

01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

División de estudios de Posgrado en Filosofía

VIOLENCIA RACIONAL Y RESPONSABILIDAD

Una aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas.

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A  
**LIC. ROGELIO DEL PRADO FLORES**

TUTORA Y DIRECTORA DE TESIS: DRA.  
ANA MARÍA MARTINEZ DE LA ESCALERA

México, Ciudad Universitaria, Enero 2004.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

*Dedico esta investigación a mi esposa Renata  
por su amor, apoyo incondicional, por su  
paciencia y comprensión.*

*A mi hija Betsabé por trasmitirme  
su ternura y el deseo de seguir luchando.*

*A mi madre, a mis dos hermanas (Malú y Liz)  
y a mis tres sobrinas (Paulette, Lilly y Lizeth)  
por amarme desde siempre.*

*A la doctora Ana María Martínez de la Escalera  
por trasmitirme tantos conocimientos y porque  
es para mi un testimonio vivo de lo que es la responsabilidad  
por el otro.*

*A los que ya no están vivos pero siguen  
presentes y que me constituyen desde siempre,  
principalmente a mi Papá Rogelio.*

*Al Pbro. Arnulfo Huerta porque ha sido como  
un padre, por su apoyo espiritual.*

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la  
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el  
contenido de mi trabajo recepcionista.

NOMBRE: Rogelio Delgado  
Flores

FECHA: 12/Enero/2009

FIRMA: [Firma manuscrita]

INDÍCE	pag
Introducción	1
Capítulo I. Violencia racional y alteridad	11
1.1 Metafísica de la separación y de la exterioridad.	16
1.2 ¿Es fundamental la ontología?	20
1.3 Idea del infinito y desbordamiento de la ontología.	25
1.4 Lévinas y la huella de Dios en el pensamiento judío.	30
1.5 Ética y lenguaje.	35
1.6 Subjetividad y lenguaje.	43
1.7 Tiempo y responsabilidad.	46
Capítulo II. Crítica al liberalismo político de John Locke desde la ética levinasiana. <b>De la violencia de lo mismo a la asignación política.</b>	52
2.1 Teoría de la propiedad	58
2.1.1 La propiedad como derecho natural	58
2.1.2 Derechos y límites naturales a la propiedad	59
2.1.3 El dinero y la superación de las limitaciones	62
2.1.4 El dinero y su distribución desigual	63
2.1.5 Derecho a la apropiación desigual e ilimitada.	67
2.2. El estado de naturaleza y su relación inevitable con el estado de guerra.	69
2.2.1 Diferencias entre estado de naturaleza y naturaleza del hombre.	69
2.2.2 Sobre las desigualdades de clase entre los <<plenamente racionales>> y la clase trabajadora.	73
2.2.3 Sociedad civil y desigualdad	75
2.2.4 Diferencias de racionalidad, apropiación y moralidad.	78
2.2.5 Legalidad moral y el extraño.	79
2.2.6 Ambigüedades entre el estado de naturaleza y el estado de guerra.	82

2.3 Más allá de Locke: interpelación y responsabilidad.	88
2.3.1 Estado y tolerancia	89
2.3.2 Tolerancia y heteronomía	98
2.3.3 Memoria y tolerancia	100
Capítulo III. ¿Qué hacer?	104
3. 1 La época de lo nuevo y el olvido de la pregunta <<¿qué hacer?>>.	106
3. 2 La justicia y la indecible decisión.	111
3. 3 ¿Qué hacer con los espectros?	117
3. 4 Responsabilidad con los seres puramente posibles.	124
3. 5 Erotismo y misterio.	128
3. 6 Heteronomía y hospitalidad.	134
Conclusiones.	146
Bibliografía.	158

## INTRODUCCIÓN.

El problema de la responsabilidad ha sido hasta ahora tratado preferentemente como un problema particular de la moral, sin que se hayan investigado de manera más precisa otros extremos de ésta. La afirmación esencial de esta investigación estriba en el pensamiento de que esto no basta y que, para describir las condiciones en las que puede hablarse con pleno sentido de la responsabilidad, se han de considerar otros datos que remiten a problemas más profundos. Parece además que la responsabilidad no surge solamente en el terreno moral. La responsabilidad moral constituye tan sólo un caso particular de aquélla. De tal forma que nuestro estudio tiene contemplado aproximarse tanto en el campo moral como en el político. Por otro lado, en las democracias modernas, “vivimos tiempos de despolitización, de vaciamiento de la política”<sup>1</sup>, con todo y eso que en la actualidad resulta evidente la presencia asfixiante de la política: domina los medios de comunicación y, sobre todo pacta con el dinero. Lo que es un hecho es que la historia de la filosofía no ha profundizado suficientemente en lo político. Según Arendt, “la ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada”.<sup>2</sup>

Este estudio se presenta como una aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas sin pretender agotar los temas, pero sí enfatizando la prioridad de la ética respecto a la ontología. Las categorías levinasianas nos permiten hacer una crítica a las ideas del liberalismo político de Locke. Por otro lado, consideramos que la pertinencia de la investigación está justificada porque tal parece que la humanidad no entendió o ya se le olvidó la terrible experiencia que significó Auschwitz. Nuestros días están caracterizados por una indiferencia –hasta llegar a convertirse en odio- hacia lo otro, hacia el extranjero. La ética juega un papel crucial en el momento en que la historia de la humanidad reclama otra forma de relacionarnos los seres humanos. Según Husserl, “lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> REYES MATE., *Política, justicia, educación*, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, UNAM Núm. 13, p. 11

<sup>2</sup> ARENDT H., *¿Qué es política?*, Paidós, trd. Rosa Sala Carbó, Barcelona 1997, p. 45.

<sup>3</sup> HUSSERL E., *Renovación del hombre y de la cultura*, p. VIII. Esta cita corresponde a una carta a William Hocking (3-7 – 1920), citada por los editores Hua XXVII, p. XII.

Los acontecimientos más recientes,<sup>4</sup> junto con el regreso de los racismos, convocan a buscar otras alternativas al humanismo decadente de nuestra tradición occidental. Por ello, para la renovación ética-política de la humanidad se hace necesario, según Husserl:

(...) un arte de la educación universal de la humanidad, que esté sustentado por los más altos ideales éticos, claramente fijados; un arte en forma de una poderosa organización literaria para ilustrar a la humanidad y educarla conduciéndola en el camino de la veracidad.<sup>5</sup>

Para Lévinas, el ser humano no es meramente individualidad subjetiva que se construye o realiza desde sí y para sí misma, en un solipsismo egótico y cerrado, que se alimenta de su propio tiempo. Por el contrario, el hombre es un ser eminentemente social, constituido por, con y para los otros seres humanos. Frente a la subjetividad autónoma que la filosofía moderna ha formulado a partir del *cogito*, y que culmina en el *ego* trascendental husserliano, Lévinas nos recuerda insistentemente que hay otros allende el propio yo, y a los que el yo debe incluso su propia constitución.

La ética es entendida por Lévinas, no como cierta organización del propio tiempo vital, sino como desorganización y destrucción a partir de la descolocación del presente por la irrupción de un futuro inesperado así como de un pasado que nunca fue presente. La ética heterónoma propicia la *desarticulación* del tiempo, dice Derrida. El asedio del Otro desquicia, trastoca al tiempo. “El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado.”<sup>6</sup>

La ética se ocupa de la relación del yo con el otro; o mejor: de los otros con el propio yo. Porque esta relación, lejos de ser activa y configurante, es más bien pasiva y receptora: el otro “me” afecta, “me” invade, y, en principio “me” descompone. El otro “me” sujeta y evita (o mejor dicho, des-ordena) la autonomía de “mi” subjetividad individual.

De cara a la subjetividad moderna que se entiende a sí misma como independiente, autónoma, constructiva y activa, Lévinas afirma que el hombre no es él mismo artífice de su propia subjetividad, sino que lo es por estar *sujetado* y *perseguido* por el otro. La subjetividad no se constituye a sí misma, sino que es constituida por los otros. Lévinas propone una subjetividad ajena a la voluntad de poder, una subjetividad a la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño, lo que se *revela* en el fuerte sentido de la palabra. Lo otro que

<sup>4</sup> La guerra, o mejor dicho, la invasión de EUA. sobre Irak, nos muestra que, precisamente aquellos que se llaman defensores de los derechos humanos son los que están más alejados de ser promotores de la paz.

<sup>5</sup> Ibidem.

sobreviene no es sólo el futuro sino también los espectros y los *seres puramente posibles* en un tiempo anacrónico que desajusta la buena conciencia. El tiempo diacrónico no está en manos de la eventualidad o del acontecimiento del ser, sino en manos de los otros.

Según Lévinas, “quizás la tentación de la tentación describa la condición del hombre occidental”.<sup>7</sup> El hombre occidental está a favor de una vida abierta; está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, “acuciado por vivir, impaciente por sentir”. Existe la imperiosa necesidad de probarlo todo por uno mismo. Queremos saber antes de hacer. Pero queremos únicamente un saber experimentado en nuestras propias evidencias. No emprender nada sin saberlo todo. Vivir peligrosamente, pero asegurado en las verdades que se ofrecen en el mundo circundante.

La tradición occidental exige para sus actividades intelectuales evidencias, por lo que todo aquello que esté fuera de la presencia genera sospecha y confusión. La presencia reclama el estatuto de veracