencia; si el ser del sujeto se explica por la presencia, por la autoafirmación y por el estado presente, que pese al devenir del tiempo, siempre se actualiza, habría que decir que su permanencia la alcanza gracias a un opuesto que le es ajeno, exterior y fuera del presente del existente, nos estamos refiriendo al otro, que siempre está marcado por la huella de la ausencia.

Dentro de la dialéctica impuesta por el mismo sujeto, el otro adopta la forma de un sucedáneo, de un extranjero indeseable, del enemigo a vencer; en esta dialéctica no se niega la relación del sujeto con un ser exterior, pero se afirma un centro único que es la conciencia misma, la cual rige la dinámica de esta misma relación. Como hemos visto, el otro es aceptado bajo la condición de servir al desarrollo del sujeto, ya sea como nutriente, como objeto de trabajo o como compañero alienado, éstas son las formas del otro aceptadas por la conciencia.

Sin embargo, el hambre, el dolor y la muerte confrontan al sujeto con una nada fuera del alcance del existente; en su sentido más radical el otro es un misterio, una ausencia que niega la dialéctica del ser presente. Es aquí donde el trabajo de Levinas anuncia la radicalidad de experimentar al otro. La muerte ha hecho "aparecer" al otro sin las restricciones o las condiciones del sujeto. El aparecer aquí es una metáfora, porque en realidad no se trata de ningún "aparecer" de la muerte: es más bien un ocultamiento de la luz, es la obscuridad de la razón humana. "El acontecer de la oscuridad del otro" tiene un significado opuesto al *fenómeno* de Husserl: el otro de la muerte no aparece como

“fenómeno”, no se muestra, no se ilumina por la razón, el porvenir que se exterioriza es un misterio, un riesgo, una aventura.

El acontecer del otro sólo puede ser referido por las metáforas de lo desconocido y el infinito. Esta es la radicalidad a la que nos quiere enfrentar Levinas. Esto implica separarse de estrategias y códigos que la tradición filosófica ha mantenido y que son solidarios con la conservación y defensa del sujeto moderno. Habrá que investigar justo en las fronteras de lo que se ha excluido y de lo que no se ha dicho y, por supuesto, también fuera del pensamiento reduccionista del sujeto.

La tarea pues, que se impone es la descentralización del sujeto, no para que éste desaparezca sino para desenmascarar su naturaleza que parece incontrovertible. El pensamiento de Occidente nos ha enseñado que toda problemática ha de basarse en un origen, en un centro, en una verdad, en un sujeto; esta visión centralista por supuesto, otorga una significación unívoca de la realidad y del discurso y, por esto mismo, el problema de la estrategia centralista radica en que no se queda en un mero ejercicio de autoafirmación, sino que simultáneamente produce un efecto de exclusión y marginación del otro. El trabajo del sujeto puede entenderse entonces como una imposición que convierte en contrario a lo que simplemente es distinto del ego. La consecuencia natural y lógica de suponer un centro único es el establecimiento de una bipolaridad explícita o implícita entre el sujeto y el otro, que a final de cuentas es convencional y no natural como quiere hacerlo parecer el pensamiento occidental.

No es que el sujeto se encuentre en una polaridad frente al mundo desde su nacimiento, sino que de entrada la actitud de la conciencia es una convención que sólo justifica su actuar egocéntrico y las estrategias que establecerá para dominar este mundo.

Ya Derrida, haciendo una crítica al logocentrismo, nos advertía de esta estrategia del pensar de Occidente.⁵¹ En los opuestos binarios de la cultura occidental (espíritu-materia, naturaleza-cultura, alma-cuerpo, verdad-falsedad, sujeto-objeto) se fija un juego de "alteridad" en donde se concede a un término central la oportunidad de definirse en oposición a otro, el papel de marginalidad del otro no es gratuito ni caprichoso, es el efecto mismo de esta diferencia establecida y tiene una función específica. Ya mencionábamos que el papel del otro es constituir una marginalidad reprimida y que esto es un ejercicio de violencia, pero es una marginalidad y una violencia que encuentran una utilidad en la consolidación de un poder, el poder que sacraliza el fundamento y el origen del pensar occidental.

Cabe hacer mención que este poder de autodeterminación del espíritu, el alma, el sujeto etcétera, se evidencia de manera muy clara en las reglas de este juego de alteridad, las cuales son determinadas por el centro único en el que gira la relación de los opuestos. Derrida mencionaba que esto es el trabajo de lo que genéricamente podríamos llamar *logocentrismo*, que es el nombre de una estrategia conducente a privilegiar el centralismo de los fundamentos ya conocidos en la historia del pensamiento occidental.⁵² El caso es que a partir de un centro como lo podría ser el "sujeto", el "alma" o el "espíritu" se determinan las condiciones que han de regir los discursos y los saberes de una determinada región, así como sus prácticas.

Hemos visto que esto mismo sucede con la formación del sujeto moderno y Levinas trata de denunciar este gesto logocéntrico de aparente autoconstitución; en el pensamiento de

⁵¹ J. Derrida, 1978: 11-126.

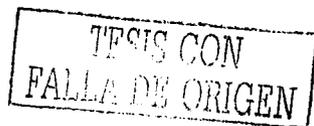
⁵² J. Derrida, 1978: 11-95.



Husserl, pese a la superación del pensamiento dualista que representa la fenomenología, están implícitas las coordenadas sobre las que giran un interior y un exterior. El mundo del sujeto es el interior que se opone de entrada al exterior del cuerpo y la materia fenoménica. De ahí que desde el primer planteamiento de una reflexión trascendental opuesta a la actitud natural estén planteadas las reglas que han de privilegiar del dominio del sujeto. Recuérdense que en el recorrido que hace Husserl por el camino del sujeto hacia su mismidad, se diseña toda una trayectoria que va deslindando al ego de las impurezas del mundo. Mencionamos que la misión de la reducción trascendental y la reducción eidética están cifradas en la suspensión o “puesta entre paréntesis” de todo lo dado. La *epoché* torna dudosa toda experiencia que se haya dado en la inmediatez de la actitud natural para luego, posteriormente, alcanzar la recuperación del mundo mediante un yo puro. No cabe duda que la reducción trascendental tiene una relevancia en la investigación filosófica y sirve como instrumento crítico y hasta destructor de mitos ideológicos y valorativos, pero su eficacia es puesta al servicio, en el caso de Husserl, a la constitución de una conciencia interior pura que no reconoce del todo el papel del otro; en Husserl la reflexión radical del mundo se torna un repliegue hacia la mismidad del sujeto. Cuando en la suspensión del juicio que propone Husserl se señala que esto no supone la negación de la realidad se está diciendo algo cierto, pues sólo se está hablando de la específica apropiación del mundo que realiza el sujeto. El sujeto tiene que hacer todo un trabajo de reducciones y una labor reflexiva para que así el mundo le sea asimilable y esté a disposición suya; es claro que esta estrategia no niega la realidad del mundo, pero sí le sirve al sujeto y a su conciencia para manipular y controlar esa realidad que representa una otredad ajena.

Lo mismo puede decirse de la *reducción eidética* que consiste en dejar fuera de juego todo lo que contamine la pureza de la conciencia, llámese materia empírica o presupuestos históricos y psicológicos. La meta de la reducción eidética es llegar a la intuición de las esencias del mundo y el establecimiento del "yo puro". Aquí quedan fuera toda contingencia y toda característica particular que obstruya la objetividad y la universalidad de la conciencia trascendental. Al tomar como centro de objetividad al ego absoluto, ya quedan establecidas las reglas de interpretación de sentido que se consolidaran en la recuperación del mundo que el sujeto realice una vez que haya llegado a la certeza de su identidad y su pureza. Por todo aquello que sujeto excluye, puede advertirse el papel central de su actuación.

Es bien cierto que puede existir una lectura alternativa al discurso centralista de Husserl, que demostraría la posibilidad de pluralizar sus sentidos (como ha sido la intención de Levinas), lo cual nos permitiría observar de otra manera el pensamiento fenomenológico. La teoría del sujeto solo muestra una unidad aparente, pues por debajo de ella o incluso en el mismo significado de lo que expone circula una otredad latente, un gesto de ambivalencia, que por más que se quiera reprimir surge, precisamente ahí, donde hace falta, donde está marcada su ausencia. Este gesto ambiguo que recorre todo discurso centralista lo observamos en la misma reflexión de Husserl cuando escribe, por ejemplo, sobre la intencionalidad de la conciencia. Ya en su momento hablamos al respecto, aunque habría que agregar que la intencionalidad de la conciencia que hace que ésta se arroje a los objetos de su intención muestra de una manera tácita una ambivalencia entre el sujeto y el exterior. Por un lado se dice que la conciencia no puede desligarse de sus objetos, pero por otro se constituye como un ego autosuficiente. Este rasgo nos advierte que el otro es admitido en



tanto es suplemento y complemento inferior de la conciencia, sirve tan sólo de escalón y de estructura autoafirmante del ego. Lo interior y la riqueza de los contenidos ideales de la conciencia están basadas en la negación de la exterioridad y en la pobreza de significado en la que dejan a sus objetos devorados.

La ambigüedad en este caso como en todos los demás nos demuestra la posibilidad de erosionar el suelo del sujeto. La "verdad" en la que se mueve el juego del sujeto es una de las tantas perspectivas que puede haber, pero no es la única.

Es más, puede observarse que en la necesidad de autoafirmarse en el mundo como ser en soledad, el existente depende del otro y en este último se encuentra la explicación del primero. No hay autoafirmación, ni constitución del mundo a partir del ego si no existe este otro; la autoafirmación de la conciencia nunca es ejercicio espontáneo ni solitario, es producto de una relación de poder cuya normatividad viene siendo dada por quien detenta ese mismo poder⁵³.

La soledad entonces, desde la perspectiva que nos ha señalado Levinas, se desenvuelve en una ambigüedad estructurante del otro, por poco advertida que parezca. Ciertamente que la soledad es una estructura ontológica del existir del sujeto, que a través del nutriente del dolor o de la muerte constituyen experiencias intransitivas que nadie más puede experimentar sino el existente mismo. Pero su estructura es relacional, porque pese a que el sujeto se abstrae del tiempo y del reconocimiento del otro, su estructura subsiste gracias a que encuentra objetos que comer o consumir, o, en el caso de la muerte, la experiencia extrema que cuestiona su permanencia.

⁵³ F. Nietzsche, 1986: 29-62

Hemos visto en este capítulo que la economía del sujeto requiere del insumo material para mantenerse, que sus procesos fisiológicos y metabólicos atienden a su finalidad de existir fuera del tiempo, que su trabajo es otra forma más de asimilación, y que la muerte es una experiencia que interroga la presencia del Ser. En todo ello no se ha preguntado por la ausencia del objeto, por su resistencia, por su exterioridad ¿De qué manera articular “ausencia”, “resistencia” y “exterioridad” cuando ellos mismos son significantes que están más allá de cualquier articulación, y el solo hecho de tratar de articularlos los dejaría reducidos a un significado que perdería su sentido subversivo?

Pensar en esa lejanía ha sido la propuesta de Levinas, además de reactivar significados no presentes en la relación bipolar del sujeto y del otro. La postura de Levinas implica ir más allá de las articulaciones de la subjetividad que tranquilizan su existir y en profundizar en la negatividad que se le asigna el otro.

Y es en esta ausencia y negatividad, que el otro deja entrever una serie de características no visibles ni percibidas en la inmediatez de la experiencia del sujeto. También la ausencia del otro significa algo y no necesariamente sólo el vacío carente de significado y punto cero de la relación con el sujeto. Habría que decir junto con Heidegger que la nada en cierto modo también es⁵⁴. Por supuesto, bajo el criterio positivista solo deberíamos hablar del ente presente, del ser manifestado, mientras que la nada carece de significado o es una clase vacía que nada dice excepto su no-ser, su nulidad. Pero desde otra perspectiva, la nada del otro, su ausencia, nos interroga y afirma su exclusión en un decir alternativo, que no es únicamente juicio sino también una experiencia real que se percibe o se siente. Y

⁵⁴M. Heidegger, 1995: 11-40



ciertamente, la ausencia del otro está cargada de un caudal de palabras no dichas y experiencias secretas. La ausencia del otro es la ausencia del amigo, de la persona que no está en el lugar esperado, o del enemigo que por fortuna desaparece o se aleja. Son ausencias cargadas de una emotividad que hace del vacío algo significativo⁵⁵. Porque no está quien espero interpreto que su ausencia es lejanía por algo, alejamiento que se da por una falta de coincidencia. Lo primero que sabemos, entonces, es que la identidad de sujeto y objeto no se da desde el principio como pensaba Schelling, pero tampoco aparece después del trabajo de la conciencia como suponía Hegel. Queda siempre un resquicio por el que se respira un aire de ausencia, una carencia que nos habla de la incompletud de cualquier relación, la cual nunca logra realizar una síntesis exacta.

La ausencia del otro marca una diferencia, por demás insalvable, no sólo en la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, sino en toda relación donde el sujeto busque asimilar o consumir al otro que se le presenta como distinto. Siempre habrá un espacio no cubierto, o una zona que ni el trabajo ni el conocimiento podrán llenar. Esa zona es la diferencia en cuanto tal, en cuanto ella establece la radical falta de unidad de la conciencia con el mundo. La diferencia es la diáspora que evidencia la falta de reconciliación y de unidad entre la conciencia y su objeto, pero es frente a sí misma la constituyente del juego de las alternativas⁵⁶.

Es precisamente que esta diferencia que la ausencia del otro se convierte en insalvable y da paso a lo que Levinas ha llamado la trascendencia del otro. Aquí "trascendencia" no es un

⁵⁵ J. P. Sartre, 1984: 39-80.

⁵⁶ J. Derrida, 1989: 37-62.

concepto que refiera otros mundos idílicos ni utópicos, “trascendencia” refiere a este alejamiento del otro, a su siempre ausencia latente y a su ubicación diferenciante del sujeto de la conciencia o del ego. El otro está ausente por su diferencia, y esto le ocasiona ser trascendente respecto al sujeto que quiere limitarlo. Si el sujeto se autoafirma como ser libre y autosuficiente en el mundo que conquista, el otro adquiere su dignidad y valor en la trascendencia de su diferencia, en su rechazo a la unidad y a la asimilación, en su resistencia al poder.

Ahora bien, es cierto que la diferencia constituye el juego de las alternativas, es decir, que gracias a la diferencia puede darse la relación de alteridad en que participa el sujeto y el otro, sin embargo, este juego en la tradición occidental se ha vuelto unilateral y en un solo sentido, es decir, que todo gira alrededor del logos o de la racionalidad del sujeto moderno. En otras palabras, el juego logocéntrico establece las reglas que aseguran la supremacía de uno de los participantes, porque en el fondo no es un juego sin más, sino un juego de poder. Ya hemos visto a lo largo de estos capítulos de qué manera se juega con el otro y cómo se articula en esa especie de dialéctica de amo y esclavo, en donde el sujeto se constituye en la diferencia del otro, y ese otro queda absorbido por la misma normatividad de un juego que desde un inicio ya le asignó un papel suplementario. ¿Qué hay detrás del juego del sujeto, del cual sólo hemos visto su fase más evidente?

Detrás, en ese lado oscuro del juego que no se deja ver, pueden existir otras relaciones y otras articulaciones que acaso sean incognoscibles, pero es seguro que permanece la impresión o la intuición de que el otro es más de lo que representa, de que queda un

abismo que no se ha querido explorar. Lo único que puede decirse queda manifestado en la metáfora de la exclusión y en el trabajo inacabado del sujeto en la creación de sí mismo.

Si el sujeto convierte en una nada al otro (salvo que sea asimilable), si lo ausenta en un oscuro silencio, es porque se precisa rebajar a ese *status* al otro, porque es preciso negar y ocultar algo que es un vergonzoso decir o un vergonzoso olvido. Habrá que preguntarse si el otro tiene algo por decir o si puede reactivar significados después de haber sido negado infinitas veces, habrá que preguntar si queda algo del otro después de la violencia a la que ha sido expuesto.

Hegel no tiene duda alguna que la continuidad del juego necesita la garantía de que ninguno de los oponentes será exterminado por completo, por ello subsiste la dialéctica del amo y el esclavo y demás figuras de la alteridad, porque el juego implica la asimilación (*aufheben*) de los opuestos pero no su exterminio o muerte definitiva.⁵⁷ Pero en el caso del logoscentrismo occidental de los últimos tiempos, se asumen posturas que anulan definitivamente el papel de la otredad, de tal manera que la exclusión y el silencio al que se destina al otro implican el riesgo de terminar definitivamente con el juego mismo de la alteridad.

Por supuesto, la existencia se caracteriza por ser una lucha, en donde cada ser existente necesita utilizar ciertos medios que lo defiendan de la agresión de otros, y le permitan salvaguardar su propia vida. La identidad del existente, en cierto modo, se caracteriza a partir de la agresión y de la violencia que éste ejerce sobre el mundo circundante; en todo caso, el mundo de la naturaleza es objeto de nutrición y de disfrute, pero, al mismo tiempo, también significa una apropiación hecha a la fuerza, que no por ser necesaria resulta menos

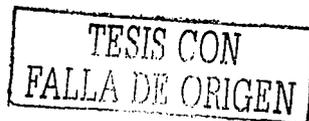
⁵⁷ Hegel, 1982: 107-139.

cruel. La única justificación de tal proceder es el parámetro que establece el propio sujeto y la economía de su identidad, lo cual no es condenable en sí mismo, sino por el hecho de que tal proceder conlleva la destrucción de medio ambiente en el que se vive, eliminando con ello toda relación de alteridad entre el ser humano y la naturaleza.

De igual manera sucede en el mundo del trabajo y del conocimiento. En tales casos la violencia no ha sido abandonada y las teorías logocéntricas, bajo diferentes modalidades, solamente han justificado el poder del ego sobre el mundo. En cuanto al trabajo, podríamos decir que éste se conforma a los requerimientos o las necesidades de un sujeto egocéntrico, y se afirma como trabajo de apropiación y de sometimiento que redundará en una satisfacción individual, pese al dolor y sufrimiento que esto ocasione a otros. No obstante, aunque el trabajo sea justificado como un hecho natural (Locke), no debe olvidarse que es un trabajo cifrado en la explotación y en la acumulación originaria del robo y el despojo como Marx nos lo señaló alguna vez⁵⁸. El trabajo se ha vuelto sobre todo en el mundo moderno, en la explotación feroz del mundo natural, que marca un tipo peculiar de relación entre hombre y naturaleza, es la relación que marca un encuentro en el que no se convive con la naturaleza sino que se le violenta, se le explota y se le trata de dominar.

Y eso mismo sucede con los seres humanos que se relacionan entre sí en el mundo del trabajo, pues su dolor no nace únicamente por la resistencia que opone el objeto de trabajo, sino también por las relaciones de producción que colocan a unos sujetos al servicio de otros con mayor poder económico, dando lugar a relaciones de explotación humana, intolerables en mucho de los casos.

⁵⁸ K. Marx, 1984: 607-658.



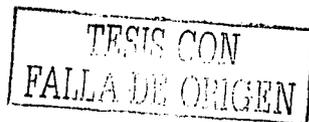
Ante todo esto se ha constituido a través del tiempo un sinnúmero de modelos teóricos que ocultan la violencia ejercida contra otros. Esa variable obscura que es la violencia y la explotación del otro nunca aparece más que revestida de una teoría cognoscitiva racional o a la manera de una religión esperanzadora. La teoría cognoscitiva aprende el objeto en una dialéctica subjetiva y la religión remite a un más allá que olvida la mortaja y la podredumbre que acompaña a la muerte. Entre esos discursos de olvido y sanación que suturan y cubren la herida de la violencia siempre queda el resquicio del otro y su discurso no dicho.

En adelante, buscaremos interrogarnos, junto con Levinas, acerca de ese discurso que ha quedado en silencio y que tal vez pueda expresar las metáforas de su misterio.

El propósito de Levinas, pues, radica en su búsqueda de ese lenguaje reprimido del otro que la filosofía de la identidad solamente ha ausentado y silenciado. El pensamiento de Levinas ahonda en la pobreza en que puede caer la filosofía del sujeto que no admite el derecho del otro a hablar. El solipsismo necesita del existente para su constitución no puede permanecer siempre establecido en un presente sin más. Existir también significa salir de sí y ubicarse en otras dimensiones, significa también un peligro de no volver hacia sí, pero también un arrojo frente a la aventura que nadie ha escrito sino nosotros. Del sujeto únicamente podemos decir que está solo, que esa es su estructura ontológica fundamental para su existencia, fundamento paradójico, pues la existencia reclama la salida de la mismidad y de la identidad, implica, incluso, dejar de ser (por lo menos dejar el estado presente y estar en el tiempo) Pero para que llegue a comprender su destino externo del

sujeto está obligado a dialogar con el otro, a enfrentarlo cara a cara en una experiencia irreductible y trascendente.

Por otra parte, es preciso antes de finalizar este capítulo hacer unas últimas observaciones acerca del sentido que va tomando esta propuesta levinasiana. En los trabajos iniciales que hemos analizado de Levinas, hemos visto la manera en que aborda este autor el problema de la subjetividad. Como apuntábamos al final del capítulo anterior, Levinas no sale completamente del esquema husserliano a pesar de que esgrima una serie de críticas muy fuertes a su antecesor. Cierto, hemos observado la forma en que Levinas le da un giro existencial al fenómeno de la subjetividad, de tal manera que profundiza en la existencia cotidiana del sujeto para brindarnos una imagen novedosa y más concreta del fenómeno de la conciencia humana. Es notable la forma en que concibe el nacimiento del sujeto, no a partir del mundo lúcido de la razón sino a partir del instante de desgarramiento existencial en el que un ego se separa del anonimato del ser. La crítica de Levinas a Husserl adopta tintes heideggerianos, ya que sostiene la necesidad de abordar el problema de la existencia a partir del análisis directo del existente mismo: sólo hay existencia en la medida en que se concretiza un existente, dando por sentado que no hay esencia que se encuentre separada de lo fenoménico. Pero con lo anterior, Levinas complementa el trabajo husserliano de la fenomenología al ver, en este caso la unicidad de la realidad subjetiva, puesto que la existencia no puede observarse divorciada del ente concreto que realiza la existencia a través de la hipótesis. Al pensamiento levinasiano podría criticársele al respecto que aún siendo un trabajo que enfatiza la diferencia tiene que aceptar cierto carácter unitario de la realidad fenoménica; esto es, que la aceptación de la hipótesis del existente de alguna manera afirma el carácter sintético en el que se manifieste la existencia. Por más de que se



hable de la diferencia entre existencia y existente, llega un momento en el que ambos tienen que concurrir para dar lugar al fenómeno existencial; con lo cual no habría ruptura completa, sino plena unión.

Levinas nos ha mostrado en el recorrido existencial del sujeto la importancia de pensarlo a partir de una otredad que se resiste al dominio de un ego preocupado por su supervivencia. De la misma manera, hemos visto que Levinas mantiene una postura que enfatiza el aspecto diferencial de los procesos del existir y que bien podría decir este autor, contestando a nuestra crítica anterior, que la relación entre existencia y existente arranca de una asimetría y una separación inicial; pero aún ahí, aunque concediéramos que en un momento dado el ente se separa de la vaciedad del “hay” para autoafirmarse como un ser diferente dando lugar al nacimiento de la subjetividad, aún ahí es preciso admitir que el sujeto no permanece en la diferencia absoluta, puesto que la hipótesis comprende también un momento de actualización, que es síntesis del existir. Más aún, en el transcurso del existir el sujeto se enfrenta a una otredad que le niega su identidad de ser, pero, precisamente, el trabajo del existente consiste en resolver la diferencia que le presentan los objetos del mundo; en un momento dado, el proceso de síntesis es ineludible y vital para el ente que existe, como el mismo Levinas llega a reconocerlo; de ahí que consideremos que Levinas tiene que admitir el trabajo de unidad que hay en el fenómeno existencial, aunque lo anterior no le permita alcanzar toda la radicalidad que pretendía su pensamiento al querer ir más allá de las esferas reductibles del sujeto. Por más que Levinas intente rebasar las teorías del sujeto al enfrentarlas con la otredad diferenciante, lo cierto es que aquellas teorías llevan implícita un trabajo de síntesis que no se transgrede sino a condición de la destrucción de todo el aparato teórico en el que se sostienen.

Es justo reconocer que Levinas aporta elementos valiosos para el análisis de la subjetividad y que ésta no sería comprensible de suyo sin considerar el trabajo de la negatividad que determina la realización de la existencia del ente; de hecho, el propósito de Levinas se entiende como un cuestionamiento a la identidad del sujeto, así como a su aparente incondicionalidad; pero no es tan fácil aceptar que con ello ya se han franqueado las fronteras del sujeto; es más podríamos pensar que la tarea de la diferencia sigue perteneciendo a la misma problemática existencial del sujeto. Si bien hemos entendido el sentido de la reflexión levinasiana, ésta es una filosofía que busca, entre otras cosas, salir de las esferas del sujeto, pero pensamos que este objetivo lo consigue parcialmente, sobre todo en las primeras obras que hemos analizado en este capítulo. Repetimos que su análisis de la existencia subjetiva es indudablemente valioso, puesto que nos indica la pertinencia de abordar el papel de la otredad en de los procesos de subjetivación; tanto el tiempo, el trabajo, el dolor, la muerte, son rostros que va adquiriendo la otredad y que le permiten al sujeto mostrarse y afirmarse frente a la resistencia que éstos le oponen. No se puede abordar el análisis del sujeto sin abordar también los momentos de la otredad, lo cual era una hipótesis ya planteada por el mismo Husserl. Lo que Levinas agrega a esta proposición de Husserl estriba en reconocer la operatividad de lo otro y observar que el funcionamiento de la alteridad escapa a la reducción egológica de la fenomenología trascendental. La subjetividad viene siendo el resultado de la relación que mantienen un sujeto y una otredad, en donde se manifiesta una lucha feroz y un juego de reducciones a las que se ve sometido el otro; Levinas busca rebasar esa lucha dialéctica y señalar que aún en las reducciones del sujeto hay momentos en que lo otro no podrá ser absorbido del todo; es destacable que Levinas nos proponga considerar el fenómeno existencial no sólo como afirmación sino



también como pérdida y desgarramiento: el sujeto a la vez que se impone a una realidad, pierde su esencia en el otro que se le niega.

Pero si todo esto es cierto, habremos de agregar que la otredad es un término que nace en estrecha relación con el sujeto y que en él encuentra su sentido. Todo el juego de alteridades existenciales que Levinas analiza de manera puntual refleja, de algún modo, la conexión y la irrecusable unión que existe entre el sujeto y su sombra, o sea el otro. Hemos observado que la otredad se desprende del mismo juego de autoafirmación que realiza el sujeto; hemos visto que el papel del otro ya estaba marcado desde su inicio por la necesidad de un ego que se quería imponer a la realidad; y hemos asistido, también, al juego de relevos que marcan el dinamismo de su existir. Con todo ello, no nos cabe la menor duda de que nos enfrentamos a dos términos que se apoyan y se complementan a pesar de sus contradicciones; incluso, no está de más decirlo, son sus mismas contradicciones las que los mantienen en movimiento perpetuo, creándose y recreándose mutuamente y sin cansancio. De ahí que pensemos que la otredad es una categoría que se mueve en la misma dimensión en que se mueve aquello que critica, o sea el sujeto, constituyéndose y solidarizándose con este último.

Es bien cierto que la reflexión de Levinas es un esfuerzo grandioso por ir más allá de una dialéctica hegeliana, pero ¿de qué otra forma es posible considerar al otro fuera de las esferas que le dieron su nacimiento? ¿Cómo pensar en la transgresión de la subjetividad, cuando lo otro forma parte del mismo aparato que se quiere transgredir? Naturalmente, como hemos visto y como veremos más adelante en los siguientes capítulos de este trabajo, la otredad en Levinas hace referencia a una instancia irreductible que no se deja atrapar por el dominio egológico del sujeto, una instancia que trasciende el juego dialéctico unificador;

pero en este caso pareciera que se duplica la realidad de lo otro, puesto que tendríamos de un lado una otredad sometida y sojuzgada por el sujeto, siendo parte del juego de autoafirmación de la conciencia subjetiva; pero por otro lado, tendríamos una otredad infinita, maternal, que rebasaría las contradicciones dialécticas para instalarse en el tiempo y en el espacio en que no existiría más que el misterio. Por supuesto, la apelación a una otredad infinita, más allá del sujeto, nos conduce a pensar en una instancia mística o religiosa, que es materia mejor tratada por la teología que por la filosofía. Quizá la alternativa por la que apuesta la reflexión levinasiana sea la teológica y de ahí se explique que dentro de los espacios de la filosofía no se resuelva la paradoja a la que nos lleva este pensamiento. Sin embargo, la postura de Levinas no es muy clara al respecto, pues sigue operando dentro de la filosofía con pretensiones teológicas, o haciendo teología con términos filosóficos; de cualquier forma, el problema de una otredad trascendente se vislumbra complejo, pues no basta denunciar el sometimiento ontológico del otro para trascender esta esfera, sino desarrollar una reflexión que indique los nuevos derroteros de esa trascendencia.

En los siguientes capítulos analizaremos la forma en que Levinas trata de darle forma a esa propuesta que busca superar el juego de las identidades y los relevos del sujeto; en mucho debe de evaluarse el trabajo de este pensador en función de la provocación que logran sus señalamientos, pues si bien no da respuestas a los enigmas que el mismo propone, sí nos proporciona un caudal de dudas para pensar en la radicalidad de nuestras categorías; pero es justo preguntarle por el misterio de la otredad que nos sugiere y de qué manera podemos articularla, si es posible, en nuestra visión del mundo moderno; la idea de una otredad trascendente que escape a la relación del amo y el esclavo es muy sugerente, pero nos hace

falta ver cómo es que se constituye su radicalidad y cómo da lugar a pensar en una esfera que sea alterna al de la tradición logocéntrica. En lo siguiente abordaremos la manera en que Levinas construye (o deconstruye) el pensamiento y la experiencia de la otredad y cómo es que llega a plantear la posibilidad de su existencia desbordada.

SEGUNDA PARTE

Análisis y crítica a la idea de sistema

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo Tres

En este capítulo examinaremos una idea que resulta de enorme importancia para entender el pensamiento de Levinas, pues sin ella la metafísica de la otredad perdería su significado. Nos estamos refiriendo a la idea de totalidad, que también indica el sentido de una unidad sistémica que integra y conjura el peligro de las diferencias. Por otra parte, abordaremos la importancia que ha tenido para la filosofía esta idea de sistema, pues sin ella todo conocimiento y verdad pierde valor y sustento; de ahí que autores como Kant, Hegel o Heidegger tengan que ser reconsiderados, ya que ellos contienen los fundamentos sistémicos de un pensamiento moderno que entra en oposición con las reflexiones de Levinas. Es necesario considerar al pensamiento moderno de la filosofía, sobre todo en su aspecto sistémico, pues la visión de Levinas toma una posición que francamente es radical, hasta el extremo de que sus afirmaciones pueden interpretarse como un rompimiento con todo saber sistémico, o en otras palabras, como un rompimiento con toda filosofía que se plantee como tal.

3.1 - SISTEMA Y METAFÍSICA.

En el capítulo anterior analizamos la problemática del sujeto, destacando algunos de los puntos que critica Levinas al respecto. Dicho análisis era importante hacerlo porque de ahí arranca la propuesta ética de Levinas, la cual trata de salir de la moral egófica centrada en el

sujeto. Pero antes de abordar el examen de esta propuesta conviene que nos detengamos en un problema que también es vital para entender la postura de Levinas, nos referimos al problema que entraña el concepto de "Sistema", el cual afecta nuestra manera de conceptualizar la realidad ética y política sobre todo la de nuestros tiempos modernos.

Si bien es cierto que la filosofía moderna se inscribe dentro de los parámetros del sujeto, también lo es que existe una propensión hacia la sistematización de los problemas que tienen por centro a ese sujeto moderno. Es decir, no basta tener al sujeto como elemento sustancial de todo acontecer, es necesario expresar su desarrollo en un sistema que envuelva sus operaciones y su funcionamiento. Es bien cierto que en un momento dado llegan a oponerse sujeto y sistema, pues este último se independiza de la concepción subjetiva de los problemas, de tal manera que explica los conflictos sociales atribuyéndolos al desarrollo propio de reglas y leyes independientes de cualquier voluntad humana: de ahí nace la concepción sistemática de los problemas, ya sea empírico naturales o bien de carácter histórico-social. Sin embargo, hay al menos un punto en que ambos mantienen una identidad y ésta se refiere al papel que asumen los dos respecto a la otredad, es decir, su actitud de sometimiento y anulación frente cualquier diferencia que represente un peligro a la integridad del sujeto o del sistema.

En efecto, Levinas considera que el sistema logra consolidar una capa protectora para el sujeto; al menos en *De l'évasion (De la evasión)*, una obra juvenil de este autor, ya se menciona una idea que estará implícita en toda la crítica que se realice a la idea de totalidad o sistema: el sujeto necesita de la construcción de un sistema para garantizar su existencia. Al parecer de Levinas:

"... el burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo; en cambio, se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente que él posee. Es esencialmente conservador, pero vive un conservadurismo inquieto. Se preocupa de los asuntos y de la ciencia como de una defensa contra las cosas y lo imprevisible que ellas encubren. Su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad..."⁵⁹

Tal seguridad e integración lo consigue el sujeto a través del sistema, el cual brinda la oportunidad de salvaguardar el momento presente en el que pretende existir el ego. Su autosuficiencia y su control le vienen al sujeto de la construcción de un sistema que conjura los riesgos de la diferencia.

Sin embargo, podríamos decir que para Levinas la construcción de un pensamiento alternativo que experimente al otro no nace sólo de la crítica al sujeto que construye su propio sistema de autoprotección, también este pensamiento alternativo tiene que derribar los diques que le impone el mismo sistema totalizador como tal. Conviene que examinemos el concepto de sistema más de cerca y de que respondamos a la pregunta por su necesidad, ya que según Levinas resulta imprescindible que dicho sistema sea trascendido en su misma operatividad, puesto que se convierte en un escudo de protección en contra de cualquier diferencia que afecte el sentido de identidad del sistema y de los sujetos mismos; además, el sistema se convierte, según piensa Levinas, en un elemento que impide una experiencia trascendental que reconozca al *otro* en cuanto tal.

Empecemos por recordar que a lo largo de la historia de las ideas el concepto de sistema es bastante recurrente. Si atendemos al señalamiento de Nicholas Rescher que menciona que:

⁵⁹ E. Levinas, 1999: 76.

"...Desde la antigüedad hasta Hegel, y aún después, los teóricos del conocimiento abrazaron el ideal de que nuestro conocimiento tuviera un desarrollo arquitectónico y se organizara dentro de una estructura articulada, que exhibiese los ligamentos que unen sus componentes en un tono integrado, sin dejar nada totalmente aislado o desconectado..."⁶⁰

observaremos que la sistematización teórica ha sido un elemento indispensable para la construcción de conocimientos, ideas y perspectivas, y que ha sido utilizado en todo enfoque que quiera ser científico o una explicación racional de todo cuanto existe. De ahí que pueda verse que la crítica de Levinas en contra de la totalización sistémica sea bastante atrevida y arriesgada, pues está poniendo en entredicho una estrategia y un método que ha caracterizado a la historia del pensamiento occidental. A lo largo de la historia de la filosofía se insiste en pensar que por detrás de los fenómenos diversos y heteróclitos subsiste un orden, una regularidad o un elemento unificador que le da sentido al aparente caos en el que vivimos; la idea de un ser subsistente, cualquiera que este sea, es fundamental para entender el pensamiento sistémico, que al parecer de Levinas es un pensamiento totalizador que en solidaridad con la defensa de la identidad del ser trata de conjurar el peligro de las diferencias, imponiéndoles a éstas un centro unificador con todas las implicaciones represivas que conlleva este trabajo.

Sin embargo, pese a la crítica de Levinas que denuncia la represión contra la diferencia y el trabajo totalizador del sistema, habría que señalar que, por paradójico que pudiera parecer, esta represión ha sido necesaria para que el pensamiento de Occidente pudiera florecer. De hecho, la forma en la que el conocimiento se ha desarrollado en Occidente necesitó de un

⁶⁰ N. Rescher, 1981: 16.



trabajo reductivo de la realidad. No obstante, Levinas piensa que el costo de tal reduccionismo ha sido muy alto, pues el reconocimiento del otro ha sido pospuesto o casi anulado. Al parecer el reconocimiento del otro requiere de una modificación en el funcionamiento del sistema, pero tratar de cambiar la operatividad intrínseca del sistema parece imposible, pues el trabajo reduccionista forma parte de su carácter esencial, y es necesario el sometimiento del otro si es que el sistema quiere subsistir.

Precisamente, refiriéndose al carácter reduccionista del sistema, algunos autores han formulado una crítica, la cual denuncia la parcialidad interpretativa y explicativa de la realidad en la que cae el pensamiento sistémico. Esto es, que la visión sistémica se ubica desde una óptica particular, y desde esa particularidad pretende mostrarse como saber absoluto, de tal manera que generaliza y tiene afanes totalizadores acerca de esa realidad que estudia, cuando en verdad su óptica es todavía limitada. No obstante, pese a que se critique al sistema de comportarse parcialmente sin alcanzar nunca su ideal totalizador, no se podrá negar que los conocimientos alcanzados mediante tal proceder han sido relevantes; de esta manera, la sistematización ha sido una forma humana de conducirse para construir conocimiento, por lo que tiene que ver más con una forma subjetiva de proceder que con el contenido objetivo al que nos enfrentamos. Como lo ha señalado el mismo Rescher :

“...La sistematicidad se relaciona en primera instancia no con aquello que conocemos – los hechos en cuestión en los tópicos de información de que disponemos - sino más bien con cómo procedemos a organizar nuestro conocimiento de esos hechos...”⁶¹

⁶¹ N. Rescher, 1981: 16-17

En efecto, esta característica formal de indudable herencia kantiana nos advierte de que el sistema cumple con organizar y ordenar nuestro conocimiento, sin embargo lo que habría que resaltar es la unilateralidad subjetiva de tal proceder. La influencia de la teoría kantiana no es una casualidad en el terreno de la teoría de los sistemas modernos, también ella se encuadra en el giro de la revolución copernicana del conocimiento que Kant consiguió imponerle a la modernidad.

Es cierto que la idea de sistema nos viene de los primeros griegos⁶², pero como señala Rescher brevemente, el término en ellos tenía un sentido descriptivo que hacia referencia a cualquier grupo o configuración de elementos. Pero en un sentido más estricto y referido a una teoría que cumpliera con los requisitos racionales y de solidez arquitectónica fue dado en la época moderna, y Kant fue uno de los autores más representativos de estas ideas. Baste recordar que en la *Crítica a la Razón Pura* en su última parte Kant dedica una reflexión a la capacidad sistémica de toda investigación racional. Ahí Kant sustenta claramente la necesidad de construir un edificio teórico capaz de demostrarnos la verdad del conocimiento.

Para Kant no hay mejor manera de consolidar un conocimiento que construirlo a partir de cimientos sólidos como lo serían los creados a partir de las estructuras subjetivas. La arquitectónica de la Razón, como la llama Kant, cumple con ser una unidad sistemática de todos nuestros conocimientos, así como cumple con la tarea de organizar y jerarquizar nuestro cúmulo de ideas, haciendo de ellas no sólo un agregado de elementos, sino un conjunto articulado que guarda relaciones y funciones entre sí. Es clara la distinción entre un agregado de elementos y un sistema de los mismos, pues mientras que en el primero los

⁶²N. Rescher, 1981: 17 - 19.



elementos aunque son reunidos entre sí permanecen aislados, por el contrario el sistema hace referencia a la unión intrínseca que guardan los elementos entre sí, de tal manera que lo que hagan o dejen de hacer esos elementos se explica por la correlación existente de sus funciones y jerarquías entre ellas, sin dejar aislado a nadie en particular; de esta diferencia esta claramente consciente Kant, y la enfatiza sin lugar a dudas también para mostrar el camino de la razón que busca alcanzar determinados propósitos. La construcción de un sistema no se busca desinteresadamente, atiende a un objetivo definitivo, la de alcanzar una explicación pero también la de ofrecer un molde que controle las diferencias de la realidad de una manera total. De esta manera, son ilustrativas las palabras de Kant al respecto:

“...Regidos por la razón nuestros conocimientos no pueden construir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo (...) El todo está, pues, articulado (articulatio) no amontonado (coacervatio). Puede crecer internamente pero no externamente, como hace un cuerpo animal, cuyo conocimiento no supone edición de nuevos miembros, sino que fortalece cada uno de ellos, sin modificar su proporción, y lo capacita mejor para cumplir sus fines”⁶¹

Vemos pues, que Kant entiende que un sistema es una construcción de la razón para mejorar eficacia de la misma. La razón omniabarcante y omnipresente no realiza todo su poder sino

⁶¹ E. Kant, 1978 : CRP A832,B860-A833,B61

gracias a la centralidad del sistema, que le ayuda como herramienta organizativa y normativa de la realidad. No hay dominio y poder sino en función del sistema.

De esta manera, Kant practica la misma estrategia centralizadora que Hobbes recomendara en el terreno político: la razón del sujeto ejercerá un mayor dominio y control de los problemas al hacerlos girar alrededor de sus estructuras subjetivas, al igual que el Estado moderno que empezará a ensayar en los primeros siglos de la modernidad una unidad política centralizada la cual resultará ser mucho más eficaz que la pluralidad de los reinos medievales que sólo demuestran ser excesivamente caóticos e ingobernables; de la misma manera, la razón es un dominio político que encuentra su mayor eficiencia en la centralidad de una idea directriz⁶⁴. A partir de esta centralidad, lo diverso encuentra su lugar y su tiempo, ajustándose a un rol dentro de una totalidad que le supera. Sólo así la totalidad encuentra su sentido, en la medida en que logre articular todos sus elementos a través de operaciones funcionales.

Kant no tiene que esperar a Saussure o Bertalanffy para señalar que, por una parte, los elementos valen y se explican en función al sistema al que pertenecen y que, por otra parte, por encima de esos elementos subsiste siempre la totalidad del sistema. La metáfora del organismo que crece y se fortifica internamente, refuerza la idea de un sistema que adquiere poder y dominio en la medida en que cada uno de sus miembros que lo integran está al servicio de un solo objetivo (la conservación de la vida), el cual trasciende el funcionamiento particular de los individuos y se encarga de dotar de unidad a la totalidad sistémica.

⁶⁴ T. Hobbes, 1983: Primera Parte, caps. :XVII – XIX



Es en este sentido que *Totalidad e Infinito* de Levinas constituye una oposición al proyecto kantiano de la arquitectónica de la razón. En efecto, Levinas se opone de entrada a un pensamiento centrado en el sujeto, pero también, y de manera más radical, a una teoría que busque constituir un sistema que totalice las diferencias de la otredad. La teoría de un sistema que imponga la centralidad de una idea bajo la cual giren todos los demás conocimientos o ideas le parece a Levinas un ejercicio más de logocentrismo y de egología moderna. Levinas pertenecería a la tendencia descentralizadora que como bien señala Foucault⁶⁵, ya no se ocupa del problema de la unidad y la continuidad de una tradición, cualesquiera que esta sea, sino de abrir paso al terreno de las diferencias, de los cortes y discontinuidades; como lo ha señalado Foucault:

"...Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu y de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversas..."⁶⁶

El cambio de perspectiva que va de la unidad a la pluralidad y de continuidad a la divergencia que señala Foucault se aplica al cambio de óptica que Levinas mantiene frente a la totalidad del sistema. También el trabajo de Levinas se explica por cuestionar la continuidad que busca establecer el sistema; el papel centralizador que le da sentido al

⁶⁵ M. Foucault, 1984a: 3-29

⁶⁶ M. Foucault, 1984 a: 5

sistema, en el caso de Kant, es puesto en duda por Levinas, pues para éste las interrupciones y las rupturas son elementos más fundamentales que el trabajo impositivo de las articulaciones racionales. Como señala Foucault, la defensa de la unidad entraña todo un juego de poder que adopta diversas caras, pero que se solidariza con el dominio de la razón y del sujeto moderno⁶⁷. De la misma forma, Levinas acusaría al sistema de servir a este dominio de la razón y del sujeto.

Ahora bien, la alternativa de Levinas frente al sistema parece descabellada o imposible de pensarla desde las márgenes de nuestro pensamiento occidental, pues aunque es claro que se ubica en la perspectiva de un pensamiento que enfatiza las diferencias y el descentramiento de la razón y el sujeto, como diría Foucault, no es tan clara la manera de salirse de este esquema egológico y logocéntrico, ni tampoco resulta clara en que consiste esta alternativa. Sin embargo conviene aceptar el reto de pensar fuera del sistema, porque quizá ahí se encuentre la posibilidad de acercarnos al otro desde un modo que no ha sido experimentado. Veamos ahora con más detenimiento qué es lo que propone Levinas respecto al otro y el sistema.

Como mencionábamos anteriormente, *Totalidad e Infinito* muestra una manera de oponerse al sistema, y proponiendo para tal caso la posibilidad de pensar la Metafísica de una manera radical. ¿En que consiste esta radicalidad?

En el caso de Levinas, la Metafísica no es considerada como una disciplina anquilosada y rebasada por el tiempo. Por el contrario, la Metafísica representa una postura que exige la práctica de un deseo que no termina de colmarse, y que resume su vitalidad en el constante acercamiento hacia el otro. La Metafísica se mueve en el terreno de un deseo que se

⁶⁷ M. Foucault, 1984a : 33 – 49



desborda y no conoce límites, y que más bien vislumbra su destino y su riesgo en el Otro, que es el nombre de la trascendencia misma; según Levinas:

“...Lo otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, como el país que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este “yo”, este “otro”. De estas realidades, puedo “nutrirme”, y en gran medida, satisfacerme, como si me hubiese simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro...”⁶⁸

De esta manera, el deseo por lo Otro y la Metafísica se encuentran interrelacionadas; no se trata de un deseo por satisfacer el ego o por el mantenimiento de nuestra supervivencia; como ya vimos en el capítulo dos de este trabajo, el sujeto en la medida que busca sobrevivir desea satisfacer sus necesidades, y por ello es un ser que desea y que se apropia del otro. Sin embargo, no es ese deseo del que habla Levinas cuando se refiere al deseo metafísico, sino de un deseo radical que sale fuera de los alcances del sujeto; este deseo metafísico, paradójicamente, no se explica por la necesidad o la carencia de un ego que para definirse necesita llenarse de lo otro, es más bien un deseo que afirma no el camino de retorno de todas las cosas a su poseedor, sino su ruptura, es un deseo por el misterio, por lo invisible; ello implica el alejamiento del sujeto de sí mismo; implica, recuperar la distancia que permite visualizar al otro desde un cierto ángulo que no había sido experimentado; implica enfrentarse a algo desconocido que ningún conocimiento previo podría explicarlo⁶⁹

⁶⁸E. Levinas, 1987a: 57

⁶⁹E. Levinas, 1987a : 58 – 59

En esta dimensión, puede parecer que el sentido de Metafísica cambia notablemente, pero no es así. Es bien cierto que acostumbramos a identificar a la Metafísica como la disciplina que estudia las primeras causas, o una "ciencia" de los primeros principios, o la ciencia que condiciona a todas las demás ciencias; podríamos, en fin, analizar los diversos sentidos que ha tomado tal disciplina a lo largo de la historia, pero aquí nos interesa rescatar el significado que la identifica como una materia que se ocupa de lo que está más allá de la experiencia; precisamente este último sentido mencionado es el que retoma Levinas, sólo que interpretándolo a la manera de un Deseo por el Otro. En este sentido, Levinas se apega a ese significado clásico de trascendencia que ha adquirido la Metafísica a lo largo de su historia; no obstante, Levinas excluye aquel significado que le otorga a la Metafísica el carácter de Ciencia. Si bien es cierto que la Metafísica fue considerada la Ciencia primera y el conocimiento de los principios más universales por la tradición aristotélica y medieval, fue Kant quien nos enseñó lo pretencioso de estas intenciones y lo improbable de sus demostraciones; desde Kant, la Metafísica se enfrentó a la incapacidad de demostrar su saber como saber científico y a la imposibilidad de constituirse en el fundamento de las demás ciencias particulares⁷⁰. Levinas compartiría esta idea de rechazar a la Metafísica en cuanto ciencia, pero a diferencia de Kant este rechazo de la cientificidad de la metafísica no hace sino corroborar que su espacio y campo de acción está en otra parte distinto al campo de las demostraciones e hipótesis científicas.

La idea que asume Levinas respecto a la Metafísica sólo puede ser entendida a partir del paradigma kantiano que la descalifica a ésta como ciencia. El trabajo de Levinas consiste,

⁷⁰ E. Kant, 1978: *CRP*:A VII – A XXII ; B VII – B XLIV



entonces, en retomar a la Metafísica desde donde la había relegado Kant y redimensionarla en su aspecto que parece de mayor radicalidad, es decir, en su capacidad de trascendencia que no respeta límites, y en esa aventura del deseo infinito que es representado por el Otro. Es en esta perspectiva que se desarrolla la radicalidad de la Metafísica, pues por un lado rompe con la racionalidad moderna y con el sistema que ella engendra. Como puede verse, Levinas al aceptar la trascendencia de la Metafísica se contrapone a la tesis kantiana de la arquitectónica de la razón. Si para Kant sólo es posible el conocimiento a partir de una articulación sistémica y si la razón únicamente es el instrumento que puede extender el dominio de este conocimiento, entonces la metafísica es inútil para construir un conocimiento científico; pero ahí donde Kant encuentra la debilidad de la Metafísica, Levinas ahí mismo encuentra su fortaleza; la Metafísica es una disciplina radical porque se opone al esquema racional, porque ante el tribunal de la razón la Metafísica observa otro camino distinto al del conocimiento. La Metafísica se erige como una disciplina, entonces, que no ostenta ni intenta recibir la etiqueta de ciencia, ni puede tampoco constituir sistema alguno, pues su pretensión no radica en realizar un ejercicio racional de dominio.

Lo propio de la Metafísica, bajo este enfoque, es el exceso y el infinito. Ciertamente que la razón es una herramienta vital para la supervivencia y la conservación de los individuos, y que el buen uso de la razón conduce a un mejor dominio sobre la realidad; pero este sueño de la razón moderna también tiene sus límites - como lo reconoció el mismo Kant-. La trascendencia de lo que nos habla Levinas implica rebasar las fronteras de la razón y, por lo mismo, situarse fuera de cualquier sistema. La simple propuesta indica aventurarse a terrenos poco frecuentados si no es que nunca visitados, pero indica también una crítica a la racionalidad occidental en varios aspectos.

Esta crítica a la modernidad puede verse en lo ya apuntado anteriormente cuando nos referimos al sujeto y su ejercicio de dominación que se ve expresado en la conformación de un sistema racional. La lectura que hace Levinas del ideal moderno nos permite entender en otra dimensión el papel del sujeto; Levinas nos permite entender que el sujeto para sobrevivir necesita manejarse en la irresoluble paradoja de defender su identidad eliminando la condición misma de su existencia que es el otro; pero también en el ideal de la modernidad que se refiere al establecimiento de un sistema totalizador Levinas nos ofrece una perspectiva diferente, pues observamos que en la articulación de los elementos del sistema se ejerce una violencia teórica que somete a estos mismos elementos para que giren en torno a una idea central. La acción de centralizar, en este contexto, es más una estrategia política que epistemológica, aunque ambas están estrechamente involucradas; en su intento por dominar el mundo el sujeto encuentra que la mejor manera de controlar las divergencias estriba en centralizar o atraer hacia su propia razón a los otros objetos, los cuales adquieren significado si se amoldan a las categorías del sujeto o a la idea central del sistema conceptual; por ello, es posible entender el paradigma kantiano cuando se define por ser un conocimiento de *fenómenos* y no de *noúmenos*, ya que el fenómeno siempre muestra la evidencia material, o sea, los contenidos de los objetos que son percibidos y determinados por las formas de una conciencia que los estructura y manipula; en cambio, el noúmeno trasciende el poder estructurante de la conciencia. En efecto, el conocimiento de Kant alcanza su más alta cúspide en su sentido subjetivo, pero, al mismo tiempo, esto nos permite también observar los límites que impiden a la modernidad el reconocimiento del otro. Por lo anterior, podríamos decir que el otro se caracteriza como objeto de conocimiento, ya que se representa a los ojos del sujeto en las formas y categorías lógicas

que este último le impone, lo cual hablando estrictamente no es sino una reducción epistemológica (necesaria y efectiva, pero al fin reducción violenta) que el sujeto hace de su opuesto.

La propuesta de Levinas de trascender el subjetivismo y el sistema omniabarcante a través de la metafísica pudiera parecer un regreso a la metafísica dogmática que Kant intentó superar, pero tal parece que no es así. Levinas no intenta revitalizar una dogmática ya muerta e inoperante, pues ésta quedó rebasada desde el momento mismo en que Kant demostró la falsedad de sus pretensiones de cientificidad; en aquella metafísica dogmática que Kant criticó privaba un realismo ingenuo que, primero, cometía el error de creer que se podía tener un conocimiento cierto e indubitable de entidades como Dios o el alma y, en segundo lugar, cometía el error de creer que el conocimiento de estas realidades metafísicas como las de un orden empírico se daban plenamente en una identidad incuestionable entre sujeto y objeto de conocimiento. Pero ni somos capaces de demostrar científicamente la existencia de Dios o el alma, ni los conocimientos de las cosas se dan de un modo inmediato, como tampoco se refleja idéntica, en sí misma, la cosa que pensamos o percibimos.

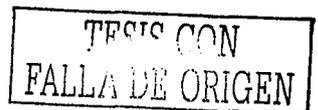
Levinas aceptaría como correctas las críticas de Kant a la Metafísica, sin embargo rescataría la idea de *infinito* como una forma de superar el subjetivismo, en la medida que se piense a este infinito como deseo inagotable. En este sentido, fiel al significado que ello entraña, el infinito es inconmensurable y por lo mismo no puede ajustarse a un conocimiento que lo limitara. Por supuesto este infinito se expresa en formas concretas y cotidianas que no agotan la realidad vivida, como por ejemplo el infinito que se encuentra

implícito en la relación moral que se forma entre los sujetos, la cual analizaremos más adelante en este trabajo.

Por ello, el infinito no supone una relación inmediata entre el sujeto y el otro, ni tampoco una relación acabada dentro de un sistema de conocimientos racionales. Pareciera que la relación clásica entre sujeto y objeto que permea las diferentes teorías modernas del conocimiento giran en torno a un mismo fin de identidad, aún pensando en la teoría de Hegel de carácter dialéctico y procesal. Y en efecto, Hegel es de los primeros filósofos en reconocer el carácter vital de la diferencia, sin embargo el trabajo de la dialéctica es subsumir las contradicciones en una unidad de lo idéntico y lo no idéntico; pese a señalar que el conocimiento es un proceso gradual y contradictorio que requiere un esfuerzo enorme de adaptación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, al final de este proceso la verdad surge de la consonancia y el grado de identidad y unidad que se logre alcanzar ⁷¹.

En el caso de Levinas, se parte de las ideas de inconmensurabilidad y trascendencia implícitas en las relaciones que mantenemos con la realidad cotidiana existente; esto es, que la experiencia metafísica tiende a manifestar un tipo de relaciones que desbordan la tradicional esfera del conocimiento, al ubicarse desde el principio en un hecho desigual y asimétrico imposible de ajustar a cualquier identidad, ya sea *a priori* o *a posteriori*; la relación que entonces surge entre un sujeto y el otro no presupone las estructuras *a priori* del sujeto, ni tampoco busca que el objeto cumpla con realizar algún principio teleológico de identidad; por lo contrario, aceptar que más allá del sujeto existe el otro como un ente diferente y en una distancia que no los identifica ni los hace asimilables, es aceptar una

⁷¹ G.W.F. Hegel, 1982: 51 – 60



búsqueda hacia el otro que cuestiona constantemente al sujeto y su forma de ser; dicho cuestionamiento no hace sino profundizar en lo desconocido que somos para nosotros mismos al interactuar con el otro, ese otro que nos demuestra con su diferencia que todo conocimiento de nosotros y del resto del mundo se queda siempre demasiado corto. Pero lo más importante de esta relación con el otro no es sólo que destruye las estructuras de la mismidad del sujeto y derriba los cimientos de un ego racional y arrogante que se cree el centro rector de todo el universo, sino también que con ello se crea, además, un puente que nos comunica con el compromiso y la responsabilidad que le debemos a otros.

Permitir que el otro se manifieste en su diferencia no significa permanecer indiferentes ante su presencia que nos interroga. En el cuestionamiento que el otro nos hace como sujetos se nos pide una respuesta que no podemos dar sino a partir de un rompimiento con nuestras estructuras subjetivas, esto es, dejar la autorreferencia para alcanzar el rostro del otro. Esto pide un compromiso y necesita hacernos responsables de la respuesta que demos. Si en realidad el otro no nos interesara, no nos molestaríamos por contestarle o bien seguiríamos en un monólogo comprensible sólo para nosotros, pero el hecho es que el otro modifica nuestra manera de ser y promueve una dinámica que nos obliga a exteriorizarnos. De esta manera ha señalado Levinas que:

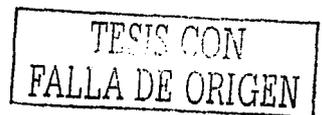
“...Un cuestionamiento del Mismo que no puede hacerse en la espontaneidad egolsta del Mismo- se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro- su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La Metafísica, la trascendencia, el

recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber...”⁷²

De ahí que la trascendencia metafísica sea en el fondo una ética originaria, pues sobre la base de nuestra relación social la ética vuelve los ojos hacia otro, construyendo con esto un compromiso con los demás y creando la posibilidad de la responsabilidad e incluso la posibilidad de la misma normatividad. Puede advertirse al respecto que hay punto de unión entre metafísica y ética en la medida en que la metafísica expresa un sentido trascendente y la ética muestra esta misma trascendencia en los hechos al promover un rebasamiento de la estructura del sujeto. La experiencia del otro conforma una ética gracias al trabajo de trascendencia que el sujeto realiza al responder por sí mismo y por los demás.

Cabe señalar al respecto que el sentido que adquiere el término “trascendencia” no hace referencia a un “más allá” fuera del mundo, ni es un concepto abstracto separado y divorciado del mundo cotidiano; Levinas, por el contrario advierte que la “trascendencia” es una superación que se da dentro de la inmanencia de este mundo y formando parte de la propia dinámica del deseo; en estos términos la “trascendencia” no está divorciada del mundo de la experiencia, sino que tiene a ésta como su base de superación; por lo mismo, la metafísica, en su trascendencia, no postula principios abstractos separados de los entes particulares, sino por lo contrario nos indica una experiencia que dentro de los propios límites de los fenómenos inmanentes permite ir más allá de esos límites, pero no para constituir un mundo ideal aparte ni ajeno a las contradicciones de los entes mundanos.

⁷²E Levinas, 1987a: 67



Por ello mismo, cuando se habla de una afinidad entre la metafísica y la ética en términos de trascendencia, esto no significa que Levinas postule una serie de principios abstractos que salgan de nuestra experiencia cotidiana; la ética propuesta por Levinas tiene como base la experiencia misma del otro dentro de este mundo que compartimos todos; sólo que la ética de Levinas admite la necesidad del exceso de uno mismo, la necesidad de formarnos éticamente a condición de experimentar al otro, el cual es ajeno a nosotros. Así, podemos construir una ética en la medida en que seamos capaces de salir de nosotros mismos y de que seamos capaces de trascender nuestras estructuras normativas y enfrentarlas a una experiencia que nos relacione con la otredad.

Por supuesto, esta posición se opone de inmediato a las teorías éticas modernas centradas en el sujeto y en el egoísmo del ser humano como podrían ser las teorías de Thomas Hobbes o Adam Smith. Hacer del egoísmo el motor de la conducta humana o centrar en el sujeto el fundamento de la normatividad y del deber, es un ejercicio que, al menos para Levinas, no reconoce al otro y por lo mismo es un ejercicio más de la violencia y la marginación que sufre el otro, con todo lo que ello implica; a la larga, en la medida que las filosofías de la ética centran su acción cada vez más en el sujeto caen en un cierto autoritarismo, aun cuando el sujeto sea también la base del liberalismo político y económico, los cuales defienden la libertad a toda costa; pero la libertad del sujeto y su emancipación no significa que también con ello se realice la libertad y la emancipación del otro; pues la libertad del sujeto no implica el reconocimiento de la diferencia de la otredad ni significa darle a ese otro la oportunidad de jugar el juego de la alteridad. Más adelante profundizaremos en este problema ético, y será cuando analicemos la propuesta de Levinas que se refiere al problema de la libertad y el compromiso ético. Por el momento sólo nos

interesa dejar establecida la diferencia que existe entre la postura de Levinas y el enfoque sistémico, y que se muestra de un modo enfático, en este último punto que acabamos de analizar.

Tanto la metafísica como la ética rompen con el sistema y la totalidad del conocer racional; ante la autosuficiencia del sistema y la articulación del edificio teórico, la metafísica opone el sentido del infinito y la exterioridad que no cesan de cuestionar al sujeto y a su sistema; en el caso de la ética este cuestionamiento adquiere un sentido práctico mayor ya que las acciones morales se regulan ante la presencia de ese otro; toda ética es quizá la respuesta a una incógnita que aparece encarnada en el rostro del otro, y es en la necesidad de contestar a ese otro por lo que transgredimos los sistemas, primero el nuestro, el de la subjetividad encerrada en sí misma, después, el de los valores y normas generales. En la ética el sujeto sale de sí para encontrarse en el compromiso de responder por su acción frente al otro, pero dicho encuentro es inédito y no hay sistema de normas que lo advierta *a priori*. Levinas advierte que la ética en la medida de su transgresión y trascendencia toma cuerpo cuando no hay sistema que responda con antelación a los dilemas del deber; si acaso el sistema ético encontrara la respuesta a los problemas del deber y de las normas la ética se reduciría a la aplicación mecánica de preceptos y sanciones, lo cual, sin embargo, no es así, pues cada enfrentamiento con el otro describe siempre la inadecuación de nuestras estructuras; en tanto que el otro es un más allá irreductible a cualquier categoría nuestra, todo sistema es inoperante para el actuar concreto; el sistema que se estructura a sí mismo desde su ordenamiento central no tiene una respuesta para quien se coloca fuera de él, ni para quien se encuentra excluido como ocurre con el otro. El otro, en su característica moral y metafísica, es pues lo que deconstruye a la arquitectónica de la razón, lo que transgrede al

sistema, pero sólo en tanto que ese otro rebelde asume su carácter irreductible frente al sujeto.

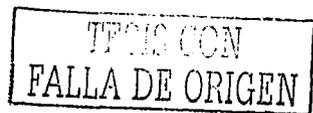
3.2 LA IDEA DE SISTEMA EN HEGEL.

En el segmento anterior señalamos la diferencia básica que existe entre sistema y metafísica, siguiendo los criterios de Levinas al respecto; así, en aquella primera parte de este capítulo, buscamos indicar que mientras el sistema establece un ordenamiento lógico y racional de sus elementos, la metafísica, por lo contrario, intenta desbordar todo límite existente. En este sentido, la metafísica es una crítica a la centralidad del sistema, que en su sentido clásico, sobre todo a través de Kant, remitió el sentido de sistema a la constitución de un núcleo central, el cual determinaba el funcionamiento y la operación de los diferentes elementos. El papel regulativo del sistema permitía ordenar, jerarquizar e integrar un universo de por sí inestable y caótico a los ojos de la razón instrumental. Por ello, bajo la idea de un núcleo principal todos los elementos se sometían a esa directriz única, ya que éstos encontraban en ese centro su valor y su sentido. Ya sea que se hable de los sistemas de conocimiento o de otro tipo, todo sistema en la edad moderna hasta antes de Parsons y Luhmann, se ha caracterizado por un ordenamiento que centraliza las operaciones e interconecta todos sus elementos en una sola dirección. La crítica de Levinas a la totalidad puede dirigirse sin forzar sus argumentos a todo proyecto sistémico; ya vimos como la metafísica rompe con ese ideal sistémico y cómo en un momento dado la experiencia ética puede convertirse en una práctica trascendente, ya que a través del reconocimiento del otro se revela la posibilidad de una nueva relación de alteridad.

Pero el sistema no sólo interconecta elementos bajo la acción de un núcleo central, pues también crea conocimientos y determina el sentido de la verdad. En esta sección que comenzamos, confrontaremos las ideas de Levinas con las tesis de Hegel, quien desarrolla un sentido de sistematicidad entre verdad y conocimientos que resulta muy sugerente. Nos interesa destacar la manera en que Hegel construye un conocimiento sistemático y un sentido de verdad que unifica a los contrarios, realizando así un ejercicio de síntesis que toma en cuenta el papel diferenciante del otro. Al final de esta sección, observaremos también, la razón por la cual el proyecto de Hegel, a pesar de asimilar al otro en la dinámica de la dialéctica, se opone a la postura de Levinas, quien sostiene que la totalidad hegeliana no deja de constituir un ejercicio violento contra la otredad.

En efecto Hegel parte de una identidad que se da entre lo real y lo racional, aunque ésta no se muestra inmediatamente ni es evidente a los ojos de cualquiera; para que se dé tal identidad es preciso trabajar y realizar un esfuerzo de pensamiento y de reflexión. En la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel señala el esfuerzo que es necesario hacer para que nuestro pensamiento alcance la verdad; se recordará que ahí Hegel indica que la verdad es resultado de un proceso en el que intervienen tanto el conocimiento de la conciencia como el objeto de la reflexión. La dialéctica entre el sujeto y el objeto generará un movimiento que buscará poner en consonancia ambos elementos; que el concepto y el objeto coincidan de una manera racional es la meta del trabajo filosófico.

En dicha identidad se parte de la idea de que nuestra manera de concebir la realidad y la realidad misma no presuponen un divorcio irresoluble. Como ya se dijo, tanto la realidad como el concepto coinciden en el esfuerzo integrativo de la dialéctica racional. Hegel



señala claramente que suponer tal divorcio llevaría a plantear que hay dos certezas de la realidad que sería difícil conciliar: una verdad cifrada en el conocimiento humano y una verdad propia de la realidad absoluta: el hombre que con sus medios, mecanismos y estructura lógica establecería su propia verdad de las cosas, y por otra parte un mundo inaccesible y absoluto el cual sería imposible alcanzar por medios humanos. En tal divorcio lo real caminaría por su propio derrotero, y el mundo humano se limitaría a aproximarse a la realidad y a mostrar una verdad incompleta.

En el fondo Hegel critica la postura filosófica kantiana que separa el mundo fenoménico del mundo nouménico. Dicha separación supone una distinción que nos deja en el escepticismo y es un claro obstáculo para el avance de la Ciencia. Bajo los principios de la filosofía kantiana el objeto permanece como cosa en sí totalmente acabado y sin que ningún tipo de saber humano afecte su esencia; la cosa en sí permanece alejada del conocimiento humano, el cual sólo alcanza a ser mera opinión de las cosas, pero no penetra en lo que esas cosas son en sí.

En tal caso, caeríamos en la contradicción y en la ambigüedad de nuestro decir y de nuestro hacer. Nuestro conocimiento no sería tal, sería un conocimiento para nosotros, pero no el conocimiento absoluto que buscamos; no conoceríamos lo que son en sí las cosas y nuestra verdad sería una verdad relativa, sin sustancia. Luego entonces, la verdad es un asunto que se relativiza y no alcanza a ser lo que ella se propone. Ni el conocimiento alcanza a conocer el ser de la cosa, ni la verdad es verdadera totalmente.

En la perspectiva de Hegel la posición de Kant es errónea, pues entre otras cosas establece una separación que se encuentra en el nivel del *entendimiento*, pero no en el nivel de la *razón*; propio del *entendimiento* es concebir las cosas separadamente y distinguir entre las

formas del entendimiento y los contenidos propios de las cosas; en el *entendimiento* atribuimos determinaciones que parecen fijas e incuestionables, que son producto de nuestra capacidad analítica de separar los objetos de la reflexión.

Pero la *razón* es un nivel que va más allá de las formas analíticas del *entendimiento*, y pone en movimiento las categorías fijas que un análisis de las formas habría revelado estáticas y sin relación alguna entre ellas. La razón en el movimiento dialéctico propio de ella al considerar sus objetos, encuentra una dimensión diferente a la planteada por el entendimiento. De esta manera, Hegel señala al respecto que:

"Cuando son consideradas (las formas lógicas) como determinaciones firmes, y por ende desgajadas, en lugar de ser reunidos en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente..."⁷³

Con esto que declara Hegel puede advertirse su tendencia a la unificación del saber y de la realidad. El conocimiento verdadero reúne tanto las formas del conocer como el contenido de los fenómenos de la realidad. Claro que esta unión o síntesis requiere de un proceso integrativo que sólo la razón es capaz de ejecutar. La razón es la síntesis de las diferencias, es la reunión de ellas en una totalidad orgánica que además es una entidad viviente y en pleno movimiento⁷⁴.

De ahí puede observarse que la verdad y el conocimiento son el resultado de un proceso que lleva implícito la dinámica de las contradicciones. Si en el entendimiento, por su mismo carácter analítico, se observan las contradicciones como pruebas de la falsedad del

⁷³ Hegel. 1982 : 63.

⁷⁴ Hegel. 1982 : 57 – 84.



pensamiento, es porque sigue dominando la lógica formal que no admite el movimiento de las categorías y los conceptos. Tanto el principio de identidad, de no- contradicción o de tercero excluido, trabajan para mantener la fijeza del conocer, sirven para identificar las partes del fenómeno, pero no para conocer la dinámica e interrelación de esas partes con un todo orgánico. De esta manera, las contradicciones y el mundo plural y divergente son momentos de una realidad total que la razón dialéctica integra y sintetiza en un saber absoluto. Si para el entendimiento la contradicción es el límite de un saber cierto, para la razón esto mismo es el comienzo del devenir del conocimiento que se vuelve realidad. No sólo el sujeto aprehende en categorías y juicios el ser de la realidad, también ésta como objeto de la reflexión modifica el saber del sujeto y corresponde con esa lógica en la medida que pone en juego su diversidad contradictoria; nuevamente en la contrastación del saber de la conciencia y del objeto real se da el camino hacia la verdad.

Las tesis anteriores de Hegel nos explican la razón por la cual esta filosofía adoptará un carácter sistémico. La correspondencia entre la realidad y el pensamiento, el trabajo sintetizador de la razón y el carácter procesal de una dialéctica que resuelve las contradicciones en un saber absoluto, colocan las bases para pensar en un sistema unificador de la realidad. El trabajo específico de la filosofía es construir este sistema de identidad entre realidad y pensamiento, y para ello se precisa una labor dialéctica que trabaje desde la realidad más ínfima y concreta hasta la realidad del concepto.

Esto queda demostrado en la intención que Hegel proyecta en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*⁷⁵. En esta obra Hegel nos da una idea general de su proyecto e indica las razones que le permiten defender una idea sistémica de conocimiento. Hegel observa

⁷⁵G.W.F. Hegel. 1997: 99 – 185.

que la realidad en toda su diversidad y pluralidad mantiene en el fondo de todo un principio unificador. Este principio que se puede llamar Razón, Espíritu o Idea Absoluta es descubierto por el trabajo filosófico, que no es un trabajo pensante que esté alejado de las particularidades de los objetos concretos, sino por el contrario, es un pensamiento que constantemente hace referencia al contenido material de los objetos. Esto quiere decir que la filosofía no es una tarea abstracta cuyos únicos objetos de estudio sean las ideas y los entes infinitos como lo pueden ser Dios, el alma o los valores; si bien es cierto que, para Hegel, estos mencionados son entidades infinitas de las que trata la filosofía, ello no quiere decir que se olvide de otro tipo de realidades más contingentes y más imperfectas.

Desde el momento que Hegel establece esta relación entre la realidad infinita y la realidad finita, podemos vislumbrar el compromiso sintetizador al tratar de ordenar la diversidad del mundo en todos sus aspectos. El hecho de que Hegel comience señalando que todo conocimiento tiene en un principio que tratar con sensaciones, percepciones, representaciones, marca un vínculo entre la experiencia y el pensamiento. Ciertamente es un vínculo que privilegia el trabajo de pensamiento por encima de las representaciones contingentes, pero esto obedece al principio sistémico que mantiene Hegel. Cuando Hegel afirma que la "filosofía es la contemplación pensante de los objetos"⁷⁶ señala una característica esencial del sistema que busca establecer; la filosofía no renuncia al mundo empírico de las entidades materiales, pero sí mantiene una posición y actitud diferente respecto a ellas: las contempla reflexivamente. Y en este contemplar reflexivo se encuentra el nexo en el que se han de organizar y ordenar los entes del mundo empírico. La filosofía

⁷⁶G.W.F. Hegel. 1997: 100.



viene a establecer los puntos de unión que harán de la realidad una totalidad que funcione racionalmente en vista de un fin: la realización del Espíritu.

La primacía de la filosofía respecto a otras ciencias particulares estriba en que no se ocupa de una forma de ser de los entes, sino que intenta elevarse por sobre los contenidos diferenciadores de los entes particulares y encontrar la razón que sustenta a esos entes particulares, relacionándolos con una totalidad ideal. De esta manera, la filosofía trabaja en el zurcido e integración de las diferencias.

Tanto las percepciones, las intuiciones o las representaciones son para el *Entendimiento* entes diversos y que en sí mismos guardan su propia necesidad de ser; las ciencias particulares pueden dirigirse al estudio de algunas formas de ser de los entes, y pueden analizar las distintas representaciones de un fenómeno, e incluso establecer leyes que rigen la causalidad de ciertos hechos; pero lo que no pueden hacer esas ciencias particulares es establecer la unión racional entre la diversidad de estudios diferenciadores que han realizado cada una de ellas. Ya sea en el mundo cotidiano o en el mundo de las ciencias particulares, la filosofía ayuda a la integración de la racionalidad en la medida que hace uso del trabajo reflexivo. En otro tenor y bajo otras circunstancias Husserl, como ya vimos en el capítulo primero de nuestro trabajo, se identificará con este proyecto filosófico.

Así pues no basta decir que hay una identidad en las diferencias que observamos, es necesario demostrar cómo es que se da dicha identidad. El trabajo reflexivo es el ingrediente que nos permite observar la unicidad de la realidad, y permite que esa realidad se convierta en racional. La idea de sistema entraña esta aventura dialéctica de construcción racional: hacer que la realidad divergente gire en torno de un principio central. Por eso Hegel señala que:

*"... para experimentar lo verdadero de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso reflexionar. Y el reflexionar sirve en cualquier caso, por lo menos, para transformar en pensamientos los sentimientos, representaciones, etc...."*⁷⁷

La transformación de lo que habla Hegel hace referencia al principio racional de los pensamientos. Si es preciso unificar la realidad bajo un principio racional, éste se consigue mediante la actividad transformadora de los pensamientos. En este sentido, las representaciones, imágenes o sensaciones no se explican por sí mismas, como sucedía en el entendimiento, sino por referencia al ideal impuesto por la razón. Como puede observarse, la idea de sistema entraña un trabajo de imposición de la razón sobre la realidad fenoménica; cabe señalar que la reflexión no se concibe como una actividad meramente pasiva que refleje tal cual a los objetos de la experiencia; al contrario, la reflexión asume la tarea de producir un resultado sobre los objetos, los cambia, los transforma y los condiciona a la normatividad de la racionalidad sistémica.

En este papel transformador de la reflexión se puede notar que la afirmación sistémica de la razón se da a partir de la negación sustancial de la particularidad. En tanto representaciones finitas y contingentes, las experiencias sólo son instrumentos de la razón para que ésta construya sus conceptos. La elaboración del concepto de una cosa se desarrolla atendiendo a las bases de la experiencia, pero eliminando de ésta lo accidental y accesorio para quedarse con lo esencial de esa cosa que se experimenta, es decir, con lo universal y verdadero que constituye su ser. Esto es el concepto, la síntesis de las múltiples

⁷⁷ G.W.F. Hegel. 1997:104.



determinaciones, pero entendiendo que dicha síntesis es un trabajo de selección y eliminación de los componentes particulares y materiales de un objeto. Al final el concepto reúne en la idealidad las diferencias de las representaciones y logra unir la diversidad de la experiencia en una idea universal.

De esta manera, se constituye lo que Hegel llama la realidad efectiva. El principio racional no sólo descubre la esencia de las cosas, sino que además dota de realidad a esas cosas, haciendo de la experiencia una experiencia racional. Atendiendo al pensamiento de Hegel, podríamos decir que la realidad no es cualquier cosa que experimentemos, ni pertenece a la realidad cualquier ente que percibamos inmediatamente; lo real se constituye por el trabajo de la conciencia reflexiva, en la medida en que cada una de las representaciones es afectada por el trabajo del pensamiento. Lo cual quiere decir que sólo podemos llamar realidad a aquella que está interconectada bajo el principio de la racionalidad.

Así pues, la idea de una realidad sistémica dota de realidad a las representaciones y a los objetos de la experiencia, ya que les asigna un lugar y un sentido a sus existencias. Un fenómeno u objeto adquieren realidad en la medida que se relacionen e interconecten con otros, pero desde el punto de vista de la racionalidad; por lo contrario, un fenómeno aislado o una representación empírica quedan en el campo de la posibilidad y de la contingencia hasta que no se les efectúe un trabajo reflexivo que es cuando alcanzará su realidad. Aquí se muestra claramente una de las características de la tendencia sistémica, que consiste en suponer que las partes o elementos no tienen sentido por sí mismos sino que éste lo adquieren en referencia a un todo orgánico que conforma el funcionamiento y la identidad de los elementos, como ya lo habíamos señalado anteriormente.

El todo tiene primacía por encima de los elementos y, asimismo, éstos se explican por la relación que mantengan entre sí, y en el caso de Hegel, por la relación que mantengan con la racionalidad, el espíritu o la Idea Absoluta.

Por eso, en la filosofía de Hegel, decir sistema es decir racionalidad que unifica y relaciona pensamiento y experiencia. La sistematicidad de la filosofía consiste en demostrar y en elaborar la cadena de mediaciones que se van construyendo hasta lograr constituir un todo orgánico y racional; por supuesto, la dialéctica es el método intrínseco de las mediaciones que relaciona a las partes y a las diferencias. Lo esencial de la dialéctica es que no sólo opone las diferencias, sino que hace de ellas el motor de un movimiento ascendente y enriquecedor del sistema racional. Propio, también, de la visión sistémica es el trabajo que elabora a partir de las diferencias para que éstos se canalicen a un fin común o por lo menos que no se obstaculicen el funcionamiento del sistema en general.

Sólo esta aprehensión de la realidad mediante la dialéctica de la racionalidad y del concepto es lo que justifica la tarea de la Filosofía. Por ello, Hegel caracteriza a la Filosofía de la siguiente manera:

"...La Ciencia de éste (el pensamiento) es esencialmente sistema, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose (todo) junto en unidad, es decir, solo es como totalidad, y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo, Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico..."⁷⁸

⁷⁸ G.W.F. Hegel. 1997 :117

Sobre la base de lo señalado por Hegel, podríamos decir que la capacidad del concepto universal para concretizarse en la particularidad de la experiencia marca la verdadera funcionalidad del sistema; no basta edificar una serie de principios generales y abstractos para ya con eso hablar de sistema; además es preciso que esos principios se reflejen en los momentos particulares. La organicidad de un sistema es el movimiento que entrelaza la diversidad de las partes y las canaliza a un objetivo común; cada elemento concreto del sistema es una manera de reflejar la operatividad del sistema.

Si acaso el sistema no logra integrar a uno de sus elementos esto va en detrimento de su capacidad y habla de la inoperancia sistémica; por eso Hegel se preocupa tanto por el papel que asume la mediación dialéctica, porque, entre otras cosas, observa en ella la posibilidad integrativa del sistema; por supuesto que son importantes los opuestos y la diferencia que se marca entre ellos, pero mucho más importante es el movimiento mediático que involucra a los dos opuestos. En el devenir en que cada uno de los contrarios se relacionan mutuamente es donde se da la esencia del sistema; lo universal deja de ser abstracto al concretizarse en un elemento particular, y lo particular encuentra su sentido y su racionalidad en la articulación del sistema al que pertenece. La filosofía es pues, a los ojos de Hegel, ese sistema que integra realidad y pensamiento y muestra mediante el devenir la conexión intrínseca de todos los elementos.

Una vez expuesto a grandes rasgos la visión de Hegel acerca del sistema conviene que veamos ahora la crítica de Levinas a esta postura. Primeramente hablaríamos de la discrepancia de Levinas respecto al postulado hegeliano de la identidad entre la realidad y el pensamiento, el cual es un postulado básico no sólo para las teorías que sostiene Hegel,

sino en general para toda teoría científica que confie en comprender la realidad mediante el instrumento de la razón.

En efecto, Levinas contraponen a los conceptos de sistema e identidad racional, la noción de metafísica. Como ya lo mencionamos anteriormente Levinas entiende que la metafísica se desarrolla en la radicalidad del deseo; hablar de metafísica es hablar del deseo de trascender los terrenos de la mismidad para enfrentarse a lo otro totalmente distinto. Si lo que define a la metafísica es la trascendencia y la dinámica de superar una realidad establecida, puede comprenderse la razón por la cual Levinas se opone a la idea de sistema y a la idea de establecer una identidad entre lo real y lo racional tal como lo propone Hegel. El principio racional que une a las cosas en el fondo es una imposición del pensamiento sobre los entes de este mundo, según piensa Levinas. En efecto, como lo ha señalado Hegel, la diversidad y las diferencias se disuelven en el principio racional del concepto o del Espíritu absoluto: dicha identidad es un trabajo discriminatorio que va separado de las representaciones las cualidades contingentes y accidentales de los fenómenos, para quedarse con lo que propiamente constituye lo esencial y lo universal de dichos fenómenos; el trabajo reflexivo de destilación y filtración de lo universal se conecta estrechamente con la idea de Sistema. La identidad es resultado de la reflexión, de la labor del pensamiento sobre los objetos para que al final todos éstos se integren en un conjunto, en un sistema orgánico y racional.

Para la visión de Levinas el pensamiento que busca establecer una identidad con los objetos realiza un trabajo que no hace sino reducir al otro, absorberlo y reconducirlo hacia los objetivos del sistema. La identidad es solidaria con el sistema, ya que éste no existe si no es anulado y asimilado antes el papel del otro. Por eso llega a decir Levinas que:

"...El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Los representa y los piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un yo pienso..."⁷⁹

Como lo apunta Levinas, la identidad precisa del otro, precisa enfrentarse a las diferencias ya que éstas le ayudan a consolidarse en su ser. La identidad no consiste en la permanencia de un ente solo y aislado, necesita por el contrario, que al ente se le presenten los opuestos, la divergencia y la pluralidad. El trabajo del Sistema es el mismo que el del sujeto: buscan apropiarse del otro mediante la identificación.

La identificación misma es Sistema, es un sujeto que hace suyo a los entes del exterior; por lo mismo es una relación de apropiación y dominio, es una relación de poder. Y lo que no admite Levinas de esta relación de poder es el sometimiento en el que cae el otro. El otro es sometido por la estructura del sistema, por la racionalidad de la conciencia reflexiva y por la dialéctica que supera las diferencias.

La metafísica de Levinas, en este sentido, se contraponen a estas ideas. La metafísica en tanto que es deseo por lo radicalmente otro, no admite la identificación de lo real y lo racional; realidad y racionalidad son inconmensurables. Siempre se puede ir más allá de ellos. La identificación entre realidad y racionalidad plantea una estructura que necesariamente habrá de establecerse. La metafísica plantea una diversidad que nunca habrá de sintetizarse, por más arduo que sea el trabajo reflexivo del pensamiento; y por lo

⁷⁹ E. Levinas, 1987a : 60.

mismo, la metafísica es la destrucción de las estructuras y de las identidades. Suponer que más allá de las estructuras establecidas existe una no- identidad, permite revelarse contra esas mismas estructuras. Esto es entender que por más sutura y articulación que pretende realizar la reflexión de la conciencia, siempre existirá un resquicio donde predominará la diferencia.

De esta manera, la razón, la dialéctica y el trabajo reflexivo consolidan el poder del sujeto sobre el otro. La misma crítica hecha a la identidad de lo real y lo racional puede ser dirigida a cada uno de los elementos que constituyen el edificio hegeliano; tanto la razón que unifica la experiencia en conceptos, juicios y argumentos, como la dialéctica que resuelve las contradicciones en la mediación integradora, todo ello trabaja en la construcción de un sistema que de una u otra manera anula al otro. A todo el aparato hegeliano se le puede hacer el mismo reproche: el olvido del otro, en tanto que éste sólo vale como medio o instrumento del Espíritu.

Y es que no podría ser de otra manera para una teoría que coloca en el centro un solo principio del cual todo lo demás es derivado. No podría ocurrir de otra manera para una visión que sitúa el conocimiento por encima de la relación moral que implica el reconocimiento del otro. De esta manera podríamos decir que tanto el conocimiento como sus problemas derivados constituyen un evento histórico en que la modernidad sitúa como centro rector al sujeto y su acción de dominar el mundo. De esta estrategia Hegel es el representante más sofisticado y de mayor profundidad.

Por lo contrario, Levinas quiere romper con esta tendencia reductora del otro enfatizando el papel de la metafísica, entendiendo que ésta guarda una estrecha relación con la moral. La Metafísica remite a una ética profunda en la medida que reconoce la existencia del otro

como ser diferente. Antes de la apropiación del sujeto, Levinas colocaría la relación diferenciante con el otro como la relación originaria; la metafísica y la ética estarían por encima de la teoría del conocimiento y por encima de la formación de un sistema filosófico.

3.3 CRÍTICA A LA ONTOLOGÍA DE HEIDEGGER.

Como hemos visto, el ideal sistémico se plasma en la filosofía de una manera total, y esto puede observarse tanto en la forma en como se organiza la reflexión filosófica, como en la manera en que se logra articular la verdad y los conocimientos en un edificio racional; buen ejemplo de lo señalado anteriormente son los casos de Kant y Hegel, quienes nos han mostrado que la filosofía es posible en la medida en que se constituye en un saber racional lógicamente articulado, esto es, en la medida de su sistematicidad. Sin embargo, el alcance de la totalidad sistémica no se detiene en las teorías de Kant y Hegel, por más que ellos constituyan por antonomasia los paradigmas filosóficos de la edad moderna; Levinas dirige su crítica también a la ontología de Heidegger, por considerar que ésta refleja en el siglo XX una nueva manera de someter al otro mediante la omnipresencia del ser; en lo siguiente veremos que la totalidad del ser ejerce un dominio sobre el ente, y esto señala una práctica en la que la ontología se opone a la metafísica, en tanto que una busca la consolidación del ser y la otra su desbordamiento.

En efecto, la crítica a las ideas de sistematicidad y de totalidad hechas por Levinas alcanza también a la filosofía de Heidegger. Si bien Heidegger no construye como Hegel un edificio racional, ni hace una sistematización del conocimiento humano, al menos repite según Levinas el mismo gesto que busca someter a la otredad. La investigación ontológica

del Ser hecha por Heidegger es interpretada por Levinas como una forma más de reducir el papel autónomo del otro.

Si recordamos en sus partes más significativas la argumentación de Heidegger, no hay duda que existe una supremacía de la ontología por encima de todos los demás estudios ónticos. Ciertamente, *Ser y Tiempo* inaugura una investigación de gran originalidad sobre el estudio del Ser, y señala la importancia de la ontología, al ser ésta la disciplina que se encamina a la búsqueda del fundamento de todo ente. Pero aun cuando Levinas critica a la ontología como disciplina totalizadora, es necesario antes recapacitar y analizar las razones que esgrime Heidegger para suponer tal supremacía.

Como es sabido, Heidegger piensa que la pregunta por el Ser no ha sido debidamente contestada por la historia de la Filosofía, es más, ni siquiera se ha formulado la pregunta correcta que nos indique el camino por el que hemos de andar para encontrar el Ser. Según Heidegger la investigación ontológica se ha desplazado hacia respuestas que no aclaran el sentido y la comprensibilidad del Ser. Ya sea que se considere el más universal de los conceptos, o un concepto indefinible que a pesar de todo resulte que cualquiera lo usa y entiende más o menos su significado, en uno u otro caso no se formula bien el problema del Ser, ni se atina a una respuesta profunda, sino se da por sentado un límite que no se puede traspasar y se obvia la respuesta⁸⁰.

Al menos, la historia de la filosofía ha ganado algo, y es el hecho de comprender que el Ser sobrepasa cualquier género universal y que el Ser no se define a la manera de cualquier otro ente. Ahora bien, la peculiaridad del Ser también marca una importancia que no es menor. El Ser no es una palabra entre otras, señala de entrada una relación especial con las cosas y

⁸⁰ M. Heidegger, 1983:11 – 14.



los modos particulares en los que se expresan todos los entes. Heidegger piensa que hay una preeminencia ontológica y óptica en la investigación sobre el Ser; y esta preeminencia se explica porque el Ser va al fondo de los presupuestos, que son la base de todas las ciencias que sólo estudian ciertos modos de los entes particulares. Por encima de cada ciencia particular siempre existe un nivel en que los fundamentos requieren un esclarecimiento de su ser, la pregunta por el fundamento de las ciencias particulares es algo que ellas mismas no pueden contestar sino a condición de que aclaren el sentido de su ser⁸¹. Por eso, dice Heidegger:

"... Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como un problema fundamental..."⁸²

Así pues, la ontología que pretende instaurar Heidegger obtiene su justificación entre otras cosas, a partir de la búsqueda del fundamento del Ser que ningún otra ciencia particular puede realizar. Las ciencias particulares se enfocan al estudio óptico, al estudio de un modo de ser de los entes, requieren por eso de un estudio que esclarezca el sentido de su investigación, esto es, un estudio del ser de sus fundamentos; la investigación sobre el Ser adquiere relevancia porque abre horizontes e indica caminos de investigación óptica, marca y señala el rumbo que le da sentido a lo que hace una ciencia particular.

⁸¹ M. Heidegger, 1983: 20.

⁸² M. Heidegger, 1983: 21.

Pero asimismo, es importante hacer una investigación sobre el Ser, porque involucra el destino óntico- ontológico del ser-ahí (*Dasein*). De todos los entes de este mundo, sólo el ser humano (ser-ahí) es el indicado para contestar la pregunta sobre el Ser. Como ha señalado Heidegger, no solo las ciencias están o deberían estar interesadas por el problema del Ser. También existe un ente al que en cada caso de su vida se enfrenta al Ser y le interesa su comprensión, este ente es el Ser-ahí, el hombre mismo que se interroga por el sentido de su existencia.

Al ente que somos en cada caso nosotros, Heidegger lo describe en dos niveles: por un lado un nivel existencial que corresponde al modo de conducirse en la vida cotidiana, y por otro lado, un nivel que se refiere a la estructura ontológica de la existencia del ser-ahí. La investigación de Heidegger se propone dilucidar y sacar a la luz las estructuras que dan sentido a la existencia del ser -ahí, es decir, mostrar las estructuras existenciales que posibilitan la existencia humana.

La analítica existencial así, tiene un carácter fundamental, pues a través de ésta se mostrará el rumbo que nos llevará a esclarecer la pregunta sobre el Ser; es clara la importancia de la analítica existencial, pues ella marca la preeminencia que tiene el ser-ahí sobre otros entes, al estar dotado de una existencia diferente al de las cosas u objetos mundanos; además señala Heidegger, el ser-ahí es el único que tiene la capacidad de comprender o tratar de comprender el ser de los demás entes, marcando con ello una preeminencia ontológica; además es evidente que el ser-ahí se perfila como el único ser que posibilita todo estudio ontológico, ya que es a él a quién se remite todo estudio, y mucho más cuando el estudio versa sobre el sentido del Ser.

Lo anterior quiere decir que la investigación sobre el ser tendrá como base el análisis del ser-ahí, el análisis de su condición existencial. Aunque *Ser y Tiempo* realiza un estudio profundo sobre la existencia del Ser ahí, no es éste un análisis que tenga por objetivo un estudio antropológico, psicológico o biológico del ser humano; debe entenderse que la investigación de Heidegger sólo toma al Ser-ahí como un medio para dilucidar el problema del Ser. El verdadero sentido de la investigación es el Ser que involucra al aspecto existencial del hombre, pero para profundizar en las estructuras que posibilitan la existencia misma y la comprensión del Ser.

Ahora bien, la investigación sobre el Ser necesita de un método, el cual también guarde una estrecha relación con la búsqueda ontológica; dicho método es el fenomenológico, que se encarga de develar el sentido del Ser; según Heidegger la fenomenología es el método que muestra a los entes por lo que son ellos mismos. Heidegger explica que el fenómeno es lo que se muestra en sí mismo, es decir, hace referencia al aparecer del ente, pero todo fenómeno o aparecer en sí del ente tiene la posibilidad de no mostrarse, de ocultarse o sólo tener la apariencia de algo que no es en sí el ente mismo. De ahí que el *logos* sea un elemento necesario para mostrar el en sí del fenómeno mediante la palabra; el *logos* permite ver mediante la palabra la consistencia del ente y por lo mismo descubrir y desocultar las apariencias del ente; como se sabe, Heidegger entiende que la verdad es una desocultación del ser del ente, por ello mismo la fenomenología se conecta con la búsqueda de la verdad, así como una manera de percibir a los entes desentrañando su razón de ser. De tal forma, la fenomenología sirve a los propósitos de la investigación sobre el Ser y aplicando al ente particular que es el hombre, la investigación se vuelve una indagación fenomenológica sobre la existencia humana. A través del Ser-ahí, Heidegger intentará

mostrar y develar tal cual el fenómeno del existir. Se trata de ir al hombre mismo en su relación cotidiana y mostrar las estructuras que lo fundamentan⁸³.

La crítica de Levinas a tales planteamientos heideggerianos radicará en esta preeminencia ontológica que de entrada encontramos en *Ser y Tiempo*. Según Levinas el Ser se vuelve omnicomprensivo y omniabarcante, dejando al ente un papel secundario y derivado. A pesar de que Heidegger reconozca la importancia del ser-ahí y de que la investigación ontológica se inicie en el nivel medio de la existencia cotidiana, el ente o el existente que en cada caso somos nosotros mismos siempre está bajo el resguardo del Ser. Resulta paradójico, pero el ser que debiera ser el fundamento de todo lo existente no es tal, a menos que se muestre en el ente, y aunque Heidegger señale que el Ser es la condición del aparecer mismo del ente, sólo sabemos del Ser hasta que el ente mismo lo hace patente. En el caso particular del ser-ahí, éste muestra su relevancia al ser el único ente que hace hablar al Ser; sin embargo para Heidegger el existente es sólo un medio y un instrumento por los cuales se comunica el Ser. Junto a la exclusión del ente y la reducción a un plano secundario del existente, la crítica de Levinas se dirige a la idea de totalidad que permea la investigación sobre el Ser. Ciertamente, la ontología se presenta como la disciplina que supera los estudios ónticos de las ciencias particulares, para envolverlas en un plano más universal y fundamental, y en ese procedimiento es claro que se piense en una reducción fenomenológica tal como más o menos lo planteaba Husserl.

El estudio del Ser es un estudio que coloca a la totalidad como un concepto directriz, al menos es lo que uno puede dilucidar de la estrategia planteada en *Ser y Tiempo*. Pero no sólo el planteamiento de Heidegger invita a la totalidad por colocarse por encima de los

⁸³M. Heidegger, 1983: 37 – 49.



estudios ónticos y pretender ser su fundamento, también la idea de totalidad está implícita en el nivel más cotidiano de la existencia del ser-ahí; el existente siempre está ubicado en las coordenadas que el Ser impone a la existencia. El existente sólo adquiere valor y sentido por la interconexión que éste descubra con el Ser. El Ser lo abarca todo, sólo bajo su imperio pueden existir o subsistir los demás entes, incluido el hombre mismo.

Ciertamente, no se le puede negar a Heidegger su importancia, ni se le puede dejar de reconocer su aportación en el ámbito del análisis del Ser, pero su pensamiento sigue desenvolviéndose en el plano de la esencia, que no reconoce otra forma del ente que no sea aquella que el Ser señala. Es innegable que la analítica existencial que tiene como fin descubrir las estructuras profundas del existir, desarrolla un vínculo pocas veces observado: el vínculo entre el Ser y la vida cotidiana; entre otras cosas, constituye un mérito de Heidegger el mostrarnos que en el mundo más trivial y cotidiano nos movemos a partir de nuestra relación con el Ser. Sin embargo, el desarrollo de esta cotidianidad se halla presa en los límites del Ser. La existencia en su nivel óntico se deja absorber por las estructuras existenciales del plano ontológico, las cuales dominan el sentido de la existencia.

En lugar del Ser, Levinas propone la trascendencia del deseo metafísico; salir del Ser implica oponer a la ontología la metafísica de la otredad que fructifica en una ética originaria. Ciertamente, para Levinas antes que el estudio del Ser, existe nuestra relación con el otro.

El pensamiento de Occidente desarrolla en la investigación sobre el Ser una estrategia de dominación sobre el otro, por eso llega a decir Levinas que:

"...La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del otro al mismo (...). Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera (...). Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es en este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto..."⁴⁴

La propuesta de Levinas consiste en salir de la ontología, en salir del esquema que reduce al otro mediante el Ser. Si en Heidegger existía una preeminencia ontológica en la pregunta por el Ser, en Levinas, por el contrario, la preeminencia se inclina por el lado del existente y la idea del otro. Antes que la pregunta por el Ser, está el cuestionamiento que el otro hace sobre el Ser; es decir, la relación que toma al otro como interlocutor independiente del sujeto, antecede a la reducción que el Ser hace sobre el otro, sobre el ente.

Según Levinas, la ontología sigue manifestando la misma operación de las filosofías subjetivistas. Heidegger, a pesar del cuestionamiento que hace de la idea de sujeto, sigue manteniendo la estructura de reducción y posesión que no le reconocen al otro su peculiaridad. Para Levinas la filosofía de Heidegger no descansa en una reflexión sobre el otro, sino en una reflexión sobre lo *Mismo* y sobre la libertad del Ser del existente. Al respecto Levinas señala:

"... Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es un ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del

⁴⁴ E. Levinas, 1987 a: 67.



ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad. Si la libertad denota el modo de permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (...) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse frente al Otro que, en este sentido sería ente por excelencia. La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética..."⁴⁵

En efecto, la posición de Levinas afirma el primado de la alteridad sobre el gesto reduccionista del Ser; ello implica suponer que la Metafísica y la Ética son más originarias que la Ontología. La tarea ontológica de Heidegger apunta a la preservación del dominio del Ser, que es paralela a la defensa de la libertad del sujeto, pues se privilegia la autonomía en la que puede permanecer el Mismo, olvidándose de la relación de alteridad que supondría el enfrentamiento con otros entes. La experiencia del otro obliga al sujeto a cuestionar su libertad y lo coloca en la encrucijada de la justicia. Anteponer a la libertad el nivel de justicia que entraña una relación con la otredad nos conduce a plantearnos un problema ético, en donde el deber, los valores, las normas etc. , adquieren una relevancia predominante.

Con justicia, se podría decir que Heidegger no evade el problema del otro, sino que lo enfrenta, y plantea la relación con la otredad desde el punto de vista de una analítica existencialista. Pero aún en ese reconocimiento del otro o los otros no deja de percibirse el dominio del Ser sobre el ente. Ciertamente, Heidegger inicia el análisis del Ser-ahí investigando una estructura fundamental que es la del " ser en el mundo" lo cual señala que este autor alemán no entiende la naturaleza humana a la manera de una mónada completamente encerrada en sí misma y sin ninguna relación con el exterior; por lo

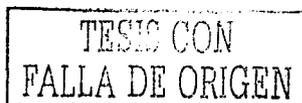
⁴⁵ E. Levinas, 1987a: 69.

contrario, Heidegger entiende que propio de la estructura del Ser ahí, es su relación con otros, es decir, ya forma parte estructural de su ser el que los seres humanos mantengan relación con otros seres que son exteriores y diferente a la condición del ser-ahí que en cada caso somos nosotros mismos. Desde el inicio de su investigación Heidegger enfatiza el carácter abierto del Ser-ahí, quien no se muestra como un "ser ante los ojos" con cualidades y características bien definidas, sino como un ser en el que nunca está definida su esencia, y en todo caso, como diría Sartre, su existencia precede a su esencia. Como lo señala el mismo Heidegger:

"...Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente (Ser-ahí) no son, por ende, "peculiaridades" "ante los ojos" de un ente ante los ojos de tal o cual aspecto, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo ser tal de este ente es primariamente "ser". De donde el término ser-ahí, conque designamos este ente, no expresa su qué es, como mesa, casa, árbol, sino el ser..."⁸⁶

En este sentido, la peculiaridad del ser-ahí radica en su estado abierto, libre y dispuesto a enfrentar diferentes posibilidades. Esta apertura que tiene el ser-ahí lo coloca en una posición en la que puede experimentar los múltiples modos de la realidad, las diferentes formas del ser de otros. La estructura fundamental "ser- en el mundo" marca el punto de contacto que hay entre el ser humano y el mundo circundante, es decir, señala el vínculo indisoluble entre el hombre y los fenómenos a los que se enfrenta. Podríamos decir que el

⁸⁶ M. Heidegger, 1983 : 54



Ser-ahí se desarrolla en la medida en que puede mantener una interrelación con las cosas, y con otros seres parecidos a él.

Pero aún mostrando esta estructura fundamental que relaciona al Ser-ahí con la otredad, no deja de percibirse un trabajo de recorte y de reducción; es cierto que el Ser-ahí se abre a los fenómenos, pero es una apertura que gira alrededor de un centro común que es el ser del ente, el ser del Ser ahí. Si recordamos Heidegger menciona que la constitución del mundo parte de las múltiples relaciones que el Ser-ahí mantiene con los objetos al considerarlos en un modo práctico. Antes que nada el Ser-ahí mantiene una actitud pragmática ante las cosas, es más, nunca las cosas son en sí e independientes de la actividad del ser-ahí; no son cosas, sino útiles, instrumentos para el trabajo, para la satisfacción de una necesidad, para ayudar a la sobrevivencia cotidiana⁸⁷. En el enfrentamiento que hacemos respecto a un útil se despliegan un sinnúmero de referencias que forman un campo de significaciones diversas. La preposición "para" señala el destino o fin del útil que empleamos y hace referencia a otros útiles: la madera es para hacer una mesa, la mesa es para escribir, el escribir sirve para comunicarse con otra persona etc. En todo caso en el útil se refleja un plexo que se va constituyendo en la medida en que se va requiriendo el útil y en la medida que se va empleando ese útil. Los utensilios son "a la mano", están disponibles, son manejables y sirven para un objetivo específico; todo ello despliega una totalidad de sentido que se reúne en la obra o en la finalidad por lo que se realiza un trabajo. El martillo y el clavo junto con la pared adquieren sentido por ser empleables para colgar un determinado cuadro u obra pictórica. Así los utensilios descubren su capacidad de ser empleados para una obra determinada, y descubren que han de servir de acuerdo al fin que

⁸⁷ M. Heidegger, 1983: 80 – 85.

se realiza: un martillo debe ser duro, resistente, adecuado de tamaño para manejarse fácilmente etc.⁸⁸

Aún cuando estemos a un nivel óntico, la actividad práctica del Ser-ahí nos muestra toda una red de referencias que de alguna manera nos hacen comprender el significado del mundo. En un primer acercamiento el mundo es entendido como la totalidad de los existentes que se le hacen presentes al Ser-ahí. Pero aquí, el mundo no hace referencia a la suma de objetos, ni la totalidad de las cosas naturales. Si los utensilios llegan a formar un plexo de referencias con vistas a una obra es por que remiten finalmente al Ser- ahí quien tiene la posibilidad de visualizar la finalidad última en la que recaen todos los útiles. El mundo se encuentra íntimamente unido al Ser-ahí, al ser humano mismo; el mundo es una determinación del Ser-ahí, un existenciario que hace posible el develamiento de los existentes. En unas lecciones que se publicaron bajo el nombre de *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, Heidegger deja muy en claro el significado de mundo que en *Ser y Tiempo* desarrollara:

"... El mundo existe, es decir, es solo en la medida en que el Dasein (Ser-ahí) es. Sólo si hay Dasein, si el Dasein existe como ser-en —el mundo, hay comprensión del ser, y sólo si existe esta comprensión se devela el ente intramundano como lo subsistente y lo a la mano. La comprensión del mundo en tanto que comprensión del Dasein es comprensión de sí mismo. El Yo y el mundo se copertenecen mutuamente en un único ente, el Dasein. Yo y el mundo no son dos entes, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien, yo y mundo son, en la unidad de la estructura del ser-en- el mundo, las condiciones fundamentales del propio Dasein..."⁸⁹

⁸⁸ M. Heidegger, 1983: 83 – 85.

⁸⁹ M. Heidegger, 2000: 355.



El mundo pues, se encuentra plenamente dominado por el Ser-ahí, pertenece a una estructura fundamental del Ser-ahí que posibilita nuestra relación con los demás entes; el mundo es el horizonte en el que se muestran los entes en su plexo de relaciones y de referencias, pero porque el Ser-ahí lo ha establecido así. Podemos observar, entonces, que la relación con otros seres finalmente se da sobre la base del Ser-ahí y la modificación que se desarrolla a partir de este ente mismo⁹⁰.

Como lo ha señalado Levinas, el pensamiento de Heidegger sigue siendo un ejercicio de lo *Mismo*. Es cierto que el Ser-ahí está abierto al encuentro de otros seres y que esto posibilita la alteridad con los otros, sin embargo esta apertura del Ser-ahí es una salida momentánea de sí, pues nuevamente en la "cura" que hace de los útiles y en la modificación que hace de los entes, se establece un camino de regreso en el que sólo se reconoce el carácter esencial del Ser-ahí.

De la misma manera, el encuentro con otros "seres-ahí" se conduce por el mismo derrotero de la mismidad. A través de la estructura ser-en-el-mundo, el Ser-ahí queda abierto a las posibilidades de otros entes, sin embargo es necesario que se comprenda que hay otro tipo de relaciones que puede mantener el ser-ahí, que son las relaciones que éste mantiene con otros semejantes a él. La estructura que devela este tipo de relaciones entre los "seres ahí" es el "Ser-con". Si bien hemos visto que existe una relación práctica con las cosas en la que el Ser-ahí se "cura" de los objetos, cabe señalar que existe otra actitud respecto a su enfrentamiento con otros seres que son sus semejantes. A la vida que desarrolla el Ser-ahí con sus semejantes Heidegger lo llama un "procurar por" y hace referencia a la vida social, a la vida que se comparte; también ésta es una estructura fundamental ya que el "Ser-con"

⁹⁰M. Heidegger, 2000: 352 – 360.

señala que el Ser-ahí necesariamente presupone una existencia compartida con otros semejantes, así como el Ser-ahí esta abierto a la posibilidad de experimentar los utensilios, también es cierto que estructuralmente está abierto para mantener relaciones con el prójimo. Al respecto ha dicho Heidegger:

"... El "ser relativamente a otros" sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del ser relativamente a cosas ante los ojos. El otro ente tiene él mismo la forma de ser del ser-ahí. En el ser con y relativamente a otros hay, pues, una relación de ser de ser-ahí a ser-ahí. Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del Ser-ahí peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar y se conduce así relativamente al ser-ahí. El ser relativamente a otros se torna entonces proyección del peculiar ser relativamente a sí mismo en otro. El otro es una doblete del sí mismo..."⁹¹

En efecto, la relación con otros semejantes no puede ser la misma que se establece con las cosas, ya que implica una consideración diferente: los otros pueden ser una proyección de la mismidad que puede ser el ser-ahí. Pero en todo caso observamos que, como sucede en la estructura ser en el mundo, la posibilidad de que el hombre se relacione con sus semejantes radica en la estructura misma del Ser-ahí. Hay mundo porque hay Ser-ahí, y hay mundo compartido con otros porque, también hay un Ser ahí que estructuralmente está capacitado para relacionarse de esa manera.

Existe, por otra parte, un peligro en las relaciones que mantenemos con los semejantes; el "ser con" puede absorber la mismidad del Ser-ahí, y convertirlo en "uno", es decir en un ser enajenado que ha perdido su libertad y autenticidad. El otro es un peligro, pone en riesgo la

⁹¹M. Heidegger, 1983:141.

capacidad del Ser-ahí de ser él mismo. El "uno" es el hombre impersonal, sin atributos ni diferencias, el "uno" se deja llevar por lo que dicen los demás, es un hombre público que se deja guiar por lo que Heidegger llama la "publicidad", es decir las opiniones superficiales y sin fundamento. La existencia en medio de los otros niega la libertad del Ser-ahí.⁹²

Sobre la base de lo que hemos anotado, podemos entender las críticas de Levinas. Como ya dijimos, Levinas observa que, aún en esta forma de acercarse al otro en las formas de "ser en el mundo" y "ser con", se sigue manteniendo el privilegio del Ser sobre el ente. En un sentido particular el "ser en el mundo" gira en torno al ser del ente, ya que éste es quien mundaniza a los entes; lo mismo sucede en el "ser con", ya que ésta es una estructura de apertura hacia los otros, pero que se caracteriza por ser un existenciario que parte del Ser-ahí. La preeminencia del Ser-ahí se manifiesta también en el peligro que los otros representan en el mundo público, los otros limitan la libertad del Ser-ahí, no le permiten ser auténtico, y esto es una prueba más del privilegio del Ser-ahí y el carácter marginal que asume el otro.

En una de sus últimas obras *De Otro modo que Ser, o más allá de la esencia*,⁹³ Levinas radicaliza esta crítica a Heidegger y a la ontología. Levinas, fiel a su idea de trascendencia, quiere rebasar los límites del estudio del Ser. En dicha obra, aclara Levinas que "otro modo que ser" no significa que se busque un modo de ser diferente, ya que aunque cambie la modalidad no se deja de pertenecer al territorio del Ser; lo que busca Levinas es transgredir ese terreno del Ser y ubicarse en otra dimensión. Levinas lucha contra la idea de la ontología y contra la concepción de Heidegger que afirman que la problemática del Ser

⁹² M. Heidegger, 1983: 142 – 147.

⁹³ E. Levinas 1987b: 43 – 267.

agota toda investigación fundamental y que no hay mayor esencia que la que se desprende del estudio ontológico. Contraria a esta idea que señala que fuera de la ontología lo demás es nada, la trascendencia que propone Levinas es un encuentro con lo otro que se redimensiona en otros espacios que no son los del Ser.

Como vimos anteriormente, la postura de Heidegger puede considerarse como una postura que se sigue moviendo en el ámbito reflexivo de lo *Mismo*, es decir, es una investigación que sale del ser al ente, pero para retomar nuevamente al Ser en una circularidad que por sobre todas las cosas establece la identidad del Ser; y aunque el otro está presente en la estructura existencial del "ser en el mundo" o en el "ser con", éstas son estructuras ya originadas desde el Ser del ser-ahí, volviéndose un retorno y reafirmación de la mismidad del Ser.

Contraria a esta idea de identidad que solidifica al *Mismo*, Levinas propone una crítica a la categoría de esencia, que está en estrecha relación con el movimiento del Ser. En un sentido clásico, la esencia hace referencia a la cualidad necesaria por la que se identifica a cualquier ente; la esencia es el ser del ente en un movimiento de actualización. De esta manera, Levinas identifica la categoría de la esencia con la persistencia de todo ente en su ser (aludiendo, por supuesto, a Spinoza); en este último sentido la esencia es otra forma de consolidar el camino de la mismidad y una forma de justificar la guerra de todos contra todos, ya que cada uno en el movimiento de actualizar su esencia se convierte en rivales unos de otros todos los cuales buscan reafirmar su naturaleza en la lucha por el reconocimiento de los otros de su propio ser. Así, la esencia se identifica con el interés, y así lo dice Levinas:

"...El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros, y al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a los que pueden pertenecer los términos en conflicto. De esta manera, la esencia es el sincronismo extremo de la guerra. La determinación está marcada y ya abatida por el choque. La determinación se hace y se deshace en la ebullición. Contemporaneidad extrema o inmanencia..."⁹⁴

De esta manera, la ruptura con la totalidad implica salir de la esencia también, la cual es otra forma de interés en defensa de los individuos que se encierran en sí mismos y miran al otro como su competidor o enemigo a vencer. La ontología tendría como corolario el individualismo y la libertad, pero también la justificación de la guerra.

De ahí que Levinas ensaye una serie de alternativas que traten de romper con la totalidad absorbente del Ser y de la esencia. En primer lugar, frente a la inmanencia del Ser Levinas propone la trascendencia a partir de la experiencia del otro, el cual se coloca más allá de la esencia. Trascendencia implica ya no estar conectado con la esencia que quiere permanecer encerrado en ese egoísmo, sino que implica salir en busca del otro. Dicha salida del Ser limita la libertad egoísta de la autoafirmación y provoca el acontecimiento de la responsabilidad, el acontecimiento de la ética.

Este acercamiento hacia el otro debe incluso romper con el discurso mismo de la totalidad que se solidariza con el Ser y con la esencia. Levinas llama a este discurso "lo dicho" que sintetiza y tematiza al ente y su diferencia; "lo dicho" encierra en la unidad de los

⁹⁴E. Levinas, 1987b: 46 – 47.

conceptos, de las categorías y de las definiciones las diferencias de los entes, a los cuales dirige a una conceptualización genérica y universal de ellos mismos. Sin embargo, existiría antes del discurso de lo dicho una palabra más originaria que nos aproximaría al otro en términos éticos y de justicia, a este gesto originario Levinas lo llama "el decir", que se refiere al lenguaje que responde al otro. En tanto que en "lo dicho" se puede decir que el lenguaje funciona como un factor de sometimiento del otro, por lo contrario "el decir" nos colocaría en una posición ética de diálogo responsable, de diálogo que da respuesta al dolor y al sufrimiento del otro. "El decir" es el lenguaje concreto en el que se comunican el sujeto fuera de sí con el otro exterior y marginado, y es, a la vez el lenguaje que rompe con la totalidad del sistema y del Ser.⁹⁵

Por otra parte, aunado a esta consideración sobre el lenguaje, Levinas enfatiza el rompimiento de la totalidad a través de una experiencia con la sensibilidad que no logra maniatar el Ser. Ciertamente, la sensibilidad humana ha sido vista por la tradición filosófica como un medio que nos lleva hacia el conocimiento objetivo y universal, es decir, un mero paso a la necesidad del concepto. Para una teoría del conocimiento tradicional los sentidos son portadores de datos que el pensamiento procesa y reformula para dar lugar a ideas o conceptos. Este no es el caso de la propuesta de Levinas, quien proclama el valor propio de la sensibilidad que se revela contra el imperialismo del Ser y del conocimiento. Lo sensible tiene relieves y espacios que ninguna teoría ontológica o cognoscitiva agotarían. El dolor que nos produce un objeto o el placer que experimentamos frente a una obra de arte son vivencias que nos comunican una verdad y una realidad que no se apresan en conceptos ni en teorizaciones de lo dicho. También experimentamos al otro desde el punto de vista de

⁹⁵E. Levinas, 1987b :78 – 97.

sensibilidad, pues ésta nos comunica la carencia, el sufrimiento que nos hacen solidarizarnos con su dolor. Se dice que no hay manera que en que se comuniquen las sensaciones de otro, pues es un material subjetivo que sólo quien lo experimenta sabe lo que siente; tal vez sea cierto desde la racionalidad del concepto, que no es apto para atrapar las particularidades de la sensibilidad; pero desde la óptica de Levinas cabe un decir que nace de asumir la posición del otro, de condolerse, de imaginar el sufrimiento del otro como si fuera propio. Entonces la solidaridad es posible, es recibir al otro abriendo la sensibilidad como puente de comunicación.

Por último, quisiéramos terminar este capítulo realizando ciertas puntualizaciones respecto al problema que nos plantea la trascendencia de la metafísica y la superación del sistema.

Considerando lo anterior, se puede decir que Levinas entiende que la lucha por liberar el papel del otro se realiza en dos frentes: por un lado, el mundo del sujeto y, por otro lado, el mundo de la totalidad. Aunque bien pudiéramos decir que estos dos frentes en realidad son uno solo, pues el sistema, sobre todo en la edad moderna, es un efecto o proyección del sujeto. No puede pensarse que el sujeto pudiera mantener su dominio si no es a costa de realizar una serie de estrategias que así lo refuercen; este es el caso de la articulación del conocimiento y de la verdad que hemos visto a través de Kant o Hegel. El sujeto sólo es tal en la medida en que conforma un sistema a partir de su razón.

Pero aún, independientemente de lo dicho por los filósofos clásicos, podemos asegurar que el saber científico ha dado clara muestra de que los conocimientos de una disciplina se articulan en estructuras compuestas que dan lugar a teorías más o menos sólidas por un tiempo. De hecho, el éxito de una teoría científica radica no en su capacidad de sumar

tiempo. De hecho, el éxito de una teoría científica radica no en su capacidad de sumar verdades aisladas, sino en su capacidad de elaborar un paradigma que logre articular y vincular diferentes conocimientos y prácticas dotándolos de un sentido claro y específico, como desde hace tiempo nos lo señalara Kuhn. De ahí que pensemos que una teoría cognoscitiva contempla necesariamente la posibilidad de formar sistemas y organicidades teóricas y prácticas que le ayuden a organizar mejor el conocimiento que descubren y van adquiriendo a través de su investigación; cierto, se podrá decir que existe otra manera de formular conocimiento fuera del sistema, pero el conocimiento que ha cambiado y transformado al mundo, así como el que ha tenido efectos importantes en nuestra vida particular, se ha construido sobre la base de una articulación sistémica. No dudamos de la sabiduría de las sentencias, ni de la luz que brindan los proverbios y consejos, pero para que un conocimiento incida en la transformación del mundo cotidiano de los seres humanos necesita del orden, jerarquización y el establecimiento de relaciones causales entre los fenómenos, como lo ha hecho la ciencia y la tecnología de tiempos actuales.

Por supuesto, Levinas al criticar la idea de totalidad no hace referencia a la anulación de los sistemas cognoscitivos, sin embargo su crítica se puede extender a toda teoría que pretenda establecer un cuerpo organizado de conocimientos. La idea de que la totalidad es un recurso que estratifica, recorta e impone un límite a la existencia del otro, es una crítica que afecta a la manera en que operan los sistemas de conocimiento de cualquier tipo; por esta razón uno puede pensar que Levinas está proponiendo otro tipo de experiencia, distinta a la del conocimiento sistémico, pero no queda muy claro en que consista dicha propuesta. La metafísica no puede llenar el lugar del conocimiento, puesto que la primera por definición rebasa cualquier espacio al ser deseo infinito por la trascendencia; ¿Qué tipo de

conocimiento puede ser aquél que no sea imposición sobre la otredad? ¿Cómo entender el funcionamiento de un conocimiento que renuncia a la sistematicidad?

Bien sabemos que, de una u otra manera, todo saber está relacionado con el poder; sabemos que al interior del conocimiento se libra una lucha de intereses antagónicos y que se desata una batalla por apoderarse de la verdad; en todo ello van implícitos mecanismos de coerción y sojuzgamiento por parte de los contrincantes, cualquiera que estos sean; la reflexión levinasiana, como la de otros autores, ha sido certera al indicarnos la forma en que el pensamiento totalitario de la razón somete al otro en el juego del conocimiento y de la verdad. Levinas denuncia el mecanismo opresor de la totalidad, pero ¿cómo superar la opresión del concepto? ¿Qué sigue más allá de la lucha por la verdad? ¿Qué verdad pacífica podremos encontrar?

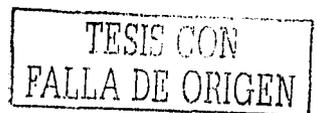
Lo cierto es que el conocimiento, tal como lo hemos visto a través de los pensadores clásicos, no da lugar a considerarlo de otra forma que como un proceso integrador. Proponer un conocimiento que enfatice más la diferencia que la síntesis nos lleva a un extremo contrario que resulta irresoluble. Un conocimiento se constituye sobre la base de una realidad caótica y diversa, de tal manera que la comprensión del mundo que nos circunda nunca es dada desde un primer momento; el trabajo del pensamiento necesita dar todo un rodeo para permitirse aclarar el sentido de lo experimentado; ya Hegel nos ha señalado en que consiste este trabajo de reunificación de lo diverso, puesto que jamás se nos da la comprensión del mundo por el solo hecho de experimentar y tener sensaciones; de ahí que sea necesario un trabajo de articulación que sintetice lo que hemos venido experimentando; el conocimiento se construye en ese proceso y en ese proceso obtiene objetividad y sentido. Un pensamiento sin sistema es posible, pero la visión de la realidad

que tendríamos a través de él sería de un carácter fragmentario y disperso; sin la unidad conceptual los conocimientos se disgregarían en imágenes y representaciones individuales, con lo que no se alcanzaría cierta universalidad necesaria para la intercomunicación subjetiva. Lo que realiza el trabajo del concepto, como diría Hegel, es una síntesis necesaria para la comprensión de lo real, y en ello va implícito la construcción potencial del sistema.

De la misma manera que el concepto hegeliano, la idea de una totalidad sistémica logra unificar en un modelo esquemático la complejidad de lo real; cierto, esto se logra a partir de una represión sobre las diferencias, pero la realización del sistema tiene el atributo de hacer más sencillo nuestro manejo de la realidad; de la misma manera, el sistema dota de sentido al mundo de las diferencias y orienta nuestra función en el contexto en que nos hallemos. Todo esto no sería posible sin el manejo de categorías y conceptos que se integran en los diversos sistemas de conocimiento.

Aceptamos que la idea de Levinas nos parece correcta cuando critica al pensamiento racional, cuando éste asume una tarea totalitaria y trata de ejercer su poder de manera omnisciente y omniabarcante, sin dejar sitio para cualquier tipo de disensión. En tal caso es justo revelarse contra semejante absolutismo racional. Pero por más que se justifique la rebelión de la otredad sometida, también hemos de reconocer la utilidad del trabajo integrador del sistema; tanto es perjudicial quedarse en el absolutismo de la razón que todo lo absorbe reprimiendo al otro, como perjudicial lo es también pensar que el desbordamiento de las diferencias, sin ningún lazo opresor, traerá por sí mismo una nueva experiencia que supere al mundo violento del lógos.

Por otra parte, es preciso reconocer que la alternativa de un trabajo metafísico que superara la sistematicidad de las estructuras racionales no resulta muy esclarecedora. La concepción



de una metafísica opuesta a la idea de totalidad, aunque resulta atractiva, no deja de desconcertar en determinados momentos. Dado que esta metafísica se encuentra relacionada con un infinito imposible de determinar, uno no encuentra el sentido de ese más allá; como deseo infinito por lo radicalmente otro, la metafísica desborda el anquilosamiento de las totalidades sistémicas, pero después no se encuentra que otro significado podría tener esta disciplina; la metafísica infinita que propone Levinas adopta los tintes de los noúmenos kantianos que no logran ser apresados por las categorías lógicas ni por nuestra manera tradicional de percibir la realidad. La metafísica pareciera una cosa en sí que permaneciera en el misterio, negándose a explicar su origen y su funcionamiento; el trabajo de la metafísica, según lo hemos visto, tiene el mérito de ir más allá de las estructuras opresoras del sistema y, además, hacer evidente la necesidad de cambiar las formas tradicionales en las que nos habíamos estancado; pero su labor en este último sentido, es puramente negativa, pues rechaza lo ya existente, pero no promueve hacia dónde giraría un nuevo pensamiento.

Aunque Levinas nos hable de la recuperación del otro y de una experiencia trascendental, su pensamiento queda en una indicación de corte religioso a la que sólo es posible acceder por medio de una iluminación mística, de la que, por cierto, muchos carecemos. La crítica que Hegel hiciera a Kant respecto a la separación que este último estableciera entre un mundo fenoménico y un mundo nouménico bien podría aplicarse a la visión que sostiene Levinas respecto a la diferencia radical que encuentra entre totalidad e infinito. Levinas en este caso, adoptaría una posición unilateral y extrema al enfrentar el mundo sistémico y racional con la búsqueda radical de lo infinitamente otro de la metafísica; la metafísica queda separada de la realidad y, como ya antes lo mencionamos, esta primera adopta el

traje de una cosa en sí, misteriosa y extraña que rechaza todo tipo de conceptualización. Al radicalizar su pensamiento, Levinas no percibe que realiza al mismo tiempo también una separación extrema de la realidad en donde es difícil encontrar un punto de encuentro entre finitud e infinitud; la metafísica infinita de Levinas es tan radical que no acepta un punto de contacto con la finitud de los sistemas; su relación en todo caso (acorde con la paradoja en la que se mueve el pensamiento levinasiano) radica en el rechazo absoluto que manifiestan ambas partes: la finitud permaneciendo siempre contraria al infinito, y la infinitud divorciándose constantemente del mundo finito.

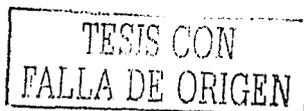
Lo mismo podría decirse respecto a la posición que guarda Levinas frente a la ontología de Heidegger. La superación del ser se da a través de la metafísica que rebasa toda estructuración de la realidad, con lo que se establecen dos extremos en los que se colocan, por un lado, una instancia ontológica y, por otro lado, la realidad del existente; la función ontológica cumple con determinar el aspecto esencial de todos los fenómenos, en tanto que la metafísica de la otredad se rebela contra el imperio de esa función; una enseña la estructuración del mundo, mientras la otra atiende a su rebasamiento; pero siendo ambos extremos radicales, no se entiende en qué sentido gira la superación de la ontología, pues si ambos son reinos distintos, el trabajo de la trascendencia por parte de la metafísica resulta innecesario, pues de antemano cada uno se separa del otro sin tener contacto. Si por el contrario, se entiende que la trascendencia de la metafísica parte de que en el contacto de la otredad con el ser debe perfilarse hacia otro destino, entonces esto quiere decir que entre ontología y metafísica no hay tal extremo de discrepancia puesto que ambas en un momento dado necesitan relacionarse, con lo que la radicalidad de la metafísica no lo es tanto.

Más adelante analizaremos con detalle la forma en que Levinas nos indica la manera en que es posible, según él, rebasar las fronteras del ser y de la ontología. Corresponde a Levinas señalar de qué manera la metafísica se transforma en una ética originaria y cómo ésta logra trascender el universo del ser; pero por el momento su reflexión deja entrever una serie de paradojas que parecen irresolubles.

Sin embargo, todo lo anterior constituye un esfuerzo por parte de Levinas para salir de los límites del Ser y del pensamiento occidental. Su esfuerzo nos ubica en la trascendencia y en la posibilidad de experimentar otras formas que no sean las del ser. Sin embargo las posiciones de Kant, Hegel y Heidegger respecto a la sistematicidad y la supremacía del Ser tienen un correlato exitoso en las ciencias sociales y han sido retomadas- tal vez inconscientemente o de manera indirecta- para la explicación de los hechos sociales. Aunque hay que precisar que esto se refiere no al contenido mismo o a los métodos particulares de las Ciencias Sociales, sino al gesto de constituir un conocimiento sistematizado y a una supremacía del Ser que se ubica por encima de los entes, a los que se les explica por su relación con el primero. El sistema viene siendo el modo en que los entes particulares se explican y fuera de él no existen. Podemos, por eso, ver que el intento de Levinas por trascender el sistema también es un intento que afecta también a los sistemas sociales, pero habrá que preguntarse hasta qué punto la trascendencia propuesta por Levinas puede tener efectos en la consideración particular de la problemática social.

Capítulo Cuatro.

En el capítulo anterior analizamos el concepto de totalidad sistémica y mostramos la crítica de Levinas a tal concepto. Como observamos, Levinas critica la idea central que determina la construcción del conocimiento mismo, pero no sólo eso, sino que su crítica se dirige al fundamento mismo del ser; mediante la sistematicidad quedamos atrapados en una especie de cárcel teórica que no nos permite ningún tipo de libertad; ahora quisiéramos analizar la manera en que la sistematicidad se involucra en la vida moral, pues el sistema no sólo funciona a nivel teórico, sino que incide en la práctica social misma; la idea de que nuestro comportamiento social obedece a estructuras sistémicas que rebasan la voluntad individual ha sido enfatizada por el pensamiento sociológico, sobre todo por el enfoque que apoya la metodología sistémica para estudiar los hechos sociales. En este capítulo abordaremos las tesis de tres clásicos de la sociología, que son Durkheim, Parsons y Luhmann, los cuales contribuyeron a fortalecer el enfoque sistémico y trataron de demostrar, cada uno a su manera, que los hechos sociales se configuran bajo ciertos patrones previamente establecidos; nada escapa al sistema y hasta la propia vida moral se define en el seguimiento de roles que son independientes de la voluntad humana. Tal afirmación es un duro golpe para las ideas que sostiene Levinas, quien afirma la posibilidad de un infinito que desborde la presencia de todo límite, incluido el límite moral. El objetivo de este



capítulo consiste en contrastar las visiones de Durkheim, Parsons y Luhmann con las ideas de Levinas, a fin de que podamos esclarecer la posibilidad de una moral que escape a la funcionalidad del sistema. Si bien el enfoque sistémico trata de demostrarnos que la libertad y la voluntad humanas son falsas e ilusorias, también es cierto que hay ciertos espacios en los que el sistema no puede operar; precisamente en esos espacios que escapan al sistema aún sea posible vislumbrar el infinito del que nos habla Levinas.

Ahora bien, es claro que la propuesta de Levinas se contrapone necesariamente al enfoque sistémico de explicación social. Al hablar de una ética que trascienda hacia los terrenos del otro y que constituya las bases de una conducta social, Levinas se ubica en un plano que la ciencia social de nuestro siglo ha descartado por adolecer de bases experimentales y por mantenerse en la pura especulación. Sin embargo, en una justa evaluación, Levinas ha puesto en evidencia una carencia existente en las explicaciones de los fenómenos sociales, dicha carencia se refiere al abandono que estas teorías han mantenido frente al problema del otro. No es que la teoría social moderna no se pregunte por el problema del otro, sino que lo hace siempre desde la estrategia conducente a silenciar el lenguaje de la otredad para mantener así la estabilidad del sistema; esto parece ser lo propio de los análisis sistémicos cerrados, que en su misma conformación hay un rechazo implícito a todo aquello que altere el sistema y a sus leyes. No obstante que consideramos cierta esta última afirmación en apoyo a Levinas, conviene que precisemos más el actuar de las teorías sociales frente al problema de la otredad; es conveniente entonces observar en qué sentido específico el sistema responde al problema que le presenta la otredad y desde qué posición, pues sólo así podremos apreciar hasta qué punto las críticas al sistema hechas por parte de Levinas son ciertas. Por ello, en lo siguiente examinaremos algunas tesis de teóricos sociales que se han

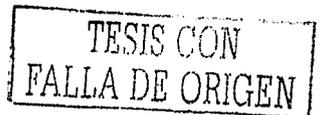
cuestionado implícita o explícitamente el problema de la otredad desde el saber científico y desde la sistematización de los fenómenos de carácter social, como en el caso de Durkheim, Parsons y Luhmann.

4.1 - DURKHEIM Y EL SISTEMA SOCIAL

El paradigma kantiano referente a la constitución de la Ciencia y el conocimiento marcó de una manera notable el trabajo teórico y práctico de las ciencias particulares, en especial en el trabajo que empezó a desplegar la teoría referente al estudio del hombre y la sociedad; por ello mismo no es casual que Kant y Comte compartan algunas posiciones respecto al avance del conocimiento científico como lo puede ser la actitud confiada y segura respecto al uso de la razón y a los efectos benéficos de la Ciencia ⁹⁶. Ciertamente, el ideal de la ilustración permea en todos los ámbitos de la modernidad occidental, y ni Kant y Comte son los únicos ni los primeros autores en afirmar su fe en la ciencia y en la razón, pero constituyen puntos de referencia que logran sintetizar la problemática en que se debate la modernidad en toda su complejidad.

Ya hemos analizado la concepción que mantiene Kant respecto a la sistematicidad del conocimiento, pero es necesario que también enfatizamos la importancia de las ideas de Kant en el surgimiento de la ciencia social que a través de Comte se hace evidente. Al igual que Kant, Comte enfatiza los límites de la Metafísica y además, desarrolla el “espíritu positivo” de la científicidad social. Al igual que los fenómenos naturales, los hechos sociales son susceptibles de un análisis científico y un ordenamiento sistémico de sus leyes y causas; sin embargo, el único impedimento para tal proceder en la ciencia social se debe a

⁹⁶ E. Kant, 1987:25 - 37 y A. Comte, 1984: 26 - 47



la falta de evolución de nuestros razonamientos que no se han desprendido de los prejuicios teológicos y metafísicos.

En la percepción de Comte tanto las explicaciones de carácter teológico como metafísico carecen de una base empírica que les permita demostrar sus proposiciones; al no limitarse a la observación, tanto el pensamiento teológico como el metafísico caen en especulaciones y sueños ficticios que no permiten avanzar en las verdaderas causas de los fenómenos. Al contrario, “el espíritu positivo” se concreta a los hechos reales y a las explicaciones immanentes de las cosas, creando un sistema coherente y demostrable de los hechos; observación y experimentación son las bases de este “espíritu positivo” que deja de lado cualquier elemento que salga de esa experiencia⁹⁷.

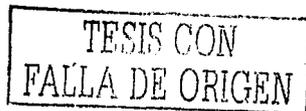
Cabe anotar al respecto que, paradójicamente, la metafísica que defiende Levinas no correspondería a la idea que Comte y los positivistas mantenían en aquellos tiempos. Aunque parezca contradictorio, Levinas busca reunir la experiencia con el pensamiento trascendente, intentando señalar que dentro de la experiencia es posible encontrar rasgos que no sean reducibles a las categorías de la Ciencia y la lógica clásica, ni mucho menos a la observación de un sujeto cognoscente. En el fondo, Levinas estaría de acuerdo con salir al encuentro de los hechos reales, de la experiencia concreta y directa de los fenómenos, ya que esto marca la posibilidad de salir de las categorías subjetivas; pero Levinas no estaría de acuerdo con la reducción y esquematización en la que puede caer la realidad si sólo consideramos “el espíritu positivo” de la ciencia. Es importante acudir a la experiencia como Comte señala, pero no reducirla sólo a elementos cognoscitivos y lógicos como si éstos fueran los únicos constitutivos de la materia de la otredad.

⁹⁷ A. Comte 1984: 49 – 86

En la misma perspectiva que Comte se ubica Durkheim, a quien corresponden los méritos de constituir una sociología independiente de cualquier explicación psicologista y de constituir un método propio para analizar los hechos sociales. Al igual que Comte, Durkheim asume la tarea de consolidar un conocimiento social objetivo y universal, alejado de las fantasías y de las ideologías que podrían perturbar el conocimiento de los eventos concretos.

Para ello, Durkheim elabora toda una crítica al subjetivismo y al psicologismo social que distorsionan las verdaderas causas de los hechos sociales. En *Las reglas del método sociológico* Durkheim deja claramente establecido que un evento social únicamente puede ser conocido en la medida que consideremos a los hechos sociales como si fuesen “cosas”; sin duda la propuesta de Durkheim causó polémica en los núcleos de la investigación social de su tiempo, pues al tratar a los hechos sociales como “cosas” se pensaba que esto era de hecho reducir la conducta humana a leyes y causas infrahumanas y asemejarlas a las de cualquier evento natural desprovisto de inteligencia o moral. Sin embargo, Durkheim tenía razón al menos en un punto: en el hecho de reconocer que nada ganaríamos en conocimiento de los fenómenos sociales si sólo nos mantenemos en métodos introspectivos o psicologistas que caen en explicaciones voluntaristas o caprichosas. Considérese que Durkheim está pensando en un conocimiento que se funda en leyes de carácter objetivo y universal, y esto no se logra alcanzar si permanecemos encerrados en la subjetividad de nuestras emociones o percepciones⁹⁸. Al hablar de los hechos sociales Durkheim considera que:

⁹⁸ E. Durkheim, 1982 : 17 – 29



“... En efecto, se reconoce principalmente una cosa por el signo de que no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad. (...) Ahora bien, hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad. Lejos de ser un producto de nuestra voluntad, éstos la determinan desde el exterior; son como moldes en los que tenemos que fundir nuestras acciones. Muchas veces es tan grande esta necesidad que no podemos rehuirla. Pero aún cuando logremos triunfar, la oposición que encontramos basta para advertirnos que estamos en presencia de una cosa que no depende de nosotros...”⁹⁹.

En efecto, la idea de considerar a los hechos sociales como cosas, en el fondo entraña la necesidad de buscar un conocimiento que no se cifre en el mero sentimiento o apreciación subjetiva, esto es, reconocer que fuera de nuestras estructuras sensoriales y cognoscitivas existe un mundo independiente regido por sus propias leyes y causas, las cuales no varían ni cambian a voluntad o a capricho del sujeto cognoscente; esto mismo es válido para los hechos sociales y sería una propuesta que aceptaría Levinas ya que estaría de acuerdo con aquella tesis acerca de la necesidad de trascender las estructuras subjetivas.

Sin embargo, aunque de principio la posición sociológica representada por Durkheim y las ideas expuestas anteriormente por Levinas concuerdan en su crítica al subjetivismo, en adelante habrá varios puntos en los que se opondrán. Las discrepancias entre ambos puntos de vista podríamos resumirla en la posición que asumen frente al problema de la constitución de un sistema cognoscitivo y valorativo.

Mientras Durkheim apuesta a la idea de una sistematización del conocimiento de la vida social que redunde en un conocimiento objetivo y universal sobre la base de hechos

⁹⁹ E. Durkheim, 1982: 60

comprobables, por lo contrario Levinas, como ya hemos visto anteriormente, criticará la idea misma de una sistematización cognoscitiva en tanto que ésta cae en una reducción de la realidad y en tanto que no hay un reconocimiento del papel trascendente que asume el otro.

En el fondo, la tesis de Durkheim que propone el estudio de los hechos como si fuesen cosas, es un problema que se relaciona con la manera en que se enfrenta al otro. Durkheim representa un buen ejemplo para ilustrar la manera en que la ciencia social asume una posición respecto al enfrentamiento de la otredad, además de mostrarnos los límites y alcances del conocimiento social. De tal manera, al enfrentarse al estudio de la realidad social, Durkheim está buscando el método más adecuado que sirva para conocer una otredad que no puede ser observada sólo desde la introspección que realicemos de nuestros sentidos o categorías conceptuales; por eso el otro se constituye como "cosa", pues es algo ajeno al sujeto y no se rige por la voluntad ni por los deseos que mantengan los individuos; es en esta resistencia del otro, que el hecho social manifiesta los límites del sujeto y su imposibilidad de ajustar la realidad a las pretensiones de éste, pues la realidad (lo Otro) siempre excede a este sujeto.

Pero si bien Durkheim por un lado, acierta en ver estos límites subjetivos en la investigación social y se ubica en lo que Levinas llamaría las fronteras de la trascendencia, es decir, que reconoce a la otredad en un plano que supera a la visión subjetiva, por otro lado cae en una posición cosificante que no deja de ser una reducción de la realidad social. Bien es cierto que los hechos sociales trascienden la voluntad individual y que sus causas no se encuentran en la psicología del sujeto, pero tampoco es suficientemente explicativo

del actuar social que se reduzca éste a una “cosa” que no sufra las influencias de la ideología, los intereses personales y contradicciones históricas de toda índole.

Aunque son de gran valor las aportaciones de Durkheim al consolidar las pretensiones de un conocimiento social que reúna las características de objetividad y universalidad, no se puede negar que en su objetivo de cimentar a la Sociología como ciencia, Durkheim asume una posición diametralmente opuesta al subjetivismo. El objetivismo de Durkheim es un magnífico intento por superar las tendencias sociológicas que inconscientemente o conscientemente imperaban en las teorías de los seguidores de Comte o Spencer; por ejemplo, en estos precursores permeaba la idea de que las causas de los hechos sociales están en el hombre y en su condición moral; es el caso de Spencer, quien sitúa a los individuos en la base de la sociedad y señala la importancia de hacer un estudio psicológico para comprender los hechos sociales. La postura de Durkheim se opone a este tipo de afirmaciones subjetivas, pues ellas son un impedimento para avanzar en el conocimiento de la sociedad.¹⁰⁰

Mientras permanezcamos en el subjetivismo, piensa Durkheim, seguiremos dentro de una tendencia de poco alcance explicativo de los hechos sociales, ya que no es el individuo quien es la variable esencial de un hecho que involucre la decisión o el actuar de grupos humanos; al menos la influencia personal en asuntos que implican a grupos sociales es mínima o nunca es un factor explicativo de las verdaderas causas de esos fenómenos sociales. Al parecer de Durkheim, la correcta apreciación de los eventos sociales debe situarse en un plano distinto al del individuo y entender que:

¹⁰⁰ Cfr. A. Comte, 1984: 49 – 73

“...la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que tiene sus caracteres propios. Sin duda, no puede producirse nada colectivo si no existen las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Es preciso además que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y ello de cierta manera, es de esta organización de donde resulta la vida social y, en consecuencia, es esta combinación la que la explica...”¹⁰¹

De lo anterior se desprende muy claramente la posición de Durkheim frente al subjetivismo imperante. Al enfatizar el carácter independiente y casi autónomo de los hechos sociales respecto a los hombres particulares, Durkheim inicia el estudio sistémico del acontecer social. La objetividad de la que habla este pensador, finalmente recae en el sistema, que en cuanto organismo nos proporciona las bases de un estudio que analiza e interpreta la forma o formas en las que se estructuran las fuerzas sociales y la colectividad humana; resulta claro que aquí hay una diferencia notable entre el estudio del individuo y el estudio de la sociedad puesto que “el grupo piensa, siente, obra de un modo completamente distinto que sus miembros si estos estuvieran aislados”¹⁰².

La obra de Durkheim abunda en ejemplos que consolidan esta posición de supremacía de lo social sobre lo individual. No es que Durkheim ignore el papel de los individuos en los hechos sociales, pero éstos por si mismos no son causa del accionar social sino más bien su producto; por encima del individuo existe un orden y unas reglas (sistema) que le obliga a éste actuar de una manera determinada. Desde *La división del Trabajo Social* hasta sus últimas obras, Durkheim deja claro su postura de mantener una explicación “social” de los

¹⁰¹ E. Durkheim, 1982 : 128

¹⁰² E. Durkheim, 1982 : 128 – 130

fenómenos humanos por encima de cualquier interpretación subjetivista. Los acontecimientos sociales se explican a partir de lo que un sistema, por diversos motivos y causas, implanta y ordena, pero no se explica por los deseos personales de ciertos sujetos; a su vez los sujetos no son sino resultado de ese ordenamiento al que de una u otra manera se ajustan.

Recuérdese, por ejemplo, la explicación que da Durkheim de la solidaridad en los dos tipos de sociedad estudiadas en *La División del Trabajo Social*. Según la interpretación de este autor francés la solidaridad, o lo que mantiene unida a una sociedad, responde a los diferentes tipos de sociedades de las que estemos hablando y según la organización y avance técnico que éstas muestren. Por un lado, tenemos a la sociedad primitiva, cuyos miembros no muestran una especialidad restringida en sus tareas y funciones, pues todas mantienen cierto tipo de conocimientos para sobrevivir además que utilizan instrumentos no muy sofisticados para su vida práctica; este tipo de sociedad consolida una forma de solidaridad que Durkheim llama mecánica y que se caracteriza por unir a los diferentes miembros del grupo, los cuales tienen el mismo grado de conocimientos y aptitudes, de tal suerte que la unión del grupo se debe a que todos participan en actividades semejantes y contraen las mismas responsabilidades. Por otra parte, en la sociedad moderna existe otro tipo de solidaridad que es muy diferente a la practicada por la sociedad primitiva; con el avance y especialización del trabajo en la vida moderna e industrial, la solidaridad se da sobre la base de las diferencias y no por la unidad y semejanza de conocimientos y prácticas, como se venía dando en las sociedades pasadas. Esto ocasiona por supuesto que la unión social se distinga por otras características, Durkheim llamó a este tipo de

solidaridad moderna solidaridad orgánica, ya que se basa en la interacción de sus miembros y en donde cada uno necesita de la ayuda de los demás para consolidar su vida propia, a la manera de un organismo que sólo es funcional por las interacciones de sus elementos particulares. En tanto que la sociedad moderna se vuelve cada vez más especializada y más diferenciante en sus tareas, pareciera lógico que esto propiciara una atomización social y una disgregación de los grupos sociales, sin embargo Durkheim no lo cree así; por el contrario, él piensa que nuestras mismas diferencias ocasionan que nos necesitemos los unos a los otros, de tal manera que precisemos la construcción de una comunidad social¹⁰³. Es bien cierto que la solidaridad orgánica pierde en autosuficiencia personal, pero gana en crear lazos más fuertes de cooperación y ayuda entre sus miembros; en la comunidad primitiva, por su mismo desarrollo, los miembros de una familia son autosuficientes porque pueden cazar y recolectar frutos entre todos ellos, pero la familia moderna para poder vivir necesita del concurso de otros miembros como lo es el comerciante, el panadero, el frutero etc. Todos los cuales son "especialistas" en sus trabajos. La sociedad moderna crece en este sentido y hace de sus diferencias la manera de crear lazos sociales¹⁰⁴. Por supuesto, la interpretación de Durkheim es polémica y no dejaría de ser cuestionada si profundizáramos en ella; pero nuestro interés por lo pronto es dejar una muestra del énfasis que asume la sociedad en la creación de conductas. El ejemplo muestra que la solidaridad no es un producto de la condición natural de los hombres, sino producto de las formas de trabajo, de la organización de tareas y las funciones que satisfacen las necesidades de una comunidad humana; todo ello supera al individuo mismo, pues se solidariza y se

¹⁰³ E. Durkheim, 1999 : 30

¹⁰⁴ E. Durkheim, 1999 : 50 – 70



compromete a ayudar no por una necesidad psicológica o una intuición moral subjetiva, sino por una necesidad social producto de un orden y un sistema que así lo propicia.

En este mismo tenor, Durkheim explica socialmente un hecho que por demás parece ser un acto estrictamente individual: el suicidio.

Ciertamente, Durkheim escribió su obra *El Suicidio*, tratando de explicar las razones sociales de por qué alguien intenta quitarse la vida. A simple vista pareciera que una investigación psicológica agotaría la explicación de este evento que se cataloga siempre como una decisión personal. Durkheim, a su manera demostrará que aún ahí, en el suicidio, la sociedad como orden y regulación de los individuos constituye una variante esencial e ineludible.

Baste recordar *grosso modo* la clasificación de los tipos de suicidio que Durkheim menciona y la manera en que determina la sociedad la ocurrencia de tales actos para observar el grado de significación que tiene el sistema por sobre los actos individuales. A riesgo de ser bastante generales, diremos que Durkheim observa una correlación entre el grado de integración y regulación sociales y el tipo de suicidio que se puede generar. Según nuestro autor francés podemos clasificar cuatro tipos de suicidio: 1) egoísta, 2) altruista, 3) anómico y 4) fatalista¹⁰⁵.

De esta manera tenemos que el suicidio egoísta es aquél que se observa en tipos de sociedades que carecen de una conciencia colectiva fuerte y que permiten a los individuos perseguir sus propios intereses, ocasionando con esto una pérdida de sentido de la vida social e individual. Esta pérdida del sentido social a la larga genera una insatisfacción

¹⁰⁵E. Durkheim, 1983 : 196 – 206

personal que desemboca en el suicidio de algunos individuos. Durkheim señala que en esta clase de suicidio el hecho de que una sociedad no genere valores de integración y unidad social, así como a la vez permita al individuo transgredir los límites de las leyes, ocasiona en buena medida el acto suicida. Pareciera que Durkheim nos quisiera advertir que una sociedad de valores sólidos e integrados en la conciencia individual nos defiende de la autodestrucción, pues en los valores que defienden la unión social encontramos un sentido de orden y dirección que conduce a nuestras vidas hacia una mejor realización. En todo caso, la desintegración social produce depresión y desilusión, llevando a algunas personas a tomar la decisión de suicidarse.¹⁰⁶

Por otro lado, tenemos un suicidio altruista, que es el reverso del anterior, y del que ha dicho Durkheim lo siguiente:

"...una individuación excesiva conduce al suicidio, una individuación insuficiente produce los mismos efectos. (...) Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; fácilmente, también, se mata cuando está integrado con demasiada fuerza en ella..."¹⁰⁷

Si por un lado, la falta de unidad social propicia una clase de suicidio egoísta, también un exceso del ámbito social que pierda toda atención a los aspectos individuales genera igualmente una actitud suicida. En términos freudianos diríamos que el peso excesivo de un super-yo (Conciencia colectiva y valores introyectados en el individuo) genera un conflicto con el ello (instintos, energía vital del sujeto) ocasionando en un buen número de

¹⁰⁶ E. Durkheim, 1983. :207 - 295

¹⁰⁷ E. Durkheim, 1983: 296



casos la salida del suicidio. Explica Durkheim que en el suicidio altruista el individuo no se mata por una decisión personal, sino porque cree que es su deber; este deber es introyecado en el individuo por la sociedad y a este primero le señala que ante cualquier falta o extravío en contra de la normatividad social es preciso morir. Generalmente este es un suicidio frecuente en sociedades antiguas o de tipo religioso exacerbado, aunque no quedan exentas de ello sociedades modernas o grupos sociales extremistas actuales que prefieren el suicidio al deshonor, por ejemplo.¹⁰⁸

Como podemos observar en este breve resumen, los dos primeros tipos de suicidio se generan a partir del grado de integración que tiene el individuo con su sociedad; aquí el concepto de integración hace referencia al grado en el que se comparten los valores y sentimientos sociales. Ya sea que los individuos compartan o no esos valores o sentimientos variara el tipo de suicidio como lo hemos observado anteriormente. Pero hay dos tipos de suicidio que falta nombrar y que están en estrecha relación con el tipo de regulación que experimentan, es decir, por el grado de constricción externa que incide en las actitudes suicidas; estos son a los casos del suicidio anómico y el suicidio fatalista.

En el suicidio anómico las fuerzas reguladoras de la sociedad, autoridades e instituciones públicas encargadas de vigilar el respeto al orden y a las leyes, se encuentran en un estado de debilitamiento estructural que les impide actuar frente a las ilegalidades y delitos cometidos contra las normas sociales. Sobre todo, este es un tipo de suicidio que corresponde a los periodos de transición política y social en donde son o intentan ser sustituidas las normas tradicionales por otras nuevas. La falta de autoridad y la inestabilidad social genera un ambiente propicio para la desorientación y la perdida de sentido que,

¹⁰⁸ E. Durkheim, 1983 : 296 – 329

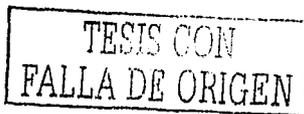
como en el caso del suicidio egofsta, ciertos individuos sean más susceptibles a suicidarse. No es que la anomia sea causa directa de los suicidios, pero es una variable social que contribuye a propiciar conductas autodestructivas. Cualquier alteración al orden, a las crisis económicas sociales o políticas son campos propicios para contribuir a un aumento en los índices de suicidios¹⁰⁹.

Por último, el suicidio fatalista es la inversa del anterior, y, aunque Durkheim no le dedica más que una nota de pie de página al final del capítulo donde analiza el suicidio anómico, no deja de ser importante señalarlo. Al contrario de una regulación débil, una sociedad puede ser lo extremadamente constrictiva y asimismo propiciar conductas suicidas; al ser imperantes y autoritarios los mandatos de la autoridad social, muchos individuos se ven conducidos a su autodestrucción; este suicidio nace de la opresión y de un destino fatal al que se enfrentan los individuos¹¹⁰.

Por lo visto anteriormente, podemos advertir el gran peso de lo social y lo sistémico que Durkheim le atribuye a los fenómenos y a los problemas que se generan en una comunidad. El ambiente social no es sólo un escenario o una escenografía donde se desarrollan los actores individuales; la sociedad es un ordenamiento y un marco de leyes y normas que directamente influyen en los individuos y en la particularidad de sus decisiones; según sean sus valores e ideas religiosas, según sean su integración y regulación, o su avance técnico-económico, todo esto determina el tipo de sociedad que es y los problemas a los que se enfrentan sus miembros. Más allá de los deseos del sujeto se encuentra un exterior que son

¹⁰⁹ E. Durkheim, 1983 : 330 - 381

¹¹⁰ E. Durkheim, 1983 : 380 - 381



los otros y que asume su máxima expresión en un ordenamiento social y un sistema de reglas que no es posible ignorar, ni mucho menos olvidar.

Durkheim nos ha mostrado la imposibilidad del solipsismo en los hechos sociales. Y nos ha señalado la ruta de la exterioridad. Esa exterioridad que se manifiesta como un orden supraindividual y que ejerce un control sobre las vidas de todos sus miembros, y aún sobre las decisiones más personales como las que atañen al suicidio y a la elección de la propia muerte.

Ahora bien Durkheim nos aleja de las interpretaciones subjetivistas y nos acerca al terreno del sistema social, el cual es un terreno que se asume como prioritario y esencial para la existencia humana; ya hemos visto la manera en que influye y determina el sistema social a los individuos, pero falta ver la importancia de este sistema para garantizar la continuidad de la existencia misma de los humanos. Al respecto, Durkheim observa que la coacción y la fuerza son necesarias para garantizar el orden social y que de ninguna manera el sistema puede prescindir de ellas.

En efecto, aún en sus últimas obras Durkheim no dejó de acentuar la importancia del orden social, el cual siempre está por encima de los individuos aislados. En *La Educación Moral* –texto realizado a partir de lecciones dadas en cursos universitarios– deja un claro testimonio de esta supremacía de lo social, cuya importancia radica en cimentar un sistema de orden y crecimiento humano. En esta obra mencionada, Durkheim justifica la fuerza y la coacción a las que se ve sometido el individuo que vive en sociedad. La moral, en específico, es un producto social necesario para disciplinar y ordenar la vida comunitaria, es un elemento, como los que ya hemos visto anteriormente, que consiste en ser exterior a la voluntad individual y permite dotar de sentido la acción social. Según Durkheim:

"...La moral, no solo como se la observa actualmente, sino también como se la puede observar en la historia, consiste en un conjunto de reglas definidas y especiales que determinan imperativamente la conducta..."¹¹¹

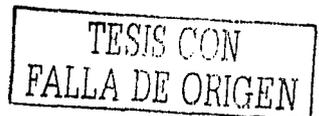
De esta manera, el imperativo de la moral, como todo imperativo social, no es una cualidad accesoria, sino vital para la cimentación misma de la sociedad. Vivir en sociedad implica estar inmerso en el ambiente de las normatividades que modulan nuestras acciones, y éstas funcionan a través de una coacción directa y por todos los medios. Por supuesto no hay coacción y fuerza que se experimente con gusto y placer para los miembros de la sociedad, pero esta fuerza y coactividad son indispensables para la sobrevivencia del ser social y su defensa. En sus propias palabras Durkheim ha señalado que:

"La vida social, en efecto, no es sino una de las formas de vida organizada, y toda organización presupone reglas determinadas de las cuales no puede liberarse sin perturbaciones enfermizas. Para poder mantenerse es necesario que esté, en cada momento, lista para responder a las exigencias del medio; pues la vida no puede quedar paralizada sin que se produzca la enfermedad o la muerte..."¹¹²

Basado en el modelo de los organismos biológicos Durkheim afirma la necesidad del orden social con sus consecuentes normas y leyes restrictivas, pues al igual que un organismo vivo, la sociedad debe buscar sobrevivir, sólo que en el caso de esta última, su organización no le viene por naturaleza, sino que ha de hallarla por medio de reglas impositivas que

¹¹¹ E. Durheim, 1997a: 41

¹¹² E. Durkheim, 1997a 45 – 46



limitan la acción de los intereses egoístas. El orden, al fin y al cabo, es resultado de obedecer y respetar los límites impuestos por la sociedad con miras a la sobrevivencia de la comunidad.

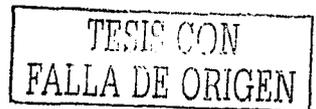
Si Durkheim defiende el orden y el respeto a las leyes- sobre todo las de tipo moral- lo hace sobre la base de esta correspondencia entre el orden y la vitalidad de un organismo. Sabemos que el orden impone límites y candados a la acción humana, pero sin ellos la desintegración social se haría cada vez más presente. La desintegración social no es sino la decadencia del organismo social y humano que no logra consolidar empresas comunes, ni logra conciliar en una unidad las divergencias entre los grupos sociales.

Ello explica la preocupación de Durkheim por la anomia y por las conductas sociales desviadas, ya que ve en ellas el peligro de una desintegración y una decadencia comunitaria. Si, como observamos en el caso de los suicidios, la sociedad es responsable de actitudes autodestructivas, también lo es para buscar un orden que construya y dirija las conductas hacia la creación de lazos más fuertes entre los individuos. La anomia y las conductas desviadas- aquellos que atentan contra la vida del organismo social y que generan la autodestrucción individual y de grupos- son frutos de sociedades sin ley y sin autoridades, las cuales no se atreven a ejercer un dominio mayor sobre el individuo mismo, quien dejado a la deriva de una libertad mal entendida, no hace sino disgregarse en conductas e intereses egoístas que no benefician ni a la comunidad ni al crecimiento individual¹¹³.

¹¹³ Cfr. E. Durkheim, 1997a : 58 – 108

Por otra parte, el ejercicio de la autoridad y el cumplimiento de las normas y los deberes, no solo genera una sociedad más fuerte, sino también redundan en un beneficio individual. Al parecer de Durkheim, el individuo logra su plenitud humana viviendo en sociedad y perteneciendo a grupos colectivos, en donde desarrolla sus capacidades éticas, artísticas, cognitivas y de todo tipo; las virtudes éticas, la apreciación artística o el conocimiento certero únicamente son posibles conviviendo con otros y con la ayuda de esos otros. Visto así, Durkheim comparte la idea de los griegos de la antigüedad quienes afirmaban el carácter político del hombre, en el sentido de que sólo es hombre aquél que pertenece a una *polis*, a una comunidad, a un grupo el cual se define por su organización, creencias, valores e instituciones particulares, las cuales además permean todo esto en los individuos, en su conducta y acción cotidiana. Así el desarrollo humano está puesto en la sociedad y en la cohesión que alcanzan los individuos con los valores y reglas que mantenga dicha sociedad. Para alcanzar esta cohesión social y esta integración de los sujetos al sistema comunitario es preciso la fortaleza de las instituciones y de sus leyes y reglas, pero además requiere de una disciplina y conciencia social por parte de los individuos. Durkheim se da perfecta cuenta de que una sociedad autoritaria por sí misma no logra resolver el problema de integración social de sus miembros, y, al contrario, puede generar conductas anómalas, como el suicidio fatalista antes mencionado por ejemplo. Se hace preciso contar, entonces, con mecanismos que sin dejar de ser coercitivos, sean más sutiles para introyectar valores y deberes que se acepten como propios por parte de los sujetos y que además sean defendidos por éstos mismos¹¹⁴.

¹¹⁴ E. Durkheim, 1997a: 109 - 125



Por ello no es casual que Durkheim se preocupe por la educación de los niños y por la disciplina moral que han de interiorizar éstos: los deberes y normas que han de regirlos durante toda su vida. La educación es el medio para introyectar, en primer lugar, el espíritu de disciplina, necesario para moderar los deseos de los individuos y restringir cualquier apetito; con ello se aprenden los límites de las pasiones humanas y se aprende el sentido del orden social. En segundo lugar, la educación también es el medio en que los hombres pueden aprender una socialización que los prepara para la vida comunitaria, los enseña a vivir en grupos y los enseña a interconectarse e interactuar unos con otros, aún teniendo intereses diversos. Pero sin lugar a dudas un aspecto esencial de la educación consiste, por último, en aceptar autónomamente las reglas que regulan la acción humana, esto es, que la educación permitiría desarrollar una "voluntad libre en el acatamiento de las normas". Durkheim, al respecto de esto último, señala que si bien es cierto que todo acto moral presupone el ejercicio de la libre voluntad, esto no quiere decir que cada cual tenga el derecho de hacer lo que quiera y actuar anárquicamente, sino por el contrario, implica la libre voluntad que solamente actúa por convicción propia, o sea, respetando la ley y el orden moral no por mera imposición, sino por una razonada reflexión de que es bueno y necesario respetar las normas sociales¹¹⁵.

Evidentemente la posición de Durkheim suscita duda y polémicas que nos pueden llevar a una discusión sin término. Aquí solo hemos tratado de mostrar la importancia que para este autor tiene el sistema social y cómo éste permite que las acciones humanas se generen y guarden cierta coherencia. De todo lo dicho anteriormente, destacamos la prioridad que el sistema social adquiere por encima de los sujetos particulares, y que hace de éstos un

¹¹⁵E. Durkheim, 1997a: 126 –142 y segunda parte 143 – 310

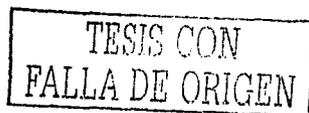
producto del ordenamiento de reglas y valores que están más allá de cualquier interés subjetivo. Podríamos decir que en síntesis el pensamiento de Durkheim se resume en lo que él mismo escribiera acerca del peso social:

"...Hay en nosotros una cantidad de estados que expresan algo distinto a nosotros mismos: la sociedad. Son la sociedad que vive y actúa en nosotros. Sin duda la sociedad nos traspasa y desborda, pues es infinitamente más vasta que nuestro ser individual y, al mismo tiempo, nos penetra por todos lados. La sociedad está afuera y nos envuelve, pero a la vez está en nosotros y en todo un aspecto de nuestra naturaleza nos confundimos con ella..."¹⁶

En efecto, Durkheim con este acento en lo social pone los cimientos de un pensamiento sistémico que acentúa el papel del orden y la cohesión social, así como la integración de sus miembros, aún a costa del sometimiento y la pérdida de libertad de estos últimos. En verdad, no podemos pensar en el sujeto desde una plena autonomía, ya que su actuar social siempre se enfrenta a una otredad que lo desborda, ya sea en leyes, en normas o en el enfrentamiento de otro que le limita su conducta más inmediata.

Ahora bien, el breve análisis hecho hasta aquí nos sirve no sólo para entender la posición de Durkheim respecto a los hechos sociales y además de comprender los argumentos que sustentan la posición sistémica en su favor; nos sirve también para aclararnos las razones por las cuales Levinas se opone a este enfoque sistémico desde las premisas ya vistas en Durkheim.

¹⁶ E. Durkheim, 1997a : 83



Es cierto que hay un acercamiento de Levinas con Durkheim en algunos puntos y que comparten una posición similar respecto a ciertos tópicos. Entre estas semejanzas e ideas compartidas encontramos una crítica al sujeto que toca los núcleos fundamentales del actuar social subjetivo; tanto Durkheim como Levinas comparten la idea de que el sujeto no es el fundamento de todo lo que ocurre en el mundo, en especial del mundo social; sostienen ambos que en el sujeto solitario hay aspectos que no explican ciertas conductas sino en referencia a otro externo, con la que la supuesta libertad y autonomía del sujeto es puesta en entredicho; por lo demás, para elucidar las causas o razones de ciertos hechos no basta la introspección subjetiva ni adentrarse en la estructura ontológica del sujeto, sino que es preciso salir al exterior y enfrentar una otredad como condición de explicación de esos hechos señalados. En segundo lugar, encontramos un punto de coincidencia precisamente en el enfoque e importancia que dan a esta exterioridad del sujeto; para ambos, el sujeto tiene un exterior que no es contingente o gratuito, sino por el contrario es un exterior formativo y sustancial para la misma forma de actuar del sujeto; ya sea a través de las normas, las leyes o en el rostro del otro, este exterior penetra en la interioridad del individuo de una manera más que relevante. Por último, y en tercer lugar, ambos coinciden en la importancia de la moral como instrumento de integración social o como el encuentro de una verdadera alteridad. Como veremos en los capítulos siguientes, Levinas mantendrá como eje de su enfoque la "experiencia del otro" que, finalmente, es una experiencia moral, ya que todo deber, respeto y justicia nace del enfrentamiento vital con ese otro. De la misma manera, Durkheim considera como básico en la integración social, el aspecto moral de los individuos, pues únicamente de esta manera una sociedad puede sobrevivir.

Sin embargo, pese a estas semejanzas, encontramos también grandes diferencias. A reserva de que ahondaremos más adelante en la postura de Levinas, conviene señalar su oposición a todo lo que suscriba una tendencia a legitimar un sistema, como es el caso de la teoría de Durkheim; ciertamente, una gran diferencia entre ambos autores estriba en la valoración que hacen del sistema y su legitimidad. Mientras para Durkheim es necesario salir del sujeto para constituir una explicación de los hechos sociales, y, por lo tanto hacer un estudio del orden social (del sistema), para Levinas por el contrario, salir del sujeto no implica acceder a otro orden que rebase al hombre mismo; cierto, Levinas concibe que es necesario que el individuo trascienda su subjetividad, pero no para constituir ningún sistema que exista fuera de sus fuerzas, lo cual sería caer en una enajenación o cosificación que sería igual de delirante que un solipsismo autista. Levinas observaría en el ordenamiento social de Durkheim una suerte de reducción del sujeto y del otro; el sistema social sería el campo que limita dentro de las variables esperadas la relación del sujeto y el otro; como veremos más adelante en este trabajo Levinas piensa que la relación entre el sujeto y el otro es una relación irreductible si se realiza de una manera radical y fuera de cualquier límite impuesto *a priori* por un sistema. En otras palabras, el sistema para Levinas no conduce a una experiencia genuina con el otro, sino más bien conduce esa relación con el otro dentro de límites que conjuran el peligro que pudiera ocasionar dicha relación. Derivado de lo anterior se explica que Levinas difiera de Durkheim respecto al sentido atribuido al sistema. En tanto que para Durkheim el sistema social es prioritario y sirve para la cohesión entre los miembros de la comunidad, Levinas observa que el sistema es un mecanismo de opresión y violencia sobre el otro, del cual es necesario revelarse. Por

ello, mientras Durkheim legitima al sistema, Levinas considera a éste mismo un peligro contra el otro.

Por otro lado, el papel que asume el individuo en ambos autores también marca una diferencia notable. En el caso de Durkheim el individuo debe estar sometido al orden social y mostrar un respeto y disciplina por ese mismo orden; en cambio Levinas, aunque también critica el egoísmo y las actitudes solipsistas del sujeto moderno esto no apela a un sometimiento de los individuos al sistema, sino más bien a su rebelión; para Levinas al igual que las teorías del sujeto moderno también la visión sistémica ejerce una violencia contra el otro, por lo mismo se hace necesaria una actitud revolucionaria que luche contra el individualismo moderno, pero también contra un sistema que oprime al otro.

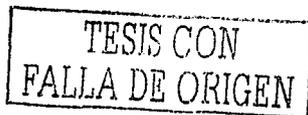
En suma, queda claro que si entendemos que un sistema es un conjunto ordenado de elementos cuyo objetivo central radica en conservarse a sí mismo, entonces se entiende que los individuos sólo adquieren un valor en la medida que funcionen para ese sistema. Para Durkheim esta es la visión correcta que se precisa defender; por su parte Levinas rechazará esta visión por reduccionista y por que no resuelve la problemática de la otredad: no se entiende la relación con el otro sólo reduciéndolo o sometiéndolo en las leyes ya establecidas; en los siguientes capítulos de este trabajo analizaremos esta estrategia que propone Levinas y que es una alternativa frente a la postura sistémica, pero por el momento quisiéramos dejar en claro la separación y la discrepancia entre ambas tendencias, la de Levinas y la sistémica. Pero antes de adentrarnos a la propuesta de Levinas nos parece conveniente confrontar a otro autor sistémico quien es Talcott Parsons, ya que este pensador nos da la oportunidad de constatar desde otra perspectiva los mecanismos sistémicos contra los cuales se revela Levinas.

4.2-PARSONS Y EL ESQUEMA A.G.I.L.

La obra de Parsons es inmensa y por sí misma merece un estudio más pormenorizado del que podemos hacer aquí¹¹⁷. Sin embargo, no es nuestra intención analizar toda la obra de este autor imprescindible, sino tan sólo destacar un aspecto de su teoría que nos servirá para mostrar, en sus rasgos más generales, la manera en que explica una teoría sistémica la acción social de sus miembros. Dicho análisis lleva la intención de formular un parámetro comparativo que nos permita observar la diferencia entre la postura de Levinas y la postura sistémica; aunque ya hemos hecho en cierta manera esto con la revisión que hicimos de algunas de las ideas de Durkheim, todavía nos resta considerar algunos puntos que la teoría de Parsons nos permitirá esclarecer.

En este sentido, nos enfocamos a analizar el esquema A.G.I.L., creado por Parsons en su último periodo, el cual ofrecía una herramienta metódica para explicar el funcionamiento de todo organismo a nivel macro, pero también incluyendo a la acción particular misma de los sujetos. Ya sabemos que la idea de Levinas recurrente en contra de todo enfoque de sistemas estiba en señalar la reducción que hace el sistema de los individuos, a quienes hace funcionar según ciertos parámetros que condicionan la conducta y la acción de los actores sociales. Nuestro propósito aquí es observar la validez de esto que señala Levinas en el esquema A.G.I.L. de Parsons y considerar también la pertinencia de una alternativa como la

¹¹⁷ A pesar de los numerosos estudios hechos sobre la obra de Parsons hay dos autores que destacan por su indudable importancia: Habermas, J.: *Teoría de la Acción Comunicativa*: "Talcott Parsons: Problemas de construcción de la teoría de la sociedad "; Taurus, 1987. Véase también Luhmann, N. "; Por qué A.G.I.L.?" Sociológica. U.A.M. México, enero - abril 1990, año 5, No 12 (pp. 377 - 401). También Luhmann, N. "Los medios simbólicamente generalizados y el problema de la contingencia " en *Ensayos en honor de Talcott Parsons*, Chile 1990. Por último Luhmann, N. *Introducción a la teoría de sistemas* ."Funcionalismo estructural/ Parsons". (pp. 27 - 43) U. Iberoamericana , México , 1996.



que propone Levinas fuera de los parámetros de la funcionalidad sistémica que tan importante fue para Parsons.

Es bien conocido que Parsons en su primera época se inclinó por el estudio de la acción social. De esta manera, Parsons en sus primeros escritos realiza un esfuerzo por comprender los hechos sociales, elaborando para ello una serie de formulaciones en torno a la acción social y su significado. Al igual que Weber, Parsons entendía que la acción social se refería a aquellas acciones que realizan los individuos sobre la base de algún sentido, es decir, son acciones que se realizan tomando en cuenta cierto grado de reflexión y racionalidad, a diferencia de conductas meramente reactivas que se ejecutan por instinto, inconsciencia o en cierto modo reacciones mecánicas que resultan ante la presencia de un estímulo determinado.

El clásico libro *La Estructura de la Acción Social* de Parsons es un intento por desarrollar las bases de una teoría de la acción presuponiendo las aportaciones de pensadores clásicos en sociología como lo son Alfred Marshall, Wilfredo Pareto, Emile Durkheim y Max Weber, pero en especial son estos dos últimos autores quienes hacen notar más su influencia en las argumentaciones de Parsons respecto a la acción social. Al igual que Durkheim, Parsons piensa en la importancia de establecer un orden social que determine las acciones de los individuos, pero junto con Weber considera que la acción concreta de los hombres se sitúa en un ámbito que es preciso analizar tomando en cuenta el sentido que los actores sociales atribuyen a sus actos. Podríamos decir que en esta primera época Parsons intenta conciliar la idea de un orden sistémico implícito en la obra de Durkheim, con la teoría subjetiva de la acción social elaborada por Weber. De este intento surgen ideas muy

sugereutes que fructificarán en una postura que poco a poco empezará a inclinarse por el funcionalismo sistémico.

Brevemente analizaremos algunas ideas de Parsons en esta dirección con el fin de entender algunos presupuestos que aparecerán en su esquema A.G.I.L., ya en la etapa madura de este autor.

Recordemos que la teoría de la acción social ubica su inicio en la sociología de Weber. Como es bien sabido, para Weber una cabal comprensión de las acciones sociales debería formularse a partir del análisis del significado subjetivo que los actores atribuyan a sus actos, aunque esto no querría decir que deberíamos centrarnos en un estudio psicológico de las acciones sociales o hacer un estudio de los procesos mentales de los actores en particular; por lo contrario Weber es muy claro al señalar que el estudio de la acción social implica estudiar los actos individuales, pero siempre que éstos afecten a terceros o a las acciones de otros; el acento recae no tanto en el individuo como tal, sino en este individuo sus acciones concretas y las repercusiones de esos actos para otros, en un sentido sociológico y no psicológico. ¹¹⁸

Ahora bien, Weber identifica cuatro tipos básicos de Acción Social que son: 1) *Racionalidad con arreglo a fines* o cuando el actor orienta su acción en conformidad a ciertos fines que desea alcanzar y tomando en cuenta los medios más apropiados para alcanzarlas, 2) *racionalidad con arreglo a valores*, donde el sujeto de la acción guía su conducta por su creencia en un valor de manera consciente; 3) *afectiva* o cuando una persona actúa solamente por sus sentimientos o emociones actuales; y 4) *tradicional*,

¹¹⁸ M. Weber, 1987: 5 - 18

cuando el sujeto actúa impulsado por una costumbre profundamente arraigada ¹¹⁹. Ya es suficiente conocida esta tipología de Weber y ha sido tratada y estudiada a fondo por muchos sociólogos, así que no es necesario que profundicemos en ella, pero sí es preciso mencionarla ya que sobre esta base Parsons elaborará su propia concepción de lo que es la acción social.

Ciertamente, Parsons entiende que en la acción social se encuentra un sujeto que actúa de acuerdo a ciertas condicionantes, pero finalmente es un actor activo y creativo que no responde mecánicamente ante los estímulos del medio ambiente. En esta primera época Parsons comparte ciertos presupuestos de los teóricos de la acción que ponen énfasis en el pensamiento y la acción individuales; tales presupuestos han sido muy bien resumidos por Roscoe Hinkle, quien menciona que la teoría de la acción se caracteriza por los siguientes puntos: 1) Las actividades sociales de los hombres se derivan de su conciencia de sí mismos (como sujetos) y de otros, y de las situaciones externas (como objetos); 2) Los hombres actúan teniendo en mente alcanzar sus propósitos, metas y ambiciones subjetivas; 3) los actores utilizan los medios, técnicos, procedimientos, estrategias e instrumentos adecuados para la consecución de sus fines; 4) las acciones de los sujetos se encuentran limitadas por circunstancias o condiciones que resultan inalterables por la voluntad de los actores; 5) al actuar y ejercer su voluntad, los sujetos eligen, sopesan y evalúan lo que harán, lo que hacen y lo que han hecho; 6) los actores recurren a patrones, reglas o principios morales para tomar decisiones; 7) el estudio de las relaciones sociales requiere

¹¹⁹ M. Weber, 1987: 18 – 21

por parte del investigador el uso de técnicas de investigación subjetiva como la *verstehen*, o la reconstrucción empática o imaginativa, entre otras que se pueden mencionar.¹²⁰

Aunque en lo sustancial Parsons comparta esta orientación subjetiva en sus primeros estudios, poco a poco habrá de alejarse de ella para incorporar elementos sistémicos a la teoría de la acción social. Sin embargo, en esta su primera época, Parsons entiende la acción social, sin lugar a dudas, bajo estos presupuestos anteriormente señalados por Hinkle. Así, junto con los aportes de Weber y la orientación subjetivista de la acción, Parsons aportará en su momento varios elementos que serán determinantes para entender su posición, entre ellos el "acto unidad", el concepto de voluntad y la perspectiva subjetivista de análisis serán elementos en los que se muestra su preocupación por el individuo y su relación social. De esta manera, Parsons señaló que el "acto unidad" debía comprenderse como un acto constituido por cuatro elementos: primero, un actor que es el sujeto de la acción con la capacidad de reflexión y de razonamiento; en segundo lugar una finalidad, que se refiere a la orientación que toma el actor; en un tercer momento se presenta la situación que se desglosa en condiciones que escapan al control del sujeto- y en medios-aquellos elementos que puede controlar el actor social, por último, las normas y los valores son el cuarto elemento que sirve para determinar la elección del actor y su acción¹²¹.

Llama la atención que sobre la base de esta idea de acto unidad Parsons elabore un concepto de voluntad que no se entiende desde el punto de vista de una libertad absoluta e incondicional; aunque hacia una orientación subjetivista, esta primera fase del pensamiento de Parsons no olvida reconocer la fuerza de las condiciones y de las normas como causas

¹²⁰ Hinkle, R. 1963 :706 – 707

¹²¹ T. Parsons, 1968: 76 – 77



externas al sujeto que condicionan su libertad individual; el actor de Parsons se encuentra limitado por su entorno y la normatividad del sistema cultural, aunque sin dejar de reconocer que el actor ejerce su propia voluntad en los medios y la finalidad que se propone. Por supuesto esto nos habla de una orientación subjetivista en donde se da preponderancia a la acción humana desde las causas y motivaciones que tienen los actores para actuar socialmente.¹²²

No obstante, cabe señalar que resulta significativo que esta concepción primera de Parsons ya enfatiza la necesidad de tomar en cuenta otros elementos en la acción social que no son exclusivamente cognitivos, como sí lo habría afirmado la posición conductista; según ciertos conductistas la acción social es producto del conocimiento y aprendizaje de ciertas pautas que hacen actuar a los hombres de manera definida y produciendo ciertos efectos predecibles. Sin embargo, Parsons toma en cuenta además de la relación causal cognitiva otro aspecto que involucra a los valores y a las normatividades, lo cual lo acerca a la concepción weberiana de la acción social; en oposición al conductismo Parsons ofrece una explicación ciertos estándares valorativos que regulan las acciones sociales; en el actuar de un sujeto intervienen de manera determinante las creencias, el sistema de valores o incluso variables de irracionalidad (Pareto).

En la acción social tan importante es la racionalidad con arreglo a fines, donde interviene el cálculo y la estrategia cognitiva, como lo es también la racionalidad con arreglo a valores, ya que las normas son imprescindibles para regular la acción en función de ciertos ideales y creencias que se considera deseable alcanzar.

¹²² T. Parsons, 1968: 385 y ss.

Ahora bien, la importancia de una regularidad valorativa queda mucho más remarcada en la crítica de Parsons a la postura utilitarista de consecución de fines, ya que esta última es una postura que no consigue resolver el problema de la elección y las decisiones de los actores sociales. Si únicamente nos orientamos por una racionalidad con arreglo a fines esto nos permitiría alcanzar nuestros objetivos en el mejor de los casos con efectividad y eficiencia, pero no nos dice nada esta racionalidad sobre la naturaleza de esos fines; el que se elija un fin frente a otro implica un modo de actuar diferente al de un mero cálculo, implica además la intervención de una preferencia de unos valores sobre otros y de unas creencias frente a otras, todo lo cual hace inclinar a los actores a tomar ciertas decisiones en lugar de otras¹²³. Por otra parte, Parsons califica de atomista a esta visión que enfatiza la idea de una racionalidad eficaz, pues el hecho de enfocarse a la consecución de fines pierde de vista la integración social de las acciones. Si únicamente cada actor decide por sí mismo alcanzar sus propias metas no existiría una coordinación con las acciones de otros, y a un nivel más amplio se perdería el sentido de una integración social que unificara en una dirección las acciones de los hombres; de hecho no existirían ni instituciones, ni grupos políticos, ni asociaciones. Los valores y la presencia de una regulación moral permiten, según Parsons, esta integración social de la que se habla, y permiten, por supuesto, en el caso concreto de una acción, que los individuos decidan qué hacer, en función de qué pretensión y dentro de qué parámetros permitidos.¹²⁴

¹²³ T. Parsons, 1968: 56 - 64

¹²⁴ T. Parsons, 1968: 64 - 75

Sin embargo, aunque Parsons defina la presencia de valores en las decisiones del actuar social, no responde con exactitud a la manera en cómo estos valores se originan, internalizan e intervienen en las decisiones de los actores; como Habermas ha afirmado:

*"...esta implicación consistente en que la acción exige un esfuerzo en cierto modo moral está en conexión con el "voluntarismo" del marco de teoría de la acción propuesta, pero Parsons no puede explicar este marco mientras sus análisis se restrinja a la unidad elemental de la acción. En un marco de teoría de la acción que solo comprende las orientaciones de un autor solitario no puede explicarse el concepto de orientación normativa de la acción (...) Los elementos "fin", "medio" y "condición" bastan para determinar la función de los estándares valorativos: esa función es la de regular las decisiones en las dimensiones de la fijación del fin y la elección de los medios. Más que significa que un actor oriente sus decisiones por valores es algo que Parsons no puede explicar mientras limite su análisis a la unidad elemental de acción..."*¹²⁵

De esta manera, como menciona Habermas, el permanecer centrado en el actor individual no ayuda a explicar la manera en que interviene el conjunto de valores y reglas en las decisiones de la acción social. Es bien cierto que Parsons afirma la importancia de los valores a las decisiones humanas, pero no explica cómo llegan a conformarse esos valores ni cómo son interiorizados por los individuos. Esto que nombramos llega a convertirse en una de las razones que explican el cambio de Parsons hacia un enfoque sistémico.

En efecto, la teoría de la acción en esta primera etapa de Parsons está enfocada hacia el análisis concreto de la acción del sujeto y desatiende el elemento de los valores y creencias

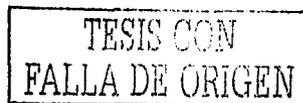
¹²⁵ J. Habermas, 1987 : 292

entendidos éstos como un sistema autosuficiente en sí mismo; estos valores, creencias e ideales morales no son un invento personal, ni creación de los sujetos en el momento que actúan, sino que vienen de la imposición y el consenso de la sociedad en general integrando un sistema de acción; por lo mismo, Parsons advierte que esta normatividad de los valores regula y define externamente un gran porcentaje de la acción social. El paso siguiente de Parsons en su evolución teórica será dedicarse no a la investigación de una interrelación e intercomunicación sociales centrada en valores como hubiese querido Habermas, sino dedicarse a profundizar en ese sistema normativo exterior al sujeto, pero que de muchas maneras interviene en las decisiones más íntimas de ese actor social; ello explica que Parsons se oriente hacia *el sistema* en vistas de una posible explicación de la ocurrencia de la regulación moral en las acciones sociales. Mientras Habermas ve en este paso de Parsons hacia un enfoque sistémico un error y un olvido de la interrelación concreta de los actores, Luhmann por su parte considera que este paso hacia el estudio del sistema es coherente y afirma la necesidad de un estudio sistémico del orden social, fiel a la consigna que define la obra de Parsons: *action is sistem*¹²⁶.

Según Luhmann¹²⁷, la obra de Parsons muestra desde un principio la certeza de que la acción requiere del estudio del sistema. La afirmación de Luhmann en gran medida es cierta, sobre todo cuando se observa la preocupación de Parsons por explicar el orden social y su legitimidad. ¿Qué es lo que hace posible el orden social? ¿Sobre la base de qué se legitima ese orden? Son preguntas que tarde o temprano tuvieron que aparecer en el análisis de la acción social; por más que el enfoque de la acción centre su atención en el sujeto y en

¹²⁶N. Luhmann, 1996: 31

¹²⁷ N. Luhmann, 1996: 27 – 43



lo que hace, nunca dejan de aparecer elementos que están por encima de ese sujeto; los valores y las normas no son accesorios a la acción individual, pues constriñen y obligan un comportamiento debido; esto nos habla del peso de la sociedad y que de algún modo estos valores se encuentran organizados y dispuestos en una jerarquía que permite cierta estabilidad social. Por supuesto una teoría subjetivista no alcanza a dar respuesta por ese orden social y se requiere adentrarse al terreno más genérico del orden social.

Y nuevamente son los valores y la normatividad elementos que aparecen como indispensables para entender la manera en que actúa un orden social; al parecer de Parsons, el orden social se delinea no sólo por una integración de conveniencias e intereses particulares (Hobbes, Rousseau, Locke) ni se legitima empíricamente por la consecución de fines también particulares; hace falta una integración a la manera en que la visualizó Durkheim cuando habló de una obligatoriedad moral, es decir, que una sociedad representa un orden y se legitima en la medida en que no únicamente obliga externamente a sus miembros a ajustarse a un código legal, sino que requiere de un convencimiento interior que respete el orden restablecido no por temor al castigo sino por un deber aceptado de manera consciente. La acción de un sujeto se refleja de ese convencimiento del orden social y muestra hasta cierto punto el grado de legitimidad que alcanza ese orden social. De alguna forma esta problemática explica la decisión de Parsons de adoptar al enfoque sistémico como la única manera de resolver el problema de la interpretación de los individuos entre sí y el tipo de relación que mantienen con el orden social.

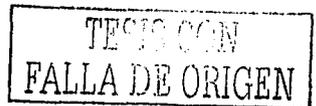
Ya en una etapa posterior, alrededor de la década de los cincuenta y posteriormente se observa más plenamente el enfoque de sistemas en la obra de Parsons. *El Sistema Social*

es una obra donde este autor marca una diferencia paradigmática con sus trabajos anteriores, a pesar de que él señale que existe una continuidad entre sus escritos e investigaciones primeros de la acción social y el nuevo estudio del sistema social. Entre los elementos que maneja el Parsons sistémico destaca el desplazamiento tanto del enfoque subjetivo de la acción como el casi nulo énfasis que coloca en la voluntad individual, sustituyéndolos en su caso por la noción de sistema y función y las categorías de estatus y rol; desde un inicio queda claro en esta obra mencionada el sesgo que el nuevo Parsons adoptará de ese momento en adelante; véase por ejemplo la definición que da del sistema social:

"... Un sistema social- reducido a los términos más simples- consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tienen, al menos un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a "obtener un óptimo de gratificación" y cuyas relaciones con sus situaciones -incluyendo a los demás actores- están medlados y definidos por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos..."¹²⁸.

Se notará que aunque se menciona a los actores individuales como parte de la acción social, éstos no tienen una función independiente, ni absolutamente libre, ya que se encuentran supeditados a la situación, medio ambiente y patrones culturales (simbólicos) decisivos en la acción; aunque estos elementos ya habían aparecido en sus primeros escritos de Parsons, resalta el cambio de perspectiva, pues ya no se atiende la acción social desde un punto de vista subjetivista, sino que ahora se enfatiza la acción social desde el sistema al que

¹²⁸ T. Parsons, 1951: 19



pertenecen los actores. Así Parsons será muy claro cuando afirme que “los actos no se realizan individual y separadamente; los actos están organizados en sistemas”¹²⁹.

De esta manera, a lo largo de este libro de Parsons será recurrente para explicar el sistema social acudir a conceptos como función, *estatus* y *rol* de los individuos. El sujeto o actor social a final de cuentas se explica por el *estatus* (lugar que ocupa en el sistema) y por el *rol* que desempeña (la función que realiza dentro del sistema).

Cabe hacer notar que los patrones culturales (valores, creencias, ideales morales) no son entendidos como propiedades del actor sino como a una posesión intersubjetiva del sistema social, como ha afirmado Habermas acerca de esta posición sistémica de Parsons¹³⁰. En efecto, los actores sociales adquieren desde esta perspectiva un potencial meramente instrumental y al servicio del sistema. De hecho cuando Parsons habla de las pautas variables¹³¹ como elementos que orientan la acción, éstos no se refieren a ningún tipo de característica individual sino a patrones evaluativos del sistema, es decir que estos patrones evaluativos se instituyen como parámetros de toda acción posible. Mientras en su primera época Parsons inicia su estudio social desde la acción concreta de los individuos, por el contrario el autor de las pautas variables destaca la propuesta de un esquema aplicable a toda acción donde el actor es gobernado y dirigido por el sistema al que sirve.

Esto nos lleva a pensar que el esquema A.G.I.L. no es sino la corroboración y la culminación del pensamiento sistémico de Parsons. En efecto, el esquema A.G.I.L. es el máximo intento por explicar desde el sistema toda acción posible de los individuos, pero a la vez que es una explicación, es una limitación que se impone a la acción humana, por

¹²⁹ T. Parsons, 1951: 20

¹³⁰ J. Habermas, 1987: 306 - 334

¹³¹ T. Parsons, 1951: 35 - 73

demás necesaria - según Parsons- para la integración y el mantenimiento del sistema. En breve señalaremos en qué consiste tal esquema de interpretación sistémica.

Como ya se mencionó, el esquema A.G.I.L. nace de un presupuesto que se contrapone directamente al punto de vista subjetivo de la acción. En la perspectiva sistémica el sujeto no es más que una parte de la acción y su función sólo es resultado de pautas ya preestablecidas, y como diría Luhmann:

"...[Para Parsons] una acción se lleva a cabo cuando ya está establecida la diferencia entre fines y medios, es decir, cuando ya existe una concatenación de valores colectivos, que se hacen presentes en el momento en que el actor está decidido a actuar. Así el actor es sólo un elemento dentro del entramado de la acción. Debe existir, entonces, un contexto de condiciones de la acción que debe quedar presupuesto en la sociedad para que pueda efectuarse una acción. Desde esta óptica el sujeto es un accidente de la acción, el actor queda subordinado a ella..."¹³²

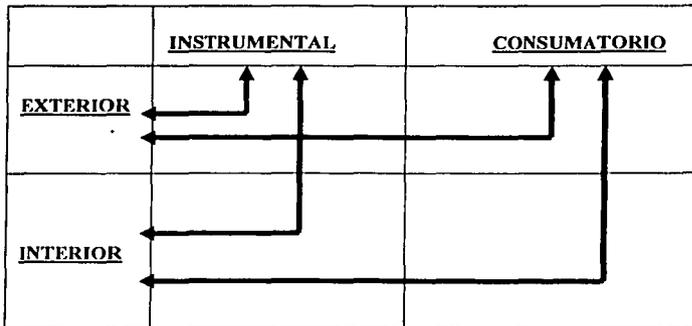
En efecto, esta subordinación del sujeto a las variables sistémicas se hace patente en el esquema A.G.I.L. En dicho esquema se hace abstracción del sujeto activo y se enfoca hacia el estudio de variables universales que encuadran la acción. Así, la acción no se explica en referencia al sujeto, sino sobre la base de coordenadas generales que condicionan la acción de cualquier actor; por ello Parsons distingue cuatro componentes básicos que nos ayudarán a desarrollar un esquema de posibilidad de la acción; primeramente Parsons distingue entre variables instrumentales y consumatorias, esto es que toda acción debe tomar en cuenta por un lado, aquellos elementos que sirvan como medios para actuar (condiciones instrumentales), y por otro lado tomar en cuenta no sólo el fin que se desea

¹³² N. Luhmann, 1996: 33

alcanzar, sino la satisfacción que se logra y el perfeccionamiento al que se llega con la acción (condiciones consumatorias).

Por otra parte los dos componentes que complementan estos cuatro elementos básicos de la acción son las variables que distinguen entre lo interno y lo externo. La distinción es importante, pues estas variables diferencian las relaciones internas y externas del sistema de acción; ya es común señalar que una característica de los sistemas consiste en el poder de demarcación que les permiten distinguirse unos de otros, y esto se consigue en la medida en que establecen una distinción entre sus procesos internos y externos. Cuando el sistema de acción genera procesos que le permiten interactuar con agentes externos, esto nos habla de su relación con su entorno y la manera en cómo interactúa el sistema con el exterior. Pero además, el sistema genera también procesos que se refieren a sus propias estructuras y el funcionamiento interno de ellas; el sistema de acción también distingue estos procesos que se nombran como internos en la medida que son procesos que se refieren al funcionamiento de las estructuras internas.

De la combinación de estas cuatro variables básicas se genera una combinación que queda expresada en el siguiente cuadro:



Por supuesto, estas combinaciones nombrarán los cuatro procesos sistémicos del esquema A.G.I.L. De la combinación entre la variable exterior y la variable instrumental surge el proceso de adaptación (*Adaptation*), que es la manera en que el sistema genera un proceso que instrumentaliza su relación con el entorno; el exterior es un medio para satisfacer los requerimientos del sistema y para que éste se adapte a su medio ambiente.

De la combinación entre lo externo y lo consumatorio surge el proceso de obtención de fines (*Goal-attainment*), que son los procesos que nos hablan de la consumación de las metas propuestas.

Ahora bien, de la relación entre la variable interna y la variable consumatoria genera el proceso de integración (*Integration*), el cual se caracteriza por integrar lo actuado o lo ya hecho en los actores, es decir, que se integran los actores por procesos internos que el mismo sistema genera. En todo sistema debe existir mecanismos que generen al interior del sistema procesos que integren a sus elementos con el fin de seguir interactuando con el exterior, de lo contrario, si no hay integración, se genera una crisis interna que pone en peligro la existencia misma del sistema.

Por último, de la combinación entre lo interno y lo instrumental se crea el proceso de mantenimiento de estructuras latentes (*Latent pattern maintenance*), el cual consiste en procesos latentes que funcionan como estabilizadores del sistema y que están a disposición y requerimientos del sistema.

De una forma más precisa estos procesos quedarán más claros cuando Parsons nos hable del sistema de acción social y nombre qué elementos se encargan de dichos procesos.

Según Parsons:

“... Dentro de los sistemas de acción, los sistemas culturales se especializan en la función del mantenimiento de patrones, los sistemas sociales en la función de integración de las unidades agentes (los individuos humanos, o más exactamente, las personalidades implicadas en roles), los sistemas de la personalidad en la consecución de fines, y el organismo comportamental en la función de adaptación...”¹³³

El cuadro representativo de lo que señala Parsons quedaría esquematizado de la siguiente manera:

	INSTRUMENTAL	CONSUMATORIO
EXTERIOR	A (Adaptation) Conducta orgánica	G (Goal – Attainment) Personalidad
INTERIOR	I. (Latent Pattern Maintenance) Cultura	I (integration) Sistema Social

¹³³ T. Parsons, 1966: 7

Como puede verse, el esquema de Parsons hace hincapié en la relación sistémica entre medios y fines, así como en la relación interna y externa; en la combinación de estas cuatro variables queda encuadrada toda acción posible, al menos desde el punto de vista de Parsons. Dentro de este esquema de acción puede percibirse que una acción para poder ser llevada a cabo necesita de un proceso de adaptación (A) que es provisto por lo que este autor llama la conducta orgánica, que se refiere a aquellos procesos en los que interactúa un cuerpo orgánico con su entorno, es decir, la manera en que reacciona y se ve afectado un organismo o individuo por el medio ecológico en que se encuentra. Los grupos humanos o el individuo mismo no puede sobrevivir si no adapta su organismo al medio en que vive, por ello es tan importante esta relación con el exterior, pues de ella depende la acción que realizará el sujeto desde su interior. En otras palabras, toda acción cuenta con un proceso de adaptación en el que un organismo se enfrenta a condiciones que son determinantes en el rumbo de la acción; de la adaptación del organismo a un entorno determinado depende si se lleva a cabo o no la acción, o si se realiza, en qué grado; de ahí que un sistema se defina por la respuesta que ofrezca a los problemas que le presenta su medio físico.

Por otro lado, en este sistema de acción, la obtención de fines (G) está ocupada por la personalidad, que se refiere a las funciones psíquicas o conscientes de la acción, es decir, a las funciones que le dan sentido a la acción a realizar. Propiamente hablando este es el lugar del sujeto, el lugar de quien realiza, de quien "controla" y consume dicha acción. En este rubro cabe mencionar que el sujeto actúa en función del control de la acción y sus consecuencias, siendo un elemento capaz de orientarse frente al exterior y consumir valores; sin embargo su actuación, - la del sujeto- no implica que actúe por capricho o para

satisfacer sus deseos personales; la acción consumatoria del sujeto está limitada por el exterior y por los procesos internos que buscan equilibrar al sistema.

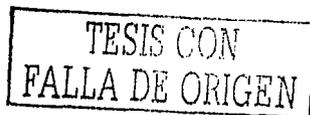
En tercer lugar, tenemos que el esquema de acción se refiere a los procesos de integración (I), tomando en cuenta al Sistema Social como el encargado de realizar tan función; de esta manera corresponde al Sistema Social establecer los procesos necesarios internos y plenamente realizables para que la acción se conduzca por los cauces indicados y que no alteren el equilibrio del sistema. El sistema social coordina los diferentes sistemas de acción y los orienta hacia un mismo entramado con sentido de identidad. El sistema social se refiere a las conductas sociales comunitarias que adquieren un sentido de unidad por pertenecer a un mismo espacio geográfico, a un mismo sistema político, mantener la vigencia de instituciones culturales o defender valores que se consideran propios o genuinos de un grupo.

Por último la Cultura cumple con la función del mantenimiento de estructuras latentes (L), cuya tarea consiste en servir de medio interno de solidificación de roles, funciones y valores; en cierta manera el papel de la cultura es un trabajo integrativo en la medida que hace funcionar al sistema de acción dirigiéndolo a través del sentido que le dan los valores, las creencias y la cosmovisión de un pueblo; mientras que en el sistema social se integran las acciones en el presente (por ejemplo, cuando el sistema jurídico aplica la ley directamente a quien comete un delito, con la finalidad de consolidar este mismo sistema de leyes que se debe respetar), por su parte la cultura mantiene su integración en estado latente (por ejemplo cuando establece el respeto al orden jurídico como un valor social aún cuando en un estado presente no se halla cometido ninguna transgresión); pero el estado latente en el que permanece la cultura no es un papel menos importante que el que asume el Sistema

Social, pues la cultura consolida los valores y las funciones válidas y requeridas para que se efectúe una acción concreta; la cultura permanece latente como el espacio que permite realizar las acciones, y que se hace presente en cualquier momento en que sean requeridas para solidificar la acción y el sistema general de la acción.

Puede notarse que este esquema de acción establece un sistema que rompe con la pretendida libertad y autonomía del sujeto, dentro del esquema de Parsons el sujeto sólo ocupa un lugar condicionado por el entorno, por el sistema social y por la cultura a la que pertenece, de tal manera que la acción del sujeto es resultado del sistema de variables predeterminadas; aunque el sujeto consuma la acción y la dota de sentido, su función no es libre ni ajena al sistema al que pertenece, pues su función la realiza tomando en cuenta las variables que están ahí también para no permitir que la acción realizada genere una alteración en el orden y en el equilibrio del sistema, por ello tanto el sistema social como la cultura generan campos de juego que establecen límites no rebasables so pena de un castigo o exclusión de los sujetos transgresores. A su vez, el medio ambiente, supone una adaptación que de no darse en el sujeto elimina toda acción posible.

Ahora bien el esquema A.G.I.L. aquí presentado es un esquema que tiende a ser universal y a generalizar las funciones más esenciales, según el pensamiento de Parsons. Por esta pretensión de universalidad es que tal esquema puede particularizarse como instrumento de análisis de los más diversos sistemas existentes; así con diferentes particularidades y adaptándose al ser propio de cada sistema, el esquema A.G.I.L. ofrece la posibilidad de comprender y entender la función y el sentido de las acciones, de las organizaciones y de las decisiones de grupo que se asumen como sistemas integrados. Un ejemplo de ello lo encontramos en la esquematización que hace Parsons del sistema social. Tal como fue



expuesto en el sistema de acción, el sistema social es un subsistema del primero, pero a su vez dentro de este subsistema puede particularizarse para su análisis las funciones y procesos del esquema. A.G.I.L.

En efecto, el sistema social comprendería las cuatro funciones de *adaptación*, *obtención de fines*, *integración* y *mantenimiento de estructuras latentes*. El casillero correspondiente al proceso de *adaptación* correspondería a la Economía, la cual se encarga de mantener una relación con el exterior y de proveer los insumos necesarios para mantener adaptado al sistema con su entorno. Los satisfactores necesarios para la sociedad son producidos por la actividad económica en su relación con el exterior, del cual obtiene la materia prima necesaria para la producción de bienes, los cuales son distribuidos en un mercado social. La Política por otra parte, pertenece al casillero de *obtención de fines*, pues Parsons entiende que la actividad política propicia y realiza de hecho las metas y fines que se propone la sociedad; la política garantiza que se llegue a la meta deseada a través de sus estrategias y consensos; la política es en fin la que dota de un sentido social a las acciones y consume los objetivos sociales. En otro sentido, existe un *subsistema integrativo* que corresponde al sistema comunitario, encargado de integrar en un solo rubro las acciones de la economía, la política y la cultura, esto es, establecer una comunidad ligada por lazos emocionales y afectivos que respondan a una identidad social. Es el mundo de los compromisos sociales que establecen una solidaridad con todos los miembros de la comunidad. En el plano de *mantenimiento de patrones* el sistema social exhibe un subsistema de instituciones culturales cuya tarea consiste en preservar las estructuras del comportamiento y los valores sociales; instituciones tales como la familia, la escuela, la iglesia son formadores de valores

sociales. El esquema siguiente muestra la colocación de cada uno de los subsistemas que integran al sistema social:

	INSTRUMENTAL	CONSUMATORIO
<u>EXTERIOR</u>	A ECONOMÍA	G POLÍTICA
<u>INTERIOR</u>	L INSTITUCIONES CULTURALES	I SISTEMA COMUNITARIO

Obviamente se precisa de un espacio más extenso para profundizar en el esquema A.G.I.L. de Parsons, pero sirva la presente exposición general para hacer notar la importancia del enfoque sistémico en el plano explicativo de las acciones sociales. Puede advertirse que bajo este enfoque la acción social y la acción de todo sistema queda envuelta en variables “determinantes” de las que no escapa ningún actor. La cuestión del sujeto se problematiza a un grado en el que su autosuficiencia queda relegada a un plano meramente accesorio. Fiel al presupuesto de Durkheim, Parsons no intenta explicar los problemas sociales a través de un estudio psicológico sino sociológico; el sistema social es un ejemplo muy

concreto de que los sujetos no interesan de manera determinante, ya que el sistema bien puede explicar el funcionamiento social a través de los subsistemas, roles, valores, fines y procesos de interpretación de subsistemas sin requerir de los análisis de los sujetos que intervienen en esos procesos.

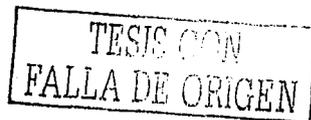
La importancia del sistema en el plano de las acciones sociales es un elemento que no puede obviarse ni desatenderse, sobre todo en el presente estudio sobre Levinas. Al igual que hicimos en la sección anterior, conviene aquí hacer una breve comparación entre lo dicho Parsons y la propuesta de Levinas. Aunque el estudio de ambos pertenece a diferentes esferas y enfocan los problemas desde planos muy opuestos, cabe reflexionar sobre el papel que asumen ambos autores respecto a los conceptos de sujeto y de sistema.

En efecto, hay en ambos autores diferencias notables, pero a pesar de ubicarse en perspectivas irreconciliables coinciden en hacer una crítica al sujeto. Con Parsons encontramos una crítica al sujeto desde la acción social y desde el sistema, lo cual es de gran importancia porque subraya la necesidad de ir más allá de las intenciones y deseos subjetivos para poder explicar lo que sucede en una acción social. Al igual que Levinas, Parsons observa que el sujeto tiene un exterior y un otro que no es aprensible por la introspección; en el caso de Parsons este exterior asume el rostro de condiciones y medios, pero también de fines y valores que no pertenecen al sujeto, sino a procesos más complejos que se van formando en los sistemas de interrelación subjetiva.

Sin embargo pese a esta coincidencia en cuanto a la crítica hacia el sujeto se refiere, resulta evidente también la diferencia entre ambos autores en cuanto a la valoración que hacen del sistema. Para Parsons el sistema constituye el centro y el núcleo de la explicación social y de las acciones que se generan en un estado de cosas que atañen a grupos humanos; es bien

cierto que Levinas no compartiría esta opinión por lo señalado en la primera parte de este trabajo como ya lo hemos visto; el sistema para Levinas es una totalidad que absorbe las diferencias de la interacción social, y aunque Parsons reconoce las diferencias de la interacción humana, la noción de sistema- al menos en el esquema A.G.I.L.- intenta ser una herramienta de integración, de orden y equilibrio por encima de lo que son en sí mismos los sujetos, quienes sólo son medios o instrumentos de un orden superior a ellos. El sistema tarde que temprano redundando en un énfasis dado a la eficacia del mismo, cuyo objetivo es mantener en buen funcionamiento el todo sobre las partes que integran a dicho sistema; para su buen funcionamiento el sistema observa como parámetro de evaluación los medios con que cuenta y el éxito de sus objetivos, convirtiéndose en una máquina para obtener buenos resultados, si es que el sistema es lo suficientemente eficiente para resolver los problemas o demandas que le depara su medio ambiente y sus mismos procesos internos. Esta preponderancia de los medios y fines hace pensar en un olvido de las diferencias, las cuales solo son elementos de entropía o generadores de problemas para el sistema. Ante el sistema, las diferencias intentan ser controladas, subsumidas y en un caso extremo, excluidas y marginadas si no se adaptan a los requerimientos del sistema.

Sin embargo resulta relevante el hecho de que aún en el énfasis puesto a la relación medios-fines, Parsons reconozca la necesidad de reflexionar sobre los patrones culturales y en los elementos integrativos del sistema. Ciertamente, el sistema debe ser eficaz y eficiente y por ello utiliza a los valores y a los variables integrativos como insumos a través de los cuales este mismo sistema encuentra elementos de autorregulación y equilibrio; en verdad tanto los valores como las instituciones culturales están también al servicio del sistema, pero aun así, no se deja de reconocer que este último necesita de elementos que no se explican por



una razón con arreglo a valores o tradiciones en la terminología weberiana. Para la perspectiva de Levinas esta visión tiene mucho de rescatable, pues las interacciones sociales no se circunscriben a la acción de consecución de metas, sino que entran en operación valores culturales e integrativos que presentan una problemática que no se agota en la visión de la razón sistémica.

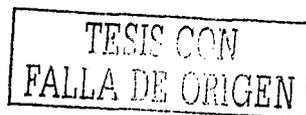
Como se recordará, Parsons planteaba en su primera época la necesidad de pensar la acción social fuera de los parámetros egoístas e instrumentalistas de la razón social. La acción social no se aplicaba si se tenía sólo en mente a individuos egoístas concentrados en conseguir sus propios intereses, de ser así la unión social, si se daba, sería accidental y un producto aleatorio de las acciones individuales. Sin embargo, el hecho mismo de que se establezcan relaciones sociales implica que hay elementos integrativos que van más allá de los intereses particulares. Posteriormente, y lo hemos visto, Parsons se decide por una apuesta a favor del sistema, como respuesta adecuada a la cuestión de la integración social; son los valores culturales junto con los procesos de adaptación, consecución de metas e integración social los que todos juntos efficientan al sistema; así, la unión social, la solidaridad y el sentido de las acciones se explican por la referencia al sistema general al que pertenecen.

No obstante, pese al acento que asume el sistema quedan en consideración los aspectos valorativos e integrativos de la sociedad que no se pueden considerar bajo el esquema de medios y fines. Parsons no explica cómo se generan, se cambian o adquieren otro sentido los valores, pero explica que el sistema mismo, como un organismo vivo busca preservar su ser adaptándose a los cambios que le presenta el medio ambiente, o configurando los cambios que al interior del mismo requiere para su crecimiento y función integradora. Sin

embargo esta respuesta resulta muy general y no es plenamente explicativa de por qué los actores asumen determinada actitud o entienden de una manera diferente valores o ideales que se supone compartidos por todos. Incluso, la efectividad para permear en los individuos valores compartidos nunca queda confirmada totalmente en los hechos; por ejemplo, cómo se puede explicar las actitudes de transgresión o desobediencia al sistema, o simplemente, por qué unos individuos entienden de una manera cierto valor y por qué otros lo entienden el mismo de una manera completamente distinta.

A nuestra manera de ver, no basta para explicar una acción social el que se encuadre en un sistema de procesos autoregulados. Aún dentro del sistema existen procesos de particularización que la teoría de Parsons no ha tomado en cuenta suficientemente. El sistema explica de manera general las pautas de comportamiento posible y sus condicionamientos tanto internos como externos, pero es necesario un trabajo de particularización del sistema que en Parsons no existe. Nos estamos refiriendo a un trabajo que implica un acercamiento de los actores sociales y a una experiencia que revele el sentido de las acciones que exceden las pautas de un sistema establecido.

Esa experiencia de lo que hablamos es la experiencia del otro que el sistema olvida al centrarse en los procesos deductivos de equilibrio y estabilización. Por esta búsqueda de orden, equilibrio y estabilidad desde la punta de una pirámide, se entiende que el trabajo de los actores sociales en la base sea el de servir de medio a fines tan elevados. Pero ocurre que en su vida concreta los actores sociales actúan no siempre siguiendo las pautas del ordenamiento sistémico y, es más, son ellos los que producen el movimiento social al interactuar entre ellos. Con el sistema pareciera darse ese mismo proceso de enajenamiento que el joven Marx nos advirtiera alguna vez: el productor real de satisfactores (el obrero) se



convierte por un proceso de inversión de la realidad y condicionamientos fetichizados de la sociedad dividida en clases, en el esclavo de aquello que fue su producto, ahora es esclavo de su creación (la mercancía)¹³⁴. Lo mismo podría decirse del sistema y sus actores sociales, pues para Parsons son estos últimos los que se explican y adquieren su sentido e identidad por y gracias al sistema al que pertenecen. Por el contrario otros autores como G.H. Mead, Habermas o el mismo Levinas observarían que no es el sistema el que da sentido a los individuos, sino la interacción concreta de éstos la que genera el sentido social de los valores, los cuales se plasman en última instancia en un sistema general de acción. Ahora bien, pese a las críticas que se pueden hacer a la visión sistémica es justo reconocer su importancia y su validez. En efecto, la teoría sistémica de la sociedad gana en hacernos conscientes de que no basta un sujeto para explicar las acciones sociales, y también nos advierte dicha teoría de la necesidad de tomar en cuenta variables externas e internas que intervienen en la realización de cualquier acto social concreto; con ello Parsons nos ha concientizado del terreno que la modernidad desde hace tiempo ha venido invadiendo en todos los campos. Prácticamente, el sistema es el resultado de una evolución de la sociedad moderna cuyos procesos de producción económica y teórica requieren de una especialización y de un manejo de información muy precisos; el conocimiento de los procesos y de las operaciones del sistema garantiza un mejor control social; del buen o mal funcionamiento del sistema depende la supervivencia de grupos o sociedades enteras. Olvidar que vivimos en estrecha conexión con sistemas y subsistemas donde las tareas y funciones de cada uno están previamente programadas y que su éxito o fracaso redunda en nuestras vidas privadas, es no querer ver la realidad tangible de nuestros días. El esquema

¹³⁴ K. Marx, 1968:11 – 88 y 1984: 3 – 47

A.G.I.L. es una herramienta de conocimiento si no la única, sí digna de ser atendida para todo aquel que se interese por los hechos sociales, pues brinda elementos para reducir la complejidad del mundo moderno y así explicar de manera clara y coherente los acontecimientos de la vida social. Ciertamente esta visión tiene sus límites, pero no por ello debe descartarse, pues si no es totalmente explicativa de las acciones sociales, sí coloca las pautas para una investigación y reflexión sociales, tal como lo ha hecho Luhmann a quien analizaremos más adelante en nuestro estudio y quien eleva en grado sumo la teoría de los sistemas sociales habiendo partido entre otros autores, de Talcott Parsons.

Pero aunque la visión sistémica gana en claridad explicativa, en ordenamiento analítico y en hacernos conscientes de que estamos sometidos a un orden que rebasa nuestra voluntad, todo esto no basta para agotar la problemática social. Ya indicamos algunos puntos en los que no estamos de acuerdo con esta visión y que se resumen en la falta de observación o interacción con el problema de la otredad. Levinas ofrece una propuesta que si bien tampoco es la panacea de los problemas humanos, sí es una alternativa que responde a dilemas que la teoría sistémica no ha podido responder suficientemente.

Como es sabido, Levinas¹³⁵ realiza una reflexión del otro en torno a una experiencia metafísica y ética, las cuales involucran un sentido de trascendencia que busca rebasar los límites de cualquier sistema. En los siguientes capítulos veremos más en detalle la propuesta de Levinas en torno al problema ético y social y todo lo que esto implica, pero baste considerar que aunque Levinas propone una superación sistémica esto corre el riesgo de caer en posturas idealizantes y románticas de la realidad que escaparían a cualquier tipo

¹³⁵ Cfr. Levinas 1987a: 57 – 103



de racionalidad. Precisamente, el análisis hecho tanto por Durkheim como por Parsons nos indica que no es tan fácil traspasar el límite del sistema y su racionalidad. El reto de considerar la propuesta de Levinas consiste en observar qué tanto es posible ir más allá del sistema, sin que esto implique caer en una utopía irrealizable de las acciones humanas. Los seres humanos en sus interrelaciones construyen un mundo que se enmarca en un sistema, pero también un mundo que contiene el germen de una trascendencia ética y social que aventura nuevos universos y nuevas formas: con ello construyen una utopía realizable cada día. Una interpretación romántica de la obra de Levinas se quedaría sólo en el misterio contemplativo y la nostalgia de un mundo sin reglas racionales ni sistemas regulativos, pero nos parece que es posible considerar el mundo sistemático en que vivimos y aún así construir sobre esa base caminos que nos lleven a nuevos rumbos, los rumbos hacia el rostro del Otro, que es de lo que en los siguientes capítulos hablaremos. En todo caso, Levinas contribuye a cuestionar el trabajo eficientista del sistema social, pues más allá de concebir el mundo moral a la manera de un ordenamiento al que es preciso someterse o a la manera de valores previamente establecidos que se imponen autoritariamente, Levinas opta por la incertidumbre de la ética, en el cual nada se ha escrito y por el misterio del otro, que siempre se revela diferente.

4.3 LA TEORÍA DE SISTEMAS DE NIKLAS LUHMANN

4.3.1. - La crítica al sujeto.

En esta sección trataremos de analizar desde otra perspectiva los planteamientos de la teoría sistémica, y para ello buscaremos dentro de la inmensa obra de Luhmann destacar aquellos

elementos que nos permitan dilucidar, en tiempos actuales, el rumbo que ha tomado el enfoque de sistemas en el terreno de la acción social. Nuestro interés en la obra de Luhmann nace de la preocupación por entender los alcances de la visión sistémica en el ámbito social, pero sobre todo, nuestra preocupación se enfoca a la comprensión del sistema y el funcionamiento de la otredad dentro de aquél. El análisis de la obra de Luhmann nos permitirá contar con más elementos para valorar las reflexiones de Levinas, sobre todo en lo que se refiere a la posibilidad de trascender el sistema.

Hemos visto, anteriormente, que la teoría de Parsons evolucionó de una teoría de la acción social a una interpretación sistémica de la realidad, en donde el papel del sujeto quedaba restringido a los parámetros del Sistema. Dentro del sistema A.G.I.L., el sujeto se entendía en su papel de un actor individual que ejecutaba una determinada acción social de acuerdo a impulsos y motivaciones que el sistema mismo favorecía. Aún cuando el sujeto claramente perdía su incondicionalidad y autonomía quedaba ahí, como un resabio humanista de los siglos modernos.

El caso de Luhmann refleja un caso singular. Ante la idea de "sujeto" Luhmann mantiene una crítica que descarta toda posibilidad de intervención de este sujeto en los hechos sociales. De esta manera, la teoría de sistemas puede plantear un estudio de la realidad social sin tener que recurrir a la noción de sujeto o una entidad trascendente que fuese la base y la esencia de todas las acciones sociales. Con ello, Luhmann radicaliza las ideas que Durkheim y Parsons habían planteado pero que no desarrollaron hasta sus últimas consecuencias; si en Durkheim o en Parsons existía una crítica muy fuerte al sujeto, en el

caso de Luhmann la crítica al sujeto hace desaparecer a éste al grado de quedar totalmente descartado como categoría explicativa del sistema social.

El concepto de sujeto lejos de ser explicativo, oscurece el análisis y la descripción de la realidad social. La posición de Luhmann al respecto es muy parecida a la de Durkheim: en los hechos sociales resulta inoperante apelar a los individuos y a sus condiciones subjetivas pues el hecho social trasciende los gustos, intereses particulares y la moralidad de los seres particulares. En un artículo titulado "*La astucia del Sujeto y la pregunta por el hombre*"¹³⁶, Luhmann señala que la tradición clásica del pensamiento occidental no ha contestado seriamente a la pregunta por el sujeto. En su gran mayoría los pensadores dan por establecida la identidad del sujeto y su inapelable centralidad en la explicación de todo acontecer. En el fondo esta actitud esconde una paradoja que se ha tratado de ocultar, pues dicha identidad no está resuelta; la paradoja consiste en que no se explica cómo es posible mantener una identidad de alguien cuando al mismo tiempo se señala que ese alguien es diferente a otros seres humanos. La identidad del sujeto descansa en su posibilidad de diferenciarse de los demás, pero al mismo tiempo guardando algún rasgo esencial (que no se explica suficientemente cuál es) con otros seres semejantes a él¹³⁷.

La respuesta a la identidad del sujeto no ha rebasado los criterios metafísicos, religiosos o cosmológicos; dichas respuestas esencialistas valían para determinado tipo de sociedades en donde se buscaba preservar ciertos patrones establecidos y en donde la movilidad social era escasa; pero aún ante la movilidad del mercado en las sociedades modernas, se aplicó el

¹³⁶ N. Luhmann, 1998a: 215 – 229.

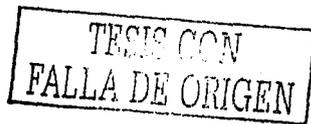
¹³⁷ N. Luhmann, 1998a: 219 – 220.

criterio esencialista para hacer del sujeto un punto que justificara la libre empresa y la intervención de los imperios europeos en regiones caracterizadas por su atraso tecnológico y su dependencia económica. El sujeto, para la concepción liberal, es el punto central que justifica la apertura del comercio, el derecho internacional y la explotación feroz de los recursos naturales. Todo esto hace que pensemos en el sujeto más como una ficción (que por supuesto opera y tiene una utilidad política, pero que no deja de ser un supuesto creado y paradójico de bases endebles) que como una categoría explicativa de la realidad; al respecto Luhmann señala:

"...A nombre del sujeto que se pone como base de sí mismo y de todo lo demás, distinguiéndose en su libertad de todas las causas empíricas, es librado un cheque en blanco contra la sociedad. El sujeto es, en estricto y paradójico sentido, la "utopía" de la sociedad, el lugar que no se encuentra en ningún sitio. Visto así, no representa perjuicio alguno pues, ni aún la consecuencia, por así decirlo no querida, de que a partir del sujeto no pueda construirse intersubjetividad alguna. Lo que el sujeto le pone en claro a la sociedad moderna, por tanto, en su incapacidad para autodescribirse como unidad..."¹³⁸

La cita anterior tiene importancia si la relacionamos con la postura de Levinas, quien es nuestro centro de estudio. Ciertamente Luhmann y Levinas pueden ser considerados paradigmas diametralmente opuestos, pero hay rasgos en los que guardan alguna semejanza; este es el caso que se refiere a la crítica del sujeto; pero además su postura frente a la interacción social también en parte los identifica. Como ya lo señalamos anteriormente, Levinas comparte la crítica que Durkheim y Parsons hacen al sujeto, al

¹³⁸ N. Luhmann, 1998a: 222 – 223.



señalar las condiciones y los límites del actuar de éste; pero con Luhmann Levinas compartiría además la tesis de que la libertad- rasgo esencial de la subjetividad- no ayuda a crear o a pensar en los lazos de la interacción social. Las posturas que respaldan y defienden la libertad del sujeto, tarde que temprano, no ofrecen posibilidad de analizar los vínculos que surgen en la vida social entre unos y otros; la identidad del sujeto sólo defiende su aislamiento y su falta de relación con otros. No está lejos de decir la verdad Luhmann cuando afirma que la noción de sujeto se convierte en una utopía, esto es, en un sueño liberal que imagina un mundo en el que todos seamos autosuficientes y autónomos.

Tanto Levinas como Luhmann criticarían la aparente libertad del sujeto, que no se compromete con nada ni busca estar determinado por otros. Levinas opondría a la libertad del sujeto el compromiso con el otro; Luhmann, el sistema social. En ambos casos hay una propuesta de rebasar los límites del sujeto. Ciertamente que Levinas propone una salida del sujeto para volver a plantear un humanismo enriquecido con el reconocimiento del otro, es decir, dejar de plantear el egoísmo del "yo" para buscar la solidaridad diferenciante de "nosotros". En sentido opuesto, Luhmann rechaza toda postura humanista, pues observa en ella una falta de rigor explicativo.

Ahora bien, el rechazo del humanismo y de la noción del sujeto explica en buena parte la forma que adquirirá la teoría sistémica de sociedad de Luhmann. En efecto, para Luhmann la categoría de sujeto es un lastre del que debe deshacerse la teoría social; en vez de ello Luhmann propone una teoría sistémica sin sujeto, la cual es necesaria que analicemos un poco más en detalle.

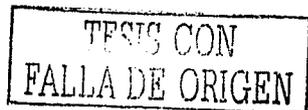
4.3.2. - Sistema abierto y diferencia.

Hemos dicho que la teoría de Luhmann es una teoría de sistemas en donde se enfatiza un estudio de la sociedad a partir de una idea integral de las acciones sociales; sin embargo no hay que pensar que Luhmann repite el mismo esquema que encontramos en Parsons; habría que señalar de entrada que a diferencia de Parsons, Luhmann se mueve en una dinámica más abierta; ello nos puede quedar claro cuando Luhmann hablando de la teoría A.G.I.L. de Parsons hace algunas críticas a este autor; dice Luhmann:

"... El diseño de la teoría muestra un hermetismo rígido desde el momento en que concibe la analítica social mediante diagramas. Por esto mismo no es conducente la discusión, situada en otra referencia sistémica, de si conceptos como el de la cultura coincide con la tradición antropológica o si este concepto es capaz de pasar la prueba hermenéutica en el sentido de Gadamer. Toda comparación se vuelve excesivamente difícil y desafortunada ya que lo esencial para Parsons era la emergencia de un programa de teoría que se ajustara a su propio diseño arquitectónico. De manera general se podría decir que la teoría de Parsons constituye un esfuerzo empeñado por dar fundamento y plausibilidad a este esquema de las 4 funciones. Todo lo que desarrolla Parsons, en este sentido, lleva la impronta de un pensamiento extraordinariamente consecuente, porque se ajusta a su propio diseño de teoría..."¹³⁹

Aunque Luhmann reconoce las aportaciones de Parsons al estudio sistémico de la sociedad, reconoce también que el diseño arquitectónico del esquema A.G.I.L. creado por

¹³⁹ N. Luhmann, 1996: 46.



Parsons resulta demasiado rígido para la dinámica social que se ha vuelto más plural y más compleja en el mundo contemporáneo; la teoría de Parsons lleva el inconveniente de querer clausurar en cuatro funciones básicas una realidad cambiante y abierta, lo que hace que el trabajo teórico consista en adaptar la realidad a esquemas previamente concebidos, lo cual implica ejercer una violencia tácita sobre la realidad social. Es cierto que todo trabajo teórico, en mayor o menor grado, requiere de cierta imposición y configuración por parte del investigador u observador, pero en el esquema de Parsons la configuración del esquema A.G.I.L. se ve desbordado por la realidad social volviendo poco operativas las categorías parsonianas, y perdiendo con ello también objetividad y capacidad explicativa. Pero además, la teoría de Parsons es criticable en otro punto, y este se refiere a su tendencia final de buscar el equilibrio social. Tanto Durkheim como Parsons intentan consolidar el sistema social volviéndolo más eficiente y aún los elementos opositores y diferenciadores sirven, en la medida en que se les puede reducir y hacer manejables, para preservar las bases sistémicas de la sociedad. Ello constituye un enfoque que mantiene la unidad por encima de la diversidad: la problemática del sistema para estos teóricos se reduce a cómo lograr la unidad y el mantenimiento del sistema. Al respecto, Luhmann señala:

"... El concepto (de equilibrio) presupone una distinción entre estabilidad y perturbación, de tal manera que con el término de equilibrio se enfatiza el aspecto de la estabilidad. La noción de equilibrio conduce a pensar que se trata de una reacción a estados inestables, pero sólo con el objetivo de alcanzar, o el mismo nivel en el que el sistema se encontraba en el estado anterior, o la creación de un nuevo estado de balance (...) todas las teorías que se sustentan conceptualmente en el concepto de equilibrio son teorías de la estabilidad..."¹⁴⁰

¹⁴⁰ N. Luhmann, 1996: 46.

No sólo Parsons, sino un buen número de teóricos han mantenido la idea de que la función primordial del sistema es preservar la estabilidad; por supuesto todo aquello que perturbe la estabilidad es visto como una perturbación que debe anularse o reducirse a términos manejables, de tal manera que se conjure el peligro que representan para la conservación del equilibrio; característica propia de este tipo de sistemas es su carácter cerrado, ya que el exterior constituye un elemento más que amenaza el sistema; nuevamente, la condición cerrada de un sistema se convierte en una reducción de la realidad que no explica el cambio ni la formación de nuevos elementos dentro del sistema; al permanecer cerrado, el sistema queda aislado y su crecimiento se atrofia quedando como una teoría rezagada e inoperante.

Ante esta situación, los teóricos de sistemas se inclinaron a favor de la constitución de sistemas abiertos. Ya a finales de la década de los sesenta Ludwig von Bertalanffy hablaba de la posibilidad de un mejor estudio de la realidad a partir de la aplicación de la teoría de sistemas abiertos¹⁴¹, concepto que nace de la consideración de organismos biológicos que intercambian energía con el exterior; Luhmann aunque critica a la teoría de los sistemas abiertos por no explicar suficientemente en qué consiste la originalidad del sistema, retoma algunas ideas de ésta para desarrollar su propia teoría social; tal es el caso de la consideración del entorno y el papel clave de la diferencia al interior del propio sistema.

En efecto, el concepto de sistema abierto, como ya lo anotamos, conlleva la idea de un sistema que se caracteriza por observar un intercambio con el entorno, esto permite que se pueda establecer una retroalimentación entre los factores externos y los núcleos propios del sistema; a diferencia del sistema cerrado, el sistema abierto no plantea una estabilidad que

¹⁴¹ L. Bertalanffy, 1976: 144 - 194.



a priori deba de defenderse eliminando cualquier indicio de perturbación; al contrario, el sistema abierto se concibe como un proceso de inestabilidad en el que influyen factores diferenciadores que obligan a los cambios de estructura y a la adecuación de funciones procesuales.

La teoría de sistemas maneja el concepto de entropía para caracterizar el estado de desorganización, desgaste o caos en el que puede caer un sistema determinado; tanto los sistemas cerrados como los sistemas abiertos sufren de entropía tarde o temprano; sin embargo el sistema abierto tiene una manera más eficiente de contrarrestar la entropía que generan sus operaciones al interior de su estructura, y esto lo hace atendiendo al entorno en el que se encuentra; en tanto el sistema cerrado genera entropía conforme el tiempo pasa sin que a la larga pueda revertir su degeneración, llegando a final de cuentas a la muerte del sistema. Por supuesto, los sistemas abiertos también mueren y generan entropía que los desgasta, pero son susceptibles de durar más debido al intercambio que efectúan con el exterior. Como ha señalado O. Johansen:

"...Un sistema abierto puede presentarse como aquel que importa energía (corriente de entrada), transforma esa energía (proceso de transformación) y luego exporta al medio esa nueva energía. Con el producto de esa exportación, el sistema está en condiciones de obtener nuevamente sus corrientes de entrada necesarias para llevar a cabo el proceso de transformación que lo caracteriza y diferencia del resto de los sistemas..."¹⁴²

Esta interrelación e intercambio con el medio ambiente hace que el sistema perdure, y aunque genere entropía, pueda generar una entropía negativa o "neguentropía" que le sirve

¹⁴² Johansen, O. 1997: 99.

para ordenarse y mantenerse estable, y así contrarrestar los efectos del desgaste que ocasionan el funcionamiento de sus procesos internos. La entropía negativa o "neguentropía" es un proceso de inversión de la entropía utilizando al entorno para extraer de él orden y organización¹⁴³, de tal manera que el medio ambiente le sirve al sistema para sobrevivir. Un ejemplo puede ser más claro: un organismo vivo es un sistema abierto porque intercambia energía con su medio ambiente, esto le sirve al organismo para sobrevivir: un animal necesita alimentarse del exterior y con ello crea un proceso de transformación (metabolismo) que aprovecha internamente para mantenerse con vida; finalmente a través de los deshechos se desprende de la entropía que generó su proceso metabólico y sus acciones vitales. En este proceso hay una retroalimentación que beneficia al sistema del organismo animal; contrarresta la entropía que generan sus procesos vitales con insumos del exterior (alimentos) y con la transformación que hace de ellos mantiene organizado su propio sistema, aquella entropía que le generaría la muerte también la deshecha en lo posible.

Lo que hace relevante la tesis de una teoría de sistemas abiertos es su aceptación de la diferencia; esto es, para el sistema abierto la estabilidad no viene de una defensa a ultranza de los procesos internos del sistema, sino, al contrario, la organización y estabilidad provienen como resultado de una aceptación de la diferencia que puede producir la relación con el entorno; la aceptación de insumos de alguna manera produce una alteración y perturbación al sistema, pero estriba en la eficacia del sistema saber aprovechar los obstáculos para organizar mejor al sistema.

¹⁴³ Johansen, O. 1997 :98.



De alguna manera estas ideas influyeron para que Luhmann considerara al sistema no como una estructura rígida, sino como una organización dinámica que cambia y se adapta según sean las necesidades requeridas y según sea el enfrentamiento que se realice con el entorno. Luhmann percibe que la diferencia o la perturbación que se le inyecte a un sistema no tiene que ser necesariamente considerada un rasgo negativo, al contrario, puede ser la manera en que un organismo aprenda a crear procesos de estabilización y profundizar en sus respuestas hacia la crisis ocasionada por elementos perturbadores. Por supuesto, la diferencia ayuda a disminuir la entropía, generando procesos de neguentropía.

Ahora bien, no ha sido fácil llegar a un consenso sobre la forma en que interactúan entorno y sistema, pues algunos teóricos ponen más énfasis en uno u otro aspecto: el esquema *input- output* aunque es un producto de la teoría de sistemas abiertos y admite la necesidad del entorno, no obstante enfatiza más el papel del sistema y descuida la consideración del entorno; para este esquema el sistema es el que decide qué variables son funcionales y qué productos o servicios deben de resultar de las operaciones procesuales. En el esquema *feed-back* (retroalimentación), por otra parte, hay una consideración más profunda hacia el entorno, pues se trata de investigar y medir los cambios del entorno para observar cómo influyen en el sistema y así formular respuestas que establezcan la relación entre sistema-entorno. Este esquema *feed-back* puede adoptar una forma negativa en la medida en que se busca aminorar la distancia con el entorno, esto es, medir mediante una especie de termostato cómo entra una variable del entorno y a partir de esto cómo responde el sistema. El sistema es una especie de reductor de distancias con el entorno: aquellas variables que pudieran ocasionar una perturbación al sistema, éste las puede hacer manejables y así obtener resultados relativamente previstos. Pero también puede suceder que el esquema

feed-back adopte una posición positiva, pues no se trataría en este caso de reducir la distancia con el entorno sino de aumentarla; esto quiere decir que se buscaría inyectar al sistema una serie de variables dadas por el entorno para observar qué tanto cambio puede resistir el sistema. La idea es llevar el sistema al límite para estudiar qué tan preparado está para el cambio y si crea los medios y operaciones que le permiten controlar una situación de crisis¹⁴⁴.

En todos estos casos, aunque varían las posiciones y el énfasis, todas ellas se apoyan en la aceptación de la diferencia entre sistema y entorno. Para Luhmann esta diferencia no es trivial: el sistema mismo está fundado en la diferencia. Según Luhmann:

*"... Toda teoría está sustentada(...) en una disposición sobre la diferencia: el punto de partida debe arrancar de la disparidad entre sistema y entorno, en caso de que se quiera conservar la razón social de teoría de sistemas. Si se escoge otra diferencia de inicio entonces se obtiene como resultado otro cuerpo de teoría. Por tanto, la teoría de sistemas no comienza su sustentación con una unidad, o con una cosmología que represente a esa unidad, o con la categoría del ser, sino con la diferencia..."*¹⁴⁵

De esta manera, la teoría de los sistemas abiertos no sólo admite a la diferencia como una variable que interviene en los procesos y funciones que realiza el sistema, como ya lo habíamos advertido, sino que hace de la *diferencia* la base misma de su existir. Podemos hablar de sistema porque de entrada estamos apostados en la diferencia de sistema y entorno. Las operaciones procesuales del sistema no hacen sino trabajar en la distinción

¹⁴⁴ N. Luhmann, 1996:48 – 54.

¹⁴⁵ N. Luhmann, 1996: 62.



existente con el entorno. Sólo en la medida en que el sistema crea procesos que le permiten diferenciarse del entorno, logra pervivir y desarrollarse. Para Luhmann el sistema no es una unidad integral, ni tiene como objetivo exclusivo mantener la identidad a costa de someter al entorno a los procesos del sistema. Dado que la diferencia aparece desde el inicio, todas las operaciones y funciones apuntarán a procesos diferenciadores, pero no para constituir una unidad sobre las diferencias, sino para constituir nuevas diferencias, quizá, incluso, mucho más complejas que aquellas que se asentaron primeramente. La diferencia constituye así, cadenas de diferencias, sin llegar a un punto de unidad preestablecido de antemano.

Los elementos hasta aquí señalados nos sirven para intentar una comparación entre Luhmann y el pensamiento de Levinas respecto a la posición de éstos frente a la problemática de los sistemas abiertos y la noción de diferencia. En primer lugar, habrá que anotar que entre Levinas y Luhmann existen puntos que, si bien no son del todo iguales, al menos guardan cierto parecido; y esto lo podemos constatar en el momento en que Luhmann hace una crítica al esquematismo de los sistemas cerrados. Vemos en qué sentido coinciden Luhmann y Levinas en sus críticas.

En el caso de Levinas recordemos que éste critica la noción de totalidad y sistema porque hay una reducción del otro, una especie de sometimiento que impide reconocer al otro. El otro es utilizado por el sistema para los fines de este último, ejerciendo una violencia que no respeta la existencia propia de quien es diferente. De la misma manera, la diferencia es vista como un obstáculo a superar dentro del sistema; la diferencia es un peligro que debe de conjurarse, y el sistema puede entenderse como un mecanismo que se esfuerza por aniquilar la diferencia para conservar la estabilidad. Por esto mismo el sistema apunta a la

unidad, es una defensa a ultranza de la identidad que ha de distinguirse de un exterior por demás agresivo y perturbador; como podemos ver; las críticas de Levinas, aunque resumidas, nos dan una idea del parecido que existe con la posición de Luhmann.

Tanto Luhmann como Levinas mantienen su crítica hacia los sistemas de esquemas rígidos que no permiten una interrelación de doble sentido entre la totalidad y el otro (Levinas) o entre el sistema y el entorno (Luhmann). También es cierto que coinciden ambos autores en la crítica que hacen a los sistemas cerrados, al no considerar estos sistemas que la diferencia es una categoría que forma parte de la dinámica de los procesos sociales y de otro tipo; en tanto la diferencia es un elemento constituyente de la dinámica de lo real no puede ser extinguido o anulado por las operaciones procesuales del sistema; al contrario, el sistema necesita enfrentarse a la perturbación de la otredad para dar lugar al movimiento de interrelaciones; el sistema necesita enfrentarse al otro, no para reducirlo o anularlo, sino para crear nuevas experiencias de sentido (Levinas) o nuevas operaciones diferenciadoras (Luhmann). De la misma manera, ambos autores critican la noción de unidad, estabilidad y orden del sistema cerrado, pues con esto se olvida que hay un entorno u otro que de manera real influye para cambiar la realidad; el objetivo del sistema no es mantener la unidad a toda costa sino aprender a vivir en la diferencia.

Ahora bien, aunque existe un gran parecido entre estos autores en los puntos señalados, también es cierto que constituyen paradigmas inconmensurables y que las diferencias entre ellos son notables, por el momento sólo nos referiremos a las divergencias que advertimos con relación a la idea de sistemas abiertos y a sus posturas ante la diferencia.

En primer lugar, habría que señalar que Luhmann no se queda anclado en la apertura que proponen los sistemas abiertos, sino que evoluciona a la idea de sistemas clausurados en su

operación (que explicaremos en el siguiente apartado), lo cual ocasionará que este autor vuelva a plantearse la unidad del sistema, pero ahora considerando la diferencia con el entorno. En tanto la postura de Levinas reconocería que existe un gran avance de las posturas de los sistemas abiertos al tratar de mantener un contacto con la otredad; sin embargo, para Levinas no deja de ser sistema el sistema abierto, es decir, no deja de ser un esquema que busca aprehender al otro aunque con formas más sutiles. La propuesta de los sistemas abiertos no debería llevarnos a plantear nuevamente la unidad de la diferencia, sino a plantear la radicalidad de la diferencia, si seguimos los planteamientos de Levinas.

Por otra parte, en relación con lo anterior, la posición de Levinas apunta a la trascendencia del sistema; el sistema abierto mantiene un diálogo con el entorno, pero éste no deja de mantenerse unido por las operaciones del sistema; según Levinas la otredad busca un diálogo fuera de los esquemas impuestos por el sistema; por muy abierto que sea el sistema, sólo admite a la otredad bajo las condiciones en que quiera o pueda operar dicho sistema. Luhmann, por el contrario adopta una posición inmanente al respecto; los sistemas abiertos, por más que muestren una apertura frente al entorno, no dejan de moverse en operaciones procesuales dadas por la diferencia entre sistema y entorno; dicha relación no será trascendida, siempre se mantendrá en la inmanencia de la relación diferenciante.

Por esto mismo la posición frente a la diferencia de ambos autores también es divergente; para Luhmann el otro ya forma parte integral de la diferencia que echa andar el sistema, es más, porque el sistema mismo para existir necesita diferenciarse del entorno es por esto mismo que el entorno también existe. Aunque Levinas también reconoce que la diferencia es el motor que dinamiza los procesos de la realidad piensa esta diferencia fuera de los ámbitos del sistema; Levinas hablaría de un diálogo de diferencias intersubjetivas pero

fuera de los parámetros sistémicos, en tanto que Luhmann advierte que fuera del sistema no hay oportunidad de hablar de diferencias.

Quedan todavía algunos comentarios que hacer al respecto pero los haremos conforme desarrollemos más la postura de Luhmann.

4.3.3. - La clausura del Sistema.

Como pudimos observar, Luhmann advierte en la teoría de los sistemas abiertos un avance, ya que se toman en cuenta el entorno de los sistemas y la diferencia como un elemento constituyente de los procesos sistémicos. Sin embargo la teoría de los sistemas abiertos no responde a la pregunta fundamental que nos explique en qué consiste propiamente el sistema. Si bien la teoría de los sistemas abiertos postula la necesidad de considerar el entorno y de que el sistema se abra a éste para un intercambio de energía, queda todavía la necesidad de precisar la característica que hace que el sistema sea lo que es y no se confunda con el entorno.

El mismo Luhmann ya señalaba que la unidad del sistema entrañaba una diferencia: el sistema produce su unidad en la medida en que logra diferenciarse de su entorno. Falta que profundicemos más en esta aseveración, pero de entrada esta proposición ya nos coloca en el camino hacia un replanteamiento de la unidad del sistema. En efecto, la unidad del sistema parece descansar en una paradoja primordial: es aquello que no es, es una unidad que a la vez es diferente.

La posición de Luhmann se aleja tanto de la visión de los sistemas cerrados que no toman en cuenta el entorno, como de la teoría de los sistemas abiertos que en su modo radical hacen depender al sistema del entorno en que se mueve. La postura de Luhmann apunta

hacia un concepto que involucre al sistema y al entorno, pero también que distinga lo que propiamente le corresponde ser al sistema. Para ello Luhmann formula la hipótesis de la "clausura de operación" que permite distinguir en qué sentido sistema y entorno establecen su diferencia.

La "clausura de operación" indica que el sistema guarda una identidad propia al mismo tiempo que se separa de su entorno. Al respecto señala Luhmann:

"...La clausura de operación establece que la diferencia sistema- entorno se lleva a cabo, se posibilita, sólo por el sistema. Esto no excluye que un observador externo colocado en el entorno pueda observar el sistema. Pero el punto cardinal de esta disposición teórica se coloca allí donde el sistema establece sus propios límites, mediante operaciones exclusivas, y que únicamente debido a eso puede ser observado."¹⁴⁶

De acuerdo a lo señalado por Luhmann, existen operaciones que son exclusivas de los sistemas, que son formuladas al interior de esos sistemas y que gracias a ellas propician la identidad de éstos. Cabe aclarar que estas operaciones internas corresponden únicamente al sistema y nada tienen que ver con el entorno, o sea, que las operaciones del sistema no deben verse como respuestas a las demandas del exterior, ni tampoco como producto de causas externas que influyen en la creación de operaciones procesuales, por el contrario, las operaciones propias del sistema lo caracterizan a él, son operaciones autorreferentes que no se localizan en el entorno y que el entorno tampoco colabora ni en su origen ni en su desarrollo.

¹⁴⁶ N. Luhmann, 1996: 77.

Lo anterior no quiere decir que la postura de Luhmann sea un regreso al planteamiento de los sistemas cerrados. Según este autor, la "clausura operacional" no significa aislamiento, ni implica que no esté el sistema relacionado con el exterior, sino simplemente señala que lo característico de un sistema radica en sus operaciones; nadie puede realizar determinadas operaciones que únicamente al sistema corresponde ejecutar. Si las operaciones propias del sistema, por así decirlo, fueran operaciones que realizara el entorno o cualquier otro sistema, significaría que la unidad y la identidad de los sistemas se podría trastocar y ser indiferente analizar uno u otro sistema pues todos serían iguales; la clausura operacional mantiene la unidad del sistema y de esta manera le permite al sistema distinguirse del entorno; la misma distinción entre sistema y entorno está dada por el sistema, no por el entorno; el entorno es un recorte teórico que nace o se origina por el mantenimiento de la mismidad del sistema, el cual realiza operaciones exclusivas que ningún otro sistema podría realizar.

Para que lo anterior quede precisado de una manera más clara, Luhmann menciona una distinción fundamental: la diferencia entre operación y causalidad. Según Luhmann, la noción de causalidad esta relacionada con la selección que hace un observador sobre la realidad; dicha selección busca precisar que efectos resultan de aplicar determinadas causas, con el fin de mantener cierto equilibrio y orden. Las causas pueden ser infinitas y corresponde al observador la selección y jerarquía que puede establecerse entre ellas; por supuesto, los criterios de selección, los fines y la manera en que el observador realiza su selección causal son materia de discusión, pero debe de quedar claro que este es un proceso selectivo en el que interviene un observador desde cierta posición y con determinados objetivos. No es el caso de la operación, ya que ésta, como dijimos, se realiza como un

proceso propio del sistema, independientemente de si existe un observador que esté ahí para percibir dicha operación.

En este sentido, puede aclararse la diferencia entre los sistemas cerrados y la teoría de la clausura de operación del sistema. Los sistemas cerrados lo son porque efectúan una clausura causal, esto es, son sistemas dominados por un observador el cual establece qué causas o variables son las que se deben atender para alcanzar determinados resultados; las máquinas y los sistemas técnicos son ejemplos de tal clausura causal, en donde se tiene dominado el proceso de las operaciones para alcanzar ciertos fines; se entiende porqué en este tipo de sistemas el entorno es irrelevante ya que los mecanismos operan dentro de una previa determinación causal. Al contrario de los sistemas cerrados clausurados causalmente, la propuesta de Luhmann habla de una clausura operacional del sistema que no aísla a este sistema, sino que sólo señala su rasgo de identidad; la clausura operacional se refiere a la integridad del sistema, pero queda abierta la posibilidad de la interacción con el entorno

Ahora bien, dentro de la clausura operacional Luhmann distingue dos conceptos que enfatizarán de manera peculiar este acontecimiento: la *autoorganización* y la *autopoiesis*. Dichos conceptos pertenecen a la clausura de operación del sistema, pero cada uno acentúa un modo específico de procesar y estructurar al sistema. Luhmann ha dicho de la *autoorganización* lo siguiente:

"...La autoorganización quiere decir construcción de estructuras propias dentro del sistema. Como los sistemas están clausurados en su operación no pueden soportar estructuras. Ellos mismos

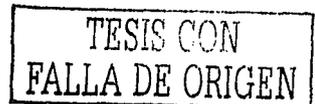
*deben construir las (...); el concepto de autoorganización deberá entenderse en primera línea como producción de estructuras propias, mediante operaciones propias...*¹⁴⁷

Digamos que el sistema posee la capacidad para generar en su seno las estructuras que le permitirán desarrollarse y pervivir como un sistema que guarda una identidad consigo mismo. Dado que la organización es la manera o la forma en que están dispuestos ciertos elementos, el sistema no podría sobrevivir si en el interior de él existiera un caos, si no tuviera el poder de establecer ciertas regularidades y ciertos acondicionamientos que le permitieran mantenerse en funcionamiento; debe quedar claro que la forma en cómo se estructuran los procesos del sistema no viene del exterior, sino que forman parte de la especificidad del sistema; podemos decir por ello, que cada sistema genera sus propias estructuras y sus propias maneras de hacer que interactuen los elementos y los procesos que al interior del sistema se construyen. En suma, la *autoorganización* nos indica la propiedad del sistema para desarrollar estructuras que permitan una organización adecuada a los requerimientos del mismo sistema¹⁴⁸.

Por su parte la noción de *autopoiesis* entraña una idea semejante a la de *autoorganización*, pues la *autopoiesis* es un proceso generado por el mismo sistema y a la vez es un proceso que también no necesita del entorno para poder existir. Sin embargo la *autopoiesis* hace referencia no sólo a una autoproducción de estructuras y de procesos al interior del sistema, sino que enfatiza una autoproducción en un sentido más general, es decir nos habla de la autogeneración del mismo sistema. Como se sabe el término de *autopoiesis* viene de la obra del biólogo chileno Humberto Maturana quien lo utilizó para caracterizar una propiedad

¹⁴⁷ N. Luhmann, 1996: 85.

¹⁴⁸ N. Luhmann, 1996: 85 – 89.



fundamental de los seres vivos; Maturana encontró que los organismos biológicos funcionaban de tal manera que en lo que son y en lo que hacen guardan una total autonomía respecto del medio ambiente, es decir, son organismos cerrados en su operación, autorreferenciales y que se crean así mismos como producto de sus mismas operaciones¹⁴⁹. Al respecto, Torres Nafarrete, conocedor de la obra de Luhmann menciona lo siguiente:

"...Para Maturana los seres vivos "organismos" son autopoléticos; para Luhmann lo son también los sistemas sociales. Los sistemas biológicos y los sociales, debido a su constitución intrínseca, son autorreferenciales y autopoléticos. En todas sus funciones se refieren a sí mismos y producen sus elementos constitutivos a partir de los elementos de los que están compuestos. Se producen y se reproducen a sí mismos. Sus operaciones y el modo de reproducción son autónomos por su misma naturaleza. La relación que entablan con el medio ambiente (entorno) la establecen según la medida de su forma de operación..."¹⁵⁰

Así entendido, la *autopoiesis* es el factor productor y originario del sistema; no sólo el sistema crea sus propias formas de operación interna, también sobre la base de esas operaciones se reproduce como un todo que mantiene cada vez mayor autonomía. La autopoiesis, de esta manera, genera más operaciones utilizando la red de operaciones y estructuras ya fabricadas por el sistema.

La autorreferencia, la recursividad, la clausura del sistema, la autoorganización y la autopoiesis son conceptos que nos hablan de la independencia y autosuficiencia de un

¹⁴⁹ H. Maturana, Citado en la introducción de *Sociología del Riesgo*, de N. Luhmann 1998b por Torres Nafarrete : 10.

¹⁵⁰ Torres Nafarrete. 1998b: 10.

sistema; el sistema se provee a sí mismo de todo lo necesario para operar, para crecer y reproducirse; ante esto uno puede preguntarse por el sentido del entorno y hasta qué punto es relevante éste en su relación con el sistema. Luhmann advierte esta problemática y señala que sí hay un punto de contacto del sistema con el entorno, pero que éste no se da de la forma en que lo ha visto ciertos teóricos de los sistemas abiertos; como lo mencionábamos al hablar de los sistemas abiertos, hay ciertas posiciones que dan un gran peso al entorno y hacen depender al sistema de las demandas del medio externo. No es el caso de Luhmann, quien retoma el concepto de Maturana de "acoplamiento estructural" para identificar el nexa que se realiza entre el entorno y el sistema. La posición de Luhmann respecto al entorno es clara, bastan recordar las siguientes afirmaciones:

"...El entorno es un estado de cosas relativo al sistema. Cada sistema se delimita a sí mismo frente a su entorno. Por ello, el entorno de cada sistema es distinto. Por consiguiente, también la unidad del entorno está constituida por el sistema. El entorno es solo un correlato negativo del sistema. No es una unidad capaz de realizar operaciones, no puede percibir al sistema, no lo puede manejar, ni puede influir sobre él..."¹⁵¹

Sin embargo, aunque Luhmann reconoce que el entorno no aporta nada al sistema, ni contribuye a generar los procesos internos de este último, sí admite que debe existir cierto acoplamiento que permita una determinada relación. En un momento dado Luhmann explica que el entorno sólo puede influir en el sistema en el "plano de su destrucción"¹⁵², es decir, en la medida en que el entorno es un correlato negativo y ataca al sistema desde el

¹⁵¹ N. Luhmann, 1991: 176.

¹⁵² N. Luhmann 1996: 98.

exterior, contribuye al exterminio y a la destrucción del sistema; pero mientras eso ocurre, entre el entorno y el sistema puede haber alguna compatibilidad que permita procesar variables externas y convertirlas en un fortalecimiento para el sistema.

El acoplamiento estructural se refiere pues, a cierta selección de variables externas que realiza el mismo sistema para el provecho o beneficio de ciertas estructuras procesuales. El entorno no determina las operaciones internas del sistema, ni tampoco influye para cambiar al sistema, pero puede mantener alguna relación con el sistema en la medida en que ciertas estructuras de éste requieran de elementos externos útiles para eficientar su rendimiento. De esta manera, el sistema toma del entorno aquello que necesita, aquello que sea compatible con sus estructuras.

Pero, por otra parte, el entorno de hecho produce perturbaciones e irritaciones, dado que, como ya se mencionó, contribuye desde el exterior a la destrucción del sistema; pero dichas perturbaciones también pueden ser asimiladas si el sistema cuenta con las estructuras para aceptarlas y generar procesos de inclusión de esas diferencias, no obstante, el sistema puede incluso rechazar las perturbaciones del entorno, si cuenta, nuevamente, con las estructuras que responden de esa manera negativa, es decir, estructuras de defensa contra las perturbaciones del exterior.

Notamos pues, que la clausura del sistema presenta una unidad diferenciante o una diferenciación que culmina en una unidad paradójica. De cualquier forma que se tome, la clausura del sistema representa un trabajo de reducción y de selección. Para la perspectiva de Levinas todo pensamiento sistémico afirma lo que ha dicho Luhmann, es decir, la necesidad de que el sistema produzca sus propias formas de operatividad. Obviamente, la

postura de Levinas es contraria a lo expuesto por Luhmann. Para Levinas la autoorganización y la autopoiesis serían formas que nos hablarían de la unilateralidad en la que se afirma el sistema; aunque Luhmann considera a la diferencia un elemento constituyente en el establecimiento del sistema y el entorno esta diferencia sólo sirve para reafirmar la unicidad del propio sistema; cierto que la diferencia también establece el entorno como la otredad del sistema, pero el entorno de antemano está excluido de la conformación sistémica, dado que el entorno no puede participar en la estructuración de las categorías y operaciones al interior del sistema.

Luhmann ha enfatizado que el papel del entorno no radica en determinar o influir en las operaciones del sistema, y esto a Levinas le hubiese parecido un ejercicio más de solipsismo; sin embargo Luhmann parece tener razón al decir que un sistema sólo puede subsistir en la medida en que logra crear su propia organización y sus propias formas de reproducción; ni el entorno, ni cualquier agente externo pueden ayudar a crear esas operaciones que le permitan subsistir al sistema, de ahí que si pensáramos que el papel del otro debiera consistir en penetrar en las estructuras del sistema estaríamos equivocados, pues esto minaría la identidad por lo cual reconoceríamos a un cierto sistema; es más, minaríamos la propia condición de existencia de tal sistema.

Al parecer, Levinas estaría de acuerdo que en la relación de alteridad entre el sujeto y el otro debe prevalecer la diferencia y no la reducción de uno sobre el otro y viceversa; en esto Luhmann y Levinas establecerían que es esencial la diferencia para mantener una relación entre dos entidades, pero la forma en que opera esta diferencia hace que ambos autores mantengan posiciones encontradas. Aunque Levinas acepta que la relación del otro con el sistema debe darse en términos diferenciadores, sin embargo existe en Levinas la idea

de que el reconocimiento del otro se da por la apertura y el sacrificio de la mismidad del sistema; en otras palabras, la relación del otro con el sistema se da en la medida en que se da una transgresión a la identidad del sistema. Para Luhmann esto es inconcebible, pues trascender los límites del sistema atentaría a la existencia misma de éste. El entorno sólo puede provocar irritación, y de penetrar en las estructuras del sistema esta acción provocaría la destrucción de los elementos sistémicos.

Así pues, el entorno puede realizar un contacto con el sistema sólo en los términos en que éste último lo requiera; aquí hay un criterio de selección impuesto por las mismas necesidades estructurales del sistema pero al parecer Luhmann no encuentra otra posibilidad de encuentro con el entorno. Ir más allá de esto, como sugiere Levinas, es el lugar de lo imposible.

De esta manera, observamos que desde la misma constitución del sistema en cuanto tal, el papel de la otredad como entorno queda prescrito a su función diferenciante pero no participativa con el sistema. Desde el punto de vista de autogobierno y eficiencia no hay manera en que el entorno pueda representar una relación de alteridad con el sistema como quisiera Levinas. Sin embargo, si pensamos en una dimensión cultural y en el mundo de los valores, pudiera tener cabida una reflexión en la que el otro generara una dinámica intersubjetiva, pero considerada la sociedad como sistema, ésta más bien obedece a patrones autoorganizativos y autopoieticos de subsistencia.

4.3.4. - Sentido y Sociedad

Hemos visto que Luhmann maneja la idea de un sistema clausurado en su operación, autopoietico y autorreferencial, que se define a sí mismo y también define el entorno en el

que se desarrolla; sobre la base de estos conceptos se desarrolla un concepto *sui generis* de sociedad. En efecto, Luhmann concibe una noción de sociedad que sale de los cánones tradicionales, en donde, además de los conceptos mencionados, los conceptos de sentido y comunicación jugarán un papel esencial.

Ciertamente, la noción de sentido propuesta por Luhmann se aparta considerablemente de las visiones tradicionales que se han dado al respecto. Generalmente, el concepto de sentido ha sido utilizado en muchas ocasiones para referirse a una totalización o síntesis que apela a una entidad portadora de significatividad, en la cual se unen todos los significados de una práctica discursiva. Es el caso de teorías que suponen un sujeto, un Dios o un contexto preestablecido, todos los cuales dirigen el sentido de lo dicho hacia un rumbo predeterminado; así, las acciones y las palabras son remitidas a la conciencia del sujeto para que éstas sean significativas; de la misma manera, es Dios el nombre que porta significatividad al mundo caótico, al cual le da una orden y límites aparentemente claros; también la idea de un contexto preestablecido trata de sintetizar los significados tomando en cuenta el uso y el modo de empleo de los ítems léxicos dentro de determinadas cuadraturas o patrones normativos y culturales. En todos estos casos, o bien se apela a una unidad incuestionable o se hace referencia a una idea trascendental o bien se fija una estructura de efectos totalizantes.

La idea de Luhmann es muy diferente a estas concepciones, pues enfatiza más la diferencia que la unidad de sentido; además, hace depender la noción de sentido de la propia autorreferencialidad del sistema, antes que buscarla en instancias trascendentales; por lo mismo, Luhmann no afirma contextos preestablecidos, sino contextos contingentes que en



la movilidad del tiempo producen sentido. Por eso, para Luhmann el sentido puede ser considerado de la siguiente manera:

"... El fenómeno del sentido aparece bajo la forma de un excedente de referencias a otras posibilidades de vivencia y acción. Algo está en el foco, en el centro de la intención, y lo otro está indicado marginalmente como horizonte de la actual y sucesiva vivencia y acción. (...) La totalidad de remisiones que surgen del objeto proveedor de sentido pone a la mano más posibilidades de hecho que las que pueden realizarse en el siguiente movimiento. Por consiguiente, la forma de sentido obliga en el siguiente paso a la selección, debido a la estructura de remisión (...) Mediante una formulación un poco diversa se puede decir que el sentido dota a la vivencia o a la acción que se realizan en la actualidad, de posibilidades redundantes, con ello se compensa, a su vez, la inseguridad de la selección..."¹⁵³

Podemos entender por lo dicho que el problema del sentido nace a partir de la diferencia. Así pues, el sentido no es una identidad sustancial que diera significado a todo lo existente. El funcionamiento del sentido demuestra que hay una diferencia que de entrada está presente en el momento que atribuimos sentido a algo; el sentido es una forma más en que la diferencia propia del sistema se actualiza; por un lado, la presencia de algo adquiere sentido en la medida que se posibilitan connotaciones que no están presentes y que se mantienen en un horizonte virtual. Presencia y ausencia nos conducen al sentido al mostrarnos la actualidad y la posibilidad del sistema. La remisión al sentido se hace desde un punto determinado y actual, y desde esa remisión presente se abre la posibilidad de otros referentes. Excedentes y redundancia son características del sistema que tienen una función importante: la de facilitar la selectividad del sistema. Dado que el sistema social es

¹⁵³N. Luhmann, 1991: 78.

altamente complejo en donde intervienen variables de diversa índole, el sentido facilita que la excedencia de referentes surja como posibilidad para una selección futura. Proferir una aseveración remite a un sentido, es decir, a un horizonte de posibilidades excedentes que virtualmente se ofrecen para formular subsiguientes aseveraciones. No hay, pues una entidad que origine el sentido, sino que en cada caso el sistema se va formando en la contingencia de vivencias y acciones y en el movimiento de lo actual y lo posible.

El funcionamiento del sistema también puede entenderse tomando el esquema medio/forma, que Luhmann rescata del teórico Heider¹⁵⁴. En tal esquema llevando a la teoría de sistemas se entiende que el medio hace referencia a los elementos que están acoplados de manera amplia al sistema, en tanto que forma se refiere a estructuras propias del sistema que toman esos elementos del medio para conformar determinados procesos operativos del sistema. En otras palabras, el medio es la materia de la cual se hace uso para formar ciertas estructuras dentro del sistema. Tomemos como ejemplo el mundo de las formas gramaticales: Los sonidos en su realización material son el medio bajo el cual se crean las formas que estudia la fonética; a su vez la fonética es el medio bajo el cual se forman las estructuras de la fonología que describe los sonidos de una lengua; por otra parte, la morfología es el análisis de la formación de las palabras cuyo medio lo constituye la fonología y la fonética; la sintaxis se ocupa del estudio de unidades léxicas que forman oraciones y sintagmas y su medio lo es la morfología; en tanto que la semántica se encarga de la estructuración del significado de las palabras en las oraciones de una lengua, y su medio lo constituye la sintaxis.

¹⁵⁴N. Luhmann, 1996: 172 – 174.



En este ejemplo podemos notar que el sentido puede entenderse a la manera en que se estructuran ciertas formas a partir de un cierto medio. El sentido surge al momento en que ocurre cierta estructuración a partir de un campo semántico de posibilidades. Es nuevamente el sistema y su propio operar lo que produce el sentido, y ello nos habla de que el sentido es un procesamiento, una creación y una producción; el sistema produce sentido en la medida en que encuentra un medio que le ofrece las variables virtuales para procesarlas en una operación interna del sistema. Ahora bien, esto nos habla de que el sentido no es algo externo al sistema, sino que éste nace en la propia operatividad sistémica, en su interioridad estructurante.

Es importante señalar que esta estructuración del sentido del que hemos venido hablando nos señala una procesualidad en la que la información asume un papel clave. En efecto, lo que el sentido procesa es información. Luhmann al respecto afirma lo siguiente:

"...Denominamos información a un acontecimiento que selecciona estados del sistema. Esto es posible sólo mediante estructuras que limitan y preseleccionan las posibilidades. La información presupone estructura, pero no es en sí misma ninguna estructura, sino un acontecimiento que actualiza el uso de las estructuras. Los acontecimientos son elementos que se fijan puntualmente en el tiempo (...) acontecen una sola vez y sólo en el lapso mínimo necesario para su aparición. Este suceder temporal los identifica y, por lo tanto, son irrepetibles. Precisamente por esto sirven como elementos de unidad de los procesos..."¹⁵⁵

En efecto, el sistema es una entidad dinámica que en su interior actualiza sus estructuras mediante el procesamiento que hace de la información. Como dice Luhmann, la

¹⁵⁵ N. Luhmann, 1991: 83 – 84.

información es un acontecimiento que sucede en un determinado tiempo y que afecta a las estructuras y operaciones del sistema; corresponde al sistema estructurar la información en una unidad de sentido; siendo la información un acontecimiento novedoso obliga al sistema a reaccionar y a modificar sus estructuras; con ello también la información supone una selección que el sistema acepta para reducir la complejidad del entorno, aunque también es cierto que cierta información puede aumentar la complejidad. Esto último puede suceder cuando la información aporta elementos nuevos que el sistema no había considerado; en tal caso la información obliga a que el sistema realice operaciones y estructuraciones inéditas que vuelven más complejo al sistema. No obstante, al procesar información dotándola de sentido, se consigue reducir la complejidad del entorno aun a costa de crear mayor complejidad al interior de las operaciones del sistema.

Ahora bien, tanto el procesamiento de la información, como la estructuración del sentido nos señalan un trabajo de diferencias, es decir, que a través del sentido y la información se crean cadenas diferenciadoras. En la medida en que se da lugar al sentido esto produce ineluctablemente diferenciaciones cada vez mayores; de la misma manera la información sirve de enlace de las diferencias al momento que el sistema actualiza sus estructuras. La diferencia está presente en todo esto y por ello Luhmann menciona que es posible hablar de tres dimensiones del sentido, en donde se hacen palpables el tipo de diferenciación que establece el acto significativo. Estas dimensiones son: dimensión objetiva, dimensión temporal y dimensión social.

En estas tres dimensiones opera el sentido, creando cadenas de diferencias específicas. La dimensión objetiva hace referencia a la distinción entre un objeto y otro, y de esta manera permite identificar y analizar los objetos o temas de comunicación que tienen pleno sentido.



En otras palabras, cada vez que hacemos una remisión de sentido constituimos una distinción objetiva entre un determinado ente y otro, señalamos un "este" y no un "otro". Con ello creamos también un proceso de selectividad entre diferentes objetos, prefiriendo unos objetos y rechazando otros de acuerdo al sentido que busquemos constituir. Por otra parte, la dimensión objetiva permite también distinguir entre "lo interior" y "lo exterior", y de esta manera referir estados interiores de los objetos separados de los estados exteriores del entorno. Así, un objeto puede ser localizado espacialmente, identificado y analizado en sus procesos internos.

Por su parte, la dimensión temporal se maneja en el horizonte relativo del tiempo de un objeto o de un acontecimiento; la distinción clave que entra en juego en esta dimensión es la de "pasado" y "futuro". La constitución de sentido adquiere un especial énfasis al diferenciar un estado presente de un estado ausente, y con esto permite ubicar en el tiempo el acontecimiento ocurrido. La realidad, así, se puede interpretar y se le puede dar sentido tomando en cuenta las directrices temporales; los horizontes del pasado y del futuro dotan al presente de un mayor conocimiento y de una mejor comprensión, pero además permiten visualizar el cambio ocurrido de un objeto al compararlo con sus estados pasados y así también determinar el próximo futuro que puede sucederle a ese objeto. De esta manera, con la dimensión temporal se inaugura también el sentido de la historia. Sin embargo, Luhmann no entiende el concepto de historia en su sentido tradicional; para este autor la historia no es una secuencia de acontecimientos ligados por un sentido determinado; sino, por el contrario, la historia se constituye cuando se da un rompimiento de secuencia que permite aislar un acontecimiento de otro. Los hechos históricos, por ejemplo, pueden ser vistos como rupturas que dieron lugar a etapas diferentes unas de otras. Un acontecimiento

se vuelve histórico en la medida que logra romper la sucesión de hechos de tal manera que a partir de esta ruptura se define un antes y un después, un pasado y un futuro. El presente está en esa liga histórica de rupturas que van adquiriendo sentido por el mismo paso del tiempo.

Por último, la dimensión social del sentido corresponde a la interrelación de un "ego" con un "alter ego". De esta dimensión ha dicho Luhmann:

"...Se llega a la sociabilidad cuando se parte del supuesto de que uno es observador y los demás son observadores de lo que uno observa. Nunca se está en el mundo de manera frontal y plana, sino que en toda dimensión del sentido está incluida una referencia social. En consecuencia lo social es sentido no por que tenga en la mira la relación que hace interdependientes a los seres humanos, sino porque cada sistema es portador de una reduplicación particular de observación: ego/alter..."¹⁵⁶

Luhmann, al respecto señala que la relación ego/alter no hace referencia a sujetos o a personas, sino que es una diferenciación de sentido que involucra un proceso de observación y su reduplicación. En lo que se comunica siempre surge la perspectiva de un ego que confronta su observación con la de otro (alter) u otros, y de esta manera se conforma un sentido social de lo comunicado. Lo social no es producto de que se encuentren dos o más personas, sino de que existan posibilidades de entendimiento entre observaciones diversas. Entre lo que un ego supone y lo que el alter ego contrapone, se crean condiciones de un consenso que también puede ser disenso; en cualquier caso, ya sea consenso o disenso, no se cancela la comunicación ni la oportunidad de crear cada vez más

¹⁵⁶ N. Luhmann, 1996: 181.



cadenas diferenciadas. La diferencia ego/alter funciona como una formalidad operativa que crea mayores posibilidades de entenderse socialmente.

Ahora bien, con estos elementos mencionados acerca del sentido, podemos vislumbrar el camino que seguirá Luhmann respecto al concepto de sociedad. Luhmann mantendrá una idea de sociedad que será entendida como sistema, esto es, un sistema autopoietico, diferenciante, clausurado en su operación y productor de sentido, entre otras cosas. Pero lo que caracterizará al sistema social en específico será la comunicación. La comunicación reúne para Luhmann las características necesarias que definirían a la sociedad en tanto sistema que crea sus propias operaciones, sin que para esto tenga que remitirse a supuestos trascendentales o conceptos que sean exteriores al sistema social mismo. Refiriéndose al sistema social Luhmann señala:

"...Mi propuesta consiste en tomar por base el concepto de comunicación (...) Esto permite presentar al sistema social como un sistema operativamente cerrado, consistente sólo de sus propias operaciones, reproductor de las comunicaciones a partir de las comunicaciones (...) Sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopolético; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente (esto es, por medio de comunicaciones)..."¹⁵⁷

En la perspectiva de Luhmann, tratar de explicar la sociedad a partir de sujetos o acciones implica la necesidad de recurrir a instancias que son exteriores al sistema social; para Luhmann es indispensable definir a la sociedad por los elementos u operaciones propias de

¹⁵⁷ N. Luhmann, 1998: 56.

su sistema y no por factores externos. Tanto la idea de un sujeto o una persona suponen que la sociedad se forma a partir de la existencia de estos primeros, lo cual para Luhmann es equivocado, pues el hombre o el individuo constituyen sistemas psíquicos y biológicos, pero por sí mismos no explican el acontecer social; por paradójico que parezca los hombres individualmente considerados no forman la sociedad, sino su entorno, y por ello no son causa de explicación de lo social. En cambio la comunicación es una operación que genera nexos sociales en su propia procesualidad. Trataremos de explicar esto.

El concepto de comunicación no hay que entenderlo sólo como la transmisión de un mensaje en donde necesariamente tendría que existir un sujeto portador, o emisor del mensaje, y un sujeto destinatario el cual recibiría el mensaje. Puede existir un concepto de comunicación que no necesite de un sujeto o sujetos esenciales, esto es, una comunicación que en su misma dinámica e independientemente de quiénes sean los emisores y receptores, establezca una dinámica productora de sentido y de cadenas diferenciantes que al final integren un ser social. En palabras más concretas, Luhmann entiende que la comunicación es una propuesta de selección o una sugerencia que cuando se procesa genera más comunicación. Por eso sostiene Luhmann lo siguiente:

"... Si se parte del concepto de sentido, queda claro, en primer lugar, que la comunicación es siempre una acción selectiva. El sentido no permite más que la selección. La comunicación toma algo del actual horizonte referencial constituido por ella misma, y deja aparte lo otro. La comunicación es el procesamiento de la selección..."¹⁵⁸

¹⁵⁸ N. Luhmann, 1991: 142.



En efecto, algo que debe quedar patente en el proceso de comunicación es su sentido selectivo. La comunicación en cada caso ya es una distinción y una selección de información; con esto queda nuevamente manifestado el movimiento que ya hablamos visto con relación al sentido, es decir, el movimiento operacional del horizonte excedente que en cada acto significativo realiza una tarea selectiva; lo mismo ocurre en la comunicación, pues ésta se integra con el sentido en la medida en que hay un excedente informativo y una selectividad que realizar.

Ahora bien, el acto de comunicar se realiza bajo la síntesis de tres selecciones que son la selección de la información, la selección del acto de comunicar y la selección realizada en el acto de entender. Sólo cuando estas tres selecciones se dan de manera oportuna puede hablarse de comunicación, según opina Luhmann.

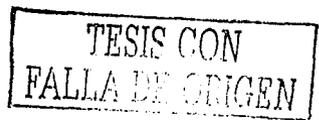
De esta manera, la información es un acontecimiento que selecciona estados del sistema que, como ya vimos, permite la estructuración de las operaciones sistémicas; pero la comunicación, para en verdad serlo, necesita, además de información, el acto de comunicar y el acto de entender, los cuales se logran plasmar a través de la codificación y de la síntesis comprensiva de lo dicho; en el acto de comunicar existe una selectividad entre qué decir y cómo decirlo, de ahí que la información sea el medio en el que una síntesis codificadora puede operar; en este proceso es importante señalar que el lenguaje comporta una función esencial, pues aunque Luhmann no acepta que éste pueda constituir por sí mismo un sistema social, sí en cambio es un medio operativo que facilita el flujo de la comunicación; ya sea oral o escrito, el lenguaje es un medio que permite expresar la comunicación del sistema social. Sin embargo, es en el acto de entender en el que surge una síntesis que garantiza que la comunicación es ya un hecho. Si bien es cierto que la comunicación

implica un "ego" y un "alter" en todo su proceso, no es hasta que un ego se hace comprender por un alter cuando la comunicación se establece. El acto de comprender implica un ego que contrasta su información y su codificación con los que tiene el alter, de tal manera que el sentido de lo comunicado se realiza enfrentando los horizontes y las expectativas del ego y del alter. Repetimos, ego y alter no hacen referencia a sujetos o personas determinadas, como ya habíamos mencionado anteriormente, sino a instancias que revelan la capacidad de observarse y autoobservarse del sistema.

En el acto de entender, pues, un observador propone o sugiere una selección que puede ser tomada por otro observador, logrando que se duplique la observación y de esta manera por la observación del otro hacer que se reduplicate la primera observación. Lo que se logra con esta reduplicación es, también, una cadena de diferenciaciones y selecciones cada vez más complejas, pero necesarias para establecer la comunicación. La comunicación en la que está cifrada la sociedad es precisamente esto, la cadena que puede crearse en la autoobservación que realiza el propio sistema sobre sus propios procesos diferenciadores.

De esta manera, ningún observador del sistema es portador originario del significado del proceso comunicativo, ya que éste se echa a andar contingentemente cuando hay información, un código determinado en el que se expresa dicha información y un entendimiento de lo que se informa y cómo se informa; por supuesto el alter y el ego participan en la comunicación, pero ellos no representan sujetos esenciales sino observadores contingentes que cumplen con transmitir y corroborar la autoobservación del sistema.

Evidentemente, esto nos habla del carácter formal de la sociedad, de su procesualidad y de la manera en que se crean vínculos sociales. Ahora bien, en esta concepción sistémica de



sociedad es importante mencionar un concepto integrativo de lo social que Luhmann llama "doble contingencia". Alter y ego no crean un orden social a través de valores, mundos de vida, símbolos compartidos o un pacto político- social, ni mucho menos puede esperarse la creación de una vida social a través de la buena voluntad de las partes. Para el establecimiento del orden social, en la perspectiva de Luhmann, es preciso crear una dinámica de selección comunicativa: un alter y un ego se colocan en una posición de selección de aceptación o rechazo ante cierto hecho comunicativo; toda propuesta pide una reacción en donde el factor tiempo es esencial, y por esto se logra formar una integración social ya que se echa a andar un proceso de selectividad temporal en donde un alter elige aceptar o rechazar la propuesta del ego. De esto Luhmann dice lo siguiente:

"...El modelo de la doble contingencia está construido sobre la base de una autorreferencia circular: yo hago lo que tú quieras cuando tú hagas lo que yo quiero ¿ Quien romperá el círculo puro de esta referencia? La respuesta es el tiempo, o aquel que, en primer lugar, actúe: el más rápido. De esta manera lo temporal desencadena una secuencia que determinará la historia de síes y noes en el sistema..."¹⁵⁹

Como podemos observar la visión de Luhmann respecto al carácter que asume la sociedad está bastante alejado de una perspectiva humanista. Cuando hablamos de sociedad en el modelo de Luhmann nos tenemos que referir a procesos, selecciones, juego de diferencias autorregulación, funciones sistémicas, pero nunca a personas o sujetos que sean relevantes para la integración social. En todo caso, el individuo entendido como una entidad de conciencia y valores, puede formar un sistema psíquico y regularse por sus propias operaciones, pero sin que éstas sean consideradas parte del sistema social; los sistemas

¹⁵⁹ N. Luhmann., 1996: 236.

psíquicos vienen siendo el entorno de los sistemas sociales. Ello no invalida que se dé una interpenetración entre los sistemas psíquicos y sociales, pero si queremos hablar del sistema social habremos de entender que éste se formula, se desarrolla y opera independientemente de las voluntades de los individuos.

Muy diferente es la posición de Levinas quien, como ya sabemos, defiende la opción de trascender el sistema ¿Pero puede trascender el sistema aun cuando éste sea la condición de que exista el sentido y la socialidad misma, según Luhmann?. La anterior posición de Luhmann nos muestra cuan alejada está de la postura de Levinas al respecto. Aunque abordaremos más en detalle la propuesta de Levinas en los capítulos que siguen, adelantaremos un poco su perspectiva referente al problema del sentido y de la relación social.

Así pues, Levinas enfatiza una idea de sentido apoyada en un horizonte trascendental que es formado por la propiedad metafórica del lenguaje mismo, además, la formación del sentido guarda una estrecha relación en la experiencia del otro. Una palabra nunca está encadenada a un objeto empírico en su significación, siempre es un algo más que multiplica las significaciones, siempre es una metáfora que forma una cadena de metáforas; esta propiedad metafórica de la palabra nos aproxima a otro que se vuelve experiencia en el diálogo, en la comunicación; es el horizonte de la otredad.

Por otra parte, Levinas considera que el sentido es también una especie de síntesis cultural en el que un pueblo logra adquirir su particular modo de entender el mundo, diferente al de otros pueblos. Es claro que todo esto es inconcebible para Luhmann, sobre todo porque la noción de sentido que maneja Levinas implica una trascendencia fuera del sistema.



Bien puede pensarse que ante el problema del sentido ambos sostienen la formación de cadenas diferenciadoras y la procesualidad de la presencia y la ausencia, sin embargo ambos lo hacen desde ópticas distintas. En el caso de Luhmann, las cadenas diferenciadoras y el movimiento de posibilidad y actualidad se ejecuta desde el mismo sistema, es él el que establece desde la interioridad de sus procesos la significatividad de las experiencias. Por el contrario, Levinas con el sentido busca trascender el sistema mismo: cada cadena diferenciadora es una metáfora que irrumpe los límites de la sistematicidad. Esto es ver el sentido como el entorno que se empeña en destruir el sistema.

Por lo que respecta al significado que adopta el problema de la sociabilidad, Levinas ofrece una perspectiva humanista, contraria a la formalidad que sostiene Luhmann. Levinas al salirse del planteamiento sistémico enfatizará la experiencia de la otredad, la cual es una experiencia diferenciadora, pero en un sentido humano en el que se reconoce al otro. En este sentido la sociabilidad se va creando con relación a esta disimetría, la cual no es entre ego y alter. (como formalmente lo concibe Luhmann) sino entre un sujeto y otro en términos de interrelación muy concretos. Al respecto cabe señalar que la teoría de Luhmann reviste un carácter formal que deja todo en manos de la autopoiesis del sistema que se produce y se regula por sí mismo, sin necesidad de la voluntad o de las buenas intenciones de los seres humanos; a diferencia de esto, Levinas procura entender el nexo social a partir de la renuncia- casi imposible si no es que imposible totalmente- de la subjetividad, de tal manera que obligue al ego personal a sacrificarse por el otro (por el desamparado, por el marginado, por el exiliado); la justicia es pues un compromiso que obliga a resarcir un agravio, y es, a la vez, el nexo social que ningún sistema puede establecer, sino sólo el reconocimiento concreto del otro.

Ahora bien, la consideración que hemos hecho respecto al enfoque sistémico nos ha servido para contrastar las reflexiones de Levinas. Aunque nos parece que Levinas acierta en su crítica a la totalidad del sistema, también es cierto que no podemos ignorar la realidad de un mundo que funciona bajo la operatividad de los sistemas; nos puede parecer que los sistemas son ineficaces o injustos, pero es un hecho que nuestra vida social nos enfrenta a ellos en cada momento; pensar que se puede trascenderlos sin correr ningún riesgo resultaría ingenuo, pero también es cierto que los sistemas no agotan toda la problemática social. El sistema social se erige como la garantía de que todos los problemas serán reducidos en su complejidad, sin embargo los actores sociales no se muestran del todo satisfechos; el malestar social también es un hecho que va de la mano con la implementación de la operatividad sistémica, al grado que los brotes de rebeldía amenazan con convertirse en una bomba de tiempo que destruya las bases de la misma sociedad.

Tal vez sea ahí, en la zona del vínculo social, donde resulte necesario volver a la ética y volver nuestra vista al rostro del otro; si bien es cierto que el sistema ha ejercido un mayor control sobre los conflictos y las anomalías sociales, también es cierto que este trabajo se ha realizado a costa del sometimiento del otro; aunque Luhmann admite el trabajo de las diferencias y de la otredad, siempre se realiza este trabajo dentro de los parámetros que ordena el sistema. Una otredad que extralimite las estructuras sociales resulta imposible para los teóricos de sistemas, pero quizá sea necesario rebasar ciertas fronteras para establecer nuevas formas de interacción social.

Durkheim parece tener razón cuando afirma la necesidad de un orden y una disciplina moral para el mantenimiento de un sistema social, ya que la sociedad no podría sostenerse si no existen restricciones básicas que limiten las conductas antisociales; pero no toda



transgresión es un obstáculo para la configuración social, pues en un momento dado es necesario rebasar las fronteras de la moral para reconfigurar las acciones sociales que requieren de actualización; Levinas al criticar la totalidad sistémica se dirige al rompimiento de estructuras que de quedar anquilosadas también generarían la muerte de la sociabilidad misma; por eso, la sociedad se encuentra en el dilema de ser restrictiva o abierta.

Es bien cierto que Parsons y Luhmann advierten la necesidad del cambio social y la necesidad de adaptación del sistema a un entorno hostil, pero en ello existe la aceptación tácita del sometimiento del otro; por esta razón es que se puede explicar la postura radical de Levinas, a quien le interesa reactivar un sentido de justicia que reconozca el rostro de las diferencias sin que a éstas se les someta o se les aniquile; pensar en los límites del sistema es un riesgo, y a la vez puede ser una empresa infructuosa, porque podemos caer en proyectos bien intencionados, pero carentes de fundamento. Las reflexiones en torno a la constitución de una alteridad entre el sujeto y el otro apuntan no sólo a una relación intersubjetiva, sino que también buscan ser reflexiones que transgredan los límites del sistema.

Ahora bien, es necesario que retomemos y precisemos algunos puntos hasta aquí analizados para vislumbrar hacia qué otros caminos nos puede llevar el pensamiento de Levinas.

Una de nuestras intenciones en este cuarto capítulo ha sido mostrar que el mundo de lo social, y por ende el mundo ético, se encuentra determinado y condicionado por una serie de causas, las cuales precisan ser estudiadas y analizadas si es que se quiere entender y explicar el sentido de los fenómenos sociales. Señalamos lo anterior porque el pensamiento

Levinasiano propone experimentar una relación de alteridad que involucra necesariamente una revaloración de nuestro vínculo con los demás. Consideramos que Levinas no puede obviar los resultados de las teorías sociales, por más que la metafísica de la infinitud busque traspasar las fronteras de la sistematización cognoscitiva. El deseo infinito que manifiesta la metafísica de este autor necesita enfrentar la realidad de las determinaciones sociales para saber hasta qué grado es posible su infinitud. Es claro que Levinas propone que nuestro acercamiento al otro no debe ser una experiencia reductible, ni debe ser una relación varada en los parámetros puramente racionales; sin embargo, en nuestra vida cotidiana nos enfrentamos al mundo condicionado de las leyes, las instituciones y los discursos que, de una u otra manera, van regulando nuestra conducta. Es legítimo, por consiguiente, preguntar a Levinas ¿hasta qué grado es posible vulnerar esas determinaciones sociales para tener un encuentro afortunado con el otro?

En los autores que hemos analizado hasta ahora (Durkheim, Parsons, Luhmann) ha quedado de manifiesto que los hechos sociales son multicausales y que sufren cambios en la medida en que interactúan en ellos una serie de variables que van condicionando su desarrollo y su existencia; de tal manera, cualquier evento que suceda en la sociedad no puede darse de manera aislada o a espaldas de la interacción humana, pues ésta es la que integra la socialidad en que vivimos. Creamos vínculos entre unos y otros, ya sea por necesidad, por el trabajo, por los factores políticos, religiosos o culturales; en todo caso, en esos mismos vínculos ya encontramos determinaciones que conforman nuestra historia y delinear asimismo la base de nuestra interacción con los demás. Cuando Levinas nos pide tener una experiencia no reductible con el otro ¿quiere esto decir que hemos de hacer a un lado toda la historia y el bagaje de nuestra herencia cultural? ¿De qué manera es posible



hacer esto? Por otra parte, ¿acaso hemos de ver únicamente en los lazos sociales modos que sojuzgan la diferencia de los otros?

Es cierto que el propósito de Levinas tiende a mostrarnos que más allá de las relaciones que someten al otro está una relación más originaria y sobre la cual están asentadas todas las demás; esta es la relación metafísica y ética que mantienen el sujeto y el otro en una diferencia más allá de los esquemas establecidos. Pero si pensásemos que este es el único objetivo de Levinas cometeríamos un error, pues la reflexión de este autor caería en una práctica de fundamentación que él mismo critica. Lo que nos hace ver Levinas es que la totalidad absorbente se desenvuelve a partir de una diferencia irreductible en la que los términos no pueden integrarse si no es a condición de ejercer cierta violencia sobre el otro; quebrantar esa práctica violenta es tarea de la metafísica y de la ética; de alguna manera, el trabajo metafísico se relaciona con las prácticas de la violencia al tratar de superarlas o rebasarlas. Ahora bien, esa superación constituiría otra forma de sociedad o de vivencia comunitaria. El problema estriba en que hasta el momento sólo conocemos el tipo de sociedades en las que priva la violencia y las relaciones de sometimiento.

Reconocemos que el proyecto de una sociedad radicalmente pacífica es digno de reflexionarse y tomarse en cuenta, pero puede caer en la utopía de una buena intención sin que se llegue a realizar nunca. Aunque puede afirmarse que necesitamos crear las condiciones para una vida social más justa y pacífica, lo cierto es que esto no se consigue con tan sólo la buena voluntad de acercarse al otro; pese a no buscar la sujeción de las diferencias o pese a que no quisiéramos someter al otro, la vida social tarde que temprano nos lleva a tomar ciertas decisiones en las que se ven envueltas las formas en que deseáramos constituir nuestra relación con los demás. Aún tomando en cuenta el

reconocimiento del otro se precisa vislumbrar un camino en el que se delimite esta relación con la otredad; a la buena disposición de querer un mundo más justo y pacífico se precisa dotarlo de un contenido que nos lleve a realizarlo; sin embargo, sabemos que esta determinación no la encontraremos en la filosofía levinasiana, pues esta queda en la indicación meramente formal de un más allá donde misteriosamente encontraremos, por fin, el rostro del otro y de la justicia.

No podría ser de otra manera, pues Levinas, dado el carácter trascendental de su metafísica, no puede trazar el contenido de las relaciones intersubjetivas, sino únicamente su rompimiento; señalar el rumbo que tomarían las relaciones con la otredad sería determinar lo que de suyo es indeterminable, según discurre este autor; pero ahí, donde piensa Levinas que se debe trascender la ruta del concepto se halla cierta impotencia en la filosofía de la alteridad, pues al negar el trabajo de síntesis que involucra la realización de nuestros ideales queda una vaguedad formal que nunca termina por aterrizar.

Es cierto que la visión metafísica de Levinas enriquece nuestra manera de observar las relaciones intersubjetivas, además de ampliar nuestro concepto de realidad social. Y aunque este pensador no realiza ninguna teoría sociológica, sus reflexiones sobre la otredad afectan la forma en cómo consideramos los hechos sociales. Sin embargo, pese a mostrarnos que la totalidad sistémica reduce a un esquema nuestra relación con el otro y que es necesario superar ese esquema, la filosofía de la alteridad deja un cierto desencanto al no formular un sentido más claro en que pudiera verse la incidencia del plano ético – metafísico en la sociedad concreta en la que vivimos. Aunque la reflexión levinasiana puede decirse que se ubica en un plano que no es el sociológico, de alguna manera está involucrado, por lo mismo que critica, en los fenómenos sociales que siempre manifiestan relaciones con la

otredad. En este sentido, falta que Levinas nos permitiera penetrar en el significado que entraña una sociedad que se deslinda del sistema, del orden y de la violencia.

Uno pudiera preguntarse, haciendo caso a lo que dice Levinas, si es posible superar el análisis social que hace Durkheim y que nos indica la necesidad de establecer un orden y un control sobre las conciencias individuales para mantener la cohesión de grupo. El análisis que realiza Durkheim nos ha permitido ver la importancia del sistema como una forma de consolidar lazos sociales, con todo lo represivo que pudieran ser. El hecho de que el sistema se encuentre por encima de los individuos bien es cierto que muestra una relación de poder y de sometimiento, pero también es justo reconocer que al interior de ese sistema es donde los seres humanos encuentran cierta cohesión e identidad de su ser que de otra forma no sería posible. Nadie duda que las sociedades a través de la historia corroboran las tesis de Levinas referentes al sometimiento que han sufrido individuos o grupos étnicos que no se ajustan a los intereses de un determinado sistema; pero esa misma historia de la sociedad humana demuestra que la creación de valores culturales y de obras trascendentes no es inspiración de individuos aislados sino que nacen, maduran y adquieren su alcance gracias a que se dan sobre la base de un sistema, también determinado, que posibilita su desarrollo. De la misma manera, la óptica de Durkheim es clara al señalar que la misma conciencia individual se ve moldeada por factores externos y variables que exceden el control subjetivo; de tal suerte que nuestra misma forma de ser y de conducirnos, así como las ideas que defendemos, no existirían sin la determinación social.

En cada uno de los análisis sociológicos de Durkheim se puede observar el peso que juega la sociedad en las decisiones particulares, e incluso en aquellas decisiones que consideramos más íntimas. Podrá criticarse a Durkheim que la totalidad de lo social deja inoperante el

espacio de la libertad humana, pues absorbe todo lo que el ser humano es; no obstante creemos que tiene buena parte de razón cuando afirma que, finalmente, somos productos sociales. Y en esta última afirmación adquieren significado nuestra relación con los otros y con el sistema. Las relaciones que mantenemos con los demás operan tanto factores subjetivos como factores objetivos y están constreñidas a un determinado marco de referencia; esto quiere decir que en la relación social encontramos que el sujeto no actúa libremente, sino que entra en contacto con otros, llevando sobre sí toda una historia de determinaciones; de la misma manera, los otros a los que se enfrenta el sujeto no actúan desprovistos de expectativas; lo cual nos lleva a suponer que nuestra relación con los otros está cargada y mezclada de elementos que superan a la conciencia individual.

Es preciso notar que las determinaciones de las que hablamos afectan al tipo de relaciones que hemos de mantener con nuestros semejantes, de tal modo que una relación con los otros ya guarda una "impureza" social que limita y conforma el modo en que esta relación ha de darse. El reto para el pensamiento levinasiano consiste en pensar de otra forma las relaciones que mantenemos con los otros, fuera de esas determinaciones. El problema para este pensamiento radical reside en que su postura no sólo es una renuncia a determinado número de condicionamientos sociales, sino a la totalidad misma que integra al aparato social con todo y su historia. La afirmación de Levinas se vuelve temeraria cuando no reconoce el factor condicionante en una posible relación con el otro; cuando asevera que el otro escapa a toda determinación. En la relación de alteridad que busca expresar Levinas tanto el sujeto como la otredad rebasarían el marco de los presupuestos sociales, lo cual resulta imposible pensarlo desde los parámetros de Durkheim.

Por otra parte, Durkheim junto con Parsons nos han mostrado de igual manera que los hechos sociales se caracterizan por mantener cierto orden y cierta organización que garantizan la continua reproducción de las formas sociales. Esto constituye para Levinas, por lo contrario, la justificación del sometimiento del otro a través de la totalidad jerarquizada. Pero, como habíamos dicho anteriormente, la vida y los logros sociales necesitan cierto grado de organización que permita que al interior del sistema social se genere un juego fluido en el que los individuos o grupos sociales encuentren un sentido en sus acciones; la organización y fijación de funciones, como lo destacara Parsons, no son un mero sometimiento gratuito de las diferencias de la otredad, sino por el contrario tienden a establecer un sentido que orienta el desenvolvimiento de los agentes sociales, así como a garantizar cierta estabilidad en las relaciones interpersonales. En la jerarquización y en el establecimiento de roles se delinea la operatividad de la vida comunitaria que de otra manera se haría mucho más compleja y caótica.

En este sentido, las normas y las leyes sociales controlan el comportamiento de los sujetos, al mismo tiempo que reducen las desviaciones sociales. Es bien cierto que la normatividad jurídica, por ejemplo, no garantiza del todo que hechos antisociales como crímenes y robos dejen de existir, pero el sistema de leyes que en cada caso aplique ayuda a disminuir sus efectos nocivos, así como a focalizar los espacios en que es vulnerable la sociedad y que necesitan ser reforzados. De hecho, la no existencia de muchas normas impediría que surgiera el respeto hacia el otro, el cual es vital para mantener una relación intersubjetiva. Nuestra relación con el otro en la vida cotidiana se enfrenta a la posibilidad de que se generen conductas transgresoras y agresivas que si no se controlan perjudican a la existencia misma de la sociedad así como al vínculo que pudiéramos establecer con otros

seres humanos; ante una agresión o agravio no hay más defensa que las leyes, por supuesto pensando en el tipo de sociedades en las que se respetan esas leyes y se aplican tratando de ser lo más justo posible.

Asumir una relación con la otredad de la forma irreductible que quiere Levinas se antoja imposible, sobre todo si queremos extrapolar la idea de una otredad infinita a los espacios cotidianos en los que existimos; pues superar el orden y la regulación que establece el sistema social no vislumbra a que nos hemos de enfrentar luego; Levinas nos conduce a ese límite en el que no podemos precisar cuál es el paso que sigue; pero ahí en ese límite imposible nos obliga a pensar que las formas en las que nos desenvolvemos falta algo, imposible de nombrar; de ahí que pensemos que nuestra normatividad social, si bien no puede asimilar la alteridad infinita que propone Levinas, si puede tomar mucho más en cuenta el papel que asumen los otros; de alguna forma la totalidad sistémica puede verse nutrida en la medida en que incluya las diferencias en las que se manifiesta la otredad; esto es, que la normatividad jurídica, por ejemplo, considerara que en aquello que legisla visualizara los puntos discordantes que mantuvieran otros sujetos o grupos sociales. Ello implica que junto a la actividad reductora del sistema se buscara articular la vertiente metafísica- moral que propugna el pensamiento levinasiano.

Sin embargo, tanto el análisis hecho a los pensadores sistémicos, como la postura radical de Levinas, hacen que la simbiosis entre sistema y otredad sea más que imposible. Aunque en el caso del pensamiento de Luhmann se acepte el juego de interacciones que puede haber entre el sistema y las diferencias, así como recuperen su valor estratégico nociones como riesgo, inestabilidad y contingencia, aún así el pensamiento levinasiano seguiría planteando un más allá que escapara a todo orden. El caso de la teoría de Luhmann es paradigmático,



pues se abre la posibilidad de pensar la diferencia y la otredad como partes constitutivas del sistema y no como meras desviaciones o alteraciones externas destinadas a reducirse para alcanzar la estabilidad deseada de dicho sistema, como ocurría en el caso de Durkheim y Parsons. La crítica a la totalidad que realiza Levinas, tiene sentido para el tipo de planteamientos que enfatizan el orden y el equilibrio a costa de someter las diferencias de la otredad, pero pierde su fuerza esta crítica cuando se incorpora esa otredad a los procesos interactuantes de la vida social del sistema; Luhmann parte de una idea diferencial de sistema que acepta la incorporación de la otredad, y hace de las diferencias el motor de los procesos sociales, por lo cual podríamos decir que no es del todo precisa la idea que señala que sólo es posible salvaguardar el orden del sistema anulando las diferencias del otro. En el caso de Luhmann hemos visto que las diferencias trabajan en la generación misma de la interacción social y que al interior del sistema no son meros obstáculos para la integración del sistema, sino que, al contrario, esas diferencias consolidan el sentido de dicha integración. Por lo cual la idea de un sistema totalitario y absorbente que sólo mira la unidad sin atender la diferencia, no refleja cabalmente el significado de sistema que encontramos en la teoría de Luhmann.

La teoría de Luhmann confirma el valor constitutivo de la diferencia en los procesos que integran al sistema, y ello nos indica también que la unidad del sistema es un proceso dinámico en el que las divergencias inciden en el rumbo que adquieren las transformaciones sociales. Recordemos, por lo que hemos visto en el pensamiento de Luhmann, que un sistema se erige partiendo de la diferenciación que hace éste de su entorno; en la medida que se establece esta separación se puede determinar lo que el sistema no es, y al interior del mismo comprender lo que sí es el sistema por las

operaciones y las estructuras que lo distinguen de su entorno; de la misma manera, las funciones y las operaciones que se desenvuelven en el sistema se originan en el enfrentamiento de las diferencias, las cuales generan más diferencias a su alrededor, por lo que la unidad de ese sistema se constituye por las mismas cadenas diferenciadoras que produce al interior de sí mismo y que lo hacen separarse de su entorno. No se parte de una unidad sistémica ya integrada de antemano, para la cual se trabajaría en su mantenimiento y en la conservación de su equilibrio, como sucedía en la teoría de Parsons, sino que de una diferencia inicial se van generando más procesos diferenciadores que, paradójicamente, conforman la identidad del sistema.

De alguna manera Levinas ha enfatizado el papel de la diferencia en el campo de la metafísica y en el de la ética, y su trabajo pudiera entenderse como un trabajo de diferenciación que produce más diferencias. Cuando Levinas ataca el pensamiento de la totalidad por establecer una unidad de lo Mismo sometiendo al otro, sin darse cuenta realiza una estrategia semejante a la de Luhmann: a la postulación de la unidad del sistema ambos autores oponen el trabajo de las cadenas diferenciadoras, sin las cuales resultaría imposible entender la dinámica social o la relación intersubjetiva. Para el pensamiento de Levinas la otredad desencadena una diferenciación que aleja al sujeto del otro, obligando al primero a cambiar y a buscar nuevos canales de interpretación; el otro le muestra al sujeto y al sistema la diferencia de la que están hechos, y sin la cual no podrían realizar su unidad y su identidad.

Sin embargo, no obstante la importancia que asume el concepto de diferencia en ambos autores, sus visiones difieren de manera sustancial. En tanto que la diferencia es un trabajo transgresor, Levinas piensa que ésta puede rebasar el anquilosamiento de las estructuras

totalitarias; así, el encuentro del otro se realiza más allá del sistema. No es el caso de Luhmann quien, por el contrario, despliega la diferencia a todo lo largo de los procesos sistémicos, de tal suerte que la diferencia no es un ingrediente aleatorio y externo al sistema sino que viene a formar parte esencial del mismo.

En este caso, Luhmann representa un cambio revolucionario en la forma que tradicionalmente habíamos conceptualizado al sistema. En un sentido clásico el término de sistema enfatizaba la idea de unidad, en la medida que daba coherencia, orden y estructura a una realidad compleja; en la visión de Luhmann se reemplaza la idea de unidad por la de diferencia, y se hace de ella el motor de toda la dinámica con el que se realizan todos los procesos sociales. Levinas en su crítica a la totalidad y a toda estructura que mediatice la relación con el otro manejaba el argumento que indicaba que la unidad a la que se encaminaban todas las prácticas racionales o logocéntricas obstaculizaban nuestro encuentro con la diferencia del otro; toda diferencia, desde este presupuesto, se hallaba maniatada por el imperialismo de la unidad y de lo Mismo; la diferencia del otro en su sentido radical es vista como contrapuesta a la unidad que quieren imponer la totalidad, el sistema y las estructuras de todo tipo. Sin embargo, cuando la diferencia se ve, como en el caso de Luhmann, no como opuesta al sistema sino como la que integra a ese sistema mismo, la reflexión de Levinas tiene que sufrir algunos ajustes.

En efecto, la idea de Luhmann gira en torno a un concepto diferenciante de sistema, de tal manera que las diferencias que generan los procesos de estructuración del sistema emergen de una diferencia inicial (sistema- entorno). Por eso mismo, la noción de diferencia no es ajena al sistema, es ella la que lo forma, estimula y desarrolla en toda su plenitud. En otros términos, podríamos decir que el otro, con todo y su diferencia, no se opone a la existencia

del sistema; es más, la diferencia es sistema y ya en la vinculación de los opuestos formamos parejas que determinan el futuro de las acciones; dada una diferencia se despliega todo un plexo de posibilidades a elegir; de alguna forma la elección y la decisión de seguir determinadas variables a otras es un movimiento que nace de la discontinuidad y el desequilibrio que generan los mismos procesos diferenciadores. Se crea diferencia porque hay sistema, pero también, y lo más importante, existen sistemas porque existen diferencias que los forman y los crean.

Bien sabemos que Levinas distingue entre lo otro y el Otro, y que para su filosofía este último es una otredad trascendente que no encuentra lugar en la cadena de diferenciaciones de un sistema; para Levinas el otro (con minúscula) es el ente cosificado que entra en una relación en la que ineluctablemente quedará sometido a los designios de la unidad y de lo Mismo; por el contrario, lo Otro (con mayúscula) hace referencia a una instancia inalcanzable, irreductible y que por su misma diferencia incommensurable se convierte en una otredad transgresora, fuera del sistema. Para Levinas, la otredad enajenada que actúa dentro del sistema se convierte en mero suplemento, en una entidad servil en la que se apoya la razón del sujeto o del sistema para autoafirmarse.

En lo que respecta a esa otredad cosificada, podríamos decir que Levinas entiende, de alguna manera, que el sistema es una entidad represora en donde la otredad es víctima de los poderes de un sujeto o una totalidad interesados en mantener su dominio. Pero si cambiamos de perspectiva y entendemos que la diferencia del otro no es tan solo reactiva sino que toma real participación en la dinámica del sistema, tal vez podamos encontrar un significado más completo de lo que este sistema es. En tal caso, diríamos que el sistema no

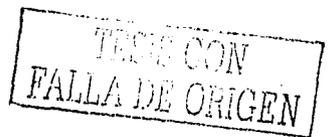
es solamente represivo sino también un aparato que favorece y estimula procesos de organización y estructuras causales en donde el papel del otro es esencial.

Ciertamente, la teoría de Luhmann nos ofrece un sentido diferente de sistema en el que la represión no es la única tarea que ejecuta; el funcionamiento del aparato sistémico se caracteriza también por la creación de operaciones y estructuras en las que el trabajo de las diferencias es vital. Para poder captar esta característica productiva del sistema, recordemos que el sistema social, por ejemplo, no establece relaciones causales mecánicas mediante las cuales un observador manipula, según sus intereses, ciertas condiciones y variables para obtener determinados resultados; para los sistemas productores de sentido, como es el caso del sistema social, las operaciones no son represoras o mecánicamente causales, como en los sistemas técnicos, sino por el contrario, se desenvuelven dentro de una alta complejidad de variables y una retroalimentación con el entorno que obligan al sistema a generar operaciones diversas que garanticen su mantenimiento. Todo ello requiere una serie de procesos que van más allá de la represión y del sometimiento de la otredad; por el contrario, en los procesos de autoorganización y de autopóiesis encontramos un papel muy activo de la otredad. Tanto la autoorganización como en la autopóiesis permiten al sistema establecer sus propios límites frente a su entorno, ya que éstas generan estructuras y operaciones diferenciantes que ayudan al mantenimiento y el desarrollo de todo el aparato sistémico; dichas operaciones y estructuras no vienen importadas del exterior, sino que provienen del interior mismo del sistema que es el que las forma, las desarrolla y las retroalimenta. De hecho, el que un sistema sea cada vez más autónomo depende de su capacidad para crear nuevas estructuras y desarrollar alternativas de crecimiento que lo distingan de su entorno. En ambos casos, en la autoorganización y en la autopóiesis, queda

plasmada la capacidad que tiene el sistema para crear autonomía frente al entorno y para reproducirse a partir de sus propios elementos.

El sistema social, entonces, produce sentido y ello requiere de altas dosis de diferenciación y elaboración de estructuras que sólo ese sistema, con los elementos que cuenta en su interior, puede realizar cabalmente. De ahí que la tesis que sostiene que la otredad se caracteriza por ser una instancia pasiva y víctima de los intereses de la totalidad o del sujeto, sólo sea parcialmente verdadera. No negamos que el sistema produzca marginados, exiliados, sometidos y demás formas de sojuzgamiento, pero la existencia de todos éstos se halla vinculada a un sistema que los ha delineado en sus formas marginales. El sentido de la marginación se encuentra acudiendo al aparato sistémico que lo produjo. La diferencia trabaja por y para el sistema, y no sólo en el sentido de fortalecerlo identificándose con él, sino en el sentido opuesto, o sea, en la medida que se opone, se resiste e incluso, lo transgrede.

Así, comprendemos la marginación sobre la base de las coordenadas del sistema, y podemos identificar a los excluidos por la resistencia que oponen éstos a los aparatos de poder; pensar en una exclusión fuera de la relación con el sistema es perder el sentido de la vinculación que guardan entre ellos; uno no existe sin el otro, y en su relación de opuestos generan la dinámica del acontecer social. Ciertamente que el sistema impone una diferencia que no es natural a la existencia de las cosas, pero sólo dentro de él es como se dirimen los conflictos; por el sistema se inicia la confrontación se originan los problemas, pero también por él se canalizan las posibles soluciones. De ahí que la marginación tenga sentido al cuestionar al sistema y mostrarle lo ineficaz que puede ser, pero su cuestionamiento y su señalamiento tienen sentido dentro de la relación que ambos mantienen. La rebelión de la



otredad adquiere, entonces, un significado distinto, pues no se trata tanto de destruir el sistema – a la manera de un anarquismo teórico-, como de transformarlo.

Sin embargo la posición de Levinas nos ubica en una transgresión más radical, pues quiere que la otredad sea vista más allá de los límites del sistema en tal radicalidad lo Otro no tendría más sentido que su oposición al sistema, pero permanecería inerte y sin ningún efecto, pues en la medida que entrara en relación con la estructura sistémica ya perdería su pureza de Otredad radical. Es sugerente la idea de pensar en una existencia más allá de las fronteras sistémicas, pero el tema de su realización se observa severamente pospuesto si no se resuelve a entrar en una relación con las operaciones del sistema; ni siquiera en una transgresión tan radical en la que desapareciera todo vínculo con la sistematicidad podríamos llamar a la otredad como tal, pues únicamente se es otro con relación a algo, o con relación a otro término; lo otro dejaría de serlo y, paradójicamente, dejaría de ser diferente.

Pese a todo, la aportación de Levinas puede adquirir mayor realce si consideramos que su reflexión acerca de nuestras relaciones intersubjetivas contribuye a pensar en el sistema como algo más que operaciones y estructuras; conviene señalarle al sistema que los problemas aparte de ser de comunicación, conocimiento y eficiencia, también son de índole moral. Quizás ahí, en la lucha por el reconocimiento de las diferencias y el respeto a la diversidad, el pensamiento de Levinas encuentre un espacio considerable para entender y comprender mejor nuestras relaciones con otros semejantes que no hayan sido advertidas por el sistema. De hecho nuestra investigación en lo siguiente analizará la propuesta levinasiana acerca de un pensamiento que quiere separarse del absolutismo del sistema y del sujeto, para así convertirse en un pensamiento de alteridad. Observaremos hasta qué

grado la alternativa que suscribe Levinas efectivamente logra trascender los espacios de una totalidad sistémica y puede construir lazos de intersubjetividad en los que la otredad sea reconocida en su diferencia irreductible.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TERCERA PARTE

La construcción metafísica y moral

del sujeto

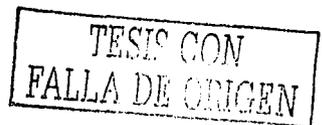
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo Cinco.

5.1.- EL LENGUAJE Y LA EXPERIENCIA DEL OTRO.

En los capítulos anteriores hemos visto la reducción y el sometimiento que se ha hecho del otro, ya sea desde una teoría subjetivista o ya sea desde la objetividad del sistema; en ambos casos el papel del otro no es sino soslayado y en el mejor de los casos asimilado y puesto al servicio de los intereses del sujeto o del sistema cosificante. Pero entonces, ¿cómo acceder a la experiencia del otro sin que ésta sea una estrategia más que reduzca o violenta al otro a ser un mero suplemento de lo Mismo?

Al parecer de Levinas existe una forma para entrar en contacto con el otro sin que necesariamente se tenga que caer en una reducción cosificante, y esta forma de acceso es el lenguaje mismo. ¿En qué medida ayuda el lenguaje a estos propósitos de enfrentarnos al otro de una manera trascendente y radical? Desde la perspectiva de Levinas el lenguaje será esencial para enfrentarnos a esta experiencia del otro, pues hay un sentido trascendental en toda palabra y en todo signo comunicativo; de ahí que el lenguaje sea el medio para trascender, por un lado, el pensamiento solipcista y, por otro lado, cualquier sistema operante y funcional; en esta parte de nuestro trabajo, dedicaremos nuestro esfuerzo, precisamente, a dilucidar el sentido que asume para Levinas el lenguaje y el carácter trascendental de éste.



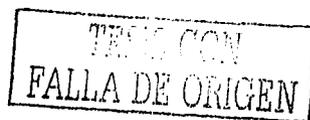
La obra de Levinas deja abundantes ejemplos de su preocupación por el fenómeno del lenguaje, y en todos ellos deja testimonio de la importancia metafísica que adquieren para este autor las palabras, consideradas éstas como huellas más allá del tiempo y de los datos presentes. Consideremos por ejemplo el artículo "*La significación y el Sentido*" en donde Levinas defiende la concepción de un lenguaje entendido en un sentido trascendental y como testimonio de una otredad infinita. En este artículo citado, Levinas comienza manifestándose de entrada contra de la idea que concibe al lenguaje sólo como un reflejo de los datos de los sentidos, es decir, un lenguaje entendido como medio y vehículo, ya sea de las percepciones como de los pensamientos e ideas.

Para entender debidamente esta tesis de Levinas, debemos poner en claro el sentido que para este autor adquiere la noción de metáfora. Ciertamente en Levinas existe una valoración de la metáfora en oposición a las tendencias científicas del lenguaje, que reducen a éste a jugar un papel representativo y objetivante de los datos de nuestros sentidos. No olvidemos que desde el siglo de las luces, y aún anteriormente desde Platón, el papel del lenguaje en la Ciencia ha sido el de ser un mero instrumento que refleje la objetividad de lo percibido; de hecho, el ideal de la Ciencia ha sido construir un lenguaje que sea lo más denotativo posible, es decir, que los significados y significantes correspondan al mundo objetivo de las cosas. En nuestros tiempos tenemos el caso muy conocido de Carnap, quien intentó establecer la posibilidad de un lenguaje lógico y científico que fungiera como modelo casi simétrico del mundo¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Cfr. Carnap, R. 1998 y Ayer, A. J. 1986. En este último texto mencionado es indispensable leer el artículo de Carnap: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje": 66 – 82.

Es evidente que esta posición científicista del lenguaje rechaza la metáfora, ya que ésta es un obstáculo para construir un universo semántico de significados biunívocos. Al contrario del ideal denotativo de un lenguaje científico, la metáfora reactiva significados diversos y pluraliza el sentido de los entes del universo; la metáfora, en un momento dado, multiplica los lazos de unión de las cosas, además de que también diversifica casi hasta el infinito los campos semánticos de los objetos y de las ideas.

El hecho de que Levinas defienda el sentido metafórico del lenguaje, nos señala ya el camino que tomará su postura y la posición opuesta que asumirá este autor respecto al ideal de un lenguaje científico con pretensiones plenamente objetivas y universales. Primeramente, Levinas denuncia la separación existente que muchos autores pretenden que haya entre el dato y el lenguaje; pareciera que por un lado existiera un mundo de lo percibido que nos llenara de experiencias y datos, y por otro, un mundo de palabras cuya única función fuera la de reflejar esos datos y esas experiencias. En efecto, la experiencia nos llena de colores, sabores y demás percepciones de los objetos de este mundo, pero además existen las palabras con las que nos referimos a esas percepciones; pero al decir de Levinas ocurre que estas mismas palabras se desenvuelven en un plano metafórico, lo cual entraña un problema para los puristas del lenguaje científico. La metáfora no es una cualidad agregada a las palabras, ni la polisemia y la diversidad de sentidos son accesorias a la naturaleza del lenguaje; por el contrario, el lenguaje se manifiesta en metáforas como algo consustancial a su ser mismo; es propio de las palabras el ir siempre hacia un más allá de lo que nombran o señalan. De lo contrario, el lenguaje sería demasiado pobre e insignificante al estar limitado por los mismos datos de los sentidos. Sin embargo no sucede así, pues, desde la visión de Levinas, el lenguaje exhibe una realidad metafísica y



trascendente que nos ubica en una posibilidad siempre por llegar, una posibilidad futura, pues siempre es posible ir más allá con las palabras¹⁶¹.

Siendo esto así, no debe verse en la metáfora una característica que oscurezca “la realidad transparente” de los datos y la percepción, ni tampoco otorgarle al sentido metafórico la culpa de la inoperancia del conocimiento así como la ignorancia de todo saber. En un sentido opuesto, la metáfora es una riqueza que nos puede llevar a correlaciones y diferenciaciones no vistas por los datos o las percepciones. Al respecto, Levinas señala lo siguiente:

“...la metáfora- la vuelta a la ausencia - puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora, no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado. La significación no consolarla a una percepción decepcionada, sino que harla posible sólo la percepción...”¹⁶²

Como señala Levinas, la metáfora consiste en una vuelta a la ausencia porque su finalidad no es representar el estado actual de las cosas, sino precisamente señalar su ausencia. Esto hace la diferencia entre el dato y la palabra, pues mientras el dato patentiza lo que es, la palabra es sólo una huella que señala dos orientaciones en el tiempo siempre abiertas: lo que fue y lo que será, ambas con infinitas posibilidades semánticas. Por eso la metáfora siempre es un más allá, por esta ausencia de ser que siempre remite a cadenas de significantes y significados infinitos que se duplican y se diseminan por doquier.

¹⁶¹ Cfr. Foucault 1984b, en particular el capítulo “La prosa del mundo”: 26 – 52 en donde Foucault hace un análisis del lenguaje en el siglo XVI, muy sugerente para analizar la relación entre la metáfora y el significado de las cosas.

¹⁶²E. Levinas 1974: 20 – 21.

Pero hay algo más, la metáfora no sólo no está condicionada por el dato sensible sino que además por esta primera se constituye la percepción. Condición de posibilidad del mundo percibido es la existencia del lenguaje. Gracias al lenguaje y porque éste antecede a la percepción se hace posible la interpretación y la significación de los datos presentes. Antes que percibir y registrar datos, se yergue un lenguaje que forma los horizontes desde los cuales valoramos la pertinencia de esos datos y esas percepciones; no existe, por tanto, percepciones puras y universales, iguales en todo tiempo y lugar, sino percepciones diferenciantes y particulares en función de cada horizonte que forman los diferentes lenguajes de la historia¹⁶³.

Sin embargo la historia de la metáfora no sólo se contrapone al ideal científico, sino también se ha encontrado cercada por el logocentrismo imperante dentro del terreno de la Filosofía que le impone condiciones y la acepta únicamente en la medida que sea expresión de un sentido único y verdadero. Ahora bien, Levinas al apostar por la diseminación y por la proliferación de la metáfora, se contrapone al sentido que para la filosofía ha tenido el significado metafórico; también la metáfora sería el límite que evidenciaría la violencia del *logos* occidental de la Filosofía. Esto último que señalamos nos muestra, evidentemente, un acercamiento entre los planteamientos de Levinas y los de Jaques Derrida en más de un aspecto; en efecto, también en Derrida existe un examen concienzudo de la metáfora, la cual es vista en un sentido radical que se extralimita fuera de las posiciones más comunes y complacientes acerca de la metáfora. Conviene que resaltemos ciertas tesis de Derrida al respecto, con el fin de que esclarezcamos a la vez la radicalidad del pensamiento de Levinas en lo referente al papel que asume la metáfora en el lenguaje.

¹⁶³ Al respecto cfr. Derrida, J. 1978: 11 – 127



Ciertamente, Derrida en su texto "*La Mitología Blanca. La Metáfora en el texto Filosófico*" deconstruye el sentido que ha tenido la metáfora en los discursos filosóficos. Derrida denuncia en más de un aspecto el uso totalitario que la filosofía ha hecho de la metáfora, en el sentido de que esta primera excluye, limita y esclaviza el sentido de los tropos que aún se manejan hasta nuestros días. De la misma manera, Derrida señala el origen ancilar de la metáfora al mostrar que ésta es una construcción surgida de las mismas cadenas de significantes y significados que ha hecho circular la metafísica; en suma el discurso filosófico se ha servido de la noción de metáfora para asegurar su reproducción como discurso que domina el sentido de la verdad, el ser y lo inteligible¹⁶⁴.

En ello, la metáfora ha sido condicionada y estimulada a cumplir el papel de reproductora de lo mismo; es interpretado así como expresión de la verdad y como las formas de expresar su mismo rostro. La dinámica que se genera con la metáfora permite que se distribuya el sentido dominante y preestablecido por cierto *logos*. Así, la metáfora es una moneda que sirve de equivalente en los intercambios comunicativos, y es el juego que permite la circulación del discurso filosófico; la metáfora transfiere el significado o las cualidades de un objeto a otro, relacionándoles y encontrándoles una similitud que ambos comparten, pero a condición de ciertos parámetros impuestos por el mismo discurso en el que se enclavan.

En el caso de la filosofía, ésta elabora sus propias metáforas reguladas por las claves del sentido racional, las cuales le señalan al lenguaje metafórico su distribución, su validez y su alcance. La metáfora, en fin, sería el elemento que puede trocar, acercar y establecer símiles

¹⁶⁴ Cfr. J. Derrida, 1989: 247 – 311.

entre las cosas, pero siempre dentro de los cánones de la verdad que el propio discurso filosófico le imponga; la metáfora es otro ejercicio de lo mismo, que es usada por la filosofía para servir de medio de difusión del Ser, o para tener la función pedagógica que a través de imágenes, símbolos y símiles nos hace claro y entendible el abstracto mundo del conocimiento.

De esta manera, la metáfora cumple su función dentro de esta economía del conocimiento, cumple con reciclar y poner en circulación el capital de la verdad y del Ser; pero este trabajo exhibe algo más, es decir, el relevo metafísico del que es susceptible todo acontecer, todo concepto, toda idea; permite solidificar sus lazos, sus encuentros y no vacila en indicar el parentesco que hay en medio de las diferencias. Relevo (*Aufhebung*) que se realiza siempre y cuando sea el relevo de la verdad, del conocimiento del Espíritu. Que el mundo sepa - a través de la metáfora - que todo es producto de la verdad racional y que su omniabarcante sentido único se resuelve en diferentes expresiones, pero todas apuntando a esa verdad, a una sola, una idéntica que se conserva aún colocándose en diferentes lugares y tiempos. Al respecto, es significativo que Derrida mencione a Hegel como el ejemplo por antonomasia del Ser de la verdad, del sentido único y universal plasmado en espíritu racional. Nadie como Hegel para representar el giro idealizante de la metáfora:

“...el movimiento de la metaforización (...) no es otro que un movimiento de idealización. Y es comprendido bajo la categoría maestra del idealismo dialéctico, a saber, el relevo (Aufhebung), es decir, la memoria que produce los signos, los interioriza (Erinnerung) elevado, suprimiendo y conservando su exterioridad sensible. Este esquema pone en funcionamiento, para pensarla y resolverla, la oposición naturaleza /historia o naturaleza/libertad, ligada por genealogía a la oposición de la physis a sus otros, y al mismo tiempo, a la oposición sensible/ espiritual, sensible/inteligible, sensible/sentido. En



*ninguna parte es este sistema más explícito que en Hegel. Ahora bien, él describe el espacio de la posibilidad de la metafísica y el concepto de metáfora así definido le pertenece*¹⁶⁵.

Así pues, el trabajo de Hegel demuestra que el proceso de idealización abarca la dinámica de la metáfora misma. Trabajo portentoso que reafirma al Ser y al Espíritu sobre la base de sus contradicciones y que marca el punto más alto de la filosofía de occidente, pero también su límite; de este último límite habrá de partir todo pensamiento que se involucre en las categorías filosóficas, ya sea para reafirmarlas o para deconstruirlas. En realidad tanto la postura de Derrida como de Levinas tienen su exergo en Hegel, a quien reconocen como el filósofo moderno por excelencia quien pone las bases de todo nuestra experiencia y pensamiento dominante. Es en este sentido que Levinas partiendo de este proceso de idealización de corte hegeliano busca trastocarlo y enfrentarlo a una otredad que no por cierto se ha experimentado. La propuesta de Levinas hay que entenderla desde un punto de vista hegeliano al que se enfrenta y del cual se quiere diferenciar, es decir separarse de ese punto de idealización que confiere a toda materia y experiencia del otro un momento de la espiritualización de la conciencia.

Cuando Levinas menciona a la metáfora como una de las formas que hacen proliferar los sentidos de las cosas, ha de entenderse esto como un rompimiento con el proceso de idealización de la metáfora; como Derrida, Levinas denuncia a su manera el sentido único al que se ve sometido el trapo de la metáfora; por lo mismo, cuando Levinas encuentra en el sentido metafórico un "más allá" al que hace referencia Levinas va encaminado a mostrar la

¹⁶⁵ J. Derrida, 1989: 265 – 266

multiplicidad de las diferencias que son abiertas por el trabajo metafórico, pero sin que esas diferencias se cierren a un único sentido. Podría decirse al respecto que Levinas intenta liberar a la metáfora del sometimiento en el que ha estado por el dominio de un "logos" y para ello antepone un "más allá" infinito ignoto y habitando en el misterio.

Cierto, la propuesta de Levinas parece semejante en un principio al proceso de idealización hegeliano, ya que nos pide ver en el lenguaje algo más que representaciones y datos; pero recordemos que el camino de Hegel exhibe un retorno dialéctico y de superación a la vez que anula la radicalidad de las contradicciones en el producto de la mediación, lo cual no existe en Levinas. El "más allá" o la trascendencia de la que habla Levinas queda abierta al infinito y no se cierra en una dialéctica de síntesis espiritual, donde la racionalidad quedaría como centro y único sentido de las diferencias; Levinas, por así decirlo, mantiene o propone un "mal infinito", o sea una trascendencia donde las diferencias nunca terminan de sintetizarse. Por lo mismo, la metafísica de Levinas, contraria a la visión clásica de esta disciplina, mantendría la idea de trascendencia, pero nunca cerrada en una verdad totalizadora, ni determinada por un sentido espiritual de antemano establecido; podríamos incluso calificar la propuesta de Levinas de antimetafísica, pues en ella existe, primero, una preocupación por la experiencia diferenciante del otro, que no explica su origen por la unidad de lo Mismo, llámese Dios, Espíritu, Sujeto o Razón, y, en segundo lugar, no hay por lo mismo un punto de llegada o principio teleológico que culmine en un Ser absoluto, sino en su ausencia, en un infinito deseo siempre por - venir.

Cierto, la metáfora entendida como polisemia que se opone a un sentido único, forma parte de la tradición metafísica que conforma parejas indisolubles tales como infinito/finito, espíritu/materia, alma/cuerpo, significado/significante, y cuyo funcionamiento a través de



los opuestos mediatizados hace posible el mantenimiento de la estructura del Ser como presencia, como *parousia*. El propósito de Levinas no apunta a invertir o poner de cabeza una relación bipolar que de todos modos conservaría la misma estructura de los opuestos mediatizados y que sería otra forma del Ser, únicamente que invertida; la rebelión de la metáfora no apunta a desplazar y a ocupar el lugar del sentido único ejerciendo ahora el dominio de la polisemia sobre la unidad de un sentido denotativo, ya que de cualquier manera seguiríamos reproduciendo el esquema de dominados y dominantes, y en el mejor de los casos, reproduciríamos la forma dialéctica, bajo la forma de síntesis de contrarios; más bien Levinas apunta hacia un objetivo que tiende a pensar en la metáfora fuera de esa relación alternante con el sentido único, es decir, que Levinas busca pensar la metáfora acaso fuera de los límites de una relación totalizante y totalizadora. ¿Hasta dónde puede pensarse la metáfora fuera de los límites que le impone la metafísica clásica? ¿A qué da lugar la metáfora, a qué otro tipo de significantes y relaciones da lugar si la reflexionamos desde el exterior? ¿Será esto posible? ¿O toda metáfora se explica dentro los límites de un Ser logocéntrico y fuera de este ser la metáfora es nada?

Bien es cierto que desde la antigüedad se ha preservado la noción clásica de metáfora que se asume como otra forma de lo Mismo, y que se cierra a las interpretaciones que se salgan fuera de los canales logocéntricos y de representación de la verdad; pero aún ahí, en ese campo que se cierra a los parámetros del Ser y el *logos*, quedan intersticios por donde es posible ensayar otras alternativas de interpretación; interpretación que no ha de ser ejercicio de lo Mismo, o el giro sobre un mismo centro inexpugnable e inamovible, sino el recorrido por la diferencia, por todo aquello que recibe el nombre de irracional e inombrable. Cuando Derrida examina el discurso aristotélico acerca de la metáfora - éste, el discurso

más paradigmático sobre el tema - muestra esos correlatos de emergencia que no son plenamente dichos o que evade el discurso racional de la metáfora.

También Aristóteles establece una cadena de significantes que eslabona un sentido logocéntrico de la metáfora, y la ubican en el plano de la expresión del pensamiento; ya sea en la *Poética* o ya sea en la *Retórica*¹⁶⁶, Aristóteles enfatiza el sentido de la Metáfora como expresión de un significado oculto, inteligible, más allá de lo que enuncia el tropo de una locución. La metáfora es el reemplazo de una idea o un pensamiento y cumple este papel, el de ser una expresión de "otra cosa", porque está apoyada en un sentido logocéntrico de lenguaje. A final de cuentas, la metáfora es un medio de conocimiento que puede canalizar conceptos, ideas y pensamientos en una forma que resulten asimilables por los diferentes receptores de un mensaje.

Siendo esto así, la metáfora desde Aristóteles también se recubre de límites que están en función de esta manera logocéntrica de considerar las palabras. El logocentrismo rige los límites dentro de los cuales una metáfora puede circular, siendo observadas en detalle las similitudes que se consideren adecuadas al sentido que se desea expresar. La metáfora pues, no puede decirlo todo, tiene que regularse por ciertas reglas, entre ellas la más importante, la de la verdad: Una metáfora es "buena", o está bien realizada en la medida que se circunscribe al sentido que quiere expresar, esto es, a la idea o pensamiento que viene a ser el contenido de la forma expresada. Lo curioso es que ese contenido no existe sino a condición de ser expresado en un significante material. El significado queda plasmado como una idea, un pensamiento, un concepto que unifica la diversidad de una experiencia y que sin embargo no deja de recurrir a la diversidad de la expresión metafórica para dejarse

¹⁶⁶ J. Derrida, 1989 : 270 - 311.



ver. La metáfora reviste al pensamiento, pero éste nunca reconoce ser lo que la metáfora señala, siempre es un “algo más” (espiritual) que ningún significante logra expresar o aprehender del todo. Pero ya en este significado inteligible se encuentra la regulación que evita la proliferación del lenguaje: de toda metáfora Aristóteles preguntará a que sentido hace referencia para evaluarla como correcta o incorrecta. Como bien ha señalado Derrida:

“...Cada vez que la polisemia es irreductible, cuando nos se le promete ninguna unidad de sentido, estamos fuera del lenguaje. Por consiguiente fuera de la humanidad. Lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas, pero para querer decir algo, y solo una cosa. En este sentido el filósofo que nunca ha tenido que decir más que una cosa es el hombre del hombre. El que no somete la equivoicidad a esta ley es ya un poco menos que un hombre: un sofista, que no dice nada, nada que se pueda resumir en un sentido...”¹⁶⁷

En efecto, desde Aristóteles, pero también en Platón y en muchos más filósofos, encontramos la necesidad de conjurar el peligro de una polisemia infinita y para ello están el sentido y el significado, que irrumpen en la cadena de significantes formando grupos que, a través de una teoría de la similitud, dan como resultado parámetros evaluativos que distinguen las correctas metáforas de las incorrectas. Aquellas malas metáforas son las que no dicen nada, las que pierden significado y su similitud con una realidad a la que los filósofos han dotado de un sentido único; el peligro, en efecto, asume el nombre de un discurso sofista, el cual no es dirigido en nombre de la verdad y del conocimiento, sino que se asume como retórica sin más, retórica de persuasión que transgrede las normas del buen

¹⁶⁷ J. Derrida 1989: 287

tropo, y que ubica a todas las metáforas en la posibilidad de ser dichas ininterrumpidamente, sin más límite que el impuesto por el sofista o las palabras mismas.

A final de cuentas, lo que transgrede la metáfora infinita es el sistema mismo del lenguaje referencial y unívoco. Pensando en Seassure recordaremos que este autor distingue entre lengua y habla y que la primera viendo siendo el sistema de signos y reglas que dan sentido al hecho lingüístico, en tanto que el habla constituye la ejecución de dichas reglas dadas por la lengua por parte de los hablantes particulares. La referencia a Seassure nos parece importante en la medida que éste enfatiza la noción del sistema en los hechos lingüísticos, concibiendo a la lingüística como el estudio acerca de un sistema de signos ordenados jerarquizados y regulados por reglas bien definidas. Al igual que Seassure, la filosofía a través de sus diferentes autores ha planteado la noción del sistema como medio regulador y de control de la proliferación de las palabras. El hecho de regular el uso de las expresiones a través del parámetro del sentido y el significado "verdadero" de las cosas, en el fondo lo que hace es preservar la identidad del sistema mismo, dentro de este esquema la metáfora cumple el papel esencial de diversificar el sistema pero siempre y cuando no transgreda los límites impuestos por ese mismo sistema. La metáfora de la que habla Levinas tiende a ser pensada fuera de estos límites del sistema, pero ¿será posible hablar de un sentido metafórico fuera del sistema, cuando es el propio sistema el que propicia el surgimiento de la metáfora como apoyo a la sistematicidad del sentido propio y verdadero del logocentrismo?

La idea de Levinas no consiste en referir los signos verbales a una realidad que les confiera sentido, es decir no hay un sentido primero del cual la metáfora sólo sería una expresión; la metáfora por sí misma tiene un valor independiente de su correlato, ella es retórica no

filosófica, retórica sin más que se desenvuelve en la creación de nuevas expresiones, no es que la metáfora adolezca de significado sino que éste se conforma en la contextualidad de la creación y la imaginación. Ello es hablar de la transgresión al sistema impuesto, cuando lejos de representar el sentido preestablecido se atina a crear un sentido no previsto anteriormente, un sentido que trastoca el reino de la unicidad y del sistema propio y racional. La propuesta de Levinas se parece en cierto modo a lo señalado por Wittgenstein en sus últimos escritos, en efecto Wittgenstein propuso en *Investigaciones Filosóficas* que el significado de una palabra está en el uso que hacemos de esa palabra dentro de contextos y reglas de juego muy diversos¹⁶⁸. También dentro de la escuela analítica del lenguaje John L. Austin y John Searle¹⁶⁹ han enfatizado los diferentes usos que adquiere una palabra en contextos semánticos y de acción bien específicos, todo lo cual hace imposible hablar de significados preestablecidos y con un significado único. Levinas estaría de acuerdo con estos planteamientos y señalaría que la metáfora es ese mecanismo que rompe con el sistema de significados *a priori* para lanzarnos al universo de usos, contextos y juegos de reglas por demás heteróclitos que se dan en la acción misma de las palabras, es decir en los contextos semánticos y culturales dentro de los que hablamos y actuamos diariamente. Como ha dicho Levinas:

“...Pero si las palabras no tienen, propiamente hablando, sentido propio, comportan una cierta fijeza de sentido dentro de un orden que, a primera vista, o se define más que de una manera puramente empírica: en la vida cotidiana. En ella las palabras poseen un sentido corriente debido a su uso en torno a las relaciones interhumanas basadas en la costumbre, la tradición y las

¹⁶⁸ L. Wittgenstein, 1986: 11 – 527.

¹⁶⁹ Cfr. J. L. Austin 1981 y J. Searle, 1994.

repeticiones, precisamente cotidianas, que ellas determinan. Sentido usual de las palabras, como si la lengua no fuese más que un utensilio. Claramente. Pero también todo un folclore de sabiduría proverbial. Pensamiento y lenguaje se constituyen en la proximidad y la familiaridad de los interlocutores que se conocen...¹⁷⁰

En la metáfora se confirman las palabras anteriores, pues si entendemos que ésta rompe con el sentido propio y se le ubica en la vida cotidiana, ahí es donde la metáfora adquiere un sentido radical, pues no es entendida como una manera de decir lo Mismo, sino que se crea y se recrea en los usos heteróclitos de los hablantes concretos.

La experiencia misma del lenguaje cotidiano nos lleva a plantear el problema del significado a un terreno de intertextualidades y juegos de reglas muchas veces no codificados por el sistema general de signos. El sistema no puede abarcar los usos concretos de las palabras en la vida diaria, ni puede especificar el empleo de los signos lingüísticos en los contextos diversos en los que se mueven los usuarios del lenguaje; en la terminología de Seassure podríamos decir que la apuesta de Levinas se acerca mucho más al fenómeno del habla (el uso concreto que los actores hacen de los signos lingüísticos), que el fenómeno de la Lengua (El Sistema de signos preestablecidos); Levinas se ocupa del hablante concreto y del uso cotidiano de las palabras, pero además señala la preponderancia de esa experiencia directa de las palabras y los actores como una forma de romper con el sistema y acercarse al mundo de la otredad.

En el habla cotidiana la metáfora surge no sólo para representar un significado por demás espiritual e invisible, sino como fenómeno creativo que trata de acercarse al otro. Cierto, el mundo del habla cotidiana es también el mundo de un discurso que puede convertirse en

¹⁷⁰ E. Levinas, 1997:150 – 151



inauténtico como lo ha expresado Heidegger en *Ser y tiempo*, dado que en nuestra relación con otros (Ser-con) se corre el riesgo de someterse a los designios del hombre unidimensional”, del “hombre sin atributos” o el “Uno” colectivo; en efecto, el lenguaje también puede ser la instancia de la pérdida de identidad de los existentes, quienes se dejan regular por un lenguaje que habla a las masas y no a nuestro ser auténtico, o como lo diría Heidegger

“Uno mismo pertenece a los otros y consolida un poder. Los (otros), a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser-uno-con-otro” “son ahí” de una manera inmediata y regular. El “quien” no es este o aquel; no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quien” es cualquiera, es “uno”...”¹⁷¹

Efectivamente, en esta dimensión enajenante del “uno”, el lenguaje se transforma en comparsa de la inautenticidad; cuando el habla expresa esta enajenación del “uno” las palabras pierden su peso, son palabras que someten y “estandarizan” el modo de ser inauténtico del “uno”, las palabras entonces se convierten en una jerga (*Gerede*), en habladurías, chismes y palabra vana; obviamente el lenguaje del “uno” no comunica más que trivialidades y adquiere la forma de publicidad, espectáculo, amarillismo del decir.

El lenguaje al que se refiere Levinas, aunque cotidiano, no es este lenguaje enajenante del que habla Heidegger. Si bien las palabras pueden esconder una realidad auténtica, también pueden mostrar la autenticidad de una relación y a esto último es a lo que se refiere Levinas al decir que el lenguaje es la aproximación directa con la otredad.

¹⁷¹ M. Heidegger, 1983: 142

Por lo tanto, el lenguaje es discurso (*Rede*), comunicación e interrelación que puede expresar una relación auténtica entre los actores comunicantes, y esto de una manera creativa e imaginativa, por esto mismo el lenguaje y el problema del sentido ha de verse dentro del entramado de conexiones e interrelaciones que mantienen las palabras y los actores, no es posible plantear de antemano y *a priori* el significado de las palabras, como si estas mismas palabras ya estuvieran definidas y caracterizadas en un significado que no cambiara ni sufriera las alteraciones del contexto. En este sentido Levinas trata de introducir en el lenguaje las variables del espacio y del tiempo, elementos que nos sitúan en la materialidad del habla, pues son los actores hablando en una situación espacio- temporal los que dotan o encarnan los significados de las palabras, tomando en cuenta lo diverso y heteróclito que puede ser esta ubicación espacio- temporal.

No es necesario apuntar lo diverso, lo plural y lo enriquecedor que puede ser el habla cotidiana, pero sí es necesario recordar que esa diversidad y pluralidad están asentados en el uso metafórico de las expresiones que a diario empleamos, en ello está implicado la creatividad de la metáfora que puede transcurrir en una conversación directa en la que intervienen dos sujetos hablantes; por más que el sistema de la lengua regule y establezca normas para el buen uso de los signos lingüísticos, queda un ámbito en el que es rebasado este sistema. Dentro de cada actor hay una carga emocional, histórica y una serie de experiencias que necesariamente contribuyen a que una palabra con un significado general adquiera un peculiar sentido, el que le da cada uno de acuerdo a la pluralidad de mundos en lo que se haya desarrollado.

De la misma manera, bajo esta perspectiva, los objetos de los que nos habla el lenguaje no son considerados en una forma aislada: cada objeto no se define por sí mismo, sino que el



lenguaje hace que se relacionen con otros objetos y atendiendo al mundo cultural, histórico y determinado al que pertenecen. Ello indica que la significatividad de los objetos se alcanza en la perspectiva de las relaciones que pueden establecer las palabras. Por eso Octavio Paz ha podido decir que:

"... Cada palabra o grupo de palabras es una metáfora. Y asimismo es un instrumento mágico, esto es, algo susceptible de cambiarse en otra cosa y de transmutar aquello que toca: la palabra pan, tocada por la palabra sol, se vuelve efectivamente un astro; y el sol, a su vez, se vuelve un alimento luminoso. La palabra es un símbolo que emite símbolos. El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear el lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo..."¹⁷²

Pero por otra parte, en un sentido cultural, el lenguaje se encargaría de recrear y formar el ser histórico de una época. También en esta pluralidad y trascendencia de las palabras ocurre un trabajo de síntesis creadora, como ya lo mencionara Paz; pese a la diversidad de la metáfora y la interrelación de sentidos que puede llegar a ser infinita, existen también límites propios de la finitud humana. Tenemos el caso mismo del cuerpo humano como unidad receptora y creadora que desde cierta ubicación le es dada la función de interpretar y desvelar el sentido del ser de las cosas. Como Merleau – Ponty señalaba alguna vez, el cuerpo es una materialidad que siendo finita trasciende sus propios límites y se vuelve creadora de mundos en su actividad de búsqueda de sentido. Somos desde nuestro cuerpo

¹⁷² O.Paz, 1986: 34.

un sentido creador de cultura¹⁷³. Porque a través de nuestro cuerpo, de nuestra perspectiva, y de las palabras que usamos, reunimos a los objetos y les conferimos un sentido enmarcado por nuestra época por nuestra cultura, por ello Levinas puede decir que:

*"La reunión del ser, que ilumina los objetos y los vuelve significantes, no es un amontonamiento cualquiera de objetos. Equivale a la producción de esos seres no naturales de un tipo nuevo que son los objetos culturales - cuadros, poemas, melodías - pero también al efecto de todo gesto lingüístico o manual de la actividad más trivial, creador a través de la evocación de creaciones culturales antiguas. Estos objetos culturales reúnen en una totalidad la dispersión de los seres o su amontonamiento..."*¹⁷⁴

Tenemos pues, una función doble en el actuar de la metáfora y de las palabras en general: por un lado sirven a un trabajo plural y de dispersión del sentido, esto es, liberan significados que no se agotan en la descripción de los datos de los sentidos, y que además son significados que trascienden y profundizan el mundo usual de las habladoras. La metáfora desata la pluralidad de voces contenidas en un objeto, en una idea o una acción. Pero por otro lado, existe la necesidad de integrar toda esa dispersión en una unidad nueva, enriquecida con otros sentidos diferentes a los usuales; la metáfora es síntesis cultural, es síntesis creativa y unidad diferenciante que no es igual a la unidad logocéntrica de un sistema preestablecido. En aquella unidad que crítica tanto Levinas se dota de sentido a las cosas desde un proceso piramidal y en cierto sentido desde un *a priori* ahistórico. Por lo contrario, de la unidad planteada como el juego sintetizador de la metáfora no es nacido de

¹⁷³ M. Merleau - Ponty, 1993: 191 - 218.

¹⁷⁴ E. Levinas, 1974: 29.



la cúspide piramidal, sino de la base misma de las experiencias y corre horizontalmente hacia el encuentro de las diferencias en la compañía de una historia creadora de cultura. A lo que da forma una síntesis metafórica es a un concurso de elementos que no existían en ese orden significativo anteriormente, es decir que la palabra creadora- cuando no es lugar común creando profundiza en el ser de las cosas- despierta un sentido que es nuevo y reconocido como producto cultural.

En este sentido, la metáfora y las palabras en general cumplen con interconectarnos a esas regiones de la diferencia y la pluralidad. Por eso volvemos a esa noción de ausencia que genera cualquier signo, porque no es que el significante sea una representación del ser presente, también involucra las series de series y la cadena de cadenas significantes que no aparecen en el signo dado. Lo que el signo es, es siempre algo más que se encuentra ausente, un vacío que angustia a las teorías de la representación y a las filosofías del Ser. Pero también es un producto cultural, esto es, un producto que unifica y que es nacido de la creación humana. Esto supone trabajar con las diferencias y la pluralidad desatada en función de un objetivo creador y cultural. Para que esto sea posible se necesita no olvidar que el lenguaje es un elemento socializante que por eso mismo necesita del acercamiento de unos con otros, todos los cuales participan en la creación de un universo cultural y lingüístico.

Para Levinas, el significado de la ausencia dentro de la metáfora, la significatividad plural, el sentido diverso, todo ello nos proyecta a una dimensión ética de la otredad. En lo siguiente observaremos cómo se da esta relación del lenguaje con el sentido ético de una otredad ausente, que es el inicio mismo de experimentar al otro en una forma más radical.

5.2.- LENGUAJE Y ROSTRO.

En la sección anterior se mostró la particularidad del lenguaje que no deja reducirse a la expresión de los datos de los sentidos, ni tampoco busca ser expresión de un pensamiento logocéntrico; el lenguaje en su sentido de trascendencia metafórica siempre está más allá del dato y crea nuevos universos que se sintetizan en obras culturales; por lo mismo, el lenguaje no es un mero instrumento de comunicación de necesidades, sino que puede verse desde la óptica moral y metafísica.

Al respeto, habría que señalar que en la visión de Levinas la sociabilidad del lenguaje no estriba en el vínculo económico de la necesidad, es decir, que el lenguaje no se origina porque los hombres tengan necesidades y sobre este plano busquen comunicarse; para la teoría de Levinas el carácter trascendente del lenguaje rebasa el plano de las necesidades, e incluso podría afirmarse que el lenguaje es la base sobre la cual adquiere sentido la necesidad. Para Levinas la necesidad toma un carácter meramente subjetivo, pues es el reflejo de la carencia del sujeto y de la lucha que mantiene éste por sobrevivir. Vale la pena detenerse un poco en esta reflexión.

Comprendida así, la necesidad pertenece al sujeto egoísta preocupado por satisfacer las carencias propias de la naturaleza humana; ubicados en este plano, el ser individual se preocupa por sobrevivir y por mantenerse existiendo y para ello se apropia y consume los frutos de la naturaleza, al mismo tiempo que trabaja para transformar el mundo en bienes que satisfagan sus deseos como ya lo habíamos advertido en el capítulo dos de este trabajo. Desde luego la visión de Levinas contrasta con la visión de Marx, en el sentido que este último sostiene que en la economía del ser ya existe un carácter de integración social; los



hombres producen y trabajan en sociedad debido a que sus necesidades no pueden ser satisfechas por medio de una labor individual, y en ello el lenguaje manifiesta la necesidad de comunicarse debido a que los procesos productivos de la sociedad obligan a esta misma interrelación lingüística

Sin embargo Levinas mantiene una opinión diferente al respecto. Aunque considera esencial el mundo de la economía, observa en éste un mundo sólo de apropiación subjetiva. Cada hombre mira para sí, para su propio beneficio, y si de hecho trabaja en sociedad es tan sólo porque este trabajo le redituará un beneficio individual, es decir, que el gozo mismo de la satisfacción personal opera como un motor de la economía. En este terreno, el objeto únicamente existe como objeto que puede consumirse, explotarse y del cual puede obtenerse una utilidad personal; por otro lado, los demás hombres son competidores y rivales, los cuales luchan entre sí para obtener los bienes necesarios para su existencia particular; el desarrollo del conocimiento en este plano únicamente asume un interés pragmático, dado que al conocer los impulsos y las causas del comportamiento humano se podrá calcular, manejar y controlar las acciones de todos los hombres; en esto último no existe un interés por establecer una relación más profunda de carácter ético entre los seres humanos, sólo basta que éstos consigan sobrevivir.

Sin embargo, más allá de este plano económico, Levinas mantiene la tesis de un lenguaje que pueda trascender el mundo de las necesidades y los intereses; Levinas sostiene que el lenguaje puede ser la posibilidad de una interrelación ética entre los sujetos, sin que lo cual represente una conciliación ingenua y abstracta que olvide el mundo de las contradicciones y las diferencias en las que viven los seres humanos. Por lo contrario, el lenguaje no puede hacer a un lado el universo de contradicciones y diferencias que nos circundan, pero sí

establecer el campo en que puedan dirimirse, discutirse y entrar en un diálogo pacífico las diversas posiciones existentes. La relación que se mantiene entre el lenguaje y moral aquí adquiere un sentido peculiar, pues se trata de que las palabras logren establecer un contacto no sólo con la razón, sino con las pasiones y los valores humanos. De inmediato surge en la mente el parecido que puede haber entre Levinas y Rousseau en lo referente al problema del lenguaje, pues si se recuerda Rousseau en el *Ensayo sobre el origen de las Lenguas* afirma que el inicio de la comunicación humana ha de buscarse en las pasiones y no en las necesidades de los hombres:

“...Se pretende que los hombres inventaron la palabra para expresar sus necesidades. Tal opinión me parece insostenible. El efecto natural de las primeras necesidades fue separar a los hombres en vez de acercarlos. Así fue preciso para que la especie llegara a extenderse y la tierra se poblara con rapidez, sin la cual el género humano se habría amontonado en un rincón del mundo, y todo el resto habría quedado desierto (...); De donde puede, pues, venir ese origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de vivir obliga a evitarse. No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera los que les han arrancado las primeras voces...”¹⁷⁵

Como es bien sabido, en la concepción de Rousseau el hombre en estado de naturaleza es autosuficiente y de una fortaleza física por demás envidiable, por lo cual puede resolver cualquier problema que ataña a su existencia, de tal manera que para cubrir sus necesidades vitales basta con que se emplee a fondo con todas sus fuerzas físicas e instintivas.

¹⁷⁵ J. J Rousseau, 1980: 33



Bajo esta idea puede comprenderse la razón por la cual Rousseau señala que las necesidades apartan y alejan a los hombres. Cada hombre se basta así mismo y contempla a los otros como rivales en la medida que también esos otros buscan sobrevivir y satisfacerse con los escasos frutos de la naturaleza, con lo cual cada hombre se separa y se disgrega. Por lo contrario, las pasiones y los sentimientos propician la necesidad de unirse y de acercarse unos con otros. Aunque Rousseau no fundamenta completamente su tesis acerca del origen de la sociedad, éste parece suponer y sugerir que las pasiones como la piedad o el amor a sí mismo, el reconocimiento por parte de los otros o el amor sexual, contribuyeron a formar los grupos sociales mismos, en donde el lenguaje asume un papel muy importante¹⁷⁶.

Cierto que la postura de Rousseau resulta muy discutible y muy polémica, pero para efectos de este trabajo nos pareció necesario mencionarlo a fin de resaltar y comparar la posición de Levinas que en algunos puntos es semejante a la del autor ginebrino. Sobre todo nos parece de interés remarcar la idea de un lenguaje vinculado estrechamente con las pasiones humanas y el ámbito moral, todo lo cual nos señala las condiciones de la sociabilidad humana. En el fondo, al igual que Rousseau, Levinas marca como inicio de la sociabilidad humana la variable ética, la cooperación entre los seres humanos no nace tan sólo de la necesidad económica y de sobrevivencia como pensarían Aristóteles, Marx o Durkheim, sino de una pasionalidad moral que observa en el reconocimiento del otro la posibilidad de mantener una relación de mayores vínculos. Esto no quiere decir que la relación que mantienen los hombres en el mundo de la economía no sea importante y valiosa, muy al contrario, la economía cubre un ciclo vital que atiende a las bases mismas

¹⁷⁶ J. J. Rousseau, 1982: 179 – 287.

de un organismo en crecimiento, pero no agota ahí la relación que un sujeto mantiene con la otredad, como ya lo mencionamos en el capítulo dos de este trabajo.

Levinas busca trascender el plano de la acción económica en donde la relación del sujeto con la otredad ya no se resuelva en la apropiación, consumo y utilización del otro, es decir que el otro ya no sea considerado como mero objeto de satisfacción de las necesidades del sujeto. Para el plano económico no importa el otro, ni su rostro, ni lo que pueda significar su existencia, ya que solamente vale como medio e instrumento de intereses subjetivos y de apropiación. Ahora bien, Levinas plantea que es posible intentar una relación con la otredad en términos morales, y para ello elabora la categoría de *Rostro* que va encaminada a señalar que el otro existe en su propia lógica y determinación.

La idea de rostro en Levinas remite a una cierta visión que mantenemos frente a los otros. Pero no es la visión que intenta apropiarse y explotar al otro en términos violentos, o que intenta reducir al otro a las categorías de un pensamiento racional y subjetivo. La noción de rostro marca un punto en el que la socialidad humana puede considerarse de otro manera. Cabe afirmar que aunque la experiencia del rostro implica el hecho de mirar y observar al otro, esto no quiere decir que esa mirada sea la misma con la que consideramos a cualquier otro objeto de la realidad, es más, a pesar de que Levinas nos hable de una mirada al rostro del otro, esto no se refiere a una exploración externa de los rasgos físicos de una persona; el rostro, más bien, adquiere un sentido en el terreno de la ética, en donde la mirada dirigida hacia el otro atiende más hacia la diferencia y el compromiso moral que adquirimos cuando estamos frente a otro que no se deja reducir ni someter. Estamos hablando entonces de una experiencia en la que el sujeto se enfrenta a otro que es totalmente distinto y que le muestra un rostro que es inasible; de esta diferencia y de esta inconmensurabilidad nace el

encuentro moral, por ello J.A. Méndez comentador de la obra de Levinas señala lo siguiente:

"...Que el sujeto pueda desear establecer relación con el otro como diferente, como asimétrico, como eminente, significa que la estructura de la subjetividad no es, al menos, totalmente ontológica, o que puede no serlo. Significa que el "yo" puedo establecer una relación en la que no aspira a volver a sí mismo, porque el otro es inapropiable en cuanto rostro. El sujeto que se acerca al rostro, que se mueve hacia el otro, que responde a su interrogación o mandato (no matarás), a su exterioridad, es un sujeto para el que se abre una salida de sí que no va acompañada de un cálculo para volver a sí. El rostro me brinda la posibilidad de tiempo y de lenguaje, de novedad, de salida de la soledad..."¹⁷⁷.

En efecto, como señala Méndez, el enfrentamiento con el otro marca para el sujeto la salida de su soledad y la entrada al mundo de la moral y de la sociedad. No es que en el mundo de la economía y de la supervivencia los hombres no se relacionen, al contrario, sí lo hacen y de muchas maneras, pero toda esa actividad redundaría en un beneficio individual, en la soledad de la sobrevivencia. Por otra parte en la mirada hacia el rostro del otro nace la posibilidad de la relación humana, sólo así, de lo otro que no se puede apropiarse, se obliga al sujeto a salir de sí mismo y a buscar la interacción con otros hombres; el rostro hace que el sujeto empiece a adquirir el compromiso que tiene con la otredad y de esta manera considerar el sentido moral que involucran sus actos; ya no es la individualidad el centro alrededor del cual gira todo lo demás, ahora empieza una relación de alteridad entre el yo y otro que asume el espacio y el tiempo de lo desconocido y lo totalmente distinto.

¹⁷⁷ J. A. Méndez, 1994: 113

Vemos pues, que lo que caracteriza al rostro es el patentizar la asimetría y la diferencia existente entre el yo y la otredad. Es sobre esta asimetría y diferencia que está asentada la moral y, en general, todo fenómeno de carácter social; al contrario de lo que suponen otras teorías éticas que basan la normatividad y la acción moral en el principio de una igualdad humana o una identidad entre los hombres gracias a la cual pueden crearse normas y leyes generales y universales, Levinas mantiene una concepción moral basada en la noción de particular de la diferencia. La diferencia que existe entre unos y otros hace de los seres humanos seres interactuantes y capaces de generar un comportamiento moral. Ya que el otro es diferente e irreductible, se abre la posibilidad de que el sujeto cuestione su actuar y su norma con relación al otro; al tomar en cuenta la diferencia como base del acontecer ético, el comportamiento moral del sujeto deja de observarse como un ejercicio de su mismidad, pues su identidad se desgarrará al entrar en contacto con los otros; por esto mismo, el comportamiento y la normatividad del mundo moral se construyen a partir de una experiencia de diferenciación y pluralidad y no a partir de la consolidación del sujeto. Sobre esta base puede entenderse el papel esencial que juega el lenguaje en este terreno. Hay lenguaje porque hay diferencia, y hay diferencia porque hay lenguaje. El lenguaje instauro la diferencia en la que se ha de mover la dinámica del sujeto y el otro. Al respecto señala Levinas:

"... La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal solo se instauro por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia..."¹⁷⁸

¹⁷⁸ E. Levinas, 1987a: 208.



Las palabras anteriores de Levinas nos recuerdan lo dicho por Ferdinand De Saussure al referirse al sistema de la lengua, ya que se concibe a ésta a la manera de un sistema de diferencias, en el cual un signo adquiere valor y significado por la conexión que tenga con otros signos diferentes al primero; y en esa cadena de relaciones sintagmáticas, se va tejiendo entre diferencias e identidades el fenómeno lingüístico¹⁷⁹.

De la misma manera Levinas entiende que las palabras reactivan la diferencia en la que habrán de moverse el sujeto y el otro. Ciertamente el lenguaje rompe con el monólogo en el que cae el individuo, pues aunque algunos piensan que puede haber un lenguaje privado, lo cierto es que de hecho empleamos las palabras para referirnos a eventos que salen de los límites de la subjetividad, es decir, para comunicarnos o expresarnos sabiendo que hay un interlocutor al que real o virtualmente va dirigido nuestro mensaje. Más que la privacidad, lo que caracteriza al lenguaje es su característica social y su capacidad de relacionar a los individuos. En el mismo sentido la moral es un movimiento de alteridad que se clausura o termina en el momento en el que uno de los interlocutores se cierra en sí mismo y se mantiene en el margen de su soledad; por eso la moral, para que lo sea en realidad, debe permitir la transitividad y el flujo de los agentes sociales, debe de permitir el intercambio de palabras, es decir, ser diálogo.

Cierto es que también en un primer momento puede considerarse que el lenguaje es un instrumento de apropiación del sujeto, es decir, un medio que le sirve al yo para atrapar lo que son las cosas mediante el concepto, la idea o la palabra; recordemos lo que decía Hegel acerca del nombrar: el hombre al poner nombre a la cosa en cierta medida la transforma y

¹⁷⁹ Cfr. F. Saussure, 1945: 197, 200 – 203.

se apodera de ella, la engulle y la transforma para sí. En la dinámica de un sujeto que se encierra en sí mismo las palabras son vehículos de apropiación, ejercicio de un poder subjetivo

Más aún, podría decirse como señala Maurice Blanchot que el lenguaje así entendido es un ejercicio de muerte, pues quien establece un nombre, mata o asesina a la cosa o ser que nombra, ya que la palabra suplanta en un signo la existencia del otro. En este sentido la palabra no reconoce al otro, se apodera en el nombre de la existencia de un ser que permanece exterior al sujeto; para poder acercarlo, el sujeto lo nombra, lo designa, asesina en el nombrar su ser otro para que sea un ser para el sujeto; Blanchot señala que;

" Mi lenguaje sin duda no mata a nadie. Sin embargo: cuando digo "esta mujer", la muerte real se anuncia y está presente ya en mi lenguaje; mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, ahora, puede ser separada de sí misma, sustraída de su presencia y su existencia y hundida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje: significa en esencia la posibilidad de esa destrucción; en todo momento es alusión resuelta a ese acontecimiento..."¹⁸⁰

No cabe duda que lo que señala Blanchot tiene gran parte de verdad. No se puede olvidar que las palabras asumen un trabajo de posesión y muerte y patentizan el carácter egoísta del sujeto. Pero el lenguaje es también comunicación, no es un fenómeno aislado que sea producto de individuos desconectados unos de otros. Y es aquí donde adquiere relevancia el Rostro del otro. En función del rostro y del enfrentamiento del sujeto con alguien exterior a él, es por lo cual el lenguaje se vuelve diálogo. Mientras el individuo es para sí, sólo puede

¹⁸⁰ M. Blanchot, 1993: 45



articular un monólogo; en cambio, el rostro exige una respuesta que únicamente se puede dar partiendo del rompimiento de la mismidad del sujeto.

Aún cuando el rostro no articule una palabra audible, el rostro es un rostro que habla, que puede expresarse en silencio, que obliga al otro a hablar y establecer comunicación. El rostro se expresa en la postura y el gesto, en el poder siempre latente de decir algo. El sujeto que se enfrenta al rostro del otro es interrogado por este último que le pide una contestación. Es bien cierto que ante el rostro del otro, el sujeto puede adoptar la posición escatológica de absorberlo y cosificarlo, pero con ello pierde la oportunidad de relacionarse con su entorno. Sartre ha señalado con claridad en las relaciones concretas con el prójimo cómo se conforma una actitud sádica en la que el sujeto se apropia y esclaviza al otro por la mirada, el cuerpo, la imaginación¹⁸¹. Por el contrario Levinas piensa que aún tomando en cuenta el riesgo que existe en las relaciones humanas denunciadas por Sartre es posible trascender el límite de la cosificación y de la mala fe; el rostro también es resistencia al poder del sujeto. Siendo incommensurable y asimétrica la relación del sujeto y el otro, no hay manera de que exista reducción o absorción, pues no hay parámetro de comparación, el sujeto debe comprender que el otro no está ahí, a su disposición e interés; sabe que el intento por absorberlo, de reducirlo, de asesinarlo rompe todo deseo de relacionarse con la otredad. Puede establecer una relación de guerra con la otredad, pero en ella no se gana nada y termina por ser contraproducente ya que el sujeto mismo puede terminar con su existencia. J.A. Méndez confirma este parecer cuando nos señala que:

“...La palabra que mejor describe el encuentro con el rostro es resistencia. Este concepto aparece en la obra de Levinas en otros lugares: el existente resiste los embates del ser que amenaza con

¹⁸¹ Cfr. J. P. Sartre, 1984: 81 – 105 y 250 – 329.

Invadir su instante, el otro económico se resiste a que me apodere de lo suyo. Pero, en ambos casos, se trata de una resistencia en la lucha o la conquista, de una resistencia potencialmente vencible o condenada a ser vencida (...) La resistencia que me ofrece el otro en su rostredad es muy distinta (...) El rostro se resiste a mi poder no porque no pueda aniquillarlo. De hecho, realmente, puedo hacerlo. La vida cotidiana está llena de asesinatos. El rostro se me resiste porque no puedo apoderarme de él en cuanto tal, porque no puedo aprehenderlo en cuanto rostro...”¹⁸²

En verdad, el rostro en su resistencia muestra la esencia de lo que para Levinas sería una relación moral. No bastan las leyes morales ni los imperativos categóricos para hablar de una relación ética; en la concepción de Levinas, la moral se constituye a través de este enfrentamiento directo *cara-a-cara* con la otredad, y se constituye también en la resistencia de esta otredad a cualquier reducción que se le quiera hacer. Ciertamente, no es la resistencia de la guerra o de la política entendida en un sentido maquiavélico, es la resistencia moral, que simplemente se opone y se muestra en su calidad de diferente. Ni siquiera la razón puede forzar esta resistencia: “entender” “comprender” “aprehender”, “conocer” son términos que tienden una red racional sobre el otro, buscan atrapararlo en las categorías de un conocimiento interesado; pero el otro se resiste a este conocimiento racional. Ante el fracaso del conocimiento racional del otro, el sujeto puede abrirse, entonces, al infinito de la experiencia moral.

La resistencia del otro es moralmente una invitación a un acercamiento en el que cada una de las partes se reconocen libres e independientes de un apoderamiento obsesivo. Por eso la resistencia del otro no es violenta, ni ofrece una oposición dialéctica de lucha; en una

¹⁸² J. A. Méndez, 1994: 112.

dialéctica de la violencia, sujeto y objeto entablan una relación de dominados y dominantes, en donde la lucha no termina sino con el sometimiento de una de las partes; siguiendo un proceso dialéctico, los sometidos podrán convertirse en opresores si estos primeros oponen una fuerza mayor a la de los segundos en un momento dado; pueden invertirse los papeles pero sólo se da un cambio de actores, no de estructura, por lo cual se seguiría repitiendo la misma relación de dominantes y dominados; la propuesta de Levinas invita a salir de esa estructura de dominación, pues el rostro ofrece una resistencia que no opone una fuerza sino una trascendencia: el rostro está más allá del poder no porque no pueda ser sometido, destruido o asesinado, sino porque su ser diferente, asimétrico, no puede ser reducido; no hay poder que lo contenga, lo aprese, lo domine. Escapar a la reducción del poder sugiere otro tipo de relación, sugiere una resistencia pacífica y moral.

Levinas señala que esa trascendencia en la que se ubica el otro queda plasmada en un principio ético originario: *"no matarás"*. En la relación de poder poco importa este principio mencionado, ya que en una relación política de sobrevivencia se observa al otro como un ser al que es preciso someter: "amigo o enemigo", tal es el principio que estructura las relaciones humanas del poder, e incluso, si en la lucha se llegara a matar (ya sea que se hable de una muerte real o imaginaria), esto es resultado obvio de la contienda; en todo caso, la muerte del otro es una consecuencia lógica de la guerra política, donde la sentencia *"no matarás"* no es un principio que regule la conducta respecto al otro en ese mundo de dominados y dominantes. En la propuesta de Levinas, por el contrario, en el rostro del otro se representa ese principio, *"no matarás"*, el cual marca la misma trascendencia del acontecer moral: es el reconocimiento de la existencia del otro como

distinto, al que se le afirma como ser viviente, del cual ningún sujeto puede apropiarse y al que se le debe respetar su vida.

Levinas propone que miremos y escuchemos al otro en una nueva dimensión que involucre el respeto por su libertad y por su vida, en fin por su diferencia. El respeto en su sentido más profundo, nace del reconocimiento de que el otro es diferente y asimétrico con respecto a nosotros; de que tiene su propia dignidad en sí misma y no porque se la atribuyamos desde nuestro ser. En tanto no se reconozca la diferencia del otro, éste es un ser indiferente para el sujeto o el sistema, que pueden intercambiarlo ya por otro esclavo, ya por otro elemento reemplazable para el funcionamiento de cualquier estructura. Pero en tanto diferente el otro exhibe su propio ser como único y valioso; el respeto, en cierto modo, está en función de que sea admitida la diferencia y la pluralidad de las personas, es decir, que el respeto se da donde es posible aceptar que el otro es trascendente a mis intereses e intenciones, además de considerar que su diferencia vale por sí misma; de tal suerte el principio moral que condena el asesinato ha de mantener esta pluralidad y diferencia y esto lo consigue en la dinámica que el propio lenguaje marca a los seres interactuantes. Xavier Antich señala al respecto lo siguiente:

"...el lenguaje, más allá de la soledad del monólogo y de la urgencia sollicita del imperativo, descubre su dimensión ética y social en la naturaleza del diálogo y en la figura del interlocutor; el lenguaje como diálogo, garantiza el mantenimiento de la pluralidad y la multiplicidad, el respeto ético por lo que el otro dice que estoy obligado a escuchar, más allá o más acá de lo que me dice. La subjetividad, así, entra en contacto con otra subjetividad sin fundirse ni identificarse con ella, pero sin que pueda ser indiferente a lo que ella dice: cada una en su singularidad y, en cuanto tal,

*Irreemplazables ambas, porque ni la presencia del otro es gratuita ni tampoco a mí puede ya sustituirme nadie en la responsabilidad de lo que no me puedo librar...*¹⁸³

Como señala Antich, el lenguaje establece las bases de una relación moral, no sólo porque establece un diálogo entre las partes diferenciadas sino porque además ese diálogo supone respeto y responsabilidad.

El lenguaje es respeto porque el diálogo obliga a escuchar al otro y obliga a responder sobre la base de ese escuchar que también es entender lo que el otro ha dicho.

Vemos pues, según esto que la cualidad moral no es algo que sea un capricho relacionado con el lenguaje, sino que es parte inherente de la comunicación misma. Sobre esta base consideramos que puede darse un enfoque distinto en las relaciones entre el sujeto y el otro, en las que el diálogo diferenciante sea prioritario.

5.3 DISCURSO, VERDAD Y JUSTICIA.

En la relación entre el lenguaje y moral, que hemos analizado en la sección anterior, queda claro lo múltiple que puede ser el rostro del otro. Ahora bien, en las relaciones heteróclitas que mantienen entre sí el sujeto y el otro se manifiestan lo que Levinas llama *discurso*. A decir de este autor, el discurso es una comunicación que relaciona a dos interlocutores sin que se reduzca el uno al otro. En el discurso aún subsiste la diferencia que respeta la asimetría en la que se presentan los interlocutores, porque sigue siendo el terreno del lenguaje diferenciante en el que nos movemos.

¹⁸³ X. Antich, 1994: 242

Por otro lado, debe quedarnos claro que el respeto hacia el otro se garantiza en el discurso en la medida en que ese discurso no es un monólogo, es decir que no es hablar para sí mismo o hablar a otros pretendiendo que quienes nos escuchan sientan, piensen y actúen de la misma manera que nosotros; el discurso habla al otro, dado que las palabras que dirige el sujeto hablante son una respuesta a la interrogación silenciosa que hace el otro. A diferencia del monólogo o del discurso solipista, Levinas entiende que el discurso solicita al otro, y que éste es imprescindible para que la comunicación fluya y se den los espacios en los que surja el sentido y la verdad de las cosas.

De esta manera, habría que precisar que, en primera instancia, el discurso es una respuesta en función de la solicitud del otro; dicho cuestionamiento es moral porque alude a la responsabilidad y el respeto a la diferencia que el otro nos propone. El discurso en la medida que se ve circunscrito por la existencia del otro, es un discurso de alteridad que no puede fluir solo ni caprichosamente, pues de ser así el discurso se torna ininteligible; el hecho de experimentar el rostro del otro en el momento del discurso hace que se conformen los límites y los horizontes del discurso mismo.

Entre esos límites y horizontes se encuentra la creación de sentido que el propio discurso genera, y así lo explica Levinas:

"...La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún andloga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es por excelencia, la presencia de la exterioridad. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o el pensamiento), sino una relación original con el ser exterior. (...) Es la producción de sentido..."¹⁸⁴

¹⁸⁴ E. Levinas, 1987a: 89.



Así, el discurso instaura la significación. En la medida en que se relaciona con el otro, la conciencia se encuentra en el plano del lenguaje. El lenguaje no existe como interioridad de un sujeto que se hace explícito en un momento dado; la exterioridad del rostro y del discurso son condiciones necesarias para el surgimiento del sentido y de la conciencia misma: ya desde la experiencia originaria del encuentro del rostro se hace patente la intencionalidad de la conciencia, ya que toda conciencia no existe en abstracto, siempre es conciencia de algo y es esa conciencia lo que el lenguaje revela, la que está engarzada o referida a la otredad. Por eso el discurso reafirma la trascendencia de la comunicación, ya que algo empieza a tener sentido por esta salida del sujeto que se enfrenta a un exterior; es a partir de la alternancia de los existentes que hablan y escuchan por lo que surge la significación. Así, el lenguaje no nace de un discurso interno del sujeto, ni las cosas adquieren significado porque aisladamente alguien les atribuya un nombre o una categoría; en el discurso el significado se origina porque ante todo está el encuentro con el otro, este encuentro ya marca el sentido y la dirección que han de tomar las palabras; el discurso habla al otro, empieza a establecer significados básicos para que el otro comprenda y para que pueda circular la comunicación, por lo que la significación brota en el contacto con el exterior.

Sobre la base de lo anterior se explica la existencia también de la objetividad. En el sentido que surge de la intercomunicación observamos ya rasgos de objetividad, pues nuevamente en el discurso está presente el hablar al otro; sólo se entiende la objetividad por atención al otro que escucha, pues nuevamente en el discurso está presente el respeto hacia el rostro del otro. Al respecto Levinas señala:

"...Utilizar un signo no se limita pues el hecho de sustituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alinearlas volverlas exteriores (...) La objetividad del objeto no deriva de una suspensión del uso y del gozo en la que las paseo sin asumirlas. La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro..."¹⁸⁵

Siguiendo la argumentación de Levinas, podríamos decir que el otro es la condición de la objetividad del discurso. Siendo el discurso una experiencia que atiende al otro, que le preocupa comunicarse con ese otro, se hace necesario que las palabras adquieran un sentido que sea comprendido por los distintos interlocutores que intervienen en una comunicación; nombramos y designamos las cosas para otros, no sólo para nuestro simple uso; en el discurso las cosas de las que me he apropiado y que he gozado dejan de ser tales, pues ya son cosas para el otro; me refiero a esas cosas ya no como posesión mía, sino para ser compartidas, al menos en su significado que puede aprehenderse en el contacto con el otro. Levinas señala que el discurso pone en duda la posesión y el egoísmo y en cierto sentido así es; dado que hablo para el otro aún cuando hable de mis posesiones y de las cosas que tengo como propiedad mía, esas mismas cosas y posesiones las comparto, dejan de ser mías y entran en la esfera de la comprensión del otro a través del lenguaje, a través del sentido objetivo que asumen las palabras. El hecho de que el otro comprenda lo que es mío, en cierto modo me obliga a renunciar a esas posesiones como mías; por la objetividad las cosas trascienden su ser propio y la pertenencia a alguien; las cosas son en alguna medida parte de los otros en el distanciamiento y alejamiento que hacen del sujeto propietario. Tal

¹⁸⁵ E. Levinas, 1987a: 222.



sujeto no posee lo suyo en el discurso que profiere: su conciencia, sus palabras, la objetividad de aquello de lo que habla se transfiere en el discurso al otro que está en el exterior.

Nuevamente, en el discurso ese desprendimiento que da lugar a la objetividad parte de una exigencia moral ya que el lenguaje me hace responsable ante el otro. El discurso entraña una responsabilidad de adecuar mis palabras a la comprensión del otro. La objetividad no le corresponde a las cosas por sí mismas, ni tampoco viene esa objetividad porque se le atribuya un sujeto contemplativo. La posición y la ubicación de índole moral frente al otro me obliga a ser objetivo y así consolidar una comunicación con el otro. Levinas menciona que:

"... conocer objetivamente sería, pues, constituer mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia al pensamiento de los otros. Esto que comunico se constituye de antemano en función de los otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo solo llega a ser objetivo por la comunicación..."¹⁸⁶

La objetividad no es pues una característica de las cosas, surge en el momento de arribar a la comunicación del discurso, en el momento que hablamos al otro.

Por lo visto anteriormente puede entenderse que adquieren un sentido diferente conceptos tales como conocimiento, racionalidad o verdad, ya que estas nociones se explican por la referencia al otro y por la trascendencia que este gesto implica. En un sentido, la racionalidad humana es resultado del contacto intersubjetivo que se manifiesta en el discurso y la comunicación. El conocimiento como ya lo hemos anotado anteriormente, es

¹⁸⁶ E. Levinas, 1987a: 223.

una manera de aprehender y dominar a las cosas, es una manera de apropiarse de las cosas a través del saber; cierto que puede entenderse que el conocimiento es una operación que enfatiza la acción egoísta del sujeto, se mueve en el terreno de la apropiación y del poder sobre el mundo terrenal. Pero en otro sentido, el conocimiento es comunidad y generador de paradigmas los cuales dirigen la investigación hacia objetivos en los que intervienen grupos humanos de investigadores e instituciones sociales, como bien señalara Thomas Khun. Pero esto último sucede por la acción misma del discurso, en el momento en el que el conocimiento se comparte y cuando el saber deja de ser exclusivo del sujeto y se comunica a otros, tornándo este saber en saber social para otros. Ya sea creándolo, difundiendo el ya existente o escuchando lo que ignoro, el conocimiento se desprende de cualquier título de propiedad y es saber social compartido.

Lo mismo sucede al hablar del concepto de racionalidad que logra integrarse a través de la intersubjetividad del discurso. En un sentido estricto, no habría racionalidad sino aquella que logra trasmitirse y ser entendida por otros. Los conceptos, definiciones y la lógica de los argumentos valen en la medida en que entran en contacto con el pensamiento de otros seres racionales; los argumentos lógicos descansan en el principio de una comunicación discursiva que se dirige a la otredad. Bajo estas consideraciones la razón no constituye por sí misma la esencia de la naturaleza humana, sino que es un producto derivado del encuentro entre el sujeto y el otro: la racionalidad está siendo condicionada por el discurso mismo que comunica y pone en contacto los argumentos de los interlocutores. Aún en la elaboración de una proposición que puede ser susceptible de ser verdadera o falsa se manifiesta que, tanto en su forma como en su contenido, esta proposición está siendo diseñada bajo la especificidad de un discurso que se dirige a la comprensión del otro. Antes

de la normatividad del pensamiento lógico, de las pruebas de validez o las inferencias lógicas se presupone la capacidad de entendimiento que posee el otro, a quien va dirigida la argumentación racional.

Ahora bien, el discurso también tiene la capacidad originaria de envolver la misma búsqueda de verdad que guía a la racionalidad y el conocimiento. Ciertamente, puede decirse que el conocimiento y el uso de la razón apuntan hacia un objetivo claro que es la consecución de la verdad, entendida ésta como el concepto regulativo que justifica la indagación y la producción de conocimientos. Pero ahí el discurso, que es el enfrentamiento del rostro del otro, se encuentra una vez más coadyuvando al surgimiento de la verdad. Discurso y verdad se relacionan por el impulso de trascendencia que hay en su dinámica de operación; en el discurso ya está más que dicho que el lenguaje trasciende el mundo subjetivo de los individuos para ubicarse en el plano de la otredad; por su parte, la verdad adquiere un movimiento que siempre le mantiene en constante persecución de un concepto más elevado o más profundo si intenta penetrar en el ser de las cosas; la verdad es así una trascendencia que constantemente está más allá y nunca se conforma con permanecer detenida. En la verdad hay un deseo de infinito.

Por eso a Levinas no le interesa definir exactamente el concepto de verdad. Ya sea que se entienda a la verdad como la identidad de la cosa y el concepto, o como resultado de la coherencia sistémica de una teoría, o resultado de un consenso social, o el develamiento del ser, en todas ellas la verdad es un esfuerzo de trascendencia y un deseo por el infinito. Más que definir la verdad, que se consolida en un momento dado en teorías de muy diversa índole, Levinas destaca la búsqueda de la verdad, que no cesa de moverse hacia el infinito; así, no es el punto de llegada lo que hace valiosa a la verdad, ya sea porque ésta se alcance

o porque sepamos al fin lo que ella es en sí misma, sino que es valiosa la verdad por el recorrido que descentra al existente de su mismidad y lo dirige a éste por el camino que lo conduce hacia el otro; en el reconocimiento del rostro se genera un movimiento que busca la comprensión del mundo, de la vida, de los otros. De ahí que Levinas señale:

“...la búsqueda de la verdad es un acontecimiento más fundamental que la teoría, aunque la búsqueda teórica sea un modo privilegiado de esta relación con la exterioridad que se denomina verdad. Porque la separación del ser, no ha sido un movimiento de alejamiento con relación al otro, sino que se produce como psiquismo, la relación con el otro no consiste en repetir en un sentido opuesto el movimiento del alejamiento, sino en ir hacia él por medio del deseo, al que la teoría misma pide prestada la exterioridad de su término. Porque la idea de exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, sólo es posible como idea de lo Infinito...”¹⁸⁷

En efecto, la verdad no nace de la introspección ni del análisis puramente de la estructura mental y lógica del sujeto. La verdad es un recorrido que atiende al otro, que se ubica en el exterior como deseo y que por el lenguaje y el discurso se hace evidente. Particularmente el deseo marca la salida del sujeto al exterior, pero habría que precisar que es un deseo que no nace de la carencia, sino que es un deseo metafísico de trascendencia; el deseo en este último sentido es distinto de la búsqueda del otro para satisfacer las necesidades del sujeto, como sucede en la economía del ser individual que se acerca al otro con la intención de cubrir el hambre de una necesidad, de una carencia; Levinas piensa que el deseo por la verdad nace de un sujeto autónomo y satisfecho que ya no ve en el otro un medio de satisfacción personal, sino que ese otro adopta para él el rostro de lo infinito. Por ello Levinas señala:

¹⁸⁷ E. Levinas, 1987a: 85.



“...La verdad es buscada en el otro, pero por aquel a quien no le falta nada. La distancia es infranqueable y, a la vez, franqueada. El ser separado está satisfecho, autónomo, y sin embargo, busca al otro en una búsqueda no aguijoneada por la carencia de la necesidad- ni por el recuerdo de un bien perdido- tal situación es lenguaje. La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla...”¹⁸⁸

Por el lenguaje o el discurso se da este acceso a la verdad, aunque cabe repetir que no es el lenguaje en sí mismo el que contiene la verdad, sino el lenguaje dirigido hacia el otro; con el lenguaje el deseo del otro no asume la satisfacción de un ego, sino que entra en un plano que trasciende al sujeto, es búsqueda de verdad, es deseo de encontrar el infinito. En el discurso dos interlocutores están dispuestos a hablar sobre la verdad, no porque la posean ambos, no porque la recuerden de algún otro que lo haya experimentado, sino porque existe este deseo de aventurarse a un terreno que no se conoce: precisamente, porque la verdad no llega a poseerse nunca, es por eso que se busca.

Ahora bien, si nos hemos ocupado de la objetividad, la racionalidad o la verdad en un espacio que dedicamos principalmente a la reflexión sobre la propuesta ética de Levinas, esto se debe a que encontramos una relación moral en el fondo de estos temas antes mencionados. No únicamente porque en todos ellos se deja traslucir la relación con la otredad, sino porque de esta otredad deriva una problemática que enlaza los temas de respeto y responsabilidad.

Hemos dicho que la objetividad, la racionalidad y la verdad presuponen la relación *cara -a-cara* con el otro: establecemos un sentido de referencia común con las cosas (objetividad) porque hablamos con y para el otro y no sólo para nosotros mismos; esgrimimos un aparato

¹⁸⁸ E. Levinas, 1987a: 85 –86

conceptual y lógico para justificar y validar nuestros argumentos frente al otro; y buscamos la verdad en contacto con el exterior y con la ayuda del otro, que asume el rostro del infinito. En todo lo señalado puede observarse la presencia del otro, quien posibilita la dinámica del saber y del conocimiento. Por ser esta presencia del otro una presencia que cuestiona al sujeto haciéndolo responsable de su decir y actuar, se puede establecer que la verdad y el conocimiento descansan sobre una base moral. Antes que seres racionales, somos seres morales que valoran y mantienen una actitud ética frente al otro. Es bien cierto que en la vida diaria encontramos ejemplos en donde los sujetos actúan egoístamente para la consecución de sus fines personales olvidándose del respeto por el prójimo, pero es ahí, precisamente, donde Levinas con su reflexión nos llama la atención sobre el hecho moral que toda vida cotidiana esconde; la toma de conciencia de este hecho, de que lo racional no evade el ámbito moral, es ya de por sí un elemento que resulta rescatable y digno de tomarse en cuenta en las relaciones interpersonales.

Si bien existe una parte instrumental de la razón que está en función del sistema o del sujeto, existe por otra parte un sentido moral que se relaciona con el respeto que se le debe al otro. En este último sentido la razón exhibe sus argumentos y su justificación para llegar al otro, para solicitar su asentamiento o su participación. La implicación que conlleva esto nos lleva a pensar que la moral no es sólo intuición y cuestión de sentimientos y pasiones, sino consolidación de acuerdos a los que se llega por argumentos y conocimientos. Es cierto que Levinas critica a la racionalidad cuando ésta se dirige al fenómeno de la totalización y de la reducción del otro, a quien se oprime y somete; la razón se dirige, en este caso, para servir a los fines del sujeto y del sistema; sin embargo, la razón puede

mostramos otro rostro, pues también puede canalizar nuestro acercamiento al otro en la medida que pueda establecerse un diálogo y una alternancia de argumentos, en donde el lenguaje propicie la interacción de razones y no el autoritarismo de una de las partes. La moral, pues, no es un fenómeno que corresponda a la esfera de la subjetividad, sino por el contrario, un fenómeno que dada la necesidad de relacionarse con el otro necesita de conformarse con lenguaje, argumentos y razones; esto hace de la moral una simbiosis de opiniones diversas y extrañas, pero a final de cuentas un terreno en el que se pueden dirimir o por lo menos dialogar las lógicas más diversas.

Pero encontramos también otro sentido en que la moral afecta el destino de la racionalidad y la verdad. En sí mismos, puede pensarse, los conocimientos no son susceptibles de ser valorados como “buenos” o “malos” atendiendo a su connotación moral, sino que se juzgan como “verdaderos” o “falsos”; sin embargo, en la perspectiva del pensamiento de Levinas el conocimiento y la verdad sí guardan una relación moral, sobre todo si se piensa en el uso, las consecuencias y los resultados sociales que entrañan todos los conocimientos. Esto nos habla de la utilización social del saber, en donde la otredad necesariamente juega un papel importante; tanto la verdad como los conocimientos, de alguna manera, no pueden desatender los efectos que ocasionan en otros. En la edad moderna hemos tenido un despliegue impresionante de la ciencia en todos sus sentidos y no puede negarse el avance técnico y tecnológico que ha cambiado la vida de los seres humanos; sobre todo en el siglo XX ha sido afectada de muchas maneras la vida privada y comunitaria de las personas a partir de los descubrimientos en las áreas tecnológicas; por lo cual no es aventurado reflexionar sobre las consecuencias morales que este cambio conlleva; dado que inciden la ciencia y la tecnología en la vida de otros, es razonable preguntarse por la responsabilidad

que asumen los científicos y las instituciones de investigación en el desarrollo de conocimientos.

Sabemos que los hechos nos demuestran que no hay conocimiento desinteresado, ni verdad que no haya sido utilizada para un fin ulterior; tarde que temprano el vínculo de lo moral y lo ideológico con lo científico y tecnológico se hace evidente. En este sentido adquiere mayor relevancia el cuestionamiento por los usos y efectos del saber, pues no puede desconectarse el deber o la valoración moral que lleva implícita la Ciencia; deber que está marcado con el rostro del otro; el conocimiento reviste un cariz moral cuando se comunica con otro, cuando es transmitido y está expuesto al juicio no únicamente de los especialistas que juzgan, sino de aquellos que son afectados por ese saber en su vida misma. De la misma manera el conocimiento recibe un cuestionamiento sobre su esencia en la medida que se enfrenta al otro, en la medida en que se pregunta sobre los alcances de un descubrimiento y las repercusiones que puede acarrear a otros la utilización de ciertos conocimientos; indiscutiblemente encontramos un nexo social en los conocimientos y en las ciencias, pues tanto racionalidad y verdad nacen en sociedad, resultado de entremezclar culturas, valores y maneras de pensar, una manera de relacionarse con los otros y de relacionarse por medio de un lenguaje racional.

En muchas ocasiones es bien cierto que la ciencia y la tecnología han obviado el sentido de responsabilidad que tienen para con otros, y han estado al servicio de intereses dudosos o comerciales. Pero precisamente por este olvido del otro que se hace necesario acudir al pensamiento de Levinas que nos recuerda e invita a reflexionar sobre el papel que asume la moral en el terreno de la Ciencia.

La moral sigue presente ahí, en ese ámbito que parece ajeno a toda nación de deber o responsabilidad. El discurso que es el lenguaje en el que se expresa la relación *cara- a - cara* de los interlocutores difunde una característica ética en la consecución de la objetividad, el conocimiento o la verdad. Ahora bien, un concepto que nos puede ayudar a entender de qué manera está presente el elemento moral dentro del discurso es el concepto de justicia; cuando el discurso enuncia la objetividad o hace conjeturas que vislumbran el camino de la verdad, en el fondo se mueve un sentido de justicia que colabora para que fluya ese discurso. Conviene preguntarnos por el significado de justicia que posibilita, de cierta manera, el acceso a la verdad y al conocimiento.

Habría que señalar con respeto a la justicia que ésta constituye una relación primordial que se da en el enfrentamiento *cara - a - cara* con el otro. La experiencia del rostro del otro puede entenderse como una forma que obliga al sujeto a ser justo con su interlocutor; la relación cara-a-cara asume la forma de la justicia porque implica la renuncia a la posesión absoluta por parte del sujeto y el derecho a hablar en el caso del otro. Veamos de qué manera se constituye esta relación justa para dar lugar a una alternancia de las partes que integran la relación originaria del cara-a-cara.

Al parecer de Levinas:

"...Llamamos justicia a este acceso de la cara, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia..."¹⁸⁹

¹⁸⁹ E. Levinas, 1987a: 94.

La justicia, pues, es una noción que envuelve la experiencia del rostro del otro y que el discurso abre a través del lenguaje. Por sí misma, la justicia nace de la relación cara-a-cara y establece las condiciones de toda relación futura con la otredad.

Si partimos de que la relación ética en una relación asimétrica, pudiéramos decir que es una relación desigual, es una relación entre diferentes. Al parecer, existe un sentido de justicia que supone cierta igualdad entre las partes pero en el caso de la propuesta de Levinas la justicia no arranca de la premisa de la igualdad sino de la diferencia; entonces ¿cómo puede hablarse de justicia en una relación que de inicio ya adopta las características de la asimetría y de la diferencia entre las partes?

Semejante pregunta puede contestarse si pensamos que aún en la diferencia de las partes no se anula la justicia; lo esencial de la justicia radica no en establecer una igualdad abstracta universal, sino en entender que a partir de las diferencias se puede construir una relación de respeto y de consideración hacia los otros. Recordemos que, en un sentido habitual, se reconoce que una relación es injusta cuando se privilegia a una de las partes que intervienen en un determinado conflicto de intereses, dado que se convierte dicha relación en una relación desequilibrada; la injusticia reside en que una de las partes ejerce violencia sobre la otra y la somete; la diferencia del otro en la relación injusta sólo existe para ser reducida, anulada o esclavizada. Por otro lado, ya observamos que la experiencia del rostro del otro supone generar otra actitud distinta a la del poder y del sometimiento. La relación cara-a-cara supone el respeto por las diferencias del otro y porque éste tenga la palabra que no ha tenido. La justicia reside pues, en que los interlocutores conservan su especificidad y su diferencia, pero ninguno de ellos se coloca por encima del otro, ni busca su sometimiento.

Es notable que Levinas coloque la justicia en el discurso, pues en efecto, el discurso se torna diálogo y éste no existe si unilateralmente uno de los interlocutores toma la palabra y no deja intervenir al otro; el discurso convertido en diálogo promueve este sentido originario de justicia, en donde los interlocutores alternan el uso de las palabras y transitan del uno al otro sin un sentido autoritario. Anterior a la igualdad ante la ley, o la igualdad de derechos que supone cierta justicia legal y política, existe una justicia que se abre en el discurso mismo de dos seres que se encuentran cara-a-cara, desprovistos de poder.

Sabemos que todos somos diferentes por las propias características de la individualidad humana o por el puesto que ocupamos en los procesos histórico - sociales; por lo cual no es posible que la relación cara-a-cara manifieste algún tipo de igualdad esencial entre los seres humanos; pero es posible hablar de justicia cuando en el discurso se renuncia a pensar y a hablar en función de las necesidades e intereses egoístas para dirigirse de un modo abierto al otro. La renuncia al egoísmo no procede de la buena voluntad del sujeto, sino que es exigida por el sentido del discurso moral que involucra al otro, es, de alguna manera, tener presente cierta noción de justicia. Por eso Levinas llega a plantear lo siguiente:

"...La sociedad no se desprende de la contemplación de lo verdadero, la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia- que bien ordenada comienza por el otro- Es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señoría, acceso al otro fuera de la retórica que es engaño, dominio y explotación..."¹⁹⁰.

¹⁹⁰ E. Levinas, 1987a: 95.

En efecto, la verdad no es un punto de llegada predeterminado plenamente definido; lo que hace valiosa a la verdad es su búsqueda que no se encuentra en los límites de la subjetividad, sino en el exterior, en los otros. Al igual que la verdad, la justicia no es pertenencia ni dominio de nadie, ni se aplica por la voluntad de un sujeto poderoso; la justicia se consigue a partir del otro, a partir del cuestionamiento del sujeto de su egoísmo, de su monólogo autoritario. La justicia reactiva el compromiso de ese sujeto con quien es ajeno, con quien permanece en el exterior; el primer paso que señala el camino de la justicia es el reconocimiento del otro como diferente, y en tanto este reconocimiento guíe el discurso y la acción, las relaciones sociales adquirirán un sentido de respeto necesario en el trato con las diferencias.

Sin embargo es preciso anotar que tanto hablar de la justicia o la verdad tarde o temprano nos lleva a plantear el problema de la injusticia y del error. No todo discurso por el hecho de serlo representa una realidad genuina; el hablar al otro no siempre es auténtico y bien puede ser un artificio para engañar al otro o utilizarlo para un objetivo egoísta. ¿Cuándo sucede que el discurso no es un legítimo acercamiento al otro sino un recurso del que se aprovecha un sujeto para engañar y utilizar al otro? Desde el punto de vistas de Levinas el discurso pierde su validez en la medida en que no se reconoce la diferencia que constituye al otro; cuando el discurso busca al otro a condición de encontrar en éste su asentimiento para las propuestas de un sujeto interesado en mantener un dominio determinado, entramos, entonces al terreno de la retórica. En la retórica priva el interés subjetivo y el discurso es únicamente una herramienta que ejerce la violencia sintáctica y semántica sobre el otro, es decir, no se permite ya hablarle al otro de frente. En el fondo la falsedad y el error



atribuible a proposiciones que se refieren a cuestiones cognoscitivas, se ocasionan por olvidar que el otro es parámetro y juez de la verdad que se esgrime: si se atiende sólo al saber subjetivo y al punto de vista personal se es más proclive a caer en el error. Resulta evidente para Levinas que el papel de la retórica, aunque maneja el discurso dirigido al otro, tiende a propósitos distintos al del reconocimiento del otro; la retórica es un juego del lenguaje que atiende más al convencimiento y la aceptación de ciertas proposiciones sin importar que estas propuestas sean justas o verdaderas.

Por estas razones piensa Levinas que la retórica especula con el prójimo, se elabora un discurso que conduce al otro por caminos sospechosos; la mirada del sujeto se torna oblicua y no mira de frente al otro, es una mirada y una palabra que busca engañar y llevar al otro hacia la satisfacción de intereses particulares; es el discurso de la demagogia, de la adulación, de la política, de la diplomacia, que sin lugar a dudas todos ellos son discursos que tienen consecuencias y resultados eficaces en su momento, pero no constituyen una relación ética genuina¹⁹¹. Si bien es cierto que el discurso puede ser la vía para una comprensión y reconocimiento del otro, también es cierto este mismo discurso se presta a la posibilidad del engaño y la injusticia.

Por otra parte, el sentido de justicia nos obliga a reconocer al otro en su autenticidad- por lo menos esta debe ser la intención al relacionarnos con el otro- y el discurso está ahí para canalizar esta intención que busca ser genuina. Y toda esta actitud nos lleva a cuestionar también un elemento que para la ética es esencial: la libertad del sujeto. El discurso que busca ser veraz y justo de alguna manera está limitando que el sujeto pueda decir lo que quiera o aquello que favorezca más sus intereses; esto es un dique a la libertad subjetiva en

¹⁹¹ E. Levinas, 1987a: 93.

aras del trato digno que merece el otro. De esta manera, ante la responsabilidad de ser justos y de no cometer injusticia mintiéndole al otro, se impone un límite a los espacios del sujeto, y con ello se está criticando la idea de una ética basada en la libertad individual.

Sobre esto último recordemos que desde la ilustración, en el mundo moderno se mantuvo una creciente difusión acerca de los poderes del hombre, el cual puede guiar su pensamiento y su acción con el solo uso de su razón¹⁹²; de alguna manera, la ilustración puede entenderse, como lo ha señalado Kant, como el paso a la autonomía e independencia del sujeto que se libera de los lazos opresivos de la tradición eclesiástica del medioevo¹⁹³. La ética en este mismo sentido se desarrolla a la luz de este poder subjetivo; como actor de los hechos morales, el sujeto impone su sello de autonomía y determinación; ser o actuar de una manera moral reclama la presencia de un ser libre que no haya sido coaccionado en su voluntad, únicamente así la moral es posible para el pensamiento moderno.

Así, bajo la reflexión moderna observamos que en un sentido racional la moral se desarrolla a través de un sujeto dueño de sus intenciones y propósitos, que actúa con pleno conocimiento de las consecuencias de sus actos y que emplea los medios adecuados para cumplir con el deber que el mismo se ha impuesto: todo ello refleja la libertad del hombre. Incluso la misma normatividad no es una imposición venida del exterior o dada por la voluntad de Dios, sino que es nacida del contenido autónomo de la razón y de voluntad privada.

Sobre esta base, en sus diferentes matices, el sujeto moderno se fue conformando y creando una imagen de sí, plena de autonomía y racionalidad. Ahora bien, en lo que respecta al

¹⁹² R. Descartes, 1982: 30 – 34.

¹⁹³ E. Kant, 1987: 25 – 37.



mundo moral esto es precisamente lo que queda cuestionado por la experiencia del otro. Para la visión de Levinas, la moral y la justicia no se ajustan al principio básico de la libertad; una moral que no esté cimentada en la libre voluntad no quiere decir que renuncie a la autonomía del sujeto, ni tampoco implica una vuelta a una moral heterónoma; el límite que el otro impone a la libertad del sujeto más bien se dirige a acentuar el compromiso que adquirimos cuando nos relacionamos con otros en un mundo social.

La idea que plantea Levinas nos permite entender que la moral no es un asunto meramente subjetivo. Si bien es cierto que los hechos morales requieren que sus actores no estén coaccionados ni que se viole su voluntad para que realicen algo de lo cual no están convencidos, también es cierto que en los actos morales no pueden olvidarse las repercusiones que ocasionan esos actos en los otros; cabe señalar que las consecuencias que conllevan los comportamientos que son guiados por el deber también forman parte de los hechos morales; el otro, así, es un límite para el actuar libre del sujeto a quien se le impone la responsabilidad y la conciencia de que no está solo.

La libertad cuestionada del sujeto moral permite enfocar el planteamiento ético hacia la dimensión de la otredad y donde un significado más profundo a la justicia. Mientras el sujeto permanezca en la defensa de su libertad, la justicia se reconocerá en el ámbito del *"dejar hacer"* en el ámbito que permite que los sujetos sean libres, que cada cual realice lo que esté más a su gusto o interés; pero la justicia no es sólo permitir que cada uno asuma su libertad como más guste, la justicia también es compromiso, es entrar en contacto con el otro y hacerse responsable ante él. Suele suceder que la defensa de una moral subjetiva olvide, en mayor o menor medida, la necesidad del compromiso moral; si el acto moral adquiere relieve por la voluntad autónoma de un sujeto, también es cierto que el acto moral

quedaría trunco si no se observa el compromiso de justicia que entraña dicho acto. De alguna manera, la libertad es una característica de los actos morales en donde dos o más personas entran en contacto sin la necesaria coercitividad que otros actos sociales entrañan, pero además la realidad moral se hace más profunda con el compromiso justo de las partes que actúan socialmente. La moral se dinamiza en el compromiso con el otro, el acto moral requiere que interactúen las partes y que en el diálogo las palabras lleven a compromisos respaldados con acciones concretas. La moral es, pues, interacción y produce justicia cuando en realidad se considera al otro y se le habla de un modo verdadero.

De un modo palpable, la justicia se torna deseable en la medida en que se atiende el sufrimiento del otro. La moral y la justicia se explican en buena medida a partir de la toma de conciencia del sufrimiento y de las carencias que mantienen al otro en un estado de sometimiento y abandono. Y esta conciencia del sufrimiento del otro nos compromete a ayudarlo y a solidarizarnos con él. El individuo en este terreno de la justicia se obliga a abandonar su egoísmo y su libertad; la carencia del otro cuestiona la libertad, no es posible permanecer ajeno e insensible ante el dolor del otro; el dolor nos une en la diferencia y no permite huir o abandonar, y si se hiciera esto último todo acto moral perdería su sentido: la moral subsiste porque ante el sufrimiento no se aleja sino por el contrario, intenta remediar el dolor del otro y establecer la justicia. La moral no es afirmación de la voluntad en la libertad de actuar y decidir, también es adquirir el sentido de responsabilidad que nos compromete con otros seres humanos, es adquirir la obligación de ayudar al necesitado. La justicia no se presenta tan sólo en una teoría, o se establece en las normas legales de un código, sino que es una experiencia concreta que se suscita en el enfrentamiento del otro que ha sido relegado, marginado y perseguido. Al respecto Levinas señala:

"...El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero (...) El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un tercero, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el otro sirve ya. Se une a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato en consecuencia que me manda a mandar. El tú se coloca ante un nosotros. Ser nosotros no es "atropellarse" o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro - lo infinito del Otro.- es indigencia presencia del tercero (es decir de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar..."¹⁹⁴

De esta manera, la moral se plasma en la actitud de servicio hacia el otro, en ese imperativo que señala mandar obedeciendo al otro. Si el rostro del otro se reconoce en su pobreza, este reconocimiento tiene que fructificar en el servicio, en la acción de ayuda de sustento y de atención a la necesidad del otro. Si el otro cuestiona al sujeto no es para que este último quede plasmado y paralizado, sino que el cuestionamiento sirve para permanecer en la acción que rompa con el egoísmo que envuelve al ser humano.

En la moral el sujeto debe romper su mismidad, romper con aquello que le impide ser solidario y afanarse por servir a otro. La moral es un mandato que viene desde el otro, pero es un mandato que reviste cierta peculiaridad. El servicio o ayuda que se le preste al otro no puede provenir de una instancia superior y autoritaria que ordene sin miramientos. El servicio al otro se define en la obediencia del mandar. Esto quiere decir que si ayudamos al otro, no es para imponerle nuestra solución ni nuestra manera de ver las cosas; la ayuda proviene de la obediencia que nos marca la pobreza e indigencia del otro. El servicio en

¹⁹⁴ E. Levinas, 1987a: 226.

cuanto tal no es privativo ni busca el beneficio personal, es, por el contrario, obedecer al otro en su necesidad.

Vemos pues, que la propuesta de Levinas, que gira en torno a la experiencia del otro, nos hace comprender una moral que enfoca el deber más hacia la responsabilidad que a la libertad, más hacia la justicia que a la autodeterminación, y más a la verdad que a la retórica. Todo ello apuntalado por un lenguaje plural que promueva un diálogo de diferencias pero sin olvidar la responsabilidad de ayudar al otro.

Sin embargo pese a lo valiosa en sí misma que puede ser esta propuesta uno podría preguntar si tiene validez en el mundo actual, donde los criterios morales se han dirigido hacia la privacidad y se ha resaltado el egoísmo como virtud. Estas interrogantes hacia la visión de Levinas habremos de plantearlas en lo que resta de esta investigación para observar qué tanto se pueden aplicar sus tesis a un mundo globalizado, o por lo contrario se han de rechazar por ser sueños de un mundo utópico.

5. 4 EROS COMO TRANSGRESIÓN.

El análisis del pensamiento de Levinas nos lleva ahora a considerar el universo erótico como una forma de traspasar los límites que impone el sistema y las teorías subjetivas de la acción ética y social. El mundo erótico, en este caso, es un mundo transgresor puesto que su experiencia logra plantear un más allá que extralimita las fronteras de la función social a la vez que evidencia la necesidad de salir de los parámetros de una moral egoísta. De la misma manera que el rostro y el lenguaje nos muestran la posibilidad de experimentar al otro y así crear nuevas formas de diálogo y discurso al mismo tiempo que constituyen un

nuevo sentido de justicia, también lo erótico nos brinda la oportunidad de vislumbrar una trascendencia a través del otro y para el otro; sin embargo, la trascendencia del mundo erótico no llega a constituir del todo el mundo moral, hospitalario y de paz que trata de proponer Levinas, ya que la relación erótica no tiene como objetivo principal instituir una relación moral, ni ser el paradigma de un deber para con el otro; la trascendencia del mundo amoroso sólo descubre el infinito que puede ser el otro para el sujeto; por eso menciona Levinas:

"... El acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del Otro, la hospitalidad – Deseo y Lenguaje – no se realiza como amor. Pero la trascendencia del discurso está ligada al amor. (...) por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje..."¹⁹³

En efecto, el amor constituye un paso que va más allá del lenguaje y logra una aproximación de mucho mayor intimidad con el otro, lo cual no sucede en la relación moral más estrecha, por muy hospitalaria que pudiera ser; en el encuentro erótico hay un acercamiento al otro al que ninguna palabra accede, por eso el amor se coloca en el encuentro con el otro en un lugar privilegiado; pero esta relación tan cercana es también la ocasión de una trascendencia que nos conduce a tierras misteriosas; el universo erótico viene a mostrarnos que dentro de la relación particular de dos cuerpos que se aman ocurre la superación y la transgresión de la soledad y de la normatividad impuesta por el sistema; Eros forma su propio lenguaje del deseo y por sí mismo nos hace ver que su origen, su movimiento y su finalidad están más acá y más allá del rostro, ya que, por un lado, es la relación más cercana que nos comunica con el cuerpo, la sensibilidad y la piel del otro,

¹⁹³ E. Levinas, 1987a: 265.

pero, por otro lado, nos coloca más allá del cuerpo deseado y de nuestro deseo de poseer para salir de nuestra soledad y lanzarnos a una aventura infinita e impredecible.

Ahora bien, el movimiento erótico que supone cercanía y trascendencia, rompe con las ideas que unilateralmente observan el amor o bien como el más egoísta de los placeres, o bien como la forma más altruista de generosidad. La reflexión de Levinas logra mostrar que si bien es cierto que el amor puede ser visto como un viaje de retroalimentación en donde el ego se aproxima al otro para satisfacer su necesidad individual, también es cierto que la relación amorosa supera los límites de la necesidad del sujeto y lo lanza a la expectativa de un deseo infinito. No obstante, el amor por el infinito queda en un mero ideal si no tiene la aproximación de un cuerpo sensible. Aún el amor infinito que un sujeto brinda hacia Dios necesita experimentar el éxtasis de la sensación mística que le revela a ese sujeto el mundo de lo sagrado.

En efecto, la relación erótica muestra el doble aspecto de situarse en la inmanencia de un mundo subjetivo o bien situarse en el lindero de una experiencia infinita; y esto lo podemos corroborar en el análisis que el mismo Levinas realiza sobre el aspecto erótico, en donde se revela la doble dimensión del amor desde un inicio.

El fenómeno del amor, de esta manera, muestra un rasgo intencional en la dinámica de su movimiento, ya que es un movimiento en el que el sujeto se dirige al otro de una manera imprescindible y necesaria. De esta manera encontramos el carácter intencional del amor al observar que éste se dirige a diferentes objetos susceptibles de ser amados; el amor a la pareja, a los padres, a los hijos así como los distintos objetos, ideas o animales que suscitan amor, testimonian la pluralidad y la diversidad que constituyen la experiencia amorosa. La intencionalidad del amor no sólo es producto de un sujeto libre que decide voluntariamente

amar a alguien o a un objeto determinado; en la experiencia del amor está inscrita la huella del otro como deseo; sólo en un primer momento el otro aparece como objeto elegido, como objeto de placer del sujeto, y de ahí que se vea en el amor la satisfacción egoísta de una necesidad individual; pero en el fondo, el egoísmo del amor se da sobre la base de una otredad dispuesta a abrirse al placer, es decir, sobre la base de una otredad pasiva que resulta imprescindible para acceder al mundo de la sensualidad. Sin el otro, la misma intencionalidad del sujeto que desea resultaría inútil, o más bien no tendría lugar. Más allá del sujeto deseante existe el otro que es deseado y sobre el cual se mitiga el placer egoísta, pero aún ahí, en el egoísmo del placer, el otro se coloca más allá desde el momento en que ese otro cuestiona en el deseo la soledad del sujeto.

Por eso, la relación amorosa es un hito en la vivencia subjetiva, pues aquella le señala al individuo un deseo que su templanza no logra controlar, además de advertirle que su identidad en cualquier momento puede desgajarse; basta que el objeto amoroso se pierda, nos desprecie o muera para que se genere la pérdida de la razón, se rompan los lazos de la identidad y entremos a una trémula desesperación. Y es que la relación erótica nos enfrenta de manera directa al otro en su diferencia y en su inconmensurabilidad. De ahí que Bataille conciba al erotismo en un movimiento que tiene su origen en la discontinuidad, y por ello señale que:

*"...Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad perecedera que somos. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general..."*¹⁹⁶

¹⁹⁶ G. Bataille, 1997: 19.

Tal como lo menciona Bataille, la discontinuidad forma parte de nuestro modo de ser, y en base a ella se da la necesidad de buscar una continuidad ideal; esta búsqueda es el amor, que de alguna manera vendría a conciliar la diferencia original que somos; sin embargo, no debemos olvidar que la diferencia es el motor de esa búsqueda que es el amor. De entrada la relación amorosa vincula seres totalmente diferentes que buscan unirse a pesar de esas diferencias que los separan. Ciertamente que, según la reflexión de Levinas, la unión de las diferencias en el acto amoroso en un primer momento revelaría que el amor es un arquetipo del deseo egósta: buscamos al otro con el fin de satisfacer nuestro propio deseo; pero en otro sentido, la búsqueda del otro a la vez que nos complementa, hace evidente la carencia que somos.

De esta forma, la diferencia que subyace en la relación erótica nos muestra a un sujeto carente e insatisfecho que se expone al otro, a pesar de que a ese sujeto lo mueva un deseo egósta en primera instancia; aún cuando el movimiento erótico manifieste la certeza de una integración posesiva, el otro es una resistencia que negará que tal integración sea posible de una manera absoluta; el paso de lo discontinuo a lo continuo, del que nos habla Bataille, es un esfuerzo por conciliar las diferencias, pero con la certeza de su imposible realización. Así, el amor parece ser un encuentro de dos que se buscan y se necesitan sin que nunca llegue a operarse la unión esperada; el amor en tal caso descubre la imposibilidad de la síntesis aún cuando sea deseada por los amantes; de ahí viene la frustración de los amantes, de su imposible unión y de no resignarse a esa imposibilidad. En el fondo, la discontinuidad resulta mucho más fuerte que la unión idílica, lo cual no obsta para que la relación erótica siga dándose; el otro en tanto que es deseado como objeto de placer siempre ofrecerá una

resistencia a un sujeto que sólo mira su propia satisfacción, pero también para un sujeto generoso que tratara de relacionarse reconociendo la diferencia del otro, ya que este último nunca se deja limitar o absorber en la comprensión de una palabra o concepto. Por eso, Roland Barthes señala:

"...El ser amado es reconocido por el sujeto amoroso como átomo, es decir como inclasificable, de una originalidad incesantemente imprevisible. (...) No puedo clasificarlo puesto que es precisamente el Único, la imagen singular que ha venido milagrosamente a responder la especificidad de mi deseo. Es la figura de mi verdad; no puede ser tomado a partir de ningún estereotipo (...) La átomo del otro, la sorprende en su mirada, cada vez que leo en ella su inocencia, su gran inocencia: no sabe nada del mal que me hace, o, para decirlo con menos énfasis, del mal que me da..."¹⁹⁷

Precisamente en su carácter de inclasificable, el otro exhibe su trascendencia y su transgresión ante el sistema y ante el sujeto posesivo. El otro está más allá de las conceptualizaciones y de las normas operacionales del sistema, además de mantenerse al margen del movimiento identificador del sujeto. Por un lado, la particularidad del encuentro erótico rebasa los mecanismos universales de reducción del sistema; el amor individualiza a dos seres dotándolos de un rostro único y diferenciante; uno para el otro son cuerpos y sensibilidades particulares que no encuentran cabida en el orden sistemático de la producción y el trabajo, o en la normatividad estricta del derecho y la política. Por otro lado, la dinámica del deseo muestra el fracaso de un sujeto que se acerca al otro con la pretensión de absorberlo en su mismidad, pero que termina sumido en el desconcierto de su identidad cuestionada; el deseo que debiera corroborar la autosuficiencia del sujeto

¹⁹⁷ R. Barthes, 1984: 42- 43.

amoroso a través de la posesión del otro, por el contrario, le señala a este sujeto su fragilidad y su vulnerabilidad.

Pero a la vez que el fenómeno del amor nos muestra una nostalgia por una unión imposible, también nos revela la necesidad de encontrar otro sentido a la relación erótica; bien se puede decir que los amantes caen en la desolación amorosa por no poder configurar una síntesis perdurable entre ellos, pero también es cierto que la experiencia erótica abre la sensibilidad del sujeto para reconocer el rostro del otro; el amor, en este caso, no es puro egoísmo, ni puro placer regocijado en una individualidad sin trámite. En la carencia sentida por la falta del ser amado se desdobra la capacidad de un individuo preocupado por la existencia de un rostro ajeno. Por eso Levinas afirma que:

"...El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad no indica aquí el grado inferior de un atributo cualquiera, la deficiencia relativa de una determinación común a mi y al Otro. Anterior a la manifestación de los atributos, califica la alteridad misma. Amar es temer por otro socorrer su debilidad..."¹⁹⁸

El amor demuestra que aún dentro del placer egoísta existe la posibilidad de trascender nuestra mismidad y salir al encuentro del otro. La preocupación por el otro nos habla de la disposición del sujeto por abandonar su interés pasional para poner al otro en su lugar; incluso el otro se vuelve prioridad y llena los espacios del pensamiento y la sensibilidad, porque la singularidad de su diferencia no tiene igual. En la apreciación del rostro amado sabemos que nuestro ser se encuentra a disposición de ese rostro; el rostro no es una

¹⁹⁸ E. Levinas, 1987a : 266.



imposición de una ley general, ni una norma que imponga su severidad universal; el rostro del otro toma un lugar dentro de la subjetividad por la diferencia específica que expresa. Nuevamente el otro registra una pasividad que interroga, que se dirige al sujeto esperando que éste responda; pero este cuestionamiento se hace desde la particularidad de lo diferente, desde ese espacio y tiempo que escapa a las reducciones teóricas de los sistemas; es el espacio y el tiempo que construyen dos existentes en la particularidad de su relación erótica, y en donde el otro es principio y fin.

Ahora bien, en este proceso erótico quedan expuestos el sujeto y el otro como seres vulnerables. Llega un momento en el que el encuentro amoroso indica una aproximación de cuerpos y sensibilidades en el que cada uno de los amantes deja de ser sujeto poseedor y se torna existente pasivo que se entrega a su amante. Esta dinámica del amor se manifiesta en cada uno de los escarceos que los amantes inventan para acercarse uno al otro; las caricias, los besos, los abrazos, la sensibilidad a flor de piel, fluyen de manera tal que hacen evidente la necesidad de poseer al otro, pero también evidencian el abandono de darse al otro.

Precisamente, Levinas dedica un espacio de su reflexión a la caricia del mundo amoroso; en la caricia se expresa la alteridad de los amantes, además de que se plasma su vulnerabilidad y su trascendencia; lo primero que afirma la caricia es su ineluctable carácter sensible; la caricia enfrenta dos sensibilidades que en el contacto de otra piel pierden la identidad de su ser; el acercamiento sensible muestra que, como amantes, podemos entrar en contacto con otro cuerpo que no ofrece resistencia, pero que, como seres amados, damos nuestra sensibilidad al amante; uno y otro en la caricia se aproximan y en este encuentro descubren sus sensibilidades, las cuales se entrelazan, fluyen y confunden su mismidad; penetramos en la vulnerabilidad del otro, pero el otro también es el amante que nos vuelve vulnerables

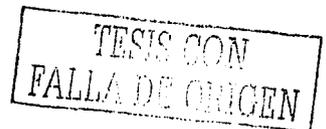
en extremo. Y es aquí que la caricia trasciende el mundo sensible del cual ha partido, pues la caricia no acaba en el contacto superficial de la piel, sino que profundiza en la piel misma del amante, va más allá, se convierte en un hambre que luego se vuelve deseo que desea más y más. De ahí que Levinas señale:

"...La caricia trasciende lo sensible. No se trata de que sienta más allá de lo sentido, más lejos que los sentidos, que se apodere de un alimento sublime, mientras conserva, en su relación con este sentido último, una intención de hambre que va hacia el alimento que se insinúa y se da a esta hambre, sino que lo profundiza, como si la caricia se nutriese de su propia hambre. La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de una forma hacia un porvenir (...), en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra ..." ¹⁹⁹

En efecto, la caricia es un deseo de trascendencia, pero además, diríamos nosotros, la caricia amorosa es un deseo metafísico que trasciende el placer egotista para volverse placer por y para el otro; por un lado el deseo trasciende nuestra individualidad al abrirse nuestra sensibilidad, pero en la apertura sensible conseguimos aproximarnos al otro²⁰⁰; sin embargo lo paradójico de la caricia es que aún estando abiertos y dispuestos los amantes a entregarse uno al otro, la caricia no consuma esa compenetración buscada; más bien la caricia evidencia lo infinito que es el otro. Eros muestra el infinito de la otredad en una caricia incesante que no se agota, siempre vuelve, renace, empieza otra vez.

¹⁹⁹ E. Levinas, 1987a: 267.

²⁰⁰ Roland Barthes recordando a Musil dirá respecto a la ternura que entrafía la relación de los amantes: " No es solamente necesidad de ternura sino también necesidad de ser tierno para el otro: nos encerramos en una bondad mutua, nos materializamos mutuamente; volvemos a la raíz de toda relación, allí donde necesidad y deseo se juntan. El gesto tierno dice: pídemelo lo que sea que pueda aplacar tu cuerpo, pero tampoco olvides que te deseo un poco, ligeramente, sin querer tomar nada enseguida.". 1984: 243.



Ahora bien, cabe hacer notar que también existe en el contacto de la caricia un elemento de profanación, de violencia, de sacrificio²⁰¹. Pese al amor de los amantes, a pesar de la entrega mutua en el juego erótico, no deja de existir un momento de violencia hacia el otro; la aproximación al otro es tan íntima en el amor que la caricia se vuelve voluptuosidad hambrienta, deseo de penetrar al otro, de sacrificarlo y de experimentar la trascendencia del morir a través del otro; también la trascendencia por aproximación al otro lleva violencia, como lo ha visto Bataille al relacionar el erotismo con el sacrificio y la muerte; precisamente Bataille señala al respecto:

*"...Lo que el acto de amor y el sacrificio revelan es la carne. El sacrificio sustituye la vida ordenada del animal por la convulsión ciega de los órganos. Lo mismo sucede con la convulsión erótica: libera unos órganos plétóricos cuyos juegos se realizan a ciegas, más allá de la voluntad reflexiva de los amantes. A esta voluntad reflexiva la suceden los movimientos animales de esos órganos hinchados de sangre. Una violencia, que la razón deja de controlar, anima a esos órganos, los hace tender al estallido y súbitamente estalla la alegría de los corazones al dejarse llevar por el rebasamiento de esa tormenta. El movimiento de la carne excede un límite en ausencia de la voluntad ..."*²⁰²

Al parecer, si hacemos caso de la apreciación de Bataille, el erotismo en su movimiento de trascendencia expresa la necesidad de una violencia ineludible; la trascendencia del otro conlleva la agresión perpetrada a su cuerpo, a su carne. Pareciera que no hay trascendencia pacífica, puesto que en la relación con el otro su cuerpo es tomado para transgredir el orden existente, y ello implica cierta posesión violenta.

²⁰¹ Véase respecto al problema de la violencia en la filosofía de Levinas, el estudio de Derrida, 1989: 107-210. También el estudio de John Llewelyn, 1999: 185-199, donde se analiza la paradoja de una paz que necesita de la violencia para realizarse.

²⁰² G. Bataille, 1997: 97.

Aunque Levinas se resista a enunciarlo, el erotismo nos habla de que en la aproximación al otro está inmersa una dosis de violencia inevitable; cierto es que Levinas menciona que una gran parte del erotismo sólo refleja el egoísmo del placer y la posesión violenta, pero la trascendencia de ese egoísmo también guarda cierto grado de violencia, el cual permite el paso a la dimensión de la hospitalidad ética. Por más que se quiera ver en la caricia el gesto por antonomasia de la ternura, no deja de advertirse que hay una violación al cuerpo del otro, pues transgredimos los límites de ese cuerpo al imponer, de alguna manera, nuestra presencia y nuestra piel en la sensibilidad del otro. Ahora bien, ¿no refleja la relación erótica la imposibilidad de una infinita paz para con el otro? ¿No en la más estrecha unión de los amantes está presente la violencia inevitable que marca toda relación con el otro? Y si la relación más cercana con el otro que es la relación erótica manifiesta un grado de violencia ¿qué puede esperarse de otras relaciones (éticas, políticas, sociales) en donde la relación es más ajena, menos próxima al reconocimiento del otro? Ciertamente, las relaciones éticas, políticas o sociales se mueven bajo otros parámetros, pero implican una aproximación, implican la necesidad de estar en contacto con otra subjetividad – al menos como lo plantea Levinas-. La violencia está presente en la mayoría de las relaciones sociales y parece que aún la apertura hacia el otro que puede ser bondad, amor, hospitalidad no es ajena a experimentar cierto grado de violencia.

De alguna forma Levinas está consciente de que la violencia existe en la aproximación al otro, y por eso concibe que la caricia es, también, una profanación hecha a un cuerpo ajeno; penetrar en la interioridad de otro ser supone la pasividad del que se entrega, pero supone también un ultraje al cuerpo de un existente; la evidencia de la profanación se percibe en la desnudez de un cuerpo que se cubre de pudor; la desnudez estrecha el acercamiento que

hay entre los cuerpos, pero hace evidente el gesto de un deseo voluptuoso que no se conforma con una caricia leve y superficial, sino que ahonda en la desnudez del otro, busca y va más allá del despojo de la ropa y el vestido, va más allá de la misma piel. Por eso dice Levinas:

"... La voluptuosidad, como profanación, descubre lo oculto en tanto que oculto. (...) Descubrir significa aquí violar, más que revelar un secreto. Violación que no se recupera de su audacia. La vergüenza de la profanación hace bajar los ojos que habrían debido escrutar lo descubierto. (...) La voluptuosidad profana, no ve. Intencionalidad sin visión, el descubrimiento no produce luz: lo que descubre no se ofrece como significación y no ilumina ningún horizonte..."²⁰³

De esta manera, la violencia de la profanación sirve para mostrar lo oculto del otro, lo cual nos lleva a plantear, nuevamente, ese elemento agresivo necesario para la conformación de la alteridad. No habría posibilidad de experimentar lo oculto y lo infinito que es el otro sin que esta experiencia transite por una violencia sublime. No tendríamos manera de percibir el carácter irreductible del otro, si no es por la profanación de la voluptuosidad, si no es porque la violación de un cuerpo nos revela la existencia de lo oculto. Ciertamente, la vergüenza de haber profanado la virginidad de un cuerpo nos lleva a la trascendencia de la otredad, pero no sin antes haber ejercido la violencia y la agresividad.

El amor, así, exhibe dos lados o caras: por una parte es el amor del sujeto que va al otro para después retornar a sí mismo, es amor que se complace en el egoísmo mutuo en donde los amantes se dan placer uno al otro pero regresan cada uno a su propio placer. Pero por otra parte existe una trascendencia en el amor que va más allá del placer egoísta, pues en su movimiento también muestra una alteridad que ahonda en el deseo; los amantes nunca se

²⁰³ E. Levinas, 1987^a: 270.

conforman, quieren ir más allá de sí mismos, más allá de sus propios límites, incluso pueden llegar hasta la violencia. Por eso el pensamiento levinasiano ensayará otra forma que sin dejar de ser parte del amor, reconozca al otro de manera más plena; la relación de pareja no puede resistirse a la posesión, no puede dejar al otro en su diferencia, pues sigue siendo apego al cuerpo, a la piel, al deseo por el otro.

Por eso, Levinas encontrará en la fecundidad y en la relación del padre con el hijo la trascendencia del mundo erótico conformado por la pareja. La trascendencia de la fecundidad va más allá de la pareja y del placer que circunda a los amantes. La fecundidad nos señala un porvenir que se realiza en el hijo, en un futuro que coloca a la pareja en un sentido distinto al de su mutuo placer. Ciertamente el hijo marca una continuidad con los padres, pero también es su diferencia. Por un lado el hijo constituye la herencia de la madre y el padre, pero por otro lado, es la separación de ellos, pues es una vida potencialmente distinta a la de esos padres.

En cierto modo, Levinas compartiría un poco la opinión de Schopenhauer respecto a la trascendencia del amor. Schopenhauer, se recordará, plantea la hipótesis que afirma que la esencia del amor reside en la conservación de la especie humana, es decir, que nos enamoramos y mantenemos relaciones sexuales creyendo que satisfacemos nuestro propio placer, pero en realidad estamos contribuyendo con nuestro amor a la preservación y a la continuidad del género humano²⁰⁴. De esta manera lo expresa el mismo Schopenhauer:

"...El fin definitivo de toda empresa amorosa, lo mismo si se inclina a lo trágico que a lo cómico, es en realidad, entre los diversos fines de la vida humana, el más grave e importante, y merece la

²⁰⁴ Véase Schopenhauer, 2001: 13- 54.



profunda seriedad con que uno lo persigue. En efecto, se trata nada menos que de la combinación de la generación próxima (...), por desinteresada e ideal que pueda parecer la admiración por una persona amada, el objetivo final es en realidad la creación de un ser nuevo (...). El que el hijo sea engendrado: ese es el fin único y verdadero de toda novela de amor, aunque los enamorados no lo sospechen... ”²⁰⁵

Es evidente que Schopenhauer observa en el amor la posibilidad de la trascendencia humana, que pasa de ser una voluntad individual a una voluntad de especie. La atracción sensual y amorosa que sienten mutuamente dos seres humanos sería en verdad una estrategia de la Naturaleza para que los amantes contribuyan a la continuidad de la especie humana. Sin embargo, aunque pareciera que Levinas dice lo mismo que Schopenhauer, esto no es así precisamente. A diferencia de Schopenhauer, Levinas no apuesta por una continuidad de la mismidad de la especie humana, sino que, al contrario, ve en la trascendencia de la fecundidad y del hijo, la huella de la diferencia, como ya lo habíamos afirmado anteriormente; por eso Levinas señala:

“...La fecundidad incluye una dualidad de lo idéntico. No indica todo lo que puede apresar: mis posibilidades. Indica mi porvenir, que no es porvenir de lo mismo. No es un nuevo avatar; no una historia y los acontecimientos que pueden advenir a un residuo de identidad, a una identidad que se sostiene de un tenue hilo, a un yo que asegurarla la continuidad de los avatares. Y sin embargo aún mi aventura y, en consecuencia, mi porvenir en un sentido muy nuevo, a pesar de la discontinuidad...”²⁰⁶

El sentido metafísico que le da Levinas al fenómeno de la fecundidad nos hace ver una trascendencia que se aventura a un destino indefinido, a una falta de certeza en el tiempo

²⁰⁵ Schopenhauer, 2001: 17- 19.

²⁰⁶ E. Levinas, 1987a: 277.

futuro. Mientras que Schopenhauer ve en el hijo un elemento de continuidad de la especie y la manera en que se reflejan los padres en los hijos²⁰⁷, Levinas va más allá de ese llamado a la Naturaleza y observa que el porvenir que marca al hijo enfrenta la seguridad de la especie con su posible desaparición. Ciertamente, en la continuidad que representa el hijo se yergue la naturaleza diferenciante de los seres humanos: en el hijo o la hija los padres desaparecen de alguna forma.

Sin embargo, también es cierto que la desaparición de los padres no significa la muerte de ellos; los padres experimentan la paradoja de ser y no ser en el hijo, puesto que por un lado, en el hijo renacen los rasgos de los progenitores, pero, por otro lado, este hijo es un ser diferente, distinto, con una vida y unas cualidades propias. La historia del hijo no será la repetición exacta de la historia de los padres, pero de alguna forma será la continuación de un destino no aclarado; se reconocen los padres en el hijo, pero al mismo tiempo saben que el futuro que contiene ese hijo no les pertenece: es un porvenir contradictorio, una trascendencia que no es una muerte definitiva, sino otra forma de ser.

En efecto, en la trascendencia del hijo se describe otra forma en que el sujeto deja su mismidad sin perder la vida, sin morir; la muerte no es, en este sentido, la trascendencia absoluta, ni la única oportunidad de ir más allá de uno mismo; recordando las palabras que Levinas dijera en *El Tiempo y el Otro*, podríamos afirmar que uno de los propósitos del pensamiento levinasiano es y ha sido desde su origen, el señalarnos que podemos ir más allá del ser sin que esto implique que la salida del ser sea la muerte como única opción de trascendencia; precisamente el erotismo, la fecundidad y la paternidad son momentos que pueden indicarnos una manera distinta de trascendencia, ya que es posible encontrarles un

²⁰⁷ Véase Schopenhauer, 2001: 22- 54.



sentido distinto al de la mera posesión o aprehensión subjetiva²⁰⁸. Así, el erotismo en todas sus figuras tiene la capacidad de llevarnos fuera de los límites del ser, sin que con ello dejemos de ser existentes; de ahí que la paternidad sea un enfrentamiento trascendente que rompe con los esquemas subjetivos para dar lugar a una experiencia con la otredad diferenciante. El padre mantiene con el hijo una relación de cercanía y de extrañeza a la vez, es como si fueran el mismo ser, pero también dos seres diferentes; la paternidad logra trascender con el hijo, sin que el padre sea anulado del todo, pero sin que tampoco esto signifique su continuidad irrestricta.

Efectivamente, Levinas nos advierte que más allá de la relación de poder o de posesión existe una trascendencia que ni nuestras formas de conocer ni nuestras formas de percibir pueden explicar. En todas las figuras del erotismo puede notarse la necesidad de relacionarnos con otros, pero también de ir más allá de su posesión; la dinámica misma del amor juega con la inversión de los papeles: el amante se vuelve amado, el poseedor se entrega y regala su ser al amado hasta la muerte; lo mismo sucede en la paternidad, pues la posesión del padre hacia el hijo se convierte en una no posesión, en una superación de la herencia del padre, en la negación de la mismidad del sujeto. Quizá esta sea la razón por la que Levinas enfatiza más la paternidad que la maternidad misma, la cual ha sido, tradicionalmente concebida como el amor más desinteresado. La paternidad, que vendría siendo el momento de un dominio sobre el hijo, se transformaría en una maternidad al experimentar la resistencia del hijo. Implícitamente, la visión levinasiana nos hace observar que la paternidad tiene su momento de maternidad desde el momento en que el padre se hace responsable por la salud y el bienestar del hijo, desde el momento en que hay una

²⁰⁸ E. Levinas, 1993: 123- 139.

entrega por el otro. El hijo es el otro, es, en cierta medida, un extraño que cuestiona el grado de hospitalidad y amor que hay en el sujeto; el hijo pone en juego el desinterés y la esencialización de un sujeto centrado en sí mismo, pues el padre puede renunciar a su identidad a favor del otro.

Con todo ello, el erotismo demuestra que existe una relación entre el sujeto y el otro que no se deja reducir por los lineamientos del sistema o los parámetros de una filosofía subjetiva. A través del erotismo vislumbramos una metafísica que no se circunscribe al trabajo ontológico del ser y de la esencia; el amor puede ser considerado, en algún aspecto, contrario a la presencia del ser o la esencialización que sufre un ente; los amantes nunca llegan a establecer una unidad ontológica, nunca se establecen en el presente, siempre son devenir que se desborda, porvenir que indica que toda acción es postrera; tampoco los amantes renacen en cada acto de amor, no perseveran ni perduran en su ser, son existencias que devienen entrega, existencia que renuncia a existir. Todo amor se caracteriza por invertir, revertir o transgredir el orden real del ser: invierte los papeles de los amantes y desubica sus identidades; revierte la posesión en servicio y aquello que busca es aquello que da; transgrede la mismidad de lo sagrado, siempre el amor es sacrilegio de la norma que prohíbe. Si el tiempo del ser es el eterno presente, el amor rompe ese presente por el porvenir que nunca llega a concretarse; ni siquiera el matrimonio ni la familia, como instituciones sociales establecidas, logran detener el devenir transgresor del erotismo; el amor, por su carácter metafísico, va más allá de toda institución o norma de conducta, por eso cuando se detiene se petrifica y ya no es amor ni erotismo.



De esta manera, al igual que el lenguaje, la experiencia del rostro y el sentido de justicia, el erotismo se convierte en hallazgo metafísico y en una de las maneras en que se trastoca la ontología que sostiene al sistema y al sujeto.

Ahora bien, ¿hacia dónde nos llevan estas formas trascendentales que nos ha propuesto Levinas? En los anteriores capítulos de este trabajo, hemos visto cómo Levinas cuestiona el papel del sujeto y del sistema; además hemos observado que a través de la alteridad se plantea la posibilidad de trascender los límites que imponen el dominio del sujeto o la eficiencia del sistema. Por lo que toca a este capítulo, hemos analizado las diferentes formas en que el pensamiento levinasiano considera la transgresión que puede ocurrir en el lenguaje, el discurso, el rostro, la justicia y el erotismo. A pesar de que en su momento hemos señalado que la propuesta de Levinas cae en una serie de paradojas de difícil resolución, no está demás que intentemos ver hacia que otras posibilidades nos lleva su pensamiento y hasta qué grado su propuesta resulta consistente.

Frente a la cuestión del lenguaje, podemos decir que Levinas nos conduce a una perspectiva en la que las palabras y los signos adquieren una característica trascendental. Esta trascendencia del lenguaje bien puede verse, en primer lugar, en el sentido de que éste no está limitado ni anclado por un referente exterior, y, en segundo lugar, porque al interior de sí mismo el lenguaje cuenta con una operación metafórica que disemina significados. Con el lenguaje, pues, podemos ir más allá del objeto y franquear el sentido de las palabras; el sistema lingüístico no describe ni se conforma con nombrar únicamente lo que son las cosas, sino que ahonda en ellas encontrando nuevas formas de expresión; su capacidad metafórica brinda a los signos posibilidades de combinación nunca antes experimentadas.

Pero ante todo este papel trascendental del lenguaje, cabe observar que los signos no están aislados ni operan a capricho, sino que obedecen a ciertas reglas y normas; es cierto que las palabras no se circunscriben a describir objetos ya existentes, pero también es cierto que no podemos utilizar el lenguaje a nuestro libre albedrío. Aunque nos desliguemos de las cosas, subsiste una referencia básica de la cual partimos para elaborar posteriores significados; aún cuando concediéramos que el papel de la cosa en la significación es irrelevante, queda un límite que no es tan fácil desbordar. Ese límite son ciertas normas y reglas que regulan nuestro manejo del lenguaje. Es más, el mismo uso de la metáfora, por mucho que libere significados diversos, llega a un punto en el que si traspasa ciertas leyes esto impediría su comunicación y su carácter inteligible. Haciendo caso a Saussure, el lenguaje es un sistema de signos que en su funcionamiento interior despliega las condiciones que posibiliten el orden de las palabras, su sintaxis, su semántica y su pragmática. Las palabras funcionan dentro de un sistema diferencial que de la misma manera conforma las reglas de su combinación como sus posibles transformaciones. La trascendencia misma no es una operación que suponga extralimitarse totalmente del sistema, pues aquella supone a éste y dentro de él encuentra su sentido.

En todo caso, habría que entender que la trascendencia que nos propone Levinas no es tan radical como para pensar en un divorcio total entre sistema y lenguaje. De hecho, no habría lenguaje sin sistema y viceversa; la interrelación comunicativa no nace espontáneamente entre dos interlocutores, sino que éstos pueden comunicarse en la medida que detrás de ellos existe una historia lingüística y social que regula y determina su actuar. De tal manera que la trascendencia opera dentro de los márgenes del sistema lingüístico, haciendo que los significados se multipliquen y extiendan su campo de operación, pero sin que el



rompimiento con el sistema se realice completamente. Por ello, la trascendencia de la que nos habla Levinas viene a ser más bien una deconstrucción del edificio lingüístico, pues desde el interior de éste se trata de detonar los cimientos en los que está asentado el sistema de lenguaje; sin embargo, tal radicalidad ¿es posible?

En efecto, la reflexión de Levinas sugiere no sólo una interpretación extrema de la metáfora, sino un ataque al sistema logocéntrico establecido. Es por eso que la trascendencia o superación del sistema debe pensarse como un revelamiento del significante que trastoca las bases en las que se formó nuestra idea de lenguaje. Se trataría, con la deconstrucción, de destruir la aparente esencia inalterable de las cosas, haciéndolas ver como productos de una estrategia política de la racionalidad occidental. No obstante, la deconstrucción no rompe con el sistema completamente, pues un quebrantamiento total impediría que la misma deconstrucción siguiera existiendo. De esta manera, el sistema continúa haciéndose presente, pues tanto produce las operaciones de su sobrevivencia como crea, a la vez, las condiciones de su destrucción.

De esta manera, podemos observar que la reflexión de Levinas se dirige en el mismo sentido que el trabajo de Derrida, pues ambos buscan hacer una deconstrucción del lenguaje, es decir que realizan una implosión (que no explosión) del edificio teórico que sostiene la economía y la regulación de los signos lingüísticos. El problema, sin embargo, radica en saber hasta qué grado la deconstrucción del lenguaje en efecto logra transgredir la normatividad del sistema lingüístico.

Es evidente que si mantenemos una idea de sistema a la manera de una estructura rígida y sin transformación, cuyo único fin es someter las diferencias en aras de mantener a toda costa el equilibrio, pensaremos que la deconstrucción opera para revolucionar el sistema

establecido, y se justificaría su labor en la medida que lucha por la liberación de la otredad. Pero qué sucede cuando encontramos que el funcionamiento del sistema no rechaza las diferencias, sino que las asume y hace de ellas el motor de su desarrollo, como la teoría de Luhmann nos lo ha hecho ver; en este caso, entonces, la deconstrucción no asume un papel tan radical, sino que se vería como una operación o suma de operaciones que sirven para la transformación y la evolución del sistema. La deconstrucción con todo el énfasis que pone en la diferencia y en la irreductibilidad del otro, sería una parte más de aquello que critica, pues su subsistencia dependería de las condiciones que el sistema le permitiera. Ello no invalida la pertinencia de las luchas políticas, tan sólo indicamos que son luchas que adquieren relieve dentro de la operatividad del sistema. Así, el trabajo de la trascendencia radical a través del lenguaje debe matizarse y debe entenderse que nuestra transgresión no es tan infinita como quisiéramos, ya que se realiza dentro de espacios y momentos determinados.

Sin embargo, pasando a otro punto, nos parece rescatable que Levinas reconozca la cabal importancia que tiene el papel del significante en todo este proceso de trascendencia del lenguaje. La metáfora, como ya se dijo, bajo las leyes de la retórica y del lógos filosófico asignados por Aristóteles, confinó su desempeño a un mero medio de significación de lo verdadero; como si la metáfora sólo fuese una herramienta para expresar el significado de una verdad preexistente. El trabajo de la metáfora, sobre todo aquella que rebasa los lineamientos aristotélicos, enseña plenamente que es un juego de significantes, una cadena de palabras que en el proceso de su combinación van creando diferentes sentidos sin estar maniatadas por la verdad ni por un significado externo al sistema lingüístico. El significante adquiere una gran importancia porque revaloriza el papel material del lenguaje y en este



sentido trastoca los cimientos del lógos filosófico. Ciertamente, la rebelión del significante nos lleva a plantear que todo lenguaje se elabora a partir de sus propios elementos sin necesidad de referir sus propias operaciones a un significado trascendente o regulado por una verdad apriorística.

Ligado a lo anterior, nos parece valioso resaltar la relación intersubjetiva que desprende Levinas a partir del problema de la producción de sentido. En efecto, no hay un sentido universal y objetivo que preexistiera a la interrelación concreta de los hablantes; más bien, el fenómeno del lenguaje y la significación ocurre en la actividad cotidiana de los usuarios que en el intercambio de palabras logran formar nuevos significados y nuevas formas de expresión.

Al enfatizar el lenguaje cotidiano, Levinas da relieve a la capacidad intersubjetiva que poseen los signos. Cabe señalar que el espacio al que se refiere Levinas corresponde a lo que Saussure llamaría el ámbito del habla, en oposición a la Lengua, que es el sistema ordenador de los signos lingüísticos. Ciertamente, el pensamiento levinasiano afirma la actividad particular de los hablantes en contraste con el sistema de signos que norman el uso del lenguaje; en este ámbito particular, es importante el señalamiento de Levinas, pues el sistema de lenguaje pareciera situarse en un nivel general que piramidalmente regulase el uso de las palabras, así como sus posibles significados, sin tomar en cuenta a los actores que utilizan ese lenguaje. Para Levinas, por el contrario, son los usuarios del lenguaje los que no sólo actualizan las normas de la lengua, sino que a nivel intersubjetivo abren los espacios en donde se dan las transformaciones y se mantiene un contacto con la otredad de una manera vital.

Si bien hemos pensado en el sistema, incluido el de la Lengua, como una instancia más allá de los sujetos, no está demás tomar en cuenta las reflexiones humanistas de Levinas. No sólo el lenguaje, sino también otros sistemas se desinteresan del nivel particular y pragmático en que ocurren las operaciones generales. El agente o el sujeto que al fin y al cabo lleva a la concreción la operatividad del sistema no es un ser pasivo, ni un mero instrumento mecánico dispuesto a realizar obedientemente lo que se le ordena. Si bien estamos de acuerdo con el enfoque sistémico cuando señala que los problemas de carácter social no se resuelven a través de la buena voluntad de los particulares, también, por otro lado, no pensamos que un agente social sea una herramienta que no tenga incidencia en la manera en que se desarrollan ciertos eventos. El humanismo de Levinas nos proporciona una visión que rescata la intersubjetividad como una forma de trascender el mandato general del sistema, pero también constituye una propuesta en que la subjetividad adquiere un rasgo novedoso. Levinas no plantea la idea de un Sujeto, garante y fundamento de todas las cosas, sino que propone una relación de alteridad entre sujetos; de tal forma que son los sujetos de carne y hueso los que delimitan las operaciones que se realizan en el universo social; la actuación de los sujetos, agregaríamos, no es del todo espontánea y al margen del sistema, pero muestra que su intervención nunca es del todo prevista. Repetimos que la relación intersubjetiva no se caracteriza por ser una obediencia ciega al sistema, sino que puede reflejar actitudes de resistencia, de rechazo, de oposición y de franca negación a las estructuras sistémicas; pero la oposición al sistema contribuye a que se genere una dinámica de alteridad en la que se retroalimentan lo general y lo particular, la normatividad de las leyes y la aplicación que los sujetos hacen de ellas. Es bien cierto que afirmamos la importancia del sistema en la formación del ser social; pero no descartamos que los sujetos,



agentes u observadores (como prefiere llamarlos Luhmann) contribuyan con su particularidad y oposición al desenvolvimiento de las operaciones sistémicas.

Esta importancia de la subjetividad puede apreciarse, también, en la relevancia que Levinas le otorga al mundo de la moral relacionada con el lenguaje. En lo que respecta al vínculo que establece Levinas entre lenguaje y moral podemos decir que esta relación, ciertamente, la moral puede ser un espacio en el que la comunicación entre sujetos pueda fluir de manera directa, pero la trascendencia que con esto se logre no ha de verse como la salida del sistema sino como su profundización. El lenguaje adopta un carácter moral porque relaciona a los sujetos en un acto comunicativo tomando en cuenta el carácter diferencial de la otredad. La manera en que es tratado el otro por el lenguaje adopta una forma muy peculiar, pues los signos lingüísticos no transmiten, en este caso, la necesidad de la razón y el cálculo, sino que involucran sentimientos, pasiones, valores. En otras palabras, el lenguaje de la otredad no es el vehículo en el que se atiende una necesidad por satisfacer, como sucede en el relación económica, por ejemplo, sino que aparece el otro sin reducciones y respetando su diferencia. En este sentido, la moral no es un instrumento de la trascendencia, sino que es la trascendencia misma frente al sistema. ¿Pero constituye la moral un ejercicio de superación del sistema realmente, o sólo pertenece al mundo utópico de las buenas intenciones?

Es claro que la propuesta de Levinas considera que la interrelación entre el lenguaje y el rostro ya nos instalan en el mundo de la moral trascendente, pero habría que especificar que no se trata de cualquier lenguaje y de cualquier tipo de acercamiento al otro. En efecto, el lenguaje nos comunica con otros, pero en el devenir de los códigos, los mensajes, las interpretaciones, se mezclan una serie de presupuestos que limitan el acceso al otro; el

lenguaje dirigido hacia el otro buscaría la renuncia al monólogo y pediría la integración comunicativa o la alteridad de los hablantes sin que exista ningún tipo de reducción hacia el otro; sin embargo, ya el lenguaje es una reducción, es una violencia de las palabras sobre las cosas y sobre otros seres humanos. El lenguaje ejerce una síntesis sobre la realidad diversa y desde ahí ya ha introyectado la capacidad reductora en todo lo que se hable y se escuche. El lenguaje dirigido hacia el otro rechaza la reducción del concepto, pero no se sabe con certeza qué tipo de código comunicativo quedaría en su lugar. Sentimientos, pasiones, percepciones, son todos ellos material que podrían constituir un lenguaje no conceptual que nos acercara al otro, pero para ser lenguaje tendría que elaborar un proceso de reducción y síntesis que, incluso artistas y poetas saben que es necesario para su comunicación. Una característica del lenguaje es su capacidad comunicativa, pero si quedamos en la opinión y la apreciación subjetiva de un sentimiento o de una pasión, se reduce esta capacidad, yendo en detrimento del mismo sentido de las palabras que queremos transmitir; de esta manera, un sistema de signos que halla que su capacidad de comunicación se encuentra restringida, no sería adecuado para acercarse al otro. El lenguaje dirigido al otro tendría que hacer uso de ciertas categorías conceptuales si quiere ser comunicativo, pero esto sería una contradicción, pues Levinas rechaza la reducción de todo aparato conceptual.

En lo que respecta al acercamiento del rostro, efectivamente este es un acercamiento moral, que relaciona a dos sujetos diferentes. Ello puede constituir un lenguaje moral ya que el rostro es una instancia significativa, pues cuestiona, señala, indica una carencia o un agravio, y esto ya nos colocaría, según la reflexión levinasiana, en una comunicación directa con la otredad diferenciante. Pero nuevamente observaríamos que un lenguaje tal

necesitaria de elementos que hicieran comprensible la comunicación; un mensaje, un código, cierto manejo de significados comunes, son necesarios tarde que temprano y ello implica operaciones sistémicas que no estaría dispuesto aceptar la postura de Levinas.

Pero aún, aceptando que el acercamiento al rostro del otro constituye un evento de significación moral, faltaría explicitar las condiciones de este encuentro, que no quedan del todo claras. Nuestra relación con los demás no se da de una forma espontánea, sino que es mediada en la vida real por las diferentes funciones que desempeñamos en la sociedad; el trabajo, la familia, la escuela o la vida social son instancias que limitan nuestra acción en un sentido específico; el mundo económico, político, cultural, son otras tantas esferas en las que nuestra acción se canaliza a un determinado rumbo; de esta forma, la relación con el rostro del otro implicaría trascender esos ámbitos y funciones que nos marca el sistema. Pero de qué manera sucede esta trascendencia es un misterio, pues en toda relación social ya hay un elemento de mediación que impide que exista un encuentro desprovisto de condiciones. No sabemos a dónde llegue el encuentro con el rostro del otro, ni si efectivamente exista una comunicación como la planteada por Levinas, puesto que toda relación conocida se da dentro de un determinado marco, dentro de un determinado sentido y empleando un código ya instaurado. Ir más allá de esto implica darle a la moral otro sentido que en la vida cotidiana no encuentra su lugar.

Lo anterior, pues, nos lleva a considerar una diferencia entre la moral planteada por Levinas y la moral sistémica a la que nos enfrentamos diariamente. En efecto, Levinas no se conforma con entender el mundo ético a partir de un sistema de normas y deberes que regulan e imponen sus reglas a los sujetos; la moral, en el significado anterior, es una forma más de reducción de la otredad y sus mandatos restringen las diferencias en pos de un deber

que se considera correcto. El sentido moral que maneja el pensamiento levinasiano, como ya lo hemos visto, gira en torno al reconocimiento del otro como una entidad diferente e imposible de reducir. Sin embargo tal tipo de relación moral que Levinas defiende sólo puede darse en un espacio que rebase el entorno de los deberes de la sistematicidad ética. De esta forma, el acercamiento al otro exige un contacto particular que pueda darse en la vida privada de cada quien; se nos hablaría aquí del reino práctico de la vida cotidiana en donde experimentaríamos tal relación con la otredad. Pero con esto escindimos dos tipos de moral que se contraponen: una moral, por un lado, sistémica y normativa que impone deberes generales de comportamiento; por otro, una moral alternativa que se olvida de las prescripciones de la ética sistémica y atiende únicamente a la experiencia del otro.

En tal caso, una moral sistémica quedaría circunscrita a un espacio general, cuyo objetivo sería la regulación de la vida pública; en cambio, el encuentro directo con el otro ocuparía el espacio de una vida privada que se desarrollaría al margen de la primera. Según lo planteado, no puede haber entre las dos morales un nexo de complementación o una especie de síntesis dialéctica, pues ambas son opuestas en todos sus lineamientos. Queda, entonces, la posibilidad de que los sujetos en sociedad experimenten una doble vida moral, en la que de un lado su conducta quedaría restringida por el dictado de una moral impositiva, y, de otro lado, realizarían una vida contrapuesta a aquélla, es decir, una relación con la otredad libre de las ataduras reduccionistas del deber. Existiría, por tanto, una contradicción y una enajenación entre la vida pública y la vida privada; entre estos dos tipos de moral, ninguna de ellas alcanzaría sus propósitos, pues mientras una sería ineficiente puesto que sus prescripciones y normas generales no lograrían introyectarse en los sujetos particulares, la

otra sería impotente ya que su relación concreta con el otro no trascendería la esfera de lo particular y no tendría ningún efecto sobre el espacio público.

Ahora bien, es verdad que existe un divorcio entre lo público y lo privado, ya señalado por otros autores antes que Levinas, pero el planteamiento de la alteridad no aporta elementos concretos que visualicen otra perspectiva que no sea la ineludible disolución de la vida social. Al radicalizar la otredad y el sistema el efecto que se consigue es que cada vez sea más difícil plantear o un sentido social de los sujetos, o un sentido humano del sistema, que son lo que a final de cuentas uno esperaría de una propuesta humanista, incluyendo, claro, el humanismo de Levinas. Más bien ocurre como si dos galaxias cada vez se fueran separando y ahondando en sus distancias sin que nada las pudiera unir. Y si tal divorcio no hay manera de evitarlo ¿tiene algún significado hablar de moral y otredad? Pero más que la enajenación y la contradicción del mundo moderno, Levinas sería el testimonio de una moral que ha quedado relegada al mundo de lo privado, donde ya no hay más esperanza de incidir sobre el sistema social y sobre las estructuras políticas o económicas. El encuentro con el rostro del otro marca el último resquicio donde la humanidad es posible, donde todavía es importante la sensibilidad y el respeto hacia el otro. Pero más allá de ese encuentro directo, el mundo de hoy nos enfrenta a sistemas y operadores cibernéticos que impiden el contacto con otros seres humanos; resulta paradójico que un universo que se mueve bajo el imperio de los medios de comunicación electrónicos, sea el lugar donde hay menos relación interpersonal directa y menos contacto con la piel y la sensibilidad del otro. En este sentido, el pensamiento de Levinas marca un límite que se precisa desbordar; un límite que no se ha franqueado entre lo público y lo privado. El rostro marcaría, también, un espacio originario en que la ciencia, la verdad y la justicia serían posibles, según lo ha

indicado el pensamiento levinasiano; de ahí que lo otro no quedaría en una pasividad privada, puesto que también se erige en una relación que tarde o temprano quiere reflejarse en el espacio público de la ciencia o de la justicia; sin embargo esta buena intención se observa inoperante en la medida en que, según sus mismos presupuestos de pasividad e irreductibilidad, no alcanza a vincularse con la totalidad de la moral, la cual sabemos que rechaza. Para tener una incidencia mayor, la moral de la otredad forzosamente tendría que participar en los espacios sistémicos de la ciencia, la verdad o la justicia; el reconocimiento del otro en esos espacios, ciertamente, puede contribuir al encuentro con un nuevo significado en esas esferas, pero todo ello dentro de una participación en los sistemas que se critica; esto supondría que la alteridad del otro debería ser consecuente con la totalidad sistémica, es decir, que estableciera un vínculo o un diálogo con su contrapuesto. ¿Estaría de acuerdo la filosofía de la otredad con mantener un diálogo con la totalidad, y, a su vez, la totalidad abriría sus esquemas a una postura tan extrema que la amenace con destruirla? Esta es una pregunta que subyace en el discurso levinasiano, pero su respuesta no resulta lo suficientemente clara, aunque es evidente que si se cierran las posturas o se radicalizan las posiciones ningún diálogo sería posible.

En el mismo tenor se encuentra el erotismo, pues su transgresión, finalmente, queda relegada al momento y al espacio de la vida privada. Ciertamente Levinas junto con Bataille y otros autores, nos muestran la importancia del encuentro erótico y a través de él nos indican una instancia de transgresión; el otro aparece en su infinitud cercana, en la paradójica presencia que siempre se aleja de sí y se repliega en un mundo que no alcanzamos a visualizar; el encuentro amoroso no cesa de acercarnos al otro y no cesa de descubrir que nunca será nuestro. Pero toda la sensibilidad y todo el trastocamiento del



amor construye una muralla en que dos se conocen, se desean y se bastan para mantenerse al margen del mundo. El vínculo del amor es testimonio que se necesita tan poco para vivir y mucho para estar muerto. Pero la felicidad así obtenida nunca es compartida con el universo de las prescripciones sociales; es más, a lo largo de la historia se muestra la oposición de las leyes y los enamorados. En tal vertiente, eros representa una verdadera transgresión al sistema, pues por encima de lo establecido se levanta para oponerse a las reglas, aún a costa de la muerte de los amantes. Sin embargo, nos volvemos a encontrar con una diferencia radical que coloca en dos polos opuestos al sistema de un lado, y del otro al erotismo; como en el caso anterior referente al problema de la moral, el erotismo se ubica del lado de la vida privada sin que pueda relacionarse con la totalidad del sistema. Los efectos de tal divorcio pueden ya imaginarse.

Sobre todo, lo anterior queda mucho más claro si pensamos que la transgresión del erotismo no lo es tanto, y si bien hay un amor transgresor también hay otro que se desenvuelve en sintonía con el sistema; habría que especificar de qué tipo de erotismo hablamos y entre quiénes; pues es cierto que el amor en su acercamiento al otro ya trastoca al sistema represor de la sensibilidad y la pasión, pero también es cierto que un tipo de erotismo forma parte de la estructura consumista de la sociedad; esto es, que la sensibilidad erótica puede convertirse en producto que se vende y se propaga como instrumento de seducción publicitaria en los diferentes medios de comunicación; incluso, el placer erótico en las sociedades actuales no se rechaza, sino que se estimula en tanto sirva a la economía de consumo. Nuestra sociedad contemporánea no precisamente reprime el placer y el desco sino que lo explota a su favor. Bien se dirá que el erotismo mercantil no es genuino, sino sólo su degradación, pero en tal caso volvemos a establecer un divorcio entre un erotismo

que sirve al sistema y un erotismo trascendente, lo cual nos llevara a la misma serie de contradicciones que ya hemos expuesto cuando nos referimos al problema de la moral.

De esta manera, el erotismo del que nos habla Levinas, sólo es transgresor en la medida en que se opone a un sistema que rechaza el placer; pero en cuanto la sociedad hace del placer un negocio redituable, el erotismo decae en un instrumento publicitario al servicio del sistema: la fuerza del universo erótico quedaría absorbida en el negocio del placer. Aún cuando aceptásemos la sugerencia de un auténtico erotismo, éste se confinaría a los espacios de una vida en pareja encerrada en su propio universo.

Ahora bien, las consideraciones anteriores nos permiten ubicar mejor el alcance de las ideas de Levinas, y, también, nos permiten observar a qué dilemas nos pueden llevar si las dirigimos a un extremo en el que se cuestione su trascendencia. En efecto, la propuesta de una moral trascendente como la de un lenguaje en la misma dirección, resultan atractivos, pero conviene que los pensemos no sólo en un sentido metafísico, sino en relación directa con el mundo cotidiano en el que existimos. No buscamos que Levinas nos dé recetas prácticas de cómo vivir en sociedad, pues no es el propósito ni de la metafísica ni de este autor, pero tampoco creemos que las reflexiones de Levinas deban quedarse en un plano inoperante y sin ningún lazo con la vida comunitaria. De hecho la vuelta a una filosofía de la alteridad provoca la necesidad de rebelarse contra el sojuzgamiento en que aún viven grupos o individuos marginados, mas se precisa que la lucha contra el sistema de injusticias no se quede en un grito de inconformidad, sino que sepa combatir en aquellas áreas en las que se necesita más que un acto impulsivo o temperamental.

En el próximo capítulo abordaremos la manera en que Levinas sostiene la idea de una construcción subjetiva fuera de las fronteras del ser. Veremos en qué consiste su tesis y si



es posible que nos lleve a la comprensión de una nueva forma de subjetividad y una nueva forma de moral pacífica y hospitalaria.

Capítulo Seis.

En los anteriores capítulos hemos analizado la postura de Levinas ante la subjetividad, y hemos contrastado la posición de este autor con la perspectiva de la teoría de sistemas; además hemos observado y analizado la propuesta metafísica de Levinas que busca superar mediante la trascendencia del otro los planteamientos de las posturas tanto subjetivas como sistémicas. Sin embargo no queda muy claro el papel que esta moral desempeñará en el mundo efectivo de la posmodernidad; dentro de los márgenes del mundo posmoderno que no tiene centro alguno ni se rige por el autoritarismo de modelos racionalistas, pareciera que no tiene caso volver a un planteamiento moral que le pide a los sujetos sacrificio y responsabilidad frente al otro. El sujeto de la posmodernidad se ha alejado de los principios absolutos de la moral y se guía por criterios hedonistas más que por la severidad de una ética cifrada en el cumplimiento del Bien hacia los semejantes.

Por otra parte, el mundo en su aspecto económico y político ha puesto en marcha procesos sistémicos que lo han llevado a una globalización de gran alcance. Indudablemente que esta globalización que se está viviendo repercute en los hechos sociales y los moldea de alguna forma. Es bien cierto que la preeminencia del factor económico y financiero parece gobernar el núcleo de los demás ámbitos sociales, los cuales se mueven al ritmo que les marca la política del neoliberalismo, pero por esto mismo resulta pertinente preguntarse

por la importancia que la filosofía y en particular una propuesta moral como la de Levinas tendrían para un mundo globalizado.

Podríamos señalar que, por un lado, el mundo posmoderno se desenvuelve en un ámbito cultural en el que los actores sociales viven una existencia privada en el más acendrado egoísmo hedonista. Por otro, un mundo globalizado desarrolla procesos en donde los sujetos sólo son el medio o el instrumento de fuerzas que lo sobrepasan, fuerzas que al fin al cabo emplean a los individuos para conseguir objetivos muy ajenos a los fines particulares que cada sujeto se formuló de acuerdo a su cultura o idiosincrasia. En ambos casos uno de los problemas no resueltos es el de la subjetividad, y es claro que la postura de Levinas nos puede llevar a interrogantes que giren al respecto. ¿Puede reconstruirse un sujeto moral que trascienda el egoísmo de sus intereses y los fines de su vida privada? ¿Puede la experiencia del otro ser una alternativa que sea viable en el mundo globalizado? ¿No será que la trascendencia misma del sujeto y sus intereses invalida la posibilidad de la ética misma? ¿No es ya imposible plantear la experiencia del otro cuando los sujetos han desaparecido en un sistema omniabarcante? En cualquier caso, el análisis que hacemos en lo sucesivo se encamina a vislumbrar la posibilidad de reconstrucción de un sujeto moral, pero también sin descartar su imposibilidad.

En este capítulo abordaremos primero la problemática del Ser y el Tiempo, de indudables resonancias heideggerianas, pero que en Levinas se enfoca hacia la comprensión del asunto moral. El tiempo es la apertura no sólo del Ser sino también del deber ser; esto nos estará hablando de un sujeto cuyo deber y acción se revelan en la trascendencia que efectúan frente al Ser. La posibilidad de una subjetividad impregnada de tiempo y devenir ha sido

abordada por otros teóricos, pero Levinas enfatiza sus repercusiones morales al tener presente en su análisis los conceptos de responsabilidad y de respeto hacia el otro.

Posteriormente, sobre esta base proponemos analizar la subjetividad moral en los lineamientos propios de la sensibilidad y el gozo. Ello nos llevará también a plantear el problema ético en la forma de un sujeto vulnerable que, precisamente por esta vulnerabilidad, puede aproximarse y llegar, incluso, a substituir al otro, convirtiéndose el sujeto en un rehén moral. El problema de la substitución en Levinas adoptará características de sacrificio, de renuncia y de una pasividad ética, pero habremos de analizar estas ideas en el transcurso de este capítulo.

Por último abordaremos las repercusiones que tiene la reconstrucción de un sujeto moral para una sociedad posmoderna cuyos vínculos sociales no son nada claros. La experiencia del otro no puede quedar en un sueño nostálgico, pues se plantea como una experiencia que incide en la manera en que enfrentamos los problemas sociales y políticos; habrá que ver cómo se integra la idea de la otredad en una sociedad plural que, por lo menos en cuanto a discurso democrático, dice aceptar las diferencias, ¿pero hasta qué punto? ¿Cuál es el límite en el que el acercamiento al otro deja de ser hostilidad y se vuelve hospitalidad y viceversa, cuándo el otro no es más el rostro del amigo y se convierte en el enemigo a vencer? ¿Cuándo comienza la guerra o la paz, si no es que ya desde un pasado oscuro han estado presentes o ausentes siempre?

6.1 - SER, TIEMPO Y MORAL

Como vimos en los capítulos anteriores, Levinas se manifiesta en contra de la ontología por ser ésta una estrategia más en que los sujetos son reducidos a un papel suplementario.



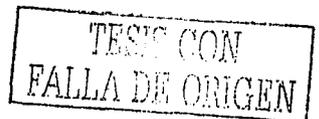
ya que los individuos sólo existen y adquieren reconocimiento por su relación con el Ser. La ontología, en este caso, viene a identificarse con el sistema, el cual establece el ser de las cosas, negando toda la posibilidad de trascendencia a los individuos, más allá del problema del Ser, no hay nada más, es decir, que todo aquello que se coloque fuera del terreno del Ser queda automáticamente negado el grado de una nada que nada es, que no existe²⁰⁹. Sin embargo, para Levinas la trascendencia es vital, pues ella es el momento de una apertura que nos libera de los intereses personales y nos coloca en la vía de experimentar la otredad diferenciante.

De esta manera (en el caso de que nos ubiquemos ya sea en el espacio de la ontología o en el pensamiento de Levinas) obtendremos dos formas de entender la problemática moral. En el primer caso, en el terreno ontológico, el deber surge o se desprende de la estructura originaria del Ser: antes que nuestro actuar sea efectivo, ya el Ser ha marcado nuestro destino con antelación; los sujetos realizan la moral que el Ser ha señalado, es decir, que el ser moral se desprende y está en estrecha relación con los límites del Ser, creándose así una moral de orden y de respeto a la ley, pero que niega toda posibilidad de rebelión por parte de los sujetos. Levinas propone una relación diferente. Antes que el Ser, la Metafísica y la Ética se postularían como originarias, el deber ser se explica como figura trascendente que por necesidad existe para superar un orden y una legalidad establecida. La moral, así, sería un fenómeno de trastocamiento, de transgresión. Expliquemos un poco más estas posturas. La idea de una moral supeditada a criterios ontológicos hace referencia a varios autores, pero en especial hace alusión a los planteamientos de Heidegger. Ciertamente, Heidegger

²⁰⁹ Al respecto véase E. Levinas, 1991: "*¿Es fundamental la ontología?*": 9- 23, donde este autor analiza la posibilidad de pensar más allá del fundamento del ser al que se reduce toda reflexión y todo acontecimiento.

no realizó un estudio específico dedicado al problema moral, en el sentido de un análisis exclusivo del deber, la normatividad o valores determinados; lo cual no quiere decir que dichos problemas morales no estén presentes en su obra, pero siempre la problemática moral, como muchos otros asuntos, se hallan sometidos al discurrir del Ser. La gran preocupación de Heidegger fue siempre el problema del Ser y de este deriva todo lo demás; por ello la moral es un asunto que en la obra de Heidegger ha de ser visto en estrecha relación con el Ser, pero no olvidando la jerarquía y la supremacía que el Ser mantiene sobre la moral. Es correcto decir que otros filósofos han analizado la dicotomía entre Ser y deber ser, pero ha sido Heidegger quien con mayor énfasis ha mostrado la primacía de la ontología sobre las demás materias.

Si pensamos en *Ser y Tiempo* recordaremos que una estructura fundamental del "ser-ahí" es el "ser con", que se refiere no a una relación con los objetos o las cosas, sino a una relación del existente con otros "seres-ahí" con los que existe en la vida cotidiana. Ya hemos visto que el "ser con" nos abre la puerta al mundo de los otros y ello genera los modos propios e impropios del ser-ahí; baste recordar que el análisis del ser-ahí que Heidegger realiza está enmarcado por la perspectiva ontológica, y la estructura del "ser con" no es una estructura que sea analizada desde el punto de vista ético, aunque en ella se hace referencia a una relación que involucra a otros "seres ahí" y la manera en que se enfrentan y conviven éstos en un mundo compartido. No obstante, la estructura del "ser con" es una reflexión sobre la autenticidad y la libertad del existir, así como un análisis profundo de cómo nos relacionamos con el ser de otros en la vida cotidiana. Heidegger no habla de valores y de normas determinadas, más bien centra su mirada en lo profundo de la estructura del "ser ahí" que permite a éste abrirse al reconocimiento de los otros y formar



un mundo compartido; pero el "ser con" resulta ser una variedad del Ser, es decir, que el Ser se manifiesta en su modalidad de ser compartido y de asemejarse a otros sin dejar ser el mismo. De tal suerte, el acontecer cotidiano de la existencia de unos con otros resulta de estructuras profundas marcadas por el ser²¹⁰. De ahí que sea posible afirmar que Heidegger implícitamente esté señalando la originalidad del Ser y la ontología por encima de la problemática moral, la moral en todo caso es suplemento del ser.

Por otro lado, también cabe recordar que Heidegger en la segunda parte de *Ser y Tiempo* deja constancia de la jerarquía del Ser respecto al individuo al abordar el problema de la historicidad y del gestar histórico del Ser ahí. La última parte de la obra citada trata de caracterizar el "ser ahí" no sólo en su estado de resuelto, esto es, como un ser para la muerte" sino de observarlo en la temporalidad de su gestar histórico. Según los argumentos de Heidegger, el "ser ahí" manifiesta una serie de vivencias que nos los hacen ver como un ser temporal, un ser que transcurre en el tiempo desde su nacimiento hasta su muerte; alguna estructura profunda queda manifiesta en este caudal de vivencias que transcurren antes que suceda la muerte, pues si bien pueden ser vivencias "ante los ojos", hay un fundamento en ese manifestar. De esta manera, el ser-ahí exhibe una estructura en la que prolonga su vida dándole un sentido; en la continuidad de su vida el ser-ahí se "cura" de las cosas, siendo la "cura" misma una operación temporal; y en esta temporalidad que aparece como trasfondo de toda operación del ser-ahí se puede decir que se encuentra el gestar histórico²¹¹.

²¹⁰ M. Heidegger, 1983: 129 – 147.

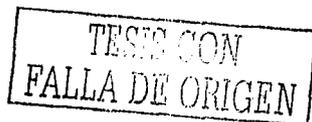
²¹¹ M. Heidegger, 1983: 402 – 405.

Propiamente hablando, la temporalidad es la clave del ser-ahí y ésta se manifiesta en un trabajo sintético en el que las vivencias adquieren sentido; no son sólo vivencias que "ante los ojos" pasan y luego se olvidan, sino que se guardan y almacenan en un archivo histórico con sentido; no obstante ese archivo histórico no está dado de antemano, sino que el ser-ahí lo va construyendo día a día; lo histórico se entiende, pues, como el entrelazamiento entre lo pasado, lo presente y el proyecto futuro; lo histórico no sólo actúa en lo pasado, sino en lo que deviene presente y en lo que se construye como futuro. Hay que entender que lo histórico no es pasado muerto, pues crea un cimiento para edificar sobre el presente y ya proyecta y delinea el actuar en el porvenir. Por eso Heidegger llega a decir que el ser-ahí se forma un destino individual a partir de aquellas experiencias que podríamos llamar su herencia o tradición. No debemos olvidar que la "herencia" o la "tradición" no significa imposición externa por un Dios o por un ente superior, sino creación propia del ser-ahí, que en su propia temporalidad se va gestando y va creando las bases de su pasado que luego proyecta en el presente y el futuro; en este sentido, y en la medida que el ser-ahí es un ente abierto y libre y cuyo estado de resuelto es la muerte, es por lo que en su existencia adquiere un sentido histórico que se convierte en destino personal, en elección libre proyectada al futuro²¹².

Sin embargo, el destino individual toma un mayor significado en el destino colectivo; ahí es donde el gestar histórico se resuelve en su pleno sentido. Por eso Heidegger señala:

"...En el ser uno con otro en el mismo mundo y en el estado de resuelto para determinadas posibilidades son ya trazadas por anticipado los destinos individuales. En la coparticipación y en

²¹² M. Heidegger, 1983: 412 -- 418.



la lucha en donde queda en franquicia el poder del destino colectivo. El destino colectivo, en forma de destino individual, del ser-ahí, en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del ser-ahí...²¹³.

Si bien hemos dicho que el ser-ahí es libre de elegir su propio destino, esto sólo lo es en parte, en su condición originaria. El hombre es libre de elegir y sabe de su estado de "abierto" pero una vez que su ser ha sido, su pasado no puede ser indiferente, el pasado no queda muerto, actúa como tradición o herencia. Más aún en la medida que el ser-ahí existe en unión con otros, el destino del ser ahí se forja en un destino colectivo que lo marca y le asigna una misión histórica. De ahí que podamos entender que el destino colectivo esté por encima de los proyectos individuales. El ser-ahí cumple una misión histórica no sólo por lo que él ha gestado individualmente, sino por compartir un destino común con otros; así el gestar histórico individual se integra al destino colectivo de un pueblo, lo cual determina la misión histórica del ser-ahí, tanto individual como colectivamente.

El mundo histórico y el destino individual y colectivo marcan de una forma diferente la supremacía del Ser. En todo caso el ser-ahí está determinado por el Ser, ya que como ser histórico el Ser se manifiesta como fundamento de las vivencias que le acontecen al individuo; aunque el Ser devenga temporal, no deja de mostrar su poder sobre el actuar de los individuos; su temporalidad (la del Ser) esencializa los actos del ser-ahí, vuelve a éste histórico, pero gobernado por fuerzas extrañas. En el destino individual o en el destino colectivo el Ser es la directriz que por encima de los proyectos particulares traza la ruta de las acciones de todos. El gestar histórico es la manera en cómo un pueblo recupera la

²¹³ M. Heidegger, 1983: 415.

condición original de exhibir el Ser o el Ser histórico que a ese pueblo le tocó mostrar y guardar.

Llevado lo anterior a la problemática moral resulta evidente la superioridad del Ser sobre el deber ser. Es bien cierto que Heidegger en *Introducción a la Metafísica* señala en el capítulo "La delimitación del Ser" que el deber ser como idea regulativa que se dirige al Bien está por encima del Ser; sin embargo tal localización no debe engañarnos sobre la preeminencia del Ser. Si el deber ser es idea que se dirige al Bien, el Ser, dice Heidegger, "es lo que pre-yace en cada caso como lo debido que aún no se ha realizado o que ya lo ha hecho"²¹⁴.

En cualquier caso el Ser surge como lo que fundamenta el ser moral. Ya sea como destino o como historia de un pueblo, el ser forja y estructura el sentido de las acciones individuales; podríamos decir que en un sentido radical los individuos, sus deberes y acciones resultan meros instrumentos del ser, y la moral sólo es vehículo de la ontología.

Ahora bien, la idea de Levinas respecto a la moral gira un sentido opuesto. Una idea primordial que Levinas defiende es la de considerar que la ética puede ser considerada fuera de los intentos por sustancializar el deber ser. ¿Puede entenderse una ética fuera de los planteamientos del ser?

Si bien la idea de Levinas no es negar absolutamente el trabajo de la ontología, también es cierto que piensa que existe otra manera en que la ética puede ser consistente sin necesidad de recurrir a planteamientos ontológicos; ello implica volver al ente o por lo menos plantearlo desde la metafísica de la otredad, desde la experiencia directa de un rostro.

²¹⁴ M. Heidegger, 1995: 182.



Podríamos decir, en síntesis, que esta es la idea que subyace en los planteamientos de Levinas: superar la argumentación de la ontología a través de una reconstrucción subjetiva que tenga puestos sus ojos en el rostro del otro.

Para esta empresa, Levinas busca construir una subjetividad que esté alejada del solipsismo ilustrado, pero además, que esté alejada de una ontología absorbente; una directriz de suma importancia en este trabajo de Levinas gira en torno a la interpretación de la subjetividad forjada en el tiempo. De esta manera, Levinas entenderá a todo ente transcurre en el tiempo, pero no para esencializarse o para manifestar el ser que en cada caso se manifiesta. El tiempo no se liga con el Ser como en Heidegger, sino que deviene trascendencia y superación de lo establecido.

Es indudable que al hablar del tiempo Levinas, nuevamente, tiene muy presente la argumentación de Heidegger; es más, el análisis de Levinas sobre la subjetividad y el tiempo sigue trabajando en el terreno que Heidegger propuso.

Ciertamente no ha sido Heidegger el primero en reflexionar acerca de la relación entre el Ser y el Tiempo; detrás de él existe una larga tradición en Occidente que ha hecho evidente la preocupación que los pensadores han mantenido por esta problemática. La originalidad de Heidegger reside en su peculiar interpretación que realiza de ambos términos mencionados, lo que hace que ubiquemos a Heidegger como un pensador contrapuesto a ciertas posiciones tradicionales en la ontología. De esta manera, es notable su interpretación del Ser no como algo separado del tiempo, sino una estrecha relación, lo cual lo antepone a las tendencias que han seguido a Parménides y que han interpretado al Ser como lo totalmente inamovible, sin cambio, perfecto y siempre presente. Para Heidegger el Ser involucra temporalidad, cambio, movimiento, lo cual queda demostrado en la analítica del

Ser-ahí, en la cual se aclara la temporalidad de éste, que en cada caso se proyecta proyectando su "advenir". Esto implica olvidarse de la tesis que mantiene al ser como "presencia" es decir, como estado presente que permanece aun cuando todo lo demás cambie; según la opinión de Heidegger, el Ser está ahí, en el cambio y en el movimiento, en lo que pasa y deja de ser; también está en el futuro, en lo que no ha sido pero que posiblemente será, es decir, en el destino futuro, en el porvenir.

Lo que se consigue afirmando el Ser como pasado, presente y futuro es desligarlo de su privilegiada relación con la actualidad, con la presencia inmóvil, con el hoy empecinado en no cambiar. El Ser es lo que ha sido, lo que fue, lo que no vuelve a Ser como su estado presente, pero que no por eso deja de Ser: memoria, tradición, herencia son sus nombres. El ser transcurre hacia el porvenir, por eso será, se afirmará en un destino por hacer, en un futuro que queda expresado en la incompletud del ser-ahí, libre de formar proyectos. Incluso el tiempo está en la muerte final, pues la muerte es el último estado de resuelto, punto de llegada que está cimentado en el pasado, en el fugaz presente y el final futuro que nos espera ²¹⁵.

Por lo que nos dice Heidegger, podemos deducir que aunque el carácter temporal se manifiesta en una simultaneidad de pasado, presente y futuro, es ésta última estructura temporal lo que se puede decir que tiene preeminencia sobre las otras dos. En su carácter de abierto, el ser-ahí proyecta lo que es, es un "advenir" que siempre permanece lanzado al porvenir, y lo que ha sido y lo que es se edifica por la libertad y por la posibilidad de ya no ser en el futuro (la muerte, el estado de resuelto). El tiempo futuro es el que mejor refleja la exterioridad que caracteriza al tiempo: el tiempo es lo que no es, lo que siempre está en

²¹⁵ M. Heidegger, 1983: 351- 361.



éxtasis, lo que está fuera de sí; por eso el ser — ahí es porvenir, ya que siempre está proyectado y lanzado a sus posibilidades las cuales le indican su finitud y la comprensión de su estado de resuelto, en su estado final que es la muerte misma. La muerte es lo futuro y lo pasado: es el movimiento que va hacia delante, hacia donde el ser- ahí se resuelve, pero al mismo tiempo es ya pasado, un ser que deja de ser en la confirmación de su fugaz presente. En cada momento de su existencia el ser- ahí puede ser consciente de esta realidad: un ser que deja de ser, un ser que asume ya su muerte, y que es además un ser lanzado y abandonado a su futuro morir.

Sin embargo, Heidegger no sólo se aleja de una concepción inmovilista del ser al relacionar a éste con el pasado y el futuro, también su concepción acerca del tiempo difiere de lo que la tradición ontológica ha defendido. En este sentido, Heidegger se aparta de cierta concepción filosófica que ha concebido al tiempo a la manera de un elemento exterior a la condición humana, es decir, un tiempo objetivo; tal definición clásica del tiempo puede enunciarse como lo hizo Aristóteles señalando que el tiempo es la medida del movimiento; en otras palabras, el tiempo no es el movimiento que acompaña a éste colocando un parámetro que nos permite identificar un antes y un después; a consideración de Heidegger esto es mantener una visión vulgar de tiempo que sólo sirve para identificar "ante los ojos" el mundo móvil en que vivimos. Para Heidegger el tiempo - siguiendo la definición aristotélica - se convierte en algo fechable, medible y en un elemento que privilegia el presente por encima de las demás formas del tiempo, de esta manera surge la tendencia que considera al tiempo como marco en el que se suceden los actos y los objetos, como si siguieran una línea infinita en la que cada vez tuviera que marcarse con la presencia de las cosas; de los objetos podemos calcular su velocidad, su desplazamiento, su dirección, el

antes, el ahora, el después, todo ello siguiendo la línea del tiempo, que es nuestro parámetro que identifica, calcula y logra fechar los acontecimientos. Pero siguiendo la analítica del ser-ahí el tiempo no puede ser algo ajeno a la existencia, no puede ser algo extraño que se deposita en la cantidad y en la fecha de un evento ocurrido. El mismo Aristóteles también reconoció la necesidad de una "alma" que captase la cantidad del movimiento de los objetos, o sea que el tiempo no es meramente el número del movimiento, sino también depende de un alma que capte y enumere ese movimiento; con esto último que señalamos, Aristóteles dio pie para pensar que el tiempo puede estar en función de un sujeto que experimenta la movilidad y el devenir de las cosas, y no tanto en las cosas mismas²¹⁶.

Por esto mismo, Heidegger se aproxima a las interpretaciones de San Agustín, ya que este último concebía al tiempo como la vida del alma²¹⁷. Aunque Heidegger critica también la idea de un "tiempo del alma" por mantener una concepción que enfoca la problemática del tiempo de un modo psicológico y no ontológico, no cabe duda que la influencia de San Agustín puede percibirse. La temporalidad de la que habla Heidegger es la vida temporal misma del alma de la que habla San Agustín; por esto mismo la temporalidad del ser-ahí puede entenderse en el sentido de una estructura ontológica intrínseca que define a este ser que en cada caso somos nosotros mismos. El tiempo no viene a la existencia como algo ajeno o exterior a los sucesos del mundo, es, más bien, la existencia misma temporal en la que se encuentra lanzado el ser-ahí. El ser-ahí capta el mundo y se capta como temporal porque a su ser le pertenece esta forma de existir en el mundo; de ahí que se defina al ser-

²¹⁶ Confróntese Aristóteles Física, Δ 10,217b29-14, 224 a 17 y también el estudio de Heidegger en los Fundamentos de la Fenomenología 2000: 279- 391.

²¹⁷ Confróntese San Agustín *Confesiones* 1983, Libro XI: 227. - 251



ahí en el proyecto y en la libertad, pues siendo temporal no puede esperar una existencia permanente, porque es temporal el ser humano tiene historia y sentido, tiene una herencia y un porvenir. De esta manera el tiempo de los existentes no es una carrera lineal de un hoy, un pasado y un mañana; el tiempo es el ser-ahí mismo en donde confluyen todas las formas de la temporalidad simultáneamente²¹⁸.

De alguna manera Levinas acompaña a Heidegger en estas reflexiones, aunque conviene señalar que existen diferencias entre ellos. Levinas toma de Heidegger la estructura temporal del ser-ahí, considerando que el existente en sí mismo está estructurado en el tiempo y por el tiempo; el devenir, pues, no es un accidente del existir, no es tampoco algo ajeno que el existente se desenvuelva sin que nunca culminen sus proyectos, el tiempo también para Levinas muestra el carácter intrínseco de la existencia y del existir cotidiano. Sin embargo la temporalidad del existir no está para consolidar o actualizar la realidad del Ser, ni tampoco el tiempo sirve para mostrar el Ser que se manifiesta en el Ser-ahí, como piensa Heidegger. En la perspectiva del pensamiento de Levinas el tiempo es lo que trasciende al Ser, es el punto que nos coloca en la posición metafísica de ir más allá de las creencias y de la presencia del Ser; en tanto existentes que cambian y devienen, el tiempo nos impone el camino de la trascendencia de nuestra soledad y solipsismo; nunca somos permanentes, ni encerrados en nosotros mismos sin ningún apoyo de la exterioridad; nuestra estructura temporal trastoca el egoísmo y nos lanza al descubrimiento del otro. Si en algún momento nuestra estructura temporal se liga con el deber moral es aquí, cuando tomamos la existencia como un trascender de las estructuras del Ser. Es nuestro carácter

²¹⁸ M. Heidegger, 1983: 435 – 471.

temporal que nos lanza al pasado, al presente y al futuro de una manera simultánea queda sembrada la posibilidad de enfrentarnos al rostro del otro. Los otros, por el tiempo son posibles, y por ello el acceso a la vida social y moral se vislumbra.

De esta manera el tiempo se relaciona con la subjetividad, pero a la vez el tiempo efectúa una tarea que desintegra esa misma subjetividad que se encierra dentro de sí; se puede decir que se pasa de la ontología a la ética por el carácter trascendente de la temporalidad, la cual queda evidenciada por el trabajo de una metafísica de la otredad; en un sentido ontológico (Heidegger), el tiempo no deja de ser la estructura constitutiva intrínseca del ser ahí; mas en su sentido metafísico (Levinas), el tiempo es estructura trascendental que rebasa las estructuras del Ser. Podríamos decir que Levinas enfatiza un elemento presente en el análisis de la temporalidad de Heidegger y que se refiere a la comprensión del tiempo a la manera de una estructura desestructurante; por un lado el tiempo es de lo que está hecho todo existente, pero por otro lado es el mismo tiempo lo que hace que todo existente salga de sí y traicione su mismidad. La trascendencia a la que nos enfrenta el tiempo es el otro y por eso la subjetividad toma la forma de una respuesta a la pregunta que se dirige desde la otredad para, así, convertirse en un llamado al compromiso y a la responsabilidad, todo lo cual es el mundo de la ética y de lo social. Por esto mismo podríamos decir que existe una trascendencia de la ontología por la relación ética con el otro²¹⁹.

De ahí que podamos afirmar que somos éticos porque somos temporales y viceversa, somos seres temporales en la medida que somos éticos. La ética y el tiempo se encuentran estrechamente entrelazados, pues por el tiempo salimos a la búsqueda del otro y así

²¹⁹ Véase E. Levinas, 1991, "¿Es fundamental la ontología?": 21- 23.



alcanzamos la alteridad necesaria para constituir una ética que realice, y a la vez la ética precisa del tiempo para formar cadenas de alteridad que trasciendan los egoísmos y las individualidades.

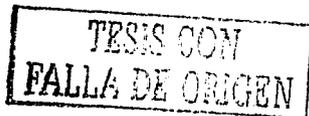
En este sentido, la ética como reflexión de la moral nos hace comprender que no hay leyes eternas e inmutables o valores que sean defendidos por todas las culturas de la historia; la moral, por la temporalidad misma de la que está hecha, es el campo en que los deberes se transgreden, los valores se trastocan y el bien moral cambia su sentido a cada momento. Pero el cambio constante existe una directriz oculta que orienta y da sentido a ese cambio de la moral, y esta se refiere a la otredad limitante de la libertad del sujeto; el otro es lo desconocido y lo que genera por eso mismo nuevas formas de interrelación social; la moral, bajo el sentido que le da Levinas, es un esfuerzo por alcanzar la otredad y es un esfuerzo que nunca se logra del todo, pues tan sólo es una aproximación al otro que nunca puede ser reducido a las categorías del sujeto; el otro es incommensurable, pero la ética se forma en función de un bien o un valor que pretenden abarcar nuestra relación con los otros, sabiendo que nunca se podrá clausurar dicha relación; la búsqueda de la moral es una búsqueda abierta y consiste en aventurarse en la comprensión del otro y en el diálogo de una alteridad irreductible.

Sobre la base de los planteamientos de Levinas, la moral debiera ser el intento por trascender la subjetividad y crear formas novedosas de interrelación social que mostraran las diferencias de las que esta formada la existencia entre unos y otros. No obstante, muchos de los intentos de la moral se formulan para cercar al otro, para definir una acción debida de la cual no hay manera de salirse; se cae comúnmente en el error de entender que el trabajo moral consiste únicamente en prohibir la diferencia o sancionar todo aquello que

resulte distinto a lo establecido; no es casual que se entienda a la moral como una disciplina impositiva, prescriptiva de un orden y garantía de la conservación de las bases del sistema social. Levinas propone otra forma de ver la ética y la moral al considerarlas como formas de trascendencia social, es decir, formas que encuentran su sentido en la transgresión de lo establecido por el sistema social; de esta manera, puede observarse una moral que trastoque las estructuras e intente superar el anquilosamiento en el que han caído ciertos presupuestos del mundo social. En la medida en que la ética y la moral se desenvuelven en la temporalidad podemos decir que no hay lugar para leyes o principios eternos.

Sin embargo, el mundo ético en su significado temporal no cae en un relativismo total; ya hablamos mencionado más arriba que el otro es el límite de la moral, que ante la libertad de un sujeto incondicionado se opone la experiencia de un rostro incommensurable; y esto es cierto para Levinas quien entiende que la transgresión moral no debe ser vista como mero impulso rebelde, voluntarismo excesivo o irracionalismo en el actuar; la transgresión moral se explica, en primer lugar, por la flexibilidad del tiempo que la forma y en segundo lugar por la dirección que el otro le otorga a esa transgresión.

De ahí que podamos entender que la transgresión surge del entramado que tejen el tiempo, la subjetividad y el rostro del otro; existe por un lado, un condicionamiento metafísico en la transgresión ética el cual es el inexorable tiempo que aniquila la mismidad de los sujetos y sus valores. Pero por otro lado, existe el otro que nos determina en nuestra libertad; como ya vimos Heidegger al señalar la indeterminación del ser-ahí y su estado abierto dio la pauta para una interpretación de la moral basada en la libertad, lo cual supieron aprovechar las existencialistas para elaborar todas sus teorías; es indudable que la idea de un ser proyectado al porvenir repercutió en el ámbito moral dando lugar a la caracterización de una



moral libre y transgresora de lo establecido; sin embargo Levinas observa que a esta libertad transgresora le es oportuno oponer un límite; no somos libres de hacer cualquier cosa pues es un hecho que vivimos en sociedad, y además, el otro está ahí para cuestionarnos; de ahí que seamos responsables ante el otro nos guste o no, pues el otro es determinante para dotar de rumbo a nuestra alteridad social, tanto el sujeto como el otro se define mutuamente creando la sociedad, ambos se necesitan para la realización de la moral. Ahora bien, es preciso entender que el tiempo está ligado con la experiencia directa del otro y que no es un marco ajeno a las relaciones intersubjetivas, sino su estructura misma; el tiempo que estructura y desestructura a los existentes se manifestará en las relaciones sociales, en la normatividad y en los códigos morales, e incluso las instituciones más firmes y ajenas no dejarán de ser temporales; porque antes que se institucionalice el mundo moral ya de antemano responde a una relación originaria entre un sujeto y una otredad que marcan la dinámica de las subsecuentes relaciones. El sujeto sale de sí para encontrarse con el otro; es el movimiento que realiza el tiempo y que se manifiesta bajo diferentes formas en todas las estructuras de la moral. La salida de sí involucra una respuesta libre el existir, pero la experiencia del otro dirige esa libertad a la responsabilidad y al compromiso social, Así pues, el movimiento es un movimiento de alteridad que no se da si no es que hay un tiempo que lo acompaña.

Es un hecho que a partir de Heidegger se ha enfocado el carácter libre del ser humano, sobre todo en lo que respecta a su condición moral; pero se ha hecho tal énfasis en la libertad humana de actuar que se ha dejado de lado la responsabilidad que acompaña a la convivencia moral. La moral de hoy se enfrenta a dilemas en los que no está muy claro la identidad del sujeto, así como su participación en una sociedad compleja y riesgosa, como

lo ha visto Anthony Giddens²²⁰. Lo que podríamos llamar una posmodernidad reciente ha negado la idea de un deber moral que imponga sacrificios o siquiera de un deber que comprometa al individuo con el otro; de ahí que no exista ideal o valor supremo lo suficientemente noble como para dejar la vida por él; ante todo el individuo y sus intereses son defendidos, aún por encima de sistemas normativos de larga tradición, lo cual da lugar a pensar en un relativismo moral en el que cada uno orienta su actuar por su propio criterio sin observar leyes o autoridades supremas. En este sueño posmoderno la libertad adquiere dimensiones incalculables; llevando a un sentido radical la moral posmoderna se funda en los individuos libres y no en legisladores divinos.²²¹

Lo que observan algunos pensadores que siguen la línea de Heidegger, como por ejemplo Vattimo²²², es que no puede interpretarse al sujeto moderno sin su temporalidad, y aunque esto nos lleve al nihilismo, también es cierto que esto nos habla de una nueva forma de entender la subjetividad; de hecho no desaparece el sujeto en los tiempos actuales, sino que se le retoma en su carácter transitorio para hacer de él un ente que sabiéndose finito justifica la búsqueda de su bienestar y su placer. Es claro que el resultado de la entronización del sujeto deriva hacia una moral de corte egoísta, no obstante el otro está de alguna forma indicado en esta moral, aunque sea por su ausencia. En la postura de Levinas, como ya hemos visto, no busca enaltecer en ningún sentido el egoísmo moral, pese a que esté de acuerdo en la temporalidad subjetiva; en el caso del egoísmo moral de la posmodernidad el tiempo es visto como la vía para superar el autoritarismo y a la vez para

²²⁰ A. Giddens, 1997: 185-263.

²²¹ Al respecto véase G. Lipovetsky, 1996: 23.

²²² Véase al respecto G. Vattimo, 1985: 33-46. También del mismo autor, 1999: 43-59.

afirmar los espacios de la subjetividad; en la visión de Levinas la temporalidad se radicaliza al grado que la misma subjetividad no es respetada y se busca trascenderla, lo cual nos lleva a pensar que el tiempo no sólo es la instancia que desestructura el deber autoritario sino, además, el tiempo desestructura el sujeto mismo. De esta manera Levinas se opone al pensamiento posmoderno en la medida en que el primero concibe la temporalidad en su sentido radical: el tiempo deconstruye todo lo existente incluso al individuo mismo por lo cual no hay razón de cimentar un deber tan sólo en la acción de un sujeto.

Sin embargo, pese a lo señalado por Levinas, no cabe duda que el retrato hecho por Vattimo, Lipovetsky y otros autores acerca de la moral posmoderna debe hacernos reflexionar sobre los efectos de una moral individualista. En el mundo cotidiano es un hecho que lo que menos importa es el otro; todavía no hemos dado el paso a una moral que toma en cuenta al otro, que sea una moral de respeto a las diferencias o que se involucre en un compromiso efectivo por superar el dolor del otro; de ahí que el intento de Levinas por liberar una moral que tome en cuenta al otro parezca una idea descabellada en estos tiempos, pero no lo es tanto si admitimos que el otro es necesario para la integración de las relaciones sociales, como ya lo hemos observado en nuestro análisis anterior.

Aunque la posmodernidad lo niegue, el egoísmo necesita del otro para afirmarse; cada vez que se vuelve al cuidado de sí es en el momento en que la subjetividad aprende a diferenciarse de lo otro: cada vez somos más individualistas y defendemos nuestra persona en la medida que radicalizamos nuestra identidad diferenciándola de lo otro que no somos; el egoísmo no deja de tomar postura frente al otro, tan sólo se torna un movimiento unilateral que enfatiza la dirección libre del sujeto, ignorando la fuerza equilibrante del otro

en la acción social; Levinas nos recuerda que existe la fuerza equilibrante del otro que es el contrapeso a la libertad del sujeto.

En la conformación de una subjetividad que interactúa con el otro se precisa no sólo del tiempo sino de una experiencia que trate directamente con el otro. El tiempo convierte al sujeto en un ser moral, ya que la individualidad cuenta con la disposición de salir de sí, y esto constituye la condición de posibilidad de la interrelación social; pero falta hacer efectivo el encuentro con el otro y esto se logra en un primer momento a través de la sensibilidad, que es de la que trataremos en el siguiente apartado.

6.2. - EL SUJETO Y LA SENSIBILIDAD.

El tiempo deja su huella en la sensación del existente, en la forma particular en que se relacionan el sujeto con la otredad. Ciertamente el tiempo abre al sujeto y le indica a éste que también existe un exterior ineludible con el cual no puede dejar de relacionarse; pero la relación con esta exterioridad no puede ser, en primer lugar, ni teórica ni epistemológica; antes que una relación ontológica o cognoscitiva los seres humanos mantenemos una relación sensitiva y directa con las cosas y otros seres humanos. En este proceso de reconocimiento directo se manifiesta, por supuesto, el carácter temporal de la existencia, pues no hay sensación que no sea fugaz o pasajera, pero lejos de ser esta fugacidad un impedimento para relacionarse con el mundo, la sensación nos coloca en el lugar preferente en el que nos podemos comunicar con otros seres diferentes a nosotros. De esta manera, para Levinas la sensación debe ser valorada no en función del servicio que presta el conocimiento racional, sino en función del lazo que logra unir en sus diferencias a los

sujetos entre sí en un momento dado; es decir, la sensación por sí misma nos comunica con el mundo y es un tipo especial de encontrar al otro de una manera directa.

Por ello podemos hablar de una subjetividad efectivamente sensitiva y realmente sensible que se comunica con el mundo. El sujeto antes que ser el presupuesto originario y racional que sirve de base para la construcción de la modernidad, es una entidad sensible ligada y condicionada por el otro; la sensibilidad es así el punto en el que convergen las fuerzas de un sujeto y de otro, sin que se alcance ningún tipo de identidad. La sensibilidad marca la alteridad en la que se mueven el sujeto y el otro, alteridad que no puede ser abarcada por las explicaciones del Ser o de la verdad.

De ahí que Levinas marque en primer lugar una diferencia entre la sensibilidad y las corrientes teóricas que intentan abarcar el fenómeno sensitivo sólo como un paso representativo de la verdad; por esto mismo Levinas menciona lo siguiente:

"...La verdad consiste para el ser, del cual las imágenes son el reflejo al mismo tiempo que el símbolo, en identificarse a través de nuevas imágenes. El símbolo es percibido o instaurado y recibe su determinación en la positividad y la inmediatez, o, si se prefiere, en la sensación sensible; pero en una inmediatez que, dentro del saber de la verdad, siempre se reprime. Por tanto, el saber es indirecto y tortuoso. Se produce a partir de la intuición sensible, que es ya de lo sensible orientado hacia aquello que en el seno de la imagen se anuncia más allá de ella, esto en tanto que esto o en tanto que aquello; un esto que se despoja del limbo de la sensibilidad en el cual, no obstante se mantiene reflejado; la intuición es ya la sensibilidad convirtiéndose en idea..."²²³

²²³ E. Levinas, 1987b: 117.

En efecto, para las teorías del Ser y de la verdad la sensibilidad sólo es un mero paso en el camino hacia la idea luminosa; lo sensible vale en la medida en que sea un reflejo o imagen del ser o de la verdad; ya desde esta misma reducción de la sensibilidad notamos que el papel de ésta es designar la totalidad o expresar sensiblemente un esbozo de lo que será, por ejemplo, la síntesis hegeliana²²⁴; lo sensible es un símbolo o bien puede ser un significativo que está apresado en la espiritualidad del significado; en la medida en que la sensibilidad sea capaz de reflejar e iluminar desde su particular materialidad el mundo espiritual de la verdad, sólo en esa medida será reconocida; pero, además, semejante reducción no deja espacio para otras interpretaciones del fenómeno sensible; lo sensible no existe en otra dimensión que no sea la indicada por el pensamiento racional. Lo sensible es conocimiento a medias, puede ser un mal conocimiento o incluso ser el reino de la falsedad en la que impera la apariencia en la que se puede ser o no ser; particularidad inconclusa, unilateralidad que sólo expresa parte del ser; por ello necesita del pensamiento unificador, del pensamiento que dé forma (¿deforma?) a esa pluralidad, a esa divergencia que es la sensibilidad humana.

La sensibilidad, pues, es contraria a la luz del conocimiento, pero ello no quiere decir que no tenga significado alguno; la sensibilidad aparte de los criterios epistemológicos y totalizantes puede adoptar una nueva interpretación significativa, y ésta tendría lugar en la receptividad del acto sensible. Generalmente se entiende que dar significatividad a un hecho consiste en aplicar las normas lingüísticas y semánticas vigentes a actos particulares y concretos, de donde resulta que la particularidad quede absorbida en la totalidad del sistema; en el caso de la sensibilidad a ésta se le ha encuadrado dentro de un sistema

²²⁴ G. W. F. Hegel, 1997: 99 – 121.



semántico epistemológico que no permite captar otro sentido que no sea el que determine el criterio de la verdad o del conocimiento; de ahí que el decir de la sensibilidad quede expresado por lo dicho en el sistema de referencias cognoscitivas y veritativas.

Sin embargo, la idea de Levinas es opuesta a esta posición mencionada; la sensibilidad adquiere una significatividad diferente a la epistemológica cuando se coloca en parámetros distintos; tan sólo basta pensar en los criterios místicos, estéticos o morales. , en donde la sensibilidad reporta significados de índole variable; pero aún ahí, en esos campos citados, la sensibilidad puede ser absorbida por el sistema de lo dicho en la religión, la estética o el discurso moral; por eso Levinas piensa que la sensibilidad puede ser captada en un sentido más genuino si se olvidan los esquemas totalizantes sean cuales sean y si enfocamos nuestro análisis a la significatividad del acto concreto en el que se enfrentan el sujeto y el otro.

De ahí que podamos entender el fenómeno de la sensibilidad como un contacto primario en el que reconocemos al otro, pero que nos permite captar también nuestras carencias como sujetos. La sensibilidad es dolor, es hambre, es sed, es pobreza, aunque también placer y gozo. Pero en tanto significativa, la sensibilidad expresa un decir abierto que recibe al otro.

Por eso llega a decir Levinas lo siguiente:

"...La significación es el uno-para-el-otro de una identidad que no coincide consigo misma, lo que equivale a todo la gravedad de un cuerpo animado, es decir, ofrecido al otro al expresarse o derramarse. Este derramamiento, como un conatus al revés, como una inversión de la esencia, aparece en tanto que relación a través de una diferencia absoluta que no puede reducirse a ninguna relación sincrónica y recíproca como las que buscaría allí un pensamiento totalizante y sistemático preocupado por comprender..."²²⁵

²²⁵ E. Levinas, 1987b: 128.

En efecto, el acto significativo de la sensibilidad es un acto que se contrapone al movimiento de la esencia o de la dinámica ontológica de Spinoza quién señalara que todo ente busca perseverar en su Ser; a diferencia de este pensamiento cifrado en un instinto de supervivencia, la sensibilidad puede significar un acto que se opone al interés egoísta al abrirse para recibir al otro; habría un acuerdo tácito en la diferencia de los opuestos en el que cada uno de ellos renuncia a ser para experimentar el acontecer del otro; en el acontecimiento de la sensibilidad se derrama el Ser, queda uno sin defensas; y no podría ser de otro modo, pues el perseverar en su ser impediría crear los lazos de una posible relación. Necesariamente los entes tienen que abrirse para poder relacionarse con los otros, y esta apertura se inicia en la sensibilidad.

Ahora bien, como ya dijimos, la aproximación de la sensibilidad no conduce necesariamente a la verdad; puede entenderse, en la perspectiva de Levinas, como un encuentro moral en el mejor de los sentidos; la sensibilidad puede significar el momento en que el sujeto accede a la responsabilidad del otro; "el ser sensible" no es una modalidad del Ser, es un desbordamiento; porque es posible sentir es por lo mismo que no se puede permanecer en la indiferencia. El otro en la sensibilidad nos hiere, causa dolor, compasión, provoca una serie de sentimientos y sensaciones que no experimentaríamos si no estuviésemos dispuestos a recibirlo. Por ello Levinas compara a la sensibilidad con la habitación, con la morada con el seno materno, pues todas ellas son imágenes de la hospitalidad, imagen de quien recibe al extranjero o al hijo pródigo con los brazos abiertos. Si bien la sensibilidad nos mueve hacia la apertura y hacia el reconocimiento del otro, también es cierto que esto mismo nos torna más vulnerables. Propio de lo sensible es la

vulnerabilidad y con ella la entrada a una intersubjetividad en la que no hay ataque o defensa, sino libre disposición de diferencias; de ahí que no sólo se trate de relacionarnos con el otro, sino de relacionarnos de cierta manera en la que se propicie este encuentro directo; la vulnerabilidad es este elemento imprescindible para establecer un contacto directo con el otro y por eso Levinas señala lo siguiente:

"...La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de inercia, persistencia en un estado (...), susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir. La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del connatus del esse, un haber sido- ofrecido-sin reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de consistencia o en ninguna identidad de un estado, Haber-sido-ofrecido-sin reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un acto que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad. (...) Haber – sido-ofrecido-sin reserva, como si la sensibilidad fuese precisamente aquello que toda protección y toda ausencia de protección suponen ya: la propia vulnerabilidad..."²²⁶

Como señala Levinas, la sensibilidad consiste en exponerse al otro sin ningún tipo de defensa o protección. En esta pasividad que acepta sin reservas y sin condicionamiento al otro, se vislumbra una gestación preorigial en la que existe una inquietud por el otro, a la manera de una maternidad preocupada por el hijo todavía no nacido. La sensibilidad es esa maternidad que se hace cargo del hijo, renunciando ella misma a ser, haciéndose responsable por el otro; en la sensibilidad se da una gestación del otro, es como un hogar que recibe al extranjero que llega de lejos, es una hospitalidad que sólo se da en el momento que permanecemos inermes y desprotegidos.

Sin embargo la vulnerabilidad no es un elemento abstracto, ya que marca un contacto cuyo resultado es seguramente una herida o un dolor; la vulnerabilidad limita con el dolor y el

²²⁶ E. Levinas, 1987b: 133.

sufrimiento en ese punto de encuentro que es el cuerpo; la relación con el otro no está exenta de agravios y la sensibilidad deja constancia de ellos; pero no hay manera de impedir el dolor en el encuentro con el otro; en todo caso es un riesgo que no obstante resulta necesario tomar si se quiere experimentar la alteridad con el otro.

Cabe aclarar que el dolor y el sufrimiento que residen en la vulnerabilidad de lo sensible toma sentido a partir del gozo que también experimenta el sujeto mismo; lo sensible está ligado no sólo al dolor, sino también se liga al disfrute y al placer; la sensación de experimentar algo puede ser agradable, puede causar alegría y calmar por un momento un deseo; pero habría que aclarar que en primer lugar esta alegría surge de la apertura de los sentidos que el sujeto experimenta en su relación con el mundo y con los otros; pero además el placer le viene al sujeto porque aquello que experimenta le permite incrementar su mismidad, es decir, es un placer surgido del egoísmo de vivir; por ello tiene razón Spinoza al considerar que la perseverancia en el ser ocasiona una alegría de vivir en la medida en que aumenta el poder de existir²²⁷.

Ambos elementos, los otros y la satisfacción de vivir por parte del sujeto son elementos imprescindibles para que brote una sensibilidad que se mueva en la dinámica del dolor y el placer. De tal manera que en nuestro análisis de la vulnerabilidad no sólo debemos tomar en cuenta el sufrimiento por el otro sino el placer que da sentido a que el sufrimiento no sea gratuito; por eso Levinas menciona que:

"...el gozo es la singularización de un yo en su repliegue sobre sí. Overtamiento de una madeja, movimiento propio del egoísmo. Es necesario que pueda complacerse en sí mismo como si agotase el elos de la sensibilidad a fin de que la sensibilidad pueda, dentro de su pasividad- su capacidad

²²⁷ B. Spinoza, 1977: 131 – 200.



y su dolor - significar para el otro desovillando la madeja. Sin el egoísmo que se complace en sí mismo el sufrimiento no tendría sentido, del mismo modo que se perdería la pasividad de la paciencia si no fuese en todo momento un desbordamiento del sentido por lo no-sentido..."²²⁸

Si bien puede interpretarse el pensamiento de Levinas como una filosofía que condena el egoísmo y se acerca a un altruismo al poner su acento en el otro, lo cierto es que, por la cita anterior, Levinas reconoce la necesidad del egoísmo en el planteamiento moral. El movimiento del que habla Levinas es el juego de la alteridad entre el egoísmo del sujeto y la experiencia del otro; entre el placer y el dolor, la sensibilidad juega un papel de significación muy importante; ella señala el placer egoísta y señala el dolor por el otro; la vulnerabilidad tiene sentido porque es el momento alterno en que se vacía el egoísmo del sujeto; a su vez el egoísmo es imprescindible pues es el momento en que se llena de vida el sujeto, es el acto en que el existente se apodera con todas sus fuerzas y con todos los medios disponibles de la vida y de los otros.

La alteridad del mundo sensible transita esos dos momentos: un momento activo en que la sensibilidad sirve al sujeto para apoderarse del entorno y otro momento pasivo en el que el sujeto se muestra vulnerable frente al otro; en un tiempo el sujeto goza, en otro, sufre. Pero en esos momentos la sensibilidad halla un decir, un significado de alteridades entre lo presente y lo ausente, entre lo dicho y el silencio. Si la alteridad no ocurriese no habría tal decir, y si únicamente la sensibilidad fuera un movimiento unilateral o bien sería un egoísmo que no acepta más que placer evitando el sufrimiento, o bien sería un sufrimiento que la limitaría con el masoquismo empeñado en destruir la mismidad de los sujetos. La

²²⁸ E. Levinas, 1987b: 132

sensibilidad, siendo un movimiento alterno nos coloca en la posibilidad de transitar del egoísmo a la responsabilidad y viceversa.

Vemos pues, que la sensibilidad guarda una gran importancia para la constitución del sujeto moral. Junto con Merleau-Ponty, Levinas resalta la importancia del aspecto sensible y corporal del ser humano. La sensibilidad no adquiere valor sólo porque constituya una parte del edificio racional; la sensibilidad toma su importancia de ella misma y como afirmaría Merleau-Ponty el cuerpo (en su sensibilidad, en su percepción en el pensamiento) constituye nuestro punto de vista con el que captamos el mundo circundante²²⁹. Si bien es cierto que hay diferencias entre las filosofías de Merleau-Ponty y Levinas, también es cierto que ambos enfatizan el valor de la subjetividad en su sentido sensorial y perceptivo; ambos sostienen una posición que capta la importancia de entender al ser humano como una unidad sensitiva y mental y no como una dualidad entre mente y cuerpo. Ello es importante pues el racionalismo más recalitrante acentúa el carácter ideal del sujeto, olvidando que éste integra un aspecto sensorial que es vital para su existencia; por lo contrario Levinas y Merleau-Ponty comienzan sus filosofías partiendo de un hecho ineluctable, el cual consiste en aceptar como premisa inicial la indisolubilidad entre lo mental y lo corpóreo. Sobre todo en Levinas el sujeto no es esta entidad cartesiana que asume que su pensar es la piedra de apoyo que mueve al mundo, sino al contrario, el sujeto es concebido en su determinación particular y concibiéndolo como una entidad que siente y percibe al otro, y por lo tanto goza y sufre; en este caso el sujeto del que nos habla Levinas antes que ser un ente pensante, es un ente necesitado, un ente sensible de carne y hueso que antes de formarse ideas claras y distintas está ocupado en satisfacer sus necesidades de sobrevivencia

²²⁹ M. Merleau Ponty, 1993: 165 – 170.



asimismo este mundo de lo sensible está marcado por una experiencia que no es ideal, sino un encuentro, incluso traumante, con el otro, la cual es directa y en estrecha relación con la vulnerabilidad de ambos, la del sujeto y la del otro. Por eso Levinas señala lo siguiente:

"...Porque la subjetividad es sensibilidad - exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es significación- y porque la materia es el lugar propio del para-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como dicho dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es la sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel..."²³⁰

De esta manera, la subjetividad es entendida en su carácter material y por este carácter material también la significación adquiere sentido; tanto el lenguaje como el pensamiento están cimentados en ese orden material de existencia: la elaboración de signos, de ideas y de pensamientos se originarían en la apertura sensible que nos hablaría de hombres de carne y hueso que por permanecer expuestos unos frente a otros comenzarían a relacionarse y a establecer estructuras sociales. Levinas llama la atención sobre la estructura del "uno-para-el-otro" como constitutiva de la significación y del ser social, y es preciso entender que esta estructura de la que se habla se refiere al carácter material de las relaciones sociales. El lenguaje y la sociedad no es una empresa de hombres aislados y racionales que a partir de sus ideas comienzan a edificar un mundo comunitario; más bien son las condiciones materiales, las necesidades de supervivencia y la vulnerabilidad humana, lo que propicia el encuentro de unos y otros. Por eso cuando Levinas habla de subjetividad ésta debe entenderse en su sentido material, en su sentido temporal y sensitivo.

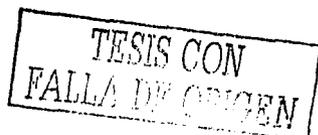
²³⁰ E. Levinas, 1987b: 136.

Ahora bien, al hablar de la sensibilidad como constitutiva de la subjetividad puede pensarse que se habla de una subjetividad fugaz y momentánea que no deja huella, que dura mientras está presente la sensación, ya sea de placer o dolor, sin embargo esto no es así. En el caso de Levinas es preciso que observemos que la sensibilidad está ligada a la trascendencia; si bien es cierto que el carácter propio de lo sensible es ser contingente y temporal, lo anterior no obsta para relacionar la sensibilidad con la trascendencia. Lo trascendente no figura en un espacio de universalidad y necesidad solamente, también puede entenderse que la trascendencia es, como ya lo observamos en nuestro análisis de la temporalidad, un momento de rebase y de superación de estructuras anquilosadas. En el caso de la sensibilidad también es posible hablar de trascendencia en el sentido en que el placer o el dolor no son sensaciones gratuitas, sino que adopten un sentido que va más allá del instante en que se experimentan determinadas sensaciones. Levinas estaría de acuerdo con el planteamiento de Merleau-Ponty quien señala que:

"...cada aspecto de la cosa que cae bajo nuestra percepción no es más que una invitación a percibir más allá, y un alto momentáneo en el proceso perceptivo. Si la cosa fuese alcanzada, quedaría en adelante expuesta delante de nosotros, sin misterio. Dejaría de existir como cosa en el mismo momento en que creéramos poseerla. Lo que constituye la realidad de la cosa es, pues, precisamente aquello que lo haría a nuestra posesión. La asedad, su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en que se atrinchera, son dos aspectos inseparables de la trascendencia..."²³¹

Aunque de lo que habla Merleau-Ponty se refiere a la percepción como operación que sintetiza nuestra diversidad de sensaciones, bien puede aplicarse al planteamiento de Levinas que se refiere a la trascendencia de la sensación. La sensibilidad nos mueve a la

²³¹ M. Merleau Ponty, 1993: 248



trascendencia por el misterio del que nos habla Merleau-Ponty y que está afianzado en toda relación de alteridad; para Levinas igualmente la relación entre el sujeto y el otro conlleva el ingrediente del misterio; la relación de la que nos habla Levinas es asimétrica e inconmensurable y por eso también se vuelve misteriosa y trascendente.

De ahí que el otro jamás se deje atrapar ni reducir, siempre está más allá, siempre dice algo más que no logra agotar ningún lenguaje ni tampoco ningún concepto. En la apreciación sensible el sujeto experimenta el dolor y el placer que no se quedan encerrados en los confines de la propia subjetividad, siempre son un desplazamiento hacia el otro; aunque se llene de placer egoísta, el sujeto sabe que el otro está ahí cuestionándolo en silencio, y por el dolor el sujeto reconoce que el otro existe como diferente. El uno- para-el- otro remite a esa trascendencia remite a ese ser incompleto que se llena de vida y luego se desborda, en un movimiento que no finaliza en la satisfacción de una necesidad, o en la satisfacción de una carencia que por fin se calma, sino que es un movimiento que no termina, sino que se extiende más, o más bien habría que decir que se ahonda más, cada vez más profundo en el desbordamiento, en el derramamiento de ser que no cesa hasta quedar vacío para luego volver a entronizar otra vez el egoísmo que se llenará de vida para nuevamente derramarse más tarde en el otro, o a través del otro.

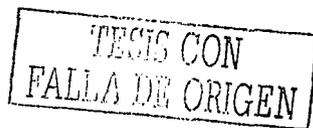
La trascendencia de la sensibilidad está pues en ese ciclo que llena y luego vacía el ser existente. La subjetividad comprende en la sensibilidad que el cuidado de sí está hecho para desbordarse. En la economía del placer el sujeto se desborda en otro utilizándolo, pero también desborda su egoísmo ante el misterio del otro que nunca deja de obscurecerse.

Sin duda esta concepción acerca de la sensibilidad que maneja Levinas, aunque guarda alguna similitud con la postura posmoderna también se aleja de ella. La pérdida de fe en la

racionalidad occidental ha llevado a algunos autores posmodernos a plantear una reivindicación de la sensibilidad humana llevándola a una posición extrema, el sujeto entendido como la unidad pensante cartesiana ha perdido su centralidad para dar paso a un ente diverso cuyas sensaciones y pulsiones internas toman el relevo de la autoridad de las ideas claras y distintas; así, la crítica a los modelos racionalistas ha tomado un camino que renuncia a todo planteamiento lógico y en su lugar afirma la particularidad de los sentimientos y de las sensaciones. La verdad y el conocimiento pierden su sentido universal y se colocan en la diversidad de consensos pragmáticos o, en casos más radicales, son olímpicamente ignorados y se anuncia ya el olvido en el que caerán. De cualquier forma la relatividad de las opiniones que en otro tiempo fueran consideradas una falta de rigor para llegar a la universalidad del concepto, hoy son consideradas básicas para la convivencia de los sujetos²³²

En tal caso la postura de Levinas parece coincidir con esta nueva emergencia que reivindica la sensibilidad en oposición al pensamiento racionalista. Sin duda, el paralelismo de las concepciones acerca de la sensibilidad en ambos casos es evidente, pero también conviene aclarar sus diferencias. En primer lugar habría que aclarar que la sociedad posmoderna se caracteriza por llevar a su máxima expresión una moralidad que se rige por un criterio hedonista que domina todo tipo de valoración social; se califica como bueno aquello que exalte nuestra pasión y aquello que nos provoque una sensación placentera, de tal manera que el bienestar y el consumismo son corolarios lógicos para esta forma de valorar las cosas. Además, la sensación de que el individuo es irrepetible y debe cuidar de sí lleva a

²³² Véase la compilación de Josep Picó *Modernidad y Postmodernidad*. 1998 Ed. Alianza. También de J. F. Lyotard *La Condición Postmoderna*. 1998a, Cátedra, y *Moralidades posmodernas* 1998b, Ténos.



éste a un narcisismo en el que la felicidad se hace depender de la propia satisfacción sin importar lo que ocurra con los demás. En este sentido tiene razón Anthony Giddens cuando, en relación al narcisismo contemporáneo, afirma:

"...El narcisismo trata el cuerpo como instrumento de gratificación sensual en vez de referir la sensualidad a la comunicación con los otros. Bajo el efecto del narcisismo, las relaciones íntimas, así como las vinculaciones más amplias del mundo social, tienden a adquirir aspectos intrínsecamente destructivos. Los horizontes de la actividad personal parecen áridos y poco atractivos a pesar, o más bien a causa, de una búsqueda constante de satisfacción. Al mismo tiempo tiende a desvanecerse cualquier sentimiento de dignidad personal o deber cívico. La autenticidad suplanta a la dignidad: la bondad de una acción reside en que sea auténtica en relación con los deseos del individuo y pueda mostrarse a los demás como tal..."²³³

En apoyo a lo señalado por Anthony Giddens, podríamos señalar que la falta de un proyecto tanto individual como social lleva a la consolidación del presente como el único tiempo real efectivo, el único tiempo en el que el sujeto sabe vivir. Ni el pasado con su carga de tradiciones, ni el futuro que tiende hacia un ideal posible resultan atractivos para un sujeto el cual entiende la apertura de su sensibilidad como la puerta de entrada hacia su propio placer y hacia su propia felicidad. La sensibilidad para el sujeto posmoderno refleja la fugacidad de su placer que se agota en el momento mismo en el que lo experimenta. No cabe duda que para el pensamiento posmoderno no hay trascendencia en la sensibilidad, pues el egoísmo y la fugacidad del tiempo son los parámetros que orientan la conducta social e individual de los sujetos. Ocurre lo que Josep Picó ha señalado acertadamente:

"...Lo final y lo absoluto escapa a nuestra captación y el hombre ya no siente el objetivo final que domina la totalidad de su vida por encima del carácter fragmentario de la existencia humana. Se

²³³ A. Giddens, 1997: 132. También véase G. Lipovetsky, 1996: 50.

refugia así en el individualismo, la vida se reduce a la experiencia individual interior. La falta de un objetivo definido que centre nuestra vida nos impulsa a la búsqueda de la satisfacción momentánea en nuestros estímulos, sensaciones y actividades externas..."²³⁴

De esta manera, el sujeto en el mundo posmoderno desaparece como la entidad fundadora de todo conocimiento y de toda práctica social para dar lugar a un sujeto hedonista; fragmentado y carente de un proyecto a largo plazo; el sujeto pierde así su centralidad pero no desaparece del todo, ya que su existencia es necesaria para el mercado, para la sociedad de consumo y para la manipulación mediática de las empresas transnacionales. Nada hay como el placer y el deseo para manipular y crear necesidades consumistas en los individuos, aunque con ello se pierda el nexo social y el compromiso con el otro. Es indudable que una sociedad que teje su red en función de un mercado cada vez más globalizado necesite de sujetos dispuestos a consumir casi cualquier cosa incentivados por el deseo mismo. La sensibilidad en este caso no es sólo la perseverancia del ser posesivo, sino la trampa en que se esclaviza al ente. También en este caso aparece la vulnerabilidad del sujeto pero en su sentido económico, pues creyéndose poseedor de bienes e imágenes sociales sólo es un ser manipulado y teledirigido por los medios de comunicación²³⁵.

La diferencia de Levinas con respecto a esta postura posmoderna resulta clara. La posición de Levinas reclama la alteridad del sujeto y del otro, la relación cara-a-cara y la trascendencia de la responsabilidad. Si se quisiera ver en Levinas una alternativa al egoísmo, a la fragmentación social y al consumismo que representa la posmodernidad,

²³⁴ Josep. Picó, 1998: 23 – 24.

²³⁵ Sobre la sociedad de consumo véase David Lyon *Postmodernidad* 1997: 107 – 135; también G. Lipovetsky *El Imperio de lo Efímero* 1990: 173 – 324; sobre el mismo tema véase también el ensayo de Fredric Jameson "Posmodernidad y Sociedad de Consumo" en Hal Foster et. al. *La Posmodernidad*, 1998.



habría que decir que esa alternativa radicaría en el encuentro con el otro. En la perspectiva de Levinas la sensibilidad del sujeto trataría de romper con el egoísmo al remitir al sujeto a un encuentro directo con el otro; de ese encuentro directo ya hemos observado que el placer se alternaría con el dolor como su contrapunto necesario; a diferencia de la posmodernidad, Levinas afirmaría el contacto directo con el dolor y el sufrimiento, los cuales señalarían que una relación moral incide y destruye las bases de la mismidad subjetiva. La sociedad posmoderna pareciera que frente al dolor adopta una posición evasiva: habría que evitarlo y solo vivir para el bienestar y la felicidad; si el dolor aparece acaso, éste debe de hacerlo de una manera lejana a través de la pantalla televisiva, o, si se habla de dolor éste debe entrar en las normas de la publicidad y de la mercadotecnia, solo es posible el dolor si se vende, si es negocio. En cambio la propuesta de Levinas se encamina a experimentar un dolor moral, el dolor que nace del encuentro de dos diferencias, de dos rostros que de antemano saben que nunca podrán conciliarse. A diferencia de la posmodernidad, Levinas pondría la aproximación sensible, la que requiere de espacios compartidos aun cuando se enfrentan diferencias. La posición posmoderna evita la confrontación directa y con ello solo transita en un sentido del camino, olvidando el dolor que representa el otro.

Por lo mismo, a la fragmentación del sujeto en la era posmoderna, Levinas colocaría el complemento del otro. El individuo que sólo vive para sí, en su propio mundo, sin permitirse ir más allá de la sensación placentera que lo agota, puede transitar de su entidad fragmentada a la construcción de una entidad más cimentada a través de su relación con la otredad. De lo que se trata en dicha relación con la otredad no es constituir una unidad sintética, pues ya hemos visto que para Levinas no podría haber tal unidad para dos

entidades inconmensurables y totalmente diferentes; pero lo que sí podría existir es la construcción de espacios en los que sea posible hablar de las diferencias, y en ello la aproximación sensible es vital para acercar a dos diferencias y sacarlas de la indiferencia.

El rechazo de la posmodernidad a los proyectos racionalistas y a las concepciones universalistas de la realidad ha llevado a los individuos a refugiarse en sus propias vidas, pero con ello renuncian, sin darse cuenta, a una alteridad con el dolor que puede llevarlos a otra dimensión en lo que el bien moral sea posible. El uno-para-el-otro no es una unidad sintética acabada, sino una relación de alteridad que no anula las diferencias. La fragmentación de la vida individualista no sólo se alivia mediante la incorporación de los sujetos al concepto o al sistema (Kierkegaard), también puede nacer el alivio al desmembramiento social en la medida en que exista un mayor contacto con las diferencias, aclarando que ese contacto no es una alegoría sino un contacto real, un contacto que comienza por relacionar dos sensibilidades.

Ahora bien, un contacto directo, como ya lo mencionamos anteriormente remite al compromiso moral el cual hace falta en la esfera del individualismo posesivo. Quizá se encuentre perdida toda la fe en una posible reconciliación de unos con otros en una ciudad de Dios; quizá no se encuentre ninguna esperanza para recuperar un sentido total en las vidas destrozadas de los individuos; los sistemas son absorbentes o si no, no lo son; queda la opción de incorporarse a ellos o aprender a vivir en la marginalidad, de la que incluso el mercado puede sacar alguna utilidad. La opción de Levinas puede parecer desencantada, ya que no apuesta por la totalidad de las grandes esperanzas, ni tampoco cree en la idea de un sujeto autosuficiente fundamento de todo lo que existe, sin embargo apuesta por una



relación particular en la que se puede construir algo más que egoísmos acendrados o ideales irrealizables. La socialidad no está ni en la totalidad absorbente ni en la conducta de un sujeto aislado, sino más bien en la alteridad de cada día, en la que el sujeto concreto y otro diferente se aproximan cuestionándose mutuamente.

Ahí en ese encuentro en que se aproximan dos diferencias está la responsabilidad y está la oportunidad de que la sensibilidad siendo placer y siendo dolor construya el espacio de la hospitalidad de lo diferente. Hacerse responsable por el otro no produce necesariamente placer, tampoco garantiza que calmaremos nuestro egoísmo culposo; ni siquiera sabremos con exactitud la dimensión de nuestro actuar; pero hay en la responsabilidad una trascendencia que ubica un nuevo sentido a la mismidad; la hace diferente. Nos obliga a recibir a un extranjero que viene de un largo viaje.

6.3 HACIA UNA MORAL HOSPITALARIA.

Hemos observado que la apertura del tiempo y de la sensibilidad nos permiten hablar de una moral hospitalaria, pues el sujeto deja de tomar una actitud posesiva y abre su ser a la experiencia del otro; antes de afirmar el acto moral en la acción voluntaria del sujeto, Levinas supone que debe preexistir un instante de apertura, en donde la pasividad del sujeto es necesaria para que la otredad se muestre; el acto moral, en este sentido, adopta una forma de renuncia, ya que el sujeto deja de lado su interés particular para brindarse ante la llegada del otro. En su origen, el acontecer moral queda marcado por la hospitalidad.

De esta manera, la pregunta por el significado de la hospitalidad tiene sentido puesto que en ella inicia y en ella culmina la propuesta de una moral que reconoce la existencia del otro;

de hecho toda la obra de Levinas, de una u otra manera, es una propuesta que no sólo busca un encuentro con la otredad, sino que busca que ese encuentro sea una forma no violenta de relación, es decir, que la experiencia con el otro se desenvuelva en términos de paz y de hospitalidad. Para la teoría moral no es ajena la problemática de la hospitalidad, pues explícita o implícitamente el acontecer moral supone cierta consideración hacia el otro; en la relación moral existe la necesidad de establecer ciertas reglas para conformar una vida social tolerable, en donde la hospitalidad sería un elemento imperioso para consolidar las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, la diferencia entre la propuesta de Levinas y otras teorías que hablan de la hospitalidad radica en que la tesis del primero supone una hospitalidad infinita e irrestricta, lo cual no sucede en muchos de los casos de otras concepciones morales.

La concepción de Levinas acerca de una hospitalidad infinita nace de su misma consideración acerca de la otredad, la cual es reconocida como irreductible en su diferencia. De la misma manera, la hospitalidad debe ser infinita, pues recibe al otro sin ninguna condición; la hospitalidad abre el camino al otro en su condición inconmensurable, pero sobre todo, se constituye como una crítica radical al principio subjetivo del actuar moral, el cual ha sido un pilar del pensamiento moderno. En la reflexión de Levinas la hospitalidad no se entiende a la manera de una regla de cortesía, en donde los sujetos se conforman mutuamente; la hospitalidad infinita conlleva la trascendencia del nivel subjetivo y de todo pensamiento moral que asiente su fundamento en la voluntad de una conciencia libre. La hospitalidad, en la concepción levinasiana, es la contraparte de una moral subjetiva, pues la infinitud trastoca los límites del ego encerrado en su interés.

En efecto, el sentido de la hospitalidad encuentra una mejor comprensión si consideramos que ésta señala un tipo de moral diferente que no se interesa ni en la acción, ni en la voluntad o la libertad de un sujeto racional. Ya observamos que la sensibilidad es el inicio de una apertura en donde es recibido el otro, y gracias a la alteridad que nace entre el sujeto y el otro se da comienzo al fenómeno moral. Esta apertura es hospitalidad que se consolida antes de la formación de una conciencia que se sabe voluntad libre, antes que el sujeto se considere sujeto racional. El *uno- para- el – otro* es la consideración de que el fenómeno moral comienza cuando advertimos la huella que deja la impronta del otro, cuando nuestra sensibilidad experimenta la proximidad de lo diferente plasmada en el rostro del prójimo; la remisión al otro en términos de sensibilidad y apertura hospitalaria establecen una separación ante el sujeto de Kant y la racionalidad práctica de la era moderna.

Es evidente que Kant representa el paradigma moral bajo el cual todas las teorías éticas de la modernidad se han conformado; la idea de que el fenómeno moral queda constituido a partir de un sujeto libre y racional que establece una normatividad de validez necesaria y universal, marca una de las formas en que se ha reducido el problema de la moral al repliegue que la conciencia hace de sí, al viaje que realiza un sujeto hacia el exterior para después retornar al mismo punto de arranque donde el ego se mantiene seguro e íntegro. La conciencia, en este sentido, realiza una aventura de reencuentro que utiliza al otro sólo como medio para su afirmación moral²³⁶.

En la concepción kantiana sería inconcebible hablar de un deber moral que cifre su existencia en la sensibilidad como lo ha afirmado Levinas; recuérdese que Kant plantea un

²³⁶ E. Levinas 1987b: 163- 168.

formalismo moral independiente del contenido empírico de las acciones del sujeto, lo cual lleva a considerar la noción de deber sólo en su carácter objetivo y necesario; deslindar el fenómeno moral a partir de las inclinaciones y de las pasiones que en un momento dado tiene un sujeto, sería para Kant adoptar un camino incorrecto; el sujeto moderno en la visión kantiana se erige en un ser existente que posee pleno dominio racional de su querer y de su actuar; de ahí que toda pasión, impulso o deseo egoísta sea visto como desviación del verdadero sentido del deber²³⁷. La postura de Levinas es totalmente contraria a la visión de Kant, pues, como ya vimos, para este primero el fenómeno moral ya inicia en la aproximación sensible del otro, pues en ese momento nace el compromiso de reconocer a ese otro que nos interroga con su presencia; pero mucho más evidente será la oposición de Levinas cuando dude del dominio racional que se supone tiene el sujeto sobre sus acciones; frente a la autonomía racional del sujeto kantiano, Levinas opondrá la heteronomía del otro basada en la hospitalidad.

En la concepción levinasiana la conciencia racional no es el origen ni el fundamento del deber moral, pues antes que ella la alteridad de un *sujeto- para- el- otro* que se da en la sensibilidad ya marca el momento de un compromiso ético. Esto señala una clara crítica al fundamento subjetivo que rige la teoría de Kant y, por lo mismo, también es una crítica a la autonomía y libertad del actuar del sujeto; la reflexión de Levinas, por ello, constituye un severo reproche a las teorías morales modernas que centran su análisis en la acción de la voluntad y en la racionalidad de un deber formal, olvidándose de que la moral es un hecho en el que se relacionan individuos concretos con diferencias específicas.

²³⁷ Confróntese E. Kant 1994: capítulo primero 21- 29.



Y en efecto, la crítica de Levinas apunta a la actividad subjetiva en la que tradicionalmente recae la explicación del fenómeno moral; la hospitalidad puede verse bajo este aspecto que pone en entredicho la acción del sujeto, pues esta primera nos habla de una pasividad moral que no ha sido percibida como esencial por los teóricos morales; al contrario de una moral que coloca el acento en la voluntad de la acción, la moral pasiva coloca en la hospitalidad el hecho innegable de su comprensión; como si la moral consistiera no en la construcción del deber, sino en la renuncia a imponer nuevos deberes a otros; moral paradójica, puesto que inhibe la acción para que el otro sea recibido en su diferencia.

Estamos acostumbrados a entender el mundo de la moral a partir de la acción, pues es un mundo práctico que se desenvuelve entre fuerzas antagónicas y en donde cada uno realiza acciones conforme a un deber que supone bueno o valioso. El sujeto en la modernidad se constituyó en la figura por antonomasia de la acción moral, dado que su voluntad fue entendida como el motor que lo impulsaba a obrar en función de un deber; Kant mismo basó su teorización sobre el deber a partir de la noción de una buena voluntad que, aunque formal, establecía el camino hacia una ética que plasmara el querer del sujeto libre. Obviamente, la voluntad hace referencia a un principio motriz que es guiado por el razonamiento, dado que el sentido de la moralidad estriba no en la acción arbitraria, sino en la acción que sigue el rumbo del deber previamente reflexionado. Por eso Kant llega a decir que el fundamento de la moral no se encuentra en las inclinaciones, ni en el contenido empírico de las acciones, sino en el actuar racional que sigue el deber que se constituye en imperativo categórico necesario y universal.²³⁸

²³⁸ Confróntese E. Kant, 1994: capítulo segundo 29- 55.

Pero lo que perfila mejor al sujeto moderno es la autonomía y la libertad, puesto que en ellas está concentrada la actividad moral y la conciencia de un saber práctico; por ello es comprensible que Kant señale lo siguiente en el teorema IV de la *Crítica de la Razón*

Práctica:

"...la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad..."²³⁹

Como puede advertirse, Kant sintetiza la ética del sujeto moderno, quien se toma a sí mismo como un ser que se legisla por cuenta propia y que mantiene el sentido de la moralidad a través de su ser libre; sin este derecho para establecer su propia regla racional y sin la libre exposición de su existencia no hay materia que conduzca a la comprensión de la moral. Como Kant señala, la heteronomía no permite el juego de la libertad y de la autonomía del sujeto, pues lo esclaviza a éste dándole una ley que le es ajena; lo propio de la autonomía es que el sujeto no depende para su imposición moral de otro que no sea su mismo criterio racional; y lo propio de la libertad es que no tenga el sujeto coacciones que lo determinen a actuar en un sentido no deseado. En un sentido positivo, la autonomía es independencia y la libertad es la capacidad de actuar de acuerdo al deber racional.

El sentido de la hospitalidad levinasiana rompe con toda esta concepción que Kant elaborara, y adopta una franca actitud de rebeldía frente a la autonomía y la libertad del

²³⁹ E. Kant 1977: libro primero, primera parte, capítulo primero, teorema IV.



sujeto. Frente a la voluntad activa, la hospitalidad es remisión a una pasividad radical; frente a la libertad, la hospitalidad supone la responsabilidad irrestricta para con el otro; la hospitalidad se convierte en lo contrario de lo que es la moral subjetiva, es decir, que antepone la pasividad al principio activo del acto voluntario.

Puede advertirse que el pensamiento de Levinas no cesa de interrogar y de sugerir una vía distinta a la propuesta del pensamiento occidental. En el caso particular de la conciencia moral, Levinas sigue viendo una de las formas en la que se manifiesta la síntesis del ser, el cual reduce la subjetividad al dominio que la conciencia ejerce sobre sus inclinaciones y sobre sus pasiones. Por eso llega a decir Levinas que:

"... la subjetividad, en tanto que conciencia, se interpreta de este modo como articulación de un acontecimiento ontológico, como una de las vías misteriosas en las que se despliega su hazaña de ser. Ser tema, ser inteligible o abierto, poseerse, (...) todo esto se articula en el movimiento de la esencia. Perdersé y encontrarse a partir de un principio ideal, de una αρχή en su exposición temática, también entonces el ser conduce al movimiento del ser..."²⁴⁰

La idea de Levinas se encamina a darle un giro radical al movimiento del ser que se plasma en la conciencia del sujeto, y para ello supone que la esfera del ser no es la única manera en que puede analizarse el problema de la subjetividad. El pensamiento de Levinas nos sugiere que más allá de la conciencia, que se considera el principio fundamental de todo actuar, hay una dimensión inquietante que desborda el trabajo identificador del ser; a esta dimensión Levinas le da el nombre del *sí mismo*, el cual es distinto a la conciencia intencional o al sujeto que tiene pleno dominio de su existencia; antes de las conceptualizaciones de la

²⁴⁰ E. Levinas, 1987b: 164.

misimidad, existiría un momento anárquico que no es principio de nada y que, sin embargo, antecede al momento de la integración del ego; este *sí mismo* es obsesión o recurrencia de un ser que no encuentra descanso en ningún término. El *sí mismo* parece ser el surgimiento de una responsabilidad para con el otro, como si el sujeto advirtiera un vacío, una carencia y también una dispersión que tratara de compensar por medio del compromiso con el otro; es como si existiese una estructura preoriginal que nos lanzara al encuentro del otro, como si la pasividad y la vulnerabilidad de la hospitalidad fuesen la condición imprescindible para reconocer el compromiso moral responsable. Acerca del *sí mismo* Levinas menciona lo siguiente:

"...[el sí mismo] se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros. Intriga anárquica porque no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido en el presente o en un pasado memorable; tampoco una alienación de esclavo, a pesar de la gestación del otro en el mismo que significa tal responsabilidad para con el otro. En la exposición a las heridas y a los ultrajes, en el sentir de la responsabilidad, el sí mismo queda provocado como irremplazable, como llamado a los otros sin posible dimensión y, de este modo, como encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar y, así, uno y único en conjunto dentro de la pasividad, sin disponer de nada que le permitiese no ceder a la provocación..."²⁴¹

La consideración de Levinas busca darle un sentido diferente a la noción de responsabilidad, y busca, también, darle un giro completo al significado que ha adquirido el compromiso moral. De esta manera, la responsabilidad, para esta concepción levinasiana, no se explica a través de un principio racional, ni a través del establecimiento de un imperativo categórico; tampoco surge la responsabilidad a partir de la reflexión que realice

²⁴¹ E. Levinas, 1987b: 171- 172.



la conciencia sobre su actuar; como ya hemos visto desde el análisis de la sensibilidad, el compromiso moral no nace de una conceptualización del deber, sino de la aproximación al otro, es decir, nace de la experiencia directa de acercarse a un ser diferente. Por lo contrario, la visión que centra su explicación en la racionalidad del sujeto considera que el compromiso moral es posterior a la sensibilidad, y se da éste como compromiso que determina el propio sujeto; ante las teorías del racionalismo subjetivo, Levinas supone un momento preoriginario en el que el sí mismo gesta una relación con el otro; pero dicha relación no se produce por la acción intencional de la conciencia, a la manera de un acto voluntario en el que el sujeto decide recibir al otro ; esto sería moverse todavía en la libertad e intencionalidad de la conciencia racional; lo que propone Levinas rebasa estos límites y coloca en la pasividad la negación de toda ética voluntaria. No hay voluntad en la pasividad que relaciona al uno- con- el- otro, como si la relación no necesitara del acto para existir, como si fuese la relación el hecho inevitable de aceptar al otro sin intervención de la voluntad. Para la relación de alteridad del uno con el otro, la pasividad es la única manera de hacer surgir una responsabilidad genuina; colocar la responsabilidad en el origen de una decisión subjetiva que actúa por sí misma, es ver sólo el fenómeno de la responsabilidad de un modo unilateral, ya que es el sujeto quien determina cuándo, dónde y cómo relacionarse con el otro. La responsabilidad de la que nos habla Levinas antecede a la acción y a la razón de la conciencia, puesto que ser responsable ante el otro supone alteridad y no reducción de términos; el sí mismo en su pasividad trata de responder a la pregunta que le hace el otro desde su diferencia exterior, como si fuera un acto hospitalario en el que se recibe a un extranjero al que se le recibe sin interrogarlo, pero al que uno está obligado a

contestar sus preguntas. Antes que buscar la libertad de sí para ser sujeto, el sí mismo se preocupa por la liberación del otro²⁴².

De esta manera, podemos decir que la hospitalidad es un acontecimiento pasivo que nos hace responsables por el otro; no sólo se es responsable por uno mismo, sino que la responsabilidad se destaca, también, por dirigirse al otro, y en este último hecho encuentra su sentido. De ahí que la hospitalidad sea una pasividad que convierte vulnerable al sí mismo frente al otro, dado que la pasividad no se asume, como ya dijimos, como la decisión de un sujeto, sino que viene del exterior, viene del otro que toma al sí mismo como rehén. Llevado esto a un grado extremo, la responsabilidad, como todo compromiso moral, es una exigencia que persigue obsesivamente al sí mismo. El hecho que sea comprendida la hospitalidad, no como generosidad que nace del sujeto, sino como un compromiso en el que renunciamos a la propia identidad, marca una inquietud moral que no tiene descanso.

Respecto a esta obsesiva persecución de la responsabilidad por el otro, Levinas ha mencionado que en este hecho se encuentra imbricada una culpabilidad insensata que no obedece a razón alguna, sino que es inherente a la propia dimensión del sí mismo en su gestación del otro. El otro interroga, cuestiona, deja duda en la identidad del sujeto, y por este mero hecho se muestra la incapacidad de responder por el otro; se es culpable en un sentido metafísico, en la incapacidad de no poder albergar el infinito. Por eso la responsabilidad se convierte en persecución, en acusación, en exigencia que culpa.

Según John Llewelin, analista de la obra de Levinas, el acoso moral del otro da lugar a pensar en una agorafobia ética²⁴³, ya que la responsabilidad que sufre el sí mismo se asemeja al miedo por el vacío metafísico; por esta razón Llewelin señala lo siguiente:

²⁴² E. Levinas, 1987b: 163- 177.



"...El espacio abierto ante el que sufro agorafobia ética es un espacio sin muros y sin lugar, una exterioridad u- topica en donde experimento la presión de la responsabilidad por otros a los que, según descubro, ya he respondido, aunque siempre demasiado tarde. Una presión que ejerce una insoportable exigencia de los pulmones desde la primera hasta la última bocanada de aire. Una hiperventilación, como la del grito con el que uno llega desnudo al mundo o la del último acceso de la risa nietzscheana que se aferra a la garganta ante el acercamiento del otro (...) tragica y grave al borde de la locura..."²⁴⁴

Como lo ha visto Llewelin, el otro exige una responsabilidad que ahoga, que deja exhausto al sí mismo, no lo deja en paz molestándolo en grado sumo hasta la locura. Como si la responsabilidad lejos de agrandar y de congratularse con el otro, pidiera un sacrificio cada vez más hiriente, cada vez más profundo. Al menos como se advierte en *De otro modo que Ser, o más allá de la Esencia*, el encuentro con el otro no resulta del todo agradable, ni el deber moral destaca por ser un compromiso feliz. Ya Kant nos había advertido que el significado del deber moral no se encuentra en el placer o en la felicidad de los sentidos²⁴⁵; aunque Kant y Levinas son diametralmente opuestos en su visión sobre el sentido de la ética, parecen coincidir en la opinión que señala que el deber moral implica sacrificios extremos; en Kant se sacrifican las pasiones y las inclinaciones del sujeto hedonista; en Levinas se sacrifica la identidad del sujeto y su voluntad de libre elección. Pero en el caso particular de Levinas, el sacrificio se plantea hasta el extremo de la desaparición del sujeto,

²⁴³ John Llewelin, 1999: 268- 288.

²⁴⁴ John Llewelin, 1999: 275.

²⁴⁵ E. Kant, 1994: 21- 29.

ya que se llega a plantear el hecho mismo de la sustitución, que es la radicalidad de asumir al otro en toda su diferencia.

Y en efecto, el acoso del otro puede advertirse en el movimiento que plantea la renuncia de la mismidad para tomar el lugar del otro. Levinas concede un lugar especial al acontecimiento de la sustitución, dado que marca ésta el punto máximo en el que puede plantearse la pasividad, y con ella la hospitalidad hacia el otro. La identidad queda totalmente subvertida y cuestionada, y, a la vez, es remplazada por una pasividad que coloca involuntaria la diferencia del otro; la sustitución es de carácter moral, pero afecta al centro mismo en el que se ubica la identidad del sujeto, considerado como motor de la acción social; así, la sustitución puede darse porque se ha renunciado a la libertad y a la voluntad de actuar; la ética sigue siendo el mundo práctico, el mundo de la acción intersubjetiva, sólo que en la apreciación levinasiana la acción viene provocada por el otro, a partir del exterior y no a partir de un sujeto libre dispuesto a poner a prueba su voluntad. La sustitución invierte el camino de la acción voluntaria, pues el sí mismo en su pasividad deja que el otro tome su lugar y lo inunde; el sí mismo es subjetividad que acepta al otro en su infinita dimensión, por ello es que al sujeto no le resulta indiferente el otro, y por eso es que el sujeto puede hacerse responsable ya que su actuar no es libre decisión sino respuesta que considera al otro primero. De ahí que Levinas afirme:

"...Esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada, ¿que otra cosa puede ser más que la sustitución de mí por los otros? No es, sin embargo, alienación puesto que el otro en el mismo es mi sustitución del otro conforme a la responsabilidad, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad



*en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser- en- su piel, como tener al-otro- en- su- piel...*²⁴⁶

En efecto, la substitución es el intercambio pasivo de la voluntad por la recepción de la diferencia, sin que este suceso implique el sometimiento o la alienación del sí mismo o la subjetividad. Aunque resulta difícil entender que la substitución no tenga vínculo con la alienación, parece que existe una comprensible diferencia. Es cierto que en ambos casos, en la alienación y en la substitución, hay un grado de sometimiento y de pasividad, pero parece suponer Levinas que la alienación lleva implícita una relación violenta que no sólo rebaja al sí mismo, sino que lo anula completamente; en tanto que la substitución es vista no como anulación de la subjetividad, sino como condición de que el sí mismo experimente al otro sin dejar de perder su condición particular de sujeto. En la alienación uno de los términos prevalece sobre el otro, en tanto que en la substitución existe una relación de alteridad entre el uno y el otro.

Pareciera que la substitución sólo fuera cierta capacidad (¿o debiéramos decir incapacidad?) de aceptar al otro, pero a la manera de una estructura prelógica que nos situara en una apertura hospitalaria para sentir y experimentar al otro, pero no para que nos anule como sujetos; anterior a la reflexión de un ego que estableciera los deberes para consigo mismo y para los demás, existiría una disposición de apertura, gracias a la cual el uno puede colocarse en el lugar del otro, sin que esto, tampoco, sea únicamente el reconocimiento del otro, sino que esto sea visto como un colocarse en el lugar del otro para hacerse responsable de él. La substitución plantea el tomar el lugar del otro hasta el punto

²⁴⁶ E. Levinas, 1987b: 183.

de sentir la piel del otro como la propia, lo cual marca el grado de responsabilidad que se tiene para con el otro. A la manera de una cierta compasión o conmiseración que estarían dispuestas a mitigar el dolor del otro, la substitución es un llamado para contestar por lo que les acontece a otros; la substitución en este sentido, es la condición de que exista la vida ética de los sujetos, es la condición indispensable para que broten las acciones y los valores que tomen en cuenta al otro. Como lo indica Levinas:

"...Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple 'usted delante, señor'. La incondición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad. Toda acusación es persecución, del mismo modo que toda atabanza, recompensa o punición interpersonales suponen la subjetividad del Yo, la substitución, la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que remite a la transferencia del 'por el otro' al 'para el otro', y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la explotación de su falta por mí..."²⁴⁷

De alguna manera, lo que señala Levinas nos habla de una hospitalidad radical, que llega hasta el extremo de substituir la identidad del sujeto para ofrecerla en sacrificio a otros. El mundo moral, entonces, adquiere un sello de heteronomía en el que el sujeto es dejado de lado, aunque no se olvida su papel activo y voluntario; a pesar de que la heteronomía se inclina a dar mayor peso a la diferencia del otro, sigue subsistiendo la identidad del ego, pues de lo que nos habla Levinas es de una relación de alteridad entre sujeto y otredad, y no el sometimiento de uno de ellos por el poder absoluto del otro. De tal manera habrá que entender que la substitución sólo abre el camino para que el otro tome su lugar en la relación alterna, pero no para que el otro se convierta en dueño total de la mismidad del

²⁴⁷ E. Levinas, 1987b: 187- 188



sujeto; lo que sí resulta evidente, es que el sujeto pierde su autonomía y su libertad, y que de ahora en adelante su vida moral será un continuo movimiento que vislumbre en cada acción y en cada deber al otro.

Ahora bien, cabe mencionar que la apertura moral a la que ha dado lugar la substitución se ve plasmada, también, en el lenguaje considerado como comunicación; el mundo moral se encuentra marcado por la impronta del lenguaje, puesto que toda aproximación al otro y toda responsabilidad abren el espacio y el momento para el diálogo; la comunicación del lenguaje también adquiere un tinte moral al afirmarse que la apertura de la substitución está cargada de responsabilidad; en tanto nos comunicamos nos abrimos al otro, pero no únicamente para reconocerlo, sino para hacernos responsables de él; en otras palabras, el lenguaje de la responsabilidad se abre al diálogo, pero de una forma tal que se genere una alteridad de uno- en- el otro. Pareciera que la comunicación fuera la mejor figura para caracterizar el fenómeno de la substitución, pues en ella cada uno de los interlocutores deja su mismidad a un lado para comprender el lenguaje del otro; hablar y escuchar presuponen la apertura de uno y de otro; si cada uno permaneciera encerrado en su propia burbuja, jamás existiría ni diálogo ni lenguaje, y por tanto tampoco mundo moral.

Pero no debemos olvidar que este lenguaje ético no busca imponer ningún deber, ni busca transmitir el sentido de un valor preestablecido; al contrario de una imposición, el lenguaje y la comunicación con el otro se desenvuelven en el terreno del riesgo y la incertidumbre. Como ya lo vimos anteriormente, la experiencia del otro que se asume en el lenguaje resulta infinita, incommensurable y también hospitalaria. La comunicación con el otro no busca la identidad de un mensaje, ni trata de unificar las disparidades de sentido que al

interior del diálogo se generen; el diálogo se abre a las diferencias, pero no para someterlas ni para anularlas, sino para que en el encuentro con esas diferencias siempre se abra el espacio de una alteridad al infinito.

Ahora bien, en todo esto que hemos venido hablando se encuentra presente la idea de una hospitalidad que deja su marca en la substitución, en la heteronomía de la moral y en el lenguaje. ¿Pero hasta qué punto se puede ser hospitalario con el otro? ¿Hasta dónde se extiende el espacio y el tiempo de la hospitalidad? ¿Se puede ser hospitalario hasta el grado de la renuncia y del sacrificio? ¿La hospitalidad es para todos y cada uno de los que la soliciten sin saber de dónde vienen o adónde van? Todas estas preguntas en cierta forma han sido contestadas de una manera implícita a lo largo de esta sección, pero no dejan de intrigarnos que la postura de Levinas nos lleve al punto imposible de la hospitalidad y con ella a la imposibilidad de la moral.

De ahí que pensemos que la radicalidad de la hospitalidad que se manifiesta en la substitución, en la vida moral y en el lenguaje nos lleva a un punto que resulta paradójico, ya que si la hospitalidad se toma en el sentido radical que propone Levinas, ésta viene a indicarnos el punto imposible de toda acción y toda legislación sobre el mundo de la moral. La certeza de un mundo moral hospitalario no atañe sólo a una región del ser, sino que abarca a toda una dimensión humana que coloca al otro en alteridad con el sujeto, de tal manera que pueda darse una relación que respete las diferencias sin reducirlas. El planteamiento levinasiano resulta atractivo y provocador ante una filosofía que ha puesto en el centro al sujeto y a la razón sintetizadora, sin embargo no parece que contemos con los elementos para salir completamente del *logos* occidental. El pensamiento de Occidente abarca todo un entramado de ideas y prácticas milenarias que no se desechan de la noche a

la mañana, lo cual no quiere decir que esté prohibida la crítica y la transformación que podamos hacer de estas ideas y de estas prácticas, pero resulta un tanto difícil cambiar a un paradigma distinto cuando tenemos una cosmovisión tan acendrada en la racionalidad y en el sujeto. Pero precisamente por esta razón la reflexión de Levinas nos lleva a plantearnos como problema el contorno y la frontera de nuestro ser Occidental. En efecto, hay un límite que el pensamiento occidental no está dispuesto a traspasar, y esto ocurre claramente cuando Levinas coloca a la hospitalidad en el terreno de la discusión; parece que la hospitalidad en su sentido radical, no tiene un espacio en la polémica ética y social del pensamiento moderno de Occidente, ya que ésta cuestiona la manera en que se han instituido nuestras relaciones intersubjetivas, ya sean éticas o políticas.

Al respecto, vale considerar las reflexiones que ha hecho Derrida en torno al tema de la hospitalidad en la obra de Levinas. En efecto, Derrida sostiene que la hospitalidad juega un papel muy importante en la reflexión de Levinas, pues ella hace evidente una ética heterónoma que radicalmente pone en entredicho la ética del sujeto, tal como ya lo analizamos más arriba, pero además, Derrida menciona que la hospitalidad permite plantear y sugerir un pensamiento que afecta nuestra manera de considerar la política o el derecho²⁴⁸. Ciertamente, la hospitalidad es un elemento que aparece, en cierto modo, planteado por la política o la normatividad jurídica; a pesar de que un gran número de pensadores defienden la idea de que la política puede ser definida como otra forma de guerra o de violencia, en algún momento, también, estos mismos teóricos vislumbran la posibilidad de plantear una tregua y una instancia hospitalaria; de la misma forma, el mundo jurídico, a su manera, indica una reglamentación respecto al otro, lo cual involucra

²⁴⁸ J. Derrida, 1998: 50 y ss.

la certidumbre de ser hospitalario hacia el extranjero, hacia el desposeído o la víctima de algún ultraje. Sin embargo, la propuesta de Levinas, como podrá verse, afirma que sólo hay hospitalidad cuando ésta es infinita, lo cual afecta a la concepción de una política acendrada en la violencia, lo mismo que a una legislación que impone condiciones a la aceptación del otro; la hospitalidad levinasiana acepta al otro hasta la sustitución y de una manera incondicional, de tal suerte que esto contrapone a esta visión a las determinaciones de la política o el derecho.

De esta manera, la cuestión de la hospitalidad deja entrever no sólo la contradicción entre política y ética, sino la forma de su imposible o posible relación. Al parecer, Derrida sostendría que Levinas emplaza la violencia de la política señalándole un modo distinto de ser; si la política es la entronización de la guerra y la violencia y toda acción es corolario de estos presupuestos, es evidente que hablar de hospitalidad resultaría improcedente; pero si es cierto lo que señala Levinas al pensar que existiría una relación pre- originaria con el otro, la cual marcaría el tenor de nuestras futuras relaciones intersubjetivas, entonces no sólo sería posible hablar de la hospitalidad en la política y las leyes, sino que estaríamos hablando de una especie de fundamentación de la política y el derecho a través de la hospitalidad; ello nos colocaría en la condición de pensar, también, en un rebase de la política y de la violencia, pues existiría un más allá que descubriría otra forma de ser y hacer política²⁴⁹.

Llevado esto a un terreno más concreto, podríamos decir que un Estado enfrentado a la sociedad civil o a los individuos, quedaría situado en un espacio de reducción hacia el otro;

²⁴⁹ Véase J. Derrida, 1998: 105- 130.



en tanto que la hospitalidad infinita estaría más allá de esa reducción y por lo cual plantearía que su tiempo y espacio (el de la hospitalidad) no es el de la política, o que para pensar una auténtica idea de la hospitalidad sería preciso rebasar las instancias del poder y del Estado. Es bien cierto que el Estado, las instituciones y la sociedad civil son elementos de un sistema que regula las relaciones de poder y canaliza la violencia hacia espacios más tolerables, coadyuvando con esto al establecimiento del orden y de la paz social; la hospitalidad estaría más allá de estos regulamientos que sólo alcanzan una paz condicionada al someter al otro a un orden tácitamente violento; la hospitalidad inquiera por otra manera de constituir la paz política, distinta a la concepción que la define como la ausencia de guerra; para ello la hospitalidad converge con la idea de una política mesiánica en la que el Estado vaya más allá del poder de autoconservación y sea rehén de los otros, de los desposeídos. Estaríamos hablando de un Estado pasivo, un Estado no violento que no tuviera la mira en el presente, sino en el infinito posterior, pero ¿qué función tendría un Estado así? ¿Podemos pensar en un Estado rehén del otro que renuncia a ejercer la violencia y el poder? Situados en la hospitalidad sin límites, ¿qué sentido tiene la política y el poder?

Si bien es cierto que el planteamiento de Levinas nos lleva a pensar que la política no es exclusivamente el espacio y el tiempo de la violencia, no queda muy claro cómo sería esta forma de ser y de hacer política en un sentido trascendental. Cierto es que Levinas no se aventura a elaborar una teoría política mesiánica, pero sus consideraciones críticas respecto a la violencia nos sugieren transgredir el mundo del poder y del sometimiento; plantear la renuncia de la política ¿no es envolverse en el ropaje del mesianismo utópico que nunca llega ni llegará?

Sin embargo, la práctica concreta de los Estados modernos no deja duda de que el mesianismo no forma parte de sus atributos, además, cabe agregar que la hospitalidad no es una prioridad dentro de la agenda de acciones que se propone realizar un gobierno determinado. Pensemos, por ejemplo, en el caso particular del trato político y jurídico que cualquier Estado proporciona a aquellos que viniendo de otras tierras, llámense exiliados, extranjeros o inmigrantes, buscan ingresar a un país que no es el suyo; sin adentrarnos a la especificidad de la política exterior de cada país y sin profundizar en el aparato legal que regula el problema migratorio, podemos afirmar que el extranjero, vaya al país que quiera ir, está sujeto a una normatividad estricta que lo limita en muchas de sus acciones; las restricciones políticas o jurídicas, no obstante, no son casuales ni arbitrarias, puesto que cada nación protege su casa de posibles "invasores" que pudieran violentar el orden establecido; así, existen razones económicas, ideológicas y culturales que también se esgrimen para aceptar o rechazar a un extranjero o inmigrante; todas estas razones, tengan o no un fundamento real, nos hablan de que la hospitalidad no se brinda de manera gratuita, ni a cualquiera, sino que es restringida y sobre la base de un conocimiento del extranjero; el Estado anfitrión pregunta, investiga y evalúa al huésped para saber si éste es digno de confianza y de hospitalidad, de tal manera que la aceptación del extranjero se da sobre la base de una reducción y la imposición de ciertos límites.

Es muy cierto lo que señala Derrida cuando afirma que la obra de Levinas pondría en duda los límites mismos de un territorio estatal, pues anterior a la constitución de un Estado existiría una acogida o morada en donde descansaría el posterior ejercicio del poder político; por lo tanto, el Estado hace una usurpación de la hospitalidad, arrogándose el

derecho de ser el juez que determina quién debe ser aceptado o rechazado; así Derrida señala:

"... El suelo o el territorio no tiene nada de natural, nada de una raíz, aunque fuese sagrada, nada de una posesión para el ocupante nacional. La tierra da, ante todo, hospitalidad, una hospitalidad ya ofrecida al ocupante inicial, una hospitalidad provisional consentida al huésped, incluso si sigue siendo dueño y señor..."²⁵⁰

La hospitalidad de la que habla Levinas, entonces, es una férrea crítica a quien delimita los espacios de esta hospitalidad infinita; la política al respecto, sería una usurpación, un despojo de la acogida inicial que la tierra diera al otro; por lo mismo, el derecho que norma la hospitalidad estaría asentado por una violencia injusta que niega la aceptación del otro cuando a éste ya desde un inicio le fue dada su morada. Sin embargo, la política y el derecho olvidan el sentido originario de la hospitalidad infinita, y la justificación de su existencia la basan en criterios pragmáticos; si originariamente no hay razón para negarle a nadie la hospitalidad que se merece, y por lo tanto tampoco no habría porque llamar exiliado a nadie, por otro lado el mundo moderno está constituido de una forma tal que es imposible regresar a un origen milenario de una hospitalidad sagrada.

Aunque Levinas propone una hospitalidad sin límites y sin preguntas, a un nivel más concreto y cotidiano resulta difícil, si no imposible, llevar a cabo tal tipo de hospitalidad; y esto sucede no sólo porque nos movamos en un mundo político que nos impone reglas que todos debemos acatar, sino porque en la práctica misma, tanto a un nivel individual como a un nivel más general, el otro no está exento de violencia. El otro no sólo padece la violencia del sistema o del sujeto, pues también suele ocurrir que el otro revierta la violencia ya sea

²⁵⁰ J. Derrida, 1998: 120.

como venganza o como resentimiento; el otro puede ser el criminal o el violador, puede ser el asesino que nos toma de rehén para protegerse u ocultarse de un crimen cometido; en todo caso, la estructura de la violencia genera un movimiento de ida y vuelta que no se rompe si el agresor y el agredido intercambian sus papeles; de ahí que para terminar con la violencia sea preciso que el sujeto renuncie a su poder de sometimiento, pero también que el otro no sea una instancia de venganza contra ese mismo sujeto por los agravios cometidos en el pasado por este último; pero mientras esto no suceda, la violencia seguirá estando presente y en cualquier lugar. En tanto que la violencia puede venir de cualquier lado, tanto del sujeto como del otro, las restricciones políticas y jurídicas no son imposiciones gratuitas, sino necesarias para una sociedad de la desconfianza.

De este modo, es bien cierto que un Estado raya en la xenofobia cuando mira en el extranjero el motivo de todas sus desgracias, pues no todo extranjero es un criminal o un terrorista; pero también es cierto que el otro es un riesgo de violencia y abuso. Preguntarle al otro por su identidad y por su procedencia claro que es un ejercicio de reducción, pero en otro sentido es una manera de preguntar por la reciprocidad de la paz; dar y recibir la hospitalidad todavía es un juego en el que Levinas vería una estrategia de reducción, pero parece que esta hospitalidad condicionada es la única que nos es posible alcanzar.

Cierto que en los seres humanos existe la capacidad de substituirse por los otros, de ponerse en el lugar y en la piel de otros, e incluso existe la posibilidad de renuncia al propio ego hasta la muerte para salvar o expiar al otro; pero al mismo tiempo que hay substitución, también existe la alteridad de sujetos que se diferencian y en el que uno es el enemigo del otro; la alteridad cotidiana sería ese juego que alterna paz y violencia en un mismo acto, según sea la óptica que se adopte; por un lado, tenemos la virtud de intercambiamos por el

otro sometiéndonos al sacrificio de ser héroes, y por otro lado podemos ser los jueces más estrictos que ejercen una violencia extrema contra el otro; podemos ser los rehenes del otro, pero podemos ser sus verdugos.

La hospitalidad infinita que nos propone Levinas evidentemente nos interroga por la manera en que hemos construido nuestras relaciones intersubjetivas, las cuales se circunscriben a espacios determinados por una política de la violencia o por una ética solipscista; traspasar esos límites, pensar de otra manera, buscar nuevas formas de relación humana, se vuelve una necesidad imprescindible para no quedarnos anquilosados, ni para seguir cometiendo las mismas atrocidades contra los que son diferentes; pero la forma en que se ha de construir el espacio de una alteridad y una vida social hospitalaria apenas se vislumbra con el mesianismo de un Estado sin violencia.

Aunque la reflexión de Levinas nos llama la atención sobre la forma injusta en que hemos despojado al otro de su morada y que bien es cierto que la ética y la política harían bien en aproximarse al otro y luchar por su liberación al mismo tiempo que se hacen responsables de la marginalidad a la que han llevado ese otro, también es cierto que una lectura rápida de sus argumentos nos puede hacer pensar en una utopía irrealizable. Creemos que la perspectiva de Levinas nos da los elementos para pensar en una alteridad que no descarte el pensamiento mesiánico de paz ni olvide la violencia de la política real. Pero no se trata de que esta alteridad integre una unidad de acción política y ética sustrayéndose de las diferencias; como lo ha señalado Derrida:

"...El vínculo social es una cierta experiencia de la desvinculación sin la cual ninguna respiración, ninguna inspiración espiritual sería posible. El recogimiento, el estar-juntos mismo

*supone la separación infinita. El en- casa no será ya, por consiguiente, naturaleza o raíz, sino respuesta a una errancia fenómeno de la errancia que él detiene...*²⁵¹

En efecto, la alteridad de la vida social a la que intenta llevarnos Levinas invita a una paz que no es reconciliación ni síntesis de posturas contrapuestas; el mundo hospitalario y pacífico de Levinas supone la diferencia, supone la paradoja de cada acción, supone un deseo nunca satisfecho; el vínculo social nos mantiene unidos alejándonos, y nos aleja uniéndonos de nuevo, pero nunca para ser felices o desgraciados completamente, sino, como dice Derrida, para mantenernos en la errancia sin término.

De la misma forma no hay violencia sin paz, como tampoco hay paz sin violencia; de la alteridad y de la errancia infinita la violencia ha sido un momento que se ha entronizado, pero quizá la superación de la guerra y la violencia, que nos propone Levinas, vaya en ese sentido, en el sentido de su emplazamiento, en el sentido de su llamado a la responsabilidad de sus acciones, en el sentido de señalarle que su imperio llega a su fin; entonces, tal vez, se acerque el momento de la paz. Podemos preferir la unilateralidad de una política violenta o la unilateralidad de un sueño utópico que dirige su mirada a una paz que nunca llega o llegará, pero alcanzar la alteridad de ambas posturas precisa un esfuerzo impostergable de nuestro tiempo.

Con base en lo anterior; nos resta por último hacer una serie de observaciones respecto a lo planteado por el pensamiento de Levinas, sobre todo en lo referente al problema de la construcción moral del sujeto y su posibilidad.

²⁵¹ J. Derrida, 1998: 120.



Es evidente que Levinas nos sugiere una nueva forma de ver el problema de la subjetividad moral, ya que parte de la idea de que aún es posible hablar de la ética fuera de los parámetros sistémicos; sin embargo nos atreveríamos a preguntar si esto es posible. Ya al final del capítulo anterior apuntábamos que no era nada fácil, y que la postura levinasiana nos podría llevar a una serie de dilemas cuya respuesta no sería nada alentadora. El divorcio del mundo público y el mundo privado lejos de solucionarse se profundizaba más en la medida que la posición de Levinas reclamaba una radicalidad extrema; los efectos de tal radicalidad pueden medirse en varias de las paradojas a las que este pensamiento nos lleva, pero sobre todo en aquella que caía en la posible impotencia de una vida privada que nunca llega a conectarse con el ámbito pública. Esto nuevamente vuelve a notarse en todo el proceso de subjetivización ética que realiza Levinas a través del tiempo y la sensibilidad.

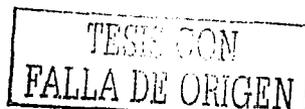
El resultado al que nos dirigimos, dicho de un modo general, nos perfila hacia un proceso de subjetivización que entraña una alteridad desgarradora entre lo uno y lo otro, entre el sujeto y la otredad. En cada momento del análisis de Levinas hemos visto cómo nos enfrenta éste al mundo del otro, y en cada caso hemos observado cómo de ese enfrentamiento el sujeto pierde su identidad. Podríamos señalar que en este proceso mencionado se revela la construcción de la mismidad sobre la base del otro, cuestión ya sabida por la Ilustración y los pensadores modernos, pero lo que Levinas aporta a este pensamiento radica en demostramos que en ese proceso de construcción hay una parte oculta que indica una pérdida de sí. El otro no es una instancia totalmente esclava y servil del sujeto y del sistema; el otro con una pasividad barrenadora demuestra al sujeto y a las estructuras sistémicas que en tanto se afirman, al mismo tiempo estarán configurando su propia muerte; la existencia se moldea aniquilándose en el otro. Si bien Levinas, por un

lado, tiene la virtud de hacernos conscientes del papel diferenciante de la otredad, por otro lado, se mueve en la radicalidad de un pensamiento que se obstina en desbordarse hasta lo imposible.

Y efectivamente, la existencia del sujeto en el tiempo conduce no sólo a la disolución de la personalidad, sino de todo vínculo que se considere permanente; es más, el tiempo mismo desborda al sistema de una forma total, según lo sostiene la filosofía de la alteridad. Lo que señala Levinas al respecto no es nada nuevo, y la verdad de una existencia temporal está fuera de duda; pero lo que causa extrañeza es la posibilidad de construir una moral temporal fuera del tiempo del sistema.

El edificio moral cimentado en normas, leyes y acciones conforme al deber, delinean, de muchas maneras, el ser social de los sujetos; añadirle el elemento temporal a este edificio enriquece la manera en que ese sistema moral ha de desarrollarse; el tiempo le da a las leyes y a las normas su sentido histórico y su pertenencia a una tradición cultural; el tiempo, también, ubica la duración que tiene o ha tenido el deber dentro de una vida comunitaria: el tiempo, en fin, permite el surgimiento y los límites de la moral. De esta forma, ser y tiempo se muestran inseparables dentro del campo ético. Proponer ir más allá del ser para lanzarse a la aventura de un tiempo infinito entraña, en el terreno de la moral, rebasar todo aquello que está integrado por y para el sistema.

Cierto que la moral no está integrada por aspectos puramente prescriptivos, sino que intervienen la voluntad, el libre albedrío o, en el caso de Levinas, el reconocimiento del otro; pero aún estos elementos mencionados adquieren su sentido en un determinado marco de estructuras sociales. La idea de una moral fuera del sistema contradiría la misma noción de moral que nace en estrecha relación con un sistema social que necesita regular la



existencia de sus miembros y que por eso da lugar a una esfera ética. Una moral fuera del ser social, tal vez, nos conduzca a pensar la relación ética como el enfrentamiento cara-a-cara con el otro, pero nuevamente opondríamos una práctica privada a un mundo público sin que llegasen a vincularse nunca. De tal forma que aún pensando en el reconocimiento del otro debiéramos considerar que éste adquiere sentido en la medida que tiene como referente un sistema social.

Incluso el mismo carácter temporal del sujeto y del sistema nos hablarían de que la vida moral asume su temporalidad porque se da dentro de una serie de estructuras que así lo permiten. Lo que queremos decir es que así como Levinas piensa que el tiempo es la trascendencia del ser, bien nosotros podríamos decir que sólo hay tiempo porque hay un sistema que así lo propicia. Por supuesto, hablamos de un tiempo social, de un tiempo humano (¿es que puede haber otro?); no dudamos que fuera del mundo cultural de los seres humanos existan transformaciones, procesos y evolución en los fenómenos de la vida del planeta, pero en el caso humano adquiere un sentido especial la manera de nuestro transcurrir social. La forma en que construimos nuestras sociedades y la manera en que establecemos vínculos de diferente índole nos indica también un modo peculiar de concebir el tiempo. De hecho, el tiempo en la sociedad se hace comprensible a partir de las operaciones diferenciadoras cuya realización establece un corte temporal entre un antes y un después; en el caso del universo moral, el establecimiento de una ley o una norma ya constituye por sí misma una toma de posición respecto al tiempo, pues ya queda determinada lo que era nuestra existencia antes de esa norma y lo que será después de ella. Las mismas operaciones que se realizan en un sistema hacen surgir la conciencia del tiempo y es porque efectuamos determinadas funciones por lo que el tiempo surge como un

horizonte que nos hace observar el momento de nuestro devenir. Así, el tiempo sería posible por el sistema, y la trascendencia del primero se explicaría dentro de la sucesión de eventos que condiciona el segundo, nunca fuera de los parámetros estructurales. La idea de una moral que a través del tiempo sale de la totalidad nos exigiría otro tiempo y otro espacio distinto al que conocemos en la vida social, por lo que esta propuesta quedaría en el misterio.

Ahora bien, es verdad que el tiempo es la puerta que abre al sujeto y al sistema a una relación con el otro, pero, aún aceptando que así sea e incluso aprobando que pueda haber una temporalidad moral fuera del sistema, no queda claro que tipo de apertura trascendente sería ésta. La relación cara- a- cara nos indica una relación directa con el rostro del otro y por tanto su realización pertenecería al mundo particular de los sujetos. Como observábamos al final del capítulo anterior, la idea de una separación radical entre lo público y lo privado da lugar a paradojas sin solución que necesitan replantear la relación entre ambos mundos. En el caso de la temporalidad moral distinguiríamos dos tipos: aquella que nos abre a la transformación pública de los deberes y aquella que establece su propio tiempo fuera de los parámetros del sistema. La moral de la otredad transcurriría en un tiempo marginal contrapuesto al tiempo de la moral sistémica; cada una de estas morales mantendría su propio tiempo y una sería lo opuesto de la otra, por lo que nunca sincronizarían sus actos. Uno sería el tiempo que hace devenir a los sujetos dentro de una ley, y otro sería el tiempo que los instala fuera de la ley. Lejos de complementarse ambos tiempos se dirigirían a sentidos opuestos manteniéndose y manteniendo a los individuos en una constante contradicción, en donde uno descalificaría al otro.

Algo semejante podríamos decir de la sensibilidad, en tanto se le da un significado de aproximación moral. Estamos de acuerdo con Levinas cuando señala que la sensibilidad ha estado sometida por los discursos de la verdad y del conocimiento; ciertamente, dentro del campo teórico de la epistemología, la sensibilidad constituye un elemento de paso para llegar al verdadero conocimiento; Levinas contribuye a que veamos la sensibilidad desde otra perspectiva y es justo reconocerle este mérito; pero en esta original mirada también se revelan una serie de dudas que no está demás plantearlas.

En efecto, no dudamos de que la sensibilidad juegue otros papeles fuera de los asignados por el discurso epistemológico, y prueba de ello es que cualquiera de nosotros se ha enfrentado a fenómenos estéticos, religiosos, eróticos y morales, todos los cuales involucran distintas maneras de relacionarse con el elemento sensible. En el caso especial del territorio ético, sin embargo, la reflexión levinasiana nos ubica en una incertidumbre puesto que no precisamos cuál sería la función de la sensibilidad en la construcción de una moral que reconozca al otro.

Cierto, Levinas hace un esfuerzo enorme por señalarnos que la sensibilidad es una instancia de apertura y de acercamiento al otro. Más que ser un elemento incierto que pone trampas al conocimiento de la verdad, la sensibilidad es el espacio que comunica las diferencias en las que se mueve nuestro contacto con los demás. Sin embargo Levinas no se contenta con indicarnos que la sensibilidad es un medio de aproximación moral, pues esto sería caer en la misma reducción que otros discursos han hecho de ella; la originalidad de este pensamiento consiste en señalarnos que la sensibilidad es en sí misma es la apertura moral, es la moral misma expresada en su diferencia sensorial. Somos morales porque somos sensibles, y somos sensibles porque somos morales.

No obstante esta apertura moral de la que nos habla el pensamiento levinasiano, también podríamos decir que la sensibilidad puede ser el momento de clausura o negación del otro; claro que la idea de Levinas se dirige a construir una moral en la que se reconozca el papel diferenciante del otro, además de considerar que la sensibilidad nos coloca en dirección de mantener un contacto directo con ese otro; pero también la sensibilidad puede ser el egoísmo que lleva a un sujeto a observar su propio placer sin que importen los demás. Incluso el egoísmo se conforma en buena parte por anteponer la sensibilidad propia a el deber social, es el momento en el que el individuo mira en función de su bienestar, y es el instante en que el sujeto apunta al objetivo del placer. De esta manera, la sensibilidad no sólo es la puerta abierta al otro, también puede ser su olvido y su cerrazón. La moral, entonces, no expresa en todo su contenido una recepción infinita hacia el otro.

Bien se puede decir que la sensibilidad es una especie de condición de posibilidad de toda experiencia moral, tanto del egoísmo como del altruismo o como de otras posiciones; se podría argumentar que en el fondo de nuestras acciones la sensibilidad nos (ex)pone en dirección de tomar una actitud moral, y por esto mismo, la sensibilidad es el origen y fundamento de todo acontecer ético. Pero con esta idea no se ganaría mucho, pues se colocaría el pensamiento de Levinas en una posición contradictoria, ya que, por un lado, la filosofía de la alteridad buscaría ser un intento por rebasar el interés del sujeto e ir más allá del egoísmo partiendo del elemento sensible, pero, por otro lado, la sensibilidad es el espacio en el que se resguarda y se justifica al mismo tiempo el egoísmo del sujeto. No es que Levinas quiera anular la experiencia egoísta de los individuos, pero su filosofía toma su sentido pleno cuando no intenta quedarse en la mismidad subjetiva, sino ir al encuentro de la diferencia del otro; por esto mismo, la sensibilidad no es del todo la trascendencia radical

que nos llevaría al encuentro del otro. Aún cuando se mencionara que la sensibilidad es la demostración de que hasta en el egoísmo existe cierta relación con el otro, pues a éste se le niega, se le reduce o se utiliza y siempre se le mantiene en un horizonte preoriginal, esto no sería suficiente, pues lo importante sería demostrar cómo la sensibilidad logra trascender los espacios del sujeto y cómo logra ponernos en contacto con el rostro del otro. La manera en que la sensibilidad trascendiera el subjetivismo, como quedo expuesto en el párrafo anterior a éste, no queda del todo clara, pues si bien la instancia sensible es una apertura al otro, bien puede ser también el acendramiento del interés particular del sujeto.

Es bien cierto que no olvidamos que Levinas plantea en la sensibilidad la virtual y real disposición de estar expuesto a otro y que en esa apertura se delinea el rumbo de la trascendencia. Pero aquí también nos enfrentamos a ciertas dudas que el pensamiento levinasiano no responde suficientemente. El dilema comienza desde que la idea de estar expuesto al otro se toma en sentido absoluto; el sujeto al exponerse queda totalmente desprotegido y sin defensa. Así, la aceptación del otro de manera trascendente se da cuando no hay vestigio de ningún tipo de reducción por parte del sujeto; es estar completamente vulnerable frente al otro; es una pasividad extrema. No dudamos que tal proceder nos pueda llevar a una trascendencia en la que se rebase la subjetividad, pero el costo moral, parece, nos lleva a un saldo negativo.

Y en efecto, una vulnerabilidad extrema nos pone al servicio del otro, pero nada nos garantiza que ese otro mantenga la misma disposición de abrirse al contacto nuestro. La relación social cotidiana nos muestra que podemos encontrar una diversidad de sujetos con diferentes intereses, muchos de ellos poco claros si no es que bastante oscuros. Podemos vincularnos con otros y abrimos a su contacto, pero seremos presas, en un momento dado,

de sujetos que nos consideren medios para satisfacer sus propias conveniencias; siendo esto así, podemos preguntar ¿cuál es el logro de una moral que pide abrirse al otro pero que no ofrece ningún mecanismo para defenderse de las acciones injustas o nefastas que degradan la condición humana? Lejos de que la vulnerabilidad ocasione una experiencia trascendente con el otro, fomentaría un espacio de mayor crueldad y mayor sometimiento, pues intereses egoístas al ver que no hay resistencia para sus afanes no cesarían de abusar de los más desprotegidos y más indefensos. Es en este sentido moral que decimos que habría más pérdida que ganancia con la ética de la otredad.

Ahora bien, el abuso moral es posible porque Levinas no reclama que en la relación en donde somos vulnerables frente al otro se dé una reciprocidad de actitudes. Levinas mantiene la idea de que la aceptación del otro es incondicional e infinita, y por ello no es posible pedir o exigirle al otro una reciprocidad en su comportamiento, pues esto sería condicionar nuestra recepción y, en cierta manera, una forma de limitar nuestro acceso a la otredad. Darse al otro sin recibir nada a cambio es un ejemplo de heroicidad, es como dar la vida por un desconocido sin esperar recompensa alguna. No cabe duda que hay casos históricos que constatan esta forma heroica de observar la vida moral. Sin embargo, el grueso de nuestras relaciones sociales afirman más la necesidad de resistir atropellos y crear condiciones que pongan freno al poder que detentan ciertos sujetos y grupos privilegiados. El abuso del que son presa determinados individuos, grupos étnicos o estratos sociales, requiere de una moral que no deje la resolución de los problemas sociales a la buena disposición de abrirse al otro; se necesita, pues, de una moral que inevitablemente tendrá que hacer uso de reducciones que limiten la violencia de unos sobre otros. Ciertamente, Levinas nos habla del mandato supremo "no matarás", pero mientras no sea

reciproca su aceptación y no se creen los medios para que se cumpla esta disposición quedará como un noble ideal irrealizable; de hecho, el respeto a la vida del otro tiene vigencia porque se respalda a través de un aparato jurídico que obliga a los individuos a su acatamiento. La reciprocidad moral no sólo es un factor de reducción de la diferencia del otro, es también la condición necesaria del respeto mutuo, y éste no se alcanza de manera unilateral, sino en el intercambio e interrelación de los agentes sociales. Por supuesto, esta es la reducción que no sólo la ley moral sino el mundo jurídico y político ensayan a cada momento, pero su reducción permite controlar, si no del todo, al menos una buena parte de los abusos que se generan en la vida social.

En cambio, una moral abierta sin condiciones al otro refuerza el papel de rehén, en el que la sumisión al otro se revela como absoluta. Efectivamente, Levinas mantiene una posición diametralmente opuesta a una concepción autónoma del sujeto moral; mientras, por un lado, una filosofía como la kantiana defendería la libertad y el papel actuante de la voluntad, para de este modo afirmar el dominio del sujeto sobre el mundo, por otro lado, Levinas sostendría la total heteronomía del sujeto en tanto que es el otro el que determina su actuar. Por eso, en el pensamiento levinasiano la idea de rehén y la figura de la substitución toman verdadero relieve. La substitución hay que entenderla en la filosofía de la alteridad como la forma opuesta a la autonomía del sujeto; en la relación que mantienen el sujeto y el otro, el primero puede asumir el rol del otro en la medida que hay una renuncia a la voluntad y a la libertad individual. De tal manera que la acción del sujeto pierde su importancia para resaltar la obediencia al rostro del otro, en una suerte de lasitud que deja desprotegido al ego y a sus intereses. El cambio de un sujeto actuante que pasa a ser un rehén del otro se explica porque darse a la otredad no puede provenir de un acto

voluntario del sujeto; en tanto que en la relación de alteridad es el otro el que marca la dinámica de la relación, la noción de rehén es consecuencia lógica de este proceder.

Sin embargo, la pasividad extrema, la vulnerabilidad, la sustitución y la figura del rehén moral, lejos de ubicarnos en una hospitalidad pacífica, más bien nos conducen a una violencia enmascarada. Ya antes habíamos señalado que una pasividad radical en las relaciones morales podría encaminarnos a fomentar el abuso de unos sujetos sobre otros, y lo mismo diríamos de las nociones antes mencionadas; el hecho de ser vulnerables frente a otros no disminuye la violencia, sino que puede aumentarla, puesto que propicia que pueda generalizarse el sometimiento de unos sobre otros al no existir mecanismos de defensa tanto individuales como sociales; y de la misma forma se puede ver que la sustitución y la noción de rehén en vez de alejarnos de la crueldad y la bestialidad, nos acercan más a ellas. Tomar el lugar del otro sin que esto sea un acto voluntario, remite a una agresión encubierta, por más que Levinas se esfuerce en mostrarnos que esto sería un acto de alteridad y suprema renunciación. La sustitución está vinculada al dolor, el cual sólo puede provenir de una violencia ejercida desde el exterior que es el otro; cambiamos la violencia del sujeto y del sistema por aquella que viene del misterio y del secuestro. El rehén no hace sino reafirmar de otro modo la inseguridad social y la falta de respeto que nos hace víctimas de intereses por demás execrables. No es sólo trascendencia lo que logra el rehén, también puede ser una violencia revertida por y para el otro. De esta forma llegamos a resultados contrarios a los esperados, pues una filosofía que buscaba la paz y la hospitalidad se encuentra a un paso de justificar la violencia.

Entonces, imposible hablar de la hospitalidad, al menos como la entiende Levinas, pues a la entrega infinita y a la recepción absoluta del otro se oponen las determinaciones

individuales y sociales que sólo permiten una hospitalidad restringida, como ya lo planteamos en su momento. De cualquier forma, Levinas nos plantea una vuelta al rostro del otro, pero su realización queda todavía en el aire. La misma hospitalidad que pudiera ser el punto de llegada de esta filosofía no encuentra su tiempo y su lugar y lejos de ello nos enfrenta a una paradoja de nuevo: la de encontrar la paz y la hospitalidad con los mecanismos de la guerra y la violencia. Extrañamente, también, la paz que postula Levinas lleva en su seno un vestigio de guerra y de violencia que el rehén no puede disimular.

Siendo esto así, ¿podemos señalar que el pensamiento levinasiano nos dirige a una reconstrucción del sujeto moral moderno? Por lo que hemos analizado de la obra de este autor, la respuesta a esta interrogante oscila en una ambigüedad sui generis. Sobre todo en este último capítulo, se vislumbra un subjetivismo que termina consigo mismo y una moral pacífica que consiente de algún modo una violencia implícita. Respecto a la subjetividad, nos encontramos que Levinas sugiere no sólo un encuentro con la otredad, sino que pide la renuncia total a la libertad y a la voluntad, dos pilares que sostienen el edificio subjetivo moderno. ¿Alcanza la subjetividad su razón de ser en negarse a sí misma, en autoinmolarse y sacrificarse por el otro? Al parecer de Levinas sí, pero con ello habría que indicar que se destruye en vez de reconstruir al sujeto moral. Desde la experiencia sensible hasta el planteamiento de la hospitalidad, el sujeto levinasiano no cesa de renunciar y de castigarse por lo que el otro le demanda; el sujeto antepone al otro (que ha sido víctima de una injusticia), pero para culparse a sí mismo por un crimen que no cometió. Un sujeto de esta magnitud quiere ser condenado para salvar al otro, entiende que su misión es dar la vida por los demás. ¿Qué tipo de moral se desprende de estos postulados? Obviamente no es la moral de los modernos, sino una moral mesiánica de sacrificio y de renuncia extrema.

Levinas plantea, en realidad, el fin de la era moderna y de una moral autónoma que cifra todo su desarrollo en la actividad del sujeto. Más allá de la moral significa ir al encuentro de otro sujeto y de otra forma de normatividad donde la paz no encuentre condiciones.

¿A dónde nos dirige el pensamiento de Levinas? Es una pregunta que tal vez no tenga respuesta. Nos marca el límite de la subjetividad, nos conduce a la frontera en la que ya no es más posible ser hospitalario. Nos invita a la transgresión, aún sabiendo que su realización nos lleva a la muerte. Quizás en su imposibilidad esté la fuerza de su pensamiento al grado que nos obligue a pensar de otra forma al sujeto y al sistema de los cuales no hemos podido salir.



CONCLUSIONES.

La obra de Emmanuel Levinas sugiere una multitud de reflexiones y de pensamientos que no se agotan tan fácilmente. En este trabajo de investigación sólo nos hemos aproximado a una parte del pensamiento de Levinas y en particular hemos examinado su posición respecto al sujeto, al sistema y a su concepción moral: tres temas que se encuentran entrelazados y que derivan una posición muy original respecto al otro.

Elaborar una ética o una metafísica desde los tiempos pragmáticos en los que se vive hoy resulta casi una empresa imposible. Sin embargo, Levinas nos advierte la posibilidad de pensar de otra forma el sentido de la ética y de la metafísica en los momentos actuales. A nuestro parecer, este sentido distinto que pueden adoptar la ética o la metafísica se encuentra en el énfasis que adquiere el otro en el universo levinasiano.

El otro siempre ha estado presente desde los inicios del pensamiento filosófico, únicamente que su función fue menoscabada y desvalorizada a favor del logocentrismo occidental. El logos, ya sea entendido como razón, espíritu o discurso verdadero, necesitó de la oposición del otro para afirmarse. El otro fue entendido como la parte irracional, la materia corruptible o el discurso falso que obstaculizaba el trabajo de la racionalidad. De la misma forma, cuando la categoría de sujeto alcanzó primacía en los tiempos modernos, la otredad fungió como el elemento opositor, negación de la libertad de este sujeto, además de ser considerado un elemento al que habría que reducir a los lineamientos de la unidad del pensamiento subjetivo.

En este sentido, Levinas no ha inventado la entidad del otro, pero le ha dado un cambio de perspectiva y de enfoque. Lo que hemos advertido en esta investigación es que la otredad nos lleva al límite del pensamiento occidental y puede recibir otra interpretación fuera de los cánones oficiales de la historia de la filosofía. Pero esta manera de concebir al otro fuera de las concepciones clásicas ¿no entraña seguir dentro de la misma tradición contra la cual se revela? Dado que la noción del otro ha sido creada por el mismo logocentrismo occidental ¿no puede esperarse que, pese a todo, sea una instancia que sirve a la misma estructura bipolar de la racionalidad de Occidente? La obra de Levinas nos permite responder a estas preguntas, aunque no de manera totalmente clara. Pareciera que Levinas entiende que puede hablarse del otro en un sentido radical, aún dentro de los mismos parámetros que ha marcado la tradición filosófica. Sin embargo, la paradoja subsiste pues el pensamiento de Levinas nos invita a transgredir el orden de las teorías de la racionalidad y las teorías del sujeto, pero nunca vislumbramos hasta qué punto logramos ir más allá de las estructuras del ser o del sujeto. La reflexión levinasiana critica el orden del saber occidental con las mismas categorías que a Occidente le han servido para estructurar el reino del ser, de la verdad, de la racionalidad o del sujeto, ¿no es esto una contradicción que no resuelve la filosofía de Levinas?

Pero quizá sea esta paradoja lo que hace imprescindible volver a plantearse el papel del otro en el pensamiento de Occidente. Levinas nos brinda la oportunidad de analizar los últimos resguardos de un pensamiento que ha rebajado al otro a un papel meramente suplementario; lo que hace evidente Levinas con su pensamiento es mostrar la obscuridad de un pensamiento que se ha negado a aproximarse al otro; en eso se mueve la paradoja del otro, pues siendo parte de la racionalidad occidental también es una entidad misteriosa que no ha

mostrado su rostro. Hay en el otro un misterio que ninguna teoría ontológica o epistemológica pueden explicar, y eso lo pudimos advertir en los análisis que hicimos del sujeto y del sistema.

A través del análisis del sujeto pudimos apreciar lo necesario que es el otro para que este mismo sujeto alcance su consolidación; Levinas nos señaló que todo planteamiento que entronice la noción de sujeto, está basado en una reducción del otro, para que éste sea manejable y manipulable; el sujeto puro del que nos habla Husserl es un ego que se yergue en la negación de un mundo natural que sólo ofrece contradicciones y falsos juicios; la fundamentación de la Ciencia y del mundo natural es un trabajo reductivo donde las esencias confluyen en un sujeto puro, libre de cualquier determinación. Ante este sujeto puro que plantea Husserl, el pensamiento de Levinas propone la alternativa de un sujeto inmerso en la existencia concreta y material; como hemos visto, Levinas otorga un énfasis al otro en el problema de la subjetividad, y hace notar que el existente no se afirma sin el apoyo de la otredad; es cierto que Husserl ya nos había señalado el carácter intencional de la conciencia, y la necesidad de ésta de acudir a la exterioridad, pero en esta perspectiva privaba el carácter reduccionista que se ejercía contra la otredad; la visión de Levinas nos permitió observar que la subjetividad no puede olvidarse del papel que juega el otro en el ámbito de la existencia, con lo que es necesario entender que si se sigue hablando de la subjetividad es preciso hablar también del otro; la subjetividad es, pues, un juego de alteridad con el otro, que genera un movimiento en la medida de sus diferencias.

Sin embargo este juego de alteridad que nos propone Levinas no está desprovisto de problemas, pues lleva implícito una serie de contradicciones que no son fácilmente resueltas. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una subjetividad que acepta reconocer al

otro en su específica diferencia como lo quiere la filosofía de la alteridad. En este caso, tal alteridad está planteando el derrumbe del sujeto, pues la aceptación del otro implica la renuncia de este sujeto no sólo como categoría sustancial de todo lo existente, sino que su renuncia implica la negación de la misma subjetividad moral entendida como libertad y voluntad activa; recordemos que la categoría de sujeto que planteó la modernidad desde sus inicios, llevaba consigo la marca de un sustrato garante de todo pensamiento y acción; Husserl, consciente de la herencia de la modernidad, edificó la fundamentación del sujeto puro pensando en la unificación de todo saber y de toda acción; la noción de sujeto fue diseñada para reducir la diferencia, no para reconocerla. Por ello, el otro lejos de consolidar la función del sujeto, la trastoca y la derrumba. ¿Puede la estructura del sujeto tener un encuentro con el otro al que sólo acepta a condición de que se deje reducir? ¿El otro no es en su diferencia una entidad que por ser irreductible necesariamente llevaría al colapso y a la crisis el imperialismo del sujeto? ¿Es que sólo podemos hablar ahora de un sujeto determinado y resquebrajado por las mismas contradicciones que le marca la otredad? La alteridad del sujeto con el otro pareciera que nos lleva más bien al colapso del sujeto, y no sólo como categoría sustancial y legendaria, sino entendida como condición de posibilidad de toda existencia personal. En este caso, la filosofía de Levinas volvería a mostrarnos la imposibilidad del sueño moderno, que cifraba su poder en un sujeto libre y autónomo. Sin embargo, el derrotero que siga la deconstrucción del sujeto queda en el misterio, pues Levinas no aclara hacia dónde puede dirigirse. Levinas señala el límite del pensamiento occidental, pero él mismo es presa de este pensamiento, del cual su filosofía sea, tal vez, la última figura.

Lo mismo podríamos decir del concepto del sistema. Éste fue elaborado también para reducir el carácter complejo y diferenciante de la realidad y no para integrar en su seno a la otredad. Levinas al denunciar el trabajo de sometimiento que conlleva toda tarea racional y toda demostración de la verdad, ha mostrado el lado oscuro del pensamiento moderno de las luces; la otredad ha sido comparsa del conocimiento, la verdad y la esencia del ser, y en todas estas prácticas se ha borrado la huella de su diferencia; Levinas nos obliga a pensar en el conocimiento, en la verdad y en el ser fuera de sus fronteras al oponer la experiencia radical del otro. Pensar fuera del sistema implica pensar fuera de la filosofía misma y fuera del enfoque racional que desde hace muchos siglos ha privado en la historia de Occidente.

La empresa de Levinas es, pues, temeraria. No obstante, permite que reflexionemos sobre el papel de la verdad y de nuestros conocimientos. El acercamiento del otro en estos terrenos cambia de manera total la concepción que tenemos acerca de un discurso verdadero; no se trata de que Levinas suponga que las teorías epistemológicas sean inútiles y que todo su trabajo deba ser tirado a la basura para que en su lugar situemos el imperialismo del irracional del otro; más bien se trata de enfrentar la verdad y el conocimiento con su exterior, con una entidad que cuestiona el sistema de muros que han construido las teorías para salvaguardar la substancia racional del mundo; la otredad enfrenta al sistema desde el exterior y por eso su tarea es más una deconstrucción que una construcción de la verdad.

Aunque compartimos el pensamiento crítico de Levinas en algunos puntos, también pensamos que una teoría sistémica no tiene por que ser desechada del todo. El trabajo sistémico es de gran ayuda para entender la complejidad del mundo real en el que vivimos; dudamos mucho que teorías científicas renuncien al trabajo sistémico, que tan buenos

resultados han dado en innumerables áreas de conocimiento; por otra parte, qué sería la verdad y el conocimiento sin la sistematicidad. Hegel nos ha demostrado que el trabajo del concepto no es completamente inútil, puesto que éste logra sintetizar el caos en el que se desarrolla la realidad, dándonos una referencia con sentido. Necesitamos más que percepciones y sensaciones para avanzar en el conocimiento de la realidad y esto sólo se puede hacer a través de reducciones conceptuales y a través de una red sistémica de teorías. El conocimiento avanza dando un rodeo a las cosas y por medio de un trabajo reductivo del objeto que estudiamos; sólo así y no mediante una intuición directa, es como entramos en contacto con las cosas. El trabajo reductivo y de síntesis es imprescindible en muchos de los momentos de nuestra existencia, por lo que el acercamiento al otro de una manera irreductible, aunque es sugerente, puede caer en una utopía sin rastro de realización.

Otra cuestión radica en saber si podemos enfrentar y de qué manera la exterioridad del otro y las estructuras del sistema. El otro desde la marginación puede hacer que el sistema modifique sus estrategias de reducción, aunque también es cierto que puede contribuir a la destrucción de ese sistema; entre el sistema y su exterior se crea una fuerte tensión que parece inevitable, pero no podemos sustraernos a ella: podemos entrar a un colapso sistémico o bien crear nuevas formas de alteridad. Por lo que hemos analizado de la obra de Levinas, podríamos decir que el pensamiento de la alteridad contribuye más a la destrucción del sistema que a otra nueva forma de considerar nuestras relaciones morales; es evidente que la propuesta de Levinas señala el rumbo de una nueva experiencia ética, pero la realización de esta propuesta tiene una gran dosis de misterio en la que no acertamos hacia dónde nos llevaría.

Por eso es importante, en este sentido, el trabajo de la metafísica. Sabemos desde Kant que la metafísica como ciencia fundamental resulta imposible; pero desde esa imposibilidad Levinas rehabilita la posición de la metafísica, pues si bien se entiende que ésta no puede ser la ciencia absoluta, sí puede adoptar un sentido diferente que permita ir más allá del pensamiento sistémico. Es precisamente esta dimensión trascendental lo que rescata Levinas de la metafísica, ya no interesa lo que esta disciplina pueda aportar de conocimientos, sino su movimiento transgresor que se vuelve deseo por lo infinito y que nos enfrenta a la diferencia del otro. En esta reivindicación de la metafísica también queda expresada la relación que ésta mantiene con la moral, ya que el deseo por lo infinito es también aproximación a otro semejante; aunque ya la filosofía de Kant nos había advertido del vínculo entre metafísica y moral, como el único espacio en que era posible reflexionar sobre los objetos que estaban situados más allá del entendimiento, Levinas le da un nuevo giro al entender que la trascendencia metafísica guarda un nexo profundo con la relación moral que mantenemos con los otros. En efecto, la metafísica desde el punto de vista de la filosofía levinasiana no es la búsqueda de los fundamentos absolutos de la ciencia, ni conocimiento de los primeros principios de todas las cosas, sino el movimiento mismo de trascendencia que nos lleva al encuentro con otros entes diferentes a nosotros, es un movimiento moral que nos obliga a salir de nuestro egoísmo y entrar en contacto con otras sensibilidades y otras formas de actuar y de pensar.

Pero la metafísica puede correr el riesgo de ser una materia nouménica, pues su trascendencia es tan radical que se coloca en un más allá inalcanzable. La metafísica queda tan separada de la realidad sistémica y rechaza toda conceptualización que sólo puede permanecer en el misterio. Una disciplina de tal magnitud, lejos de aportar un

enriquecimiento al mundo finito de los sistemas, se ubica en un infinito inconmensurable. El divorcio de la totalidad y el infinito entraña por lo menos una consecuencia directa: la de que nunca se encuentren el mundo real del sistema y el mundo trascendente de los postulados metafísicos. Separamos la realidad en dos, la del sistema enmarcada por sus fronteras reduccionistas, y la realidad del otro, que se desarrolla en un incesante movimiento de trascendencia que no tiene fin.

Por lo que respecta al enfrentamiento que hicimos entre autores sistémicos, como Durkheim, Parsons o Luhmann, y la reflexión levinasiana, nos encontramos con una serie de interrogantes que no se despejan fácilmente. En efecto, la crítica de Levinas a la idea de totalidad abarca a los sistemas de todo tipo, incluidos los sociales, pero el alcance de una postura que defiende la no reductibilidad del otro se observa limitado cuando el enfoque sistémico nos hace conscientes de que no toda totalidad es una represión injustificada. Ciertamente, desde un punto de vista radical, todo orden social es represivo en la medida que impone un control sobre los individuos, en la medida que ejerce una violencia sobre la otredad. Pero lo que olvidan las teorías que condenan a los sistemas por ser represivos es que también el sistema produce conocimiento, orden, política, economía y vida cultural que de otro modo no existirían. Por esto mismo, la idea de Durkheim que mantiene la necesidad de una sujeción moral para mantener el orden en las relaciones sociales no debe ser visto sólo como un acto represivo contra la otredad, sino también como un acto que es producido por el mismo sistema para mantener, según piensa este autor, un equilibrio social. De hecho, el sistema es necesario para construir una vida social en la que todos interactúen manteniendo vínculos entre unos y otros; el sistema establece un orden que configura la manera en que los sujetos se desenvolverán en su vida comunitaria. Cuando

Levinas nos propone salir del sistema de un modo radical, nos deja la duda si hemos de renunciar a toda la estructuración de la vida social que hasta ahora conocemos para aventurarnos a un mundo del cual Levinas sólo acierta a decirnos que es un mundo más allá del sistema. El mundo social que conocemos no sólo ha creado las condiciones en las que nos desarrollamos, sino que incluso nos determina como sujetos sociales, como lo ha señalado Parsons. Por supuesto, en la afirmación de los sujetos también se necesita la existencia del otro, pero también este último nace en estrecha relación con el sistema, pues la distinción de un sujeto ya marca la aparición del otro, que surge de la operación diferenciante creada por las estructuras sistémicas. El sistema es, entonces, productor tanto de los sujetos como de la otredad, por lo que pedir trascender a este mismo sistema ¿no es también anular una distinción operativa que funciona y toma sentido sólo dentro de las estructuras que los conformaron? Además, como lo advertimos al analizar las ideas de Luhmann, si las operaciones y estructuras del sistema nacen del establecimiento de una diferencia inicial en el que la otredad es de vital importancia, ¿no quiere decir esto que el otro no sólo es una parte integrante del sistema sino que es el sistema mismo? Y en efecto, la diferencia del otro, según la teoría de Luhmann, da lugar a pensar en nuevas operaciones que dinamizan el desarrollo del sistema, con lo que, lejos de ser el otro una instancia que traspasara al sistema, más bien lo desarrollaría y le daría forma. La autopoiesis y la clausura de operación de las que nos habla Luhmann son categorías conceptuales que únicamente son comprensibles a partir de las operaciones diferenciantes que la otredad misma produce. Lo anterior permite observar que la teoría de Levinas se enfrenta a un grave problema en su crítica a la totalidad sistémica, pues tanto Durkheim, Parsons y Luhmann nos advertirían

que no es tan fácil trascender los límites del sistema, y que, incluso, es la otredad el otro rostro del sistema.

No obstante, resulta necesario revalorar el papel de la metafísica sobre todo en el ámbito cotidiano de la vida social. Nos parece que es un gran mérito de Levinas que nos señale que en los aspectos más comunes y más triviales puede estar presente la trascendencia y el respeto hacia el otro. Precisamente en el análisis del lenguaje, del rostro, la justicia o el erotismo, se mostró la capacidad (¿o incapacidad?) de experimentar de formas diversas la diferencia de los otros. La metafísica no puede ser ciencia, pero puede ser la disciplina que nos lleve a vislumbrar otros horizontes en los que sea posible tener un contacto con los otros. Esto lo pudimos constatar en la visión del lenguaje que mantiene Levinas, pues al concebirlo a éste a la manera de una cadena de metáforas sin fin, apuntaba a la idea de un lenguaje que no se convirtiera en privado, sino que manifestara la trascendencia de ir a otro, de convertirse en diálogo. Pero además, el lenguaje como diálogo no sólo es trascendencia sin más, sino que es lenguaje que respeta el rostro del otro; la trascendencia del rostro es de vital importancia porque de ella derivan todas las acciones morales basadas en el respeto; entrar en contacto con el otro implica entrar en contacto con su rostro, es decir, mantener un enlace con lo más íntimo, con lo más específico y diferente que caracteriza a ese otro. Lo mismo puede decirse de la justicia, ya que ésta es entendida como el respeto a la diferencia del otro; y es el mismo caso con el erotismo que es un fenómeno trascendente y nos coloca siempre a la expectativa del sentir y de la voluptuosidad del otro. Todas ellas son formas de trascendencia, de trastocamiento y de transgresión hacia el sistema y hacia el imperialismo del sujeto.

Pero la transgresión que el pensamiento levinasiano busca realizar a través del lenguaje, el rostro del otro, la justicia o el erotismo, no resulta ser del todo efectiva. La manera en que la transgresión se hace posible registra un repliegue hacia el ámbito de la vida privada, lo que hace que estas prácticas pierdan su fuerza; efectivamente, el lenguaje que trasciende al otro no es el del sistema, que norma y regula el fenómeno lingüístico, sino el que nace de la interacción directa con el otro con el cual me relaciono; el rostro es la experiencia que confirma que las relaciones que traspasan al sistema son las que se dan de modo directo; y la justicia y el erotismo sólo realizan su transgresión cuando anulan la reducción de las leyes sociales que nos someten. Todo esto nos habla de un mundo privado que no acierta a vincularse con un orden más general, pues su radicalidad no les permite enlazarse con las estructuras sistémicas a las cuales rechazan; pero en la negación del orden sistémico se encuentra su debilidad, pues no hay modo en el que puedan incidir en la conformación de la vida pública. En este sentido, la reflexión de Levinas no esclarece cómo la trascendencia termina por ser una experiencia que se confina a un espacio en el que su rebeldía puede resultar inoperante.

Por otra parte, todas las experiencias trascendentes de las que nos habla Levinas llevan inscritas un sesgo de violencia social; el lenguaje se convierte a diario en un monólogo de autoridad; el respeto al rostro del otro pasa desapercibido en el mercado de las finanzas; la justicia es venganza y el amor, sometimiento carnal. Contra este sentido de guerra que adoptan nuestras relaciones sociales, la trascendencia metafísica es un medio para proponer la paz, es la adopción de una relación pacífica en medio de la guerra. ¿Puede una metafísica de paz superar la dialéctica del poder inscrita en la violencia? La propuesta de Levinas sugiere un diálogo con las fuerzas del poder, pero al margen de la violencia y el

sometimiento que propugnan; el problema estriba en saber si contamos con los elementos para establecer dicho diálogo y formular una alteridad donde no haya vencedores ni vencidos; nuevamente la reflexión levinasiana nos coloca en una encrucijada y en la radicalidad de un límite que antes no se había planteado del todo: la relación del poder con lo que escapa a su dominio, la otredad marginada. Relación imposible, pues el poder siempre ha dialogado consigo mismo y no con el otro, mucho menos ha reconocido la diferencia irreductible que conforma al otro. ¿Cómo será un diálogo o una relación entre dos entidades que se reconocen diferentes, que se saben diametralmente opuestas? Y sin embargo este diálogo o relación es el que nos emplaza el mundo de nuestros días, ya que la subversión de las diferencias supone necesariamente la disposición de dialogar con otros y con sus diferencias. El mérito de Levinas consiste en haber vislumbrado tal diálogo y en haber mostrado su posible o imposible existencia.

Todo esto nos sirve para plantearnos de diferente manera el sentido del sujeto moral, pues la propuesta de Levinas gira en torno a un respeto por la otredad, que pocas veces ha sido planteado de la forma tan radical en que lo ha hecho este autor. Ciertamente, la filosofía moral de la modernidad se ha caracterizado por centrarse en la libre voluntad del sujeto, dejando de lado el papel que asume el otro en las relaciones intersubjetivas; en cambio, la teoría levinasiana se dirige al otro y reconoce en él un peso específico moral que determina nuestro sentido de responsabilidad y de compromiso en nuestras acciones. La radicalidad de esta moral que mancha Levinas estriba en que para que se dé el fenómeno ético es preciso la renuncia del ego del sujeto, lo cual implica la renuncia a su libertad y a su autonomía; el planteamiento de tal hipótesis necesariamente nos lleva a reflexionar sobre el tipo de subjetividad moral que esto genera, y nuevamente surge el fantasma de la

imposibilidad, en este caso, de la imposible existencia ética del sujeto. A la luz de la filosofía de la alteridad, no ha habido moral, sino imposición subjetiva, ya que siempre toda acción ética ha girado en torno a la unilateralidad del sujeto; por eso hace falta que volvamos la mirada al otro, para realmente intentar un diálogo en el que interactuen el sujeto y el otro en un espacio de hospitalidad.

No obstante, esta reivindicación del otro en el terreno moral se torna una exigencia extrema desde el momento en que plantea la sustitución del yo personal por la figura del otro; desde que Levinas entiende a la subjetividad como una disposición a la apertura del otro, queda sellada esta concepción de renuncia que dirigirá todo el sentido de la relación moral; de lo que se trata ahora, es de darse y renunciar a uno mismo; ya nuestra sensibilidad nos habla de la posibilidad de recibir al otro, ya la aproximación al otro entraña que podemos tomar su lugar, de que somos sujetos reemplazables. Bien sea que el otro tome el lugar del sujeto de una manera pacífica, o bien sea que lo tome a este sujeto de rehén contra su propia voluntad, la relación moral toma tintes de sacrificio que no parece que muchos estén dispuestos a adoptar.

Si bien la moral necesita de entablar un diálogo con el otro, también es cierto que darse completamente al otro no garantiza un diálogo de alteridades; Levinas nos convoca a una hospitalidad anterior a la misma violencia de un lenguaje que pregunta por la identidad y el lugar de origen del extranjero; hemos de dar hospitalidad infinita al extranjero, aún a costa de nuestra vida. Es cierto que nuestros Estados Nacionales no se caracterizan por su política hospitalaria, y es encomiable denunciar las prácticas xenofóbicas que marginan al extranjero; pero una política sin leyes o restricciones para aceptar al otro no parece ser la mejor opción. La trascendencia hospitalaria de la moral, en este sentido, supera la legalidad



política, pero la propuesta de Levinas de aceptar al otro sin restricciones corre el riesgo de volverse impracticable y terminar siendo un sueño postergable.

De cualquier forma, la reflexión de Levinas nos conduce a la radicalidad en la que un pensamiento se contradice a sí mismo. Pareciera que la moral, sobre la que se han asentado nuestro ser social, no está preparada para ser hospitalaria, o, por lo menos, no fue diseñada para ese propósito. El pensamiento de Levinas contribuye a denunciar esa carencia o ese despropósito, obscurece la racionalidad de una moral que se creía dueña de todos los sujetos, de sus intereses y sus fines; el otro es el nombre del límite que la filosofía del sujeto no ha podido abarcar, es el tiempo y el lugar de un imposible nombre.

La impronta del pensamiento de Levinas deja huella de esta imposibilidad de la que venimos hablando. Sujeto, sistema y relaciones morales se enfrentan a esos espacios donde ya no es posible hablar, o donde es posible sólo indicar sus desgarramientos. En efecto, el planteamiento transgresor involucra, como ya hemos visto, un elemento detonante de las diferencias, que a su vez amenazan con la destrucción de las identidades de todo tipo. ¿Qué son sujeto, sistema y moral después de enfrentar el rostro del otro?

Acaso el sujeto sólo sea esa instancia de la que es posible decir algo en la medida de su destrucción; el paso de su existencia es una marca fugaz que se refleja en la forma en que el tiempo, el trabajo, el goce y el sufrimiento fueron desvaneciéndolo. Entonces no existe ya sujeto substancial, sólo hay un sujeto que en contacto con el otro sabe de su finitud y de su muerte.

Y sin embargo, el sujeto no desaparece del todo, aún cuando para el sistema sea un sueño del pasado; porque incluso reconociendo que para el sistema social sólo sean necesarias las operaciones y las funciones sin tener que acudir al nivel subjetivo, aún ahí, en la

compentraci3n cotidiana se hacen presentes los sujetos bajo la forma de la marginaci3n; cierto que el propio sistema est3 consciente que la autocreaci3n de sus reglas y sus principios generan una marginalidad incapaz de ser absorbida por ese mismo sistema; pero de no tomar en cuenta ese entorno marginal, la vida del sistema estar3 en juego; aunque tambi3n, parad3jicamente, el tratar de incorporar la diferencia de los otros acarrear3a su destrucci3n. El otro es el entorno que trabaja para la destrucci3n del sistema.

Bajo este aspecto, la constituci3n de un sujeto moral se torna problem3tica. Deb3ramos decir que el otro no ayuda en nada en la reconstrucci3n de una subjetividad de orden moral; m3s bien nos ofrece los elementos para transgredir la moral misma, para ir m3s lejos de la normatividad y los deberes impuestos; con el otro, la moral se vuelve un evento peligroso, se vuelve un acto heroico y arriesgado en el que se da todo por los otros, en el que no se recibe absolutamente nada. Esto nos lleva a una hospitalidad infinita, pero a costa que toda regla moral se desconozca y todo inter3s del sujeto desaparezca.

La presente investigaci3n ha sido un esfuerzo por penetrar en la obscuridad de estas paradojas y por analizar un pensamiento que se lanza a la aventura de interrogar nuestros fundamentos, aunque ello involucre la p3rdida de sentido de muchos conceptos b3sicos de nuestra historia. Con el pensamiento de Levinas acudimos a la deconstrucci3n de la filosof3a occidental, pero tambi3n a la b3squeda de un nuevo sentido de existencia en el que tenga cabida la diferencia y la diversidad de sentir y actuar. Nuestra capacidad o incapacidad de reconocer las figuras del otro seguramente definir3n y configurar3n el futuro cercano, pero eso todav3a es un enigma que no hemos resuelto.

BIBLIOGRAFÍA

A) Obras de Emmanuel Levinas.

Nota: el año, el lugar y la editorial que aparecen entre paréntesis, corresponden a las ediciones en castellano de las obras del autor, las cuales son citadas en este trabajo de investigación.

- | | | |
|---------------------------------------------------------------------|---------|--------------------------------------------------------------------------|
| <i>La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.</i> | 1930 | Paris, Felix Alcan Ed. |
| <i>De l'évasion</i> | 1935 | Montpellier, Fata Morgana. |
| | (1999) | (Trad. Cast. <i>De la Evasión</i> , Madrid, Arena Libros.) |
| <i>De l'existence a l'existant.</i> | 1947 | Paris, Ed. De la revue Fontaine. (Trad. Cast. |
| | (1986) | <i>De la Existencia al Existente</i> . Madrid, Arena Libros.) |
| <i>Le Temps et l'Autre</i> | 1947 | Paris, Cahiers du College philosophique. |
| | (1993) | (Trad. Cast. <i>El Tiempo y el Otro</i> . Barcelona, Paidós.) |
| <i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.</i> | 1949 | Paris, Vrin Ed. |
| <i>Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité.</i> | 1961 | La Haya. (Trad. Cast. <i>Totalidad e Infinito</i> . |
| <i>Quatre lectures talmudiques.</i> | (1987a) | Salamanca, Sigueme.) |
| | 1968 | Paris, Les Éditions de Minuit (Trad. Cast. |
| | (1996) | <i>Cuatro lecturas talmúdicas</i> . Barcelona, Riopiedras Ediciones.) |
| <i>Humanisme de l'autre homme.</i> | 1972 | Montpellier, Fata Morgana. (Trad. Cast. |
| | (1974) | <i>Humanismo del otro hombre</i> . México, Siglo XXI.) |
| <i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.</i> | 1974 | La Haya, Martinus Nihoff. (Trad. Cast. <i>De</i> |
| | (1987b) | <i>otro modo que ser o más allá de la esencia</i> . Salamanca, Sigueme.) |
| <i>Sur Maurice Blanchot</i> | 1975 | Montpellier, Fata Morgana. (Trad. Cast. |
| | (2000) | <i>Sobre Maurice Blanchot</i> . Madrid, Editorial Trotta.) |
| <i>De Dieu qui vient à l'idée.</i> | 1982 | Paris, Vrin. (Trad. Cast. <i>De Dios que viene</i> |
| | (1995) | <i>a la Idea</i> . Madrid, Caparrós Editores.) |
| <i>Hors sujet.</i> | 1987 | Montpellier, Fata Morgana. (Trad. Cast. |
| | (1997) | <i>Fuera del sujeto</i> . Madrid, Caparrós Editores.) |

<i>Entre nous. Essais sur le penser- a- l'autre.</i>	1991 (1993)	París, Grasset. (Trad. Cast. Entre Nosotros. <i>Ensayos para pensar en otro.</i> Valencia, Pre- Textos.)
<i>La réalite et son ombre.</i>	1994 (2001)	Montpellier, Fata Morgana. (Trad. Cast. La realidad y su sombra. Madrid, Editorial Trotta.
<i>Dieu, la Mort et le Temps.</i>	1993 (1998)	Editions Grasset et Fasquelle. (Trad. Cast. Dios, la Muerte y el tiempo. Madrid, Ed. Cátedra.)
<i>La huella del otro.</i> (Recopilación de tres textos de Levinas.)	2000	México, Taurus.

B) Trabajos en torno a la obra de Levinas.

Antich, Xavier.	1994	"La asimetría de la intersubjetividad". En <i>Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas.</i> Madrid, Editorial complutense.
Ayuso, Jesús Ma.	1994	"El no- lugar del deseo: utopía y escepticismo." En <i>Ética y subjetividad.</i> Madrid, Editorial complutense.
Badiou, Alain.	1997	"La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal". En <i>Batallas éticas.</i> Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
Bello, Gabriel.	1989	"La construcción de la alteridad en Kant y Levinas". En J. Muguesa y R. Rodríguez Armayo, <i>Kant después de Kant.</i> Madrid, Tecnos.
-----	1994	"Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica". En <i>Ética y subjetividad.</i> Madrid, Editorial complutense.
Derrida, Jaques.	1989	"Violencia y Metafísica. (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)". En <i>La Escritura y la diferencia.</i> Barcelona, Editorial Anthropos.
-----	1998	<i>Adiós a Emmanuel Levinas. Palabras de acogida.</i> Madrid, Editorial Trotta.
Finkielkraut, A.	1984	<i>La sagesse de l'amour.</i> París, Gallimard.
Gawoll, H.J.	1989	<i>La crítica de uno no es la epifanía del otro.</i> Madrid, Ed. Er



- González Amaiz, Graciano 1994 "Decir a- Dios. Una lectura ética de las categorías de immanencia y trascendencia." En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial Complutense.
- Guibal, F. 1980 *Et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines II. Emmanuel Levinas*. Paris, Aubier Montaigne.
- Huizing, K. 1988 *Das sein und der Andere. Levinas auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt, Athenaun.
- Krewani, W. N. 1992 *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Albert.
- Laruelle, F. (compilador) 1980 *Textos pour Emmanuel Levinas*. Paris, J. M. Place
- Llewelyn, John 1999 *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- Méndez, José Antonio. 1994 "Significados de la subjetivación". En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial complutense.
- Moreno Márquez, Cesar. 1986 *Del otro que viene al encuentro. Para una escucha de Levinas*. Madrid, Ediciones Er.
- 1994 "Trascendencia Temporal y fecundidad. Figuras del porvenir en el pensamiento de E. Levinas." En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial complutense.
- Peñalver, Patricio. 1980 "Ética y violencia. Lectura de Levinas". En *Rev. Pensamiento* 142, Madrid.
- 1994 "El filósofo, el profeta, el hipócrita." En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial complutense.
- Pintor- Ramos, Antonio. 1994 "En las fronteras de la fenomenología." En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial complutense.
- Requena Torres 1980 "Sensibilidad y Alteridad en E. Levinas" *Rev. Pensamiento* 142, Madrid.
- Ronchi, R. 1985 *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*. Milán, Spiral!
- Strasser, S. 1978 *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie*. La Haya, M. Nijhoff.
- Sucasas, Juan Alberto. 1994 "El texto múltiple: judaísmo y filosofía". En *Ética y subjetividad*. Madrid, Editorial complutense.

Vázquez Moro, Ulpiano. 1982 *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

C) Obras empleadas de otros autores en la investigación.

Agustín, San. 2000 *Confesiones*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. 1998 *Metafísica*. Madrid, Editorial Gredos.

-----, 2001 *Física*. México, U.N.A.M.

Austin, J. L. 1981 *Cómo hacer cosas con Palabras*. Barcelona, Paidós.

Barthes, Roland. 1984 *Fragmentos de un discurso amoroso*. México, Siglo XXI editores.

Bataille, Georges. 1997 *El erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores

-----, 2000 *Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets Editores

Baudrillard, Jean 1987 *Crítica de la economía política del signo*. México, Siglo XXI Editores.

-----, 1994 *Figuras de la Alteridad*. México, Taurus.

-----, 2000 *De la Seducción*. Madrid, Ed. Cátedra.

Bell, Daniel. 1989 *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza.

Bertalanffy, Ludwig von, 1976 *Teoría General de los sistemas*. México, F.C.E.

Blanchot, Maurice 1991 *De Kafka a Kafka*. México, F.C.E.

-----, 1994 *El Paso (no) más allá*. Barcelona, Paidós.

-----, 1999 *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena Libros.



- Buckley, Walter 1993 *La Sociología y la Teoría Moderna de los Sistemas*. Argentina, Amorrortu editores.
- Carnap, Rudolf. 1986 "La Superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del Lenguaje" en Ayer, Alfred, (compilador). *El Positivismo Lógico*. México, F.C.E.
- , 1988 *La construcción lógica del mundo*. México, U.N.A.M.
- Compte, Auguste. 1984 *Discurso sobre el Espíritu Positivo*. Madrid, Sarpe Ed.
- Descartes, René 1982 *Discurso del Método*. México, Espasa Calpe.
- Derrida, Jaques 1978 *De la Gramatología*. México, Siglo XXI Editores.
- , 1989 *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona, Paidós.
- , 1997 *Fuerza de Ley*. Madrid, Tecnos.
- , 2000 *La Hospitalidad*. Argentina, Ediciones la Flor.
- Díaz de la Serna, I. 1997 *Del desorden de Dios*. México, Taurus-Altea.
- Durkheim, Émile. 1982 *Las Reglas del Método Sociológico*. Barcelona, Ediciones Orbis.
- , 1983 *El Suicidio*. México, U.N.A.M.
- , 1995 *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Ed. Coyoacán.
- , 1997a *La Educación Moral*. México, Colofón.
- , 1997b *Educación y Sociología*. México, Colofón.
- , 1999 *La División del Trabajo Social*. México, Colofón.

- , 1987 *¿Qué es Metafísica?* Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte.
- , 1995 *Introducción a la Metafísica.* Barcelona, Gedisa.
- , 2000 *Los problemas fundamentales de la Fenomenología.* Madrid, Editorial Trotta.
- Heller, Agnes y Feher, Ferenc. 1989 *Políticas de la Postmodernidad.* Barcelona Ediciones Península.
- Hinkle, Roscoe 1963 "Antecedents of the Action Orientation in American Sociology before 1935". American Sociological Review 28: 705- 715.
- Hobbes, Thomas. 1983 *Leviatán.* Madrid, Editora Nacional.
- Husserl, Edmund. 1986a *Ideas Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* México, F.C.E.
- , 1986b *Meditaciones Cartesianas.* México, F.C.E.
- , 1997 *Ideas Relativas... (libro Segundo).* México, U.N.A.M.
- , 1999 *La Crisis de las Ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Barcelona, Ediciones Altaya.
- Johansen, Oscar. 1997 *Introducción a la teoría general de sistemas.* México, Limusa.
- Kant, Immanuel 1977 *Crítica de la Razón Práctica.* Buenos Aires, Losada
- , 1978 *Crítica de la Razón Pura.* Madrid, Ediciones Alfaguara.
- , 1979 *La Paz Perpetua.* Madrid, Espasa Calpe.
- , 1987 *Filosofía de la Historia.* México, F.C.E.
- , 1993 *Metafísica de las costumbres.* Barcelona, Ediciones Altaya.

- , 1994 *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa Calpe.
- Lacroix, Jean. 1996 *Amor y persona*. Madrid, Ed. Caparrós.
- Lilienfeld, Robert. 1991 *Teoría de Sistemas*. México, Trillas.
- Lipovetsky, Gilles. 1986 *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama.
- , 1990 *El Imperio de lo Efímero*. Barcelona, Anagrama.
- , 1996 *El Crepúsculo del Deber*. Barcelona, Anagrama.
- Luhmann, Niklas. 1991 *Sistemas Sociales*. México, Universidad Iberoamericana- Alianza.
- , 1996 *Introducción a la teoría de sistemas*. México, Universidad Iberoamericana.
- , 1997 *Observaciones de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
- , 1998^a *Complejidad y modernidad*. Madrid, Editorial Trotta.
- , 1998^b *Sociología del riesgo*. México, Universidad Iberoamericana.
- Lyon, David. 1997 *La postmodernidad*. Madrid, Alianza.
- Lyotard, Jean- François. 1989 *La Fenomenología*. Barcelona, Paidós.
- , 1998^a *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra.
- , 1998^b *Moralidades posmodernas*. Madrid, Tecnos.
- Marx, Karl. 1975 *Manuscritos Económico- filosóficos de 1844*. México, Grijalbo.
- , 1982 *La Ideología Alemana*. La Habana, Cuba, Editorial Pueblo y Educación.

- , 1984 *El Capital. (Tomo I)*. México, F.C.E.
- Merleau- Ponty, Maurice 1971 *La Prosa del mundo*. Madrid, Taurus.
- , 1977 *Sentido y Sinsentido*. Barcelona, Ediciones
Península.
- , 1993 *Fenomenología de la Percepción*.
Barcelona, Planeta- De Agostini.
- Morales García, Cesáreo 1987 "Individuo, violencia y política". En *La
Herencia de Foucault*. México, U.N.A.M.-
Ediciones el Caballito.
- Nietzsche, Friedrich. 1986 *La Genealogía de la Moral*. Madrid,
Alianza.
- Parsons, Talcott. 1966 *Societies*. Englewood Cliffs.
- , 1968 *La Estructura de la Acción Social*. Madrid,
Guadarrama.
- , 1999 *El Sistema Social*. Madrid, Alianza.
- Parsons, Talcott y Shils,
Edward 1951 *Toward a General Theory of Action*.
Cambridge, Harvart University Press.
- Paz, Octavio. 1986 *El Arco y la Lira*. México, F.C.E.
- Picó, Josep (compilador) 1998 *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid,
Alianza.
- Rescher, Nicholas. 1981 *Sistematización Cognoscitiva*. México, Siglo
XXI Editores.
- Ricoeur, Paul 2001 *La Metáfora Viva*. Madrid, Editorial Trotta-
Ediciones Cristiandad.
- Rorty, Richard. 1991 *Contingencia, Ironía y Solidaridad*.
Barcelona, Paidós.
- , 2000 *Verdad y Progreso*. Barcelona, Paidós.
- Rousseau, Jean- Jacques. 1980 *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*.
Madrid, Akal.

-
- 1982 *Du Contrat Social. Discours sur les Sciences et les Arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.* Paris, Éditions 10/18.
- Sartre, Jean- Paul 1984 *El Ser y la Nada.* Madrid, Alianza.
- Saussure, Ferdinand de 1945 *Curso de Lingüística General.* Buenos Aires, Losada.
- Sartori, Giovanni. 2001 *La Sociedad Multiétnica.* España, Taurus.
- Schopenhauer, Arthur. 2001 *El Amor y otras Pasiones.* México, Libsa.
- Searle, John. 1994 *Actos de Habla.* Barcelona, Planeta- De Agostini.
- Spinoza, Baruch. 1977 *Ética.* México, U.N.A.M.
- Vattimo, Gianni. 1985 *El fin de la modernidad.* Barcelona, Gedisa.
-
- 1990 *Introducción a Heidegger.* Barcelona, Gedisa.
-
- 1998 " *Metafísica, violencia, secularización*". En *La secularización de la filosofía.* Barcelona, Gedisa.
-
- 1999 *Las Aventuras de la Diferencia.* España, Altaya.
- Weber, Max. 1987 *Economía y Sociedad.* México, F.C.E.
- Wieser, Wolfgang 1962 *Organismos, Estructuras, Máquinas.* Buenos Aires, EUDEBA.
- Wittgenstein, Ludwig 1986 *Investigaciones Filosóficas.* México-España, U.N.A.M.- Ed. Crítica.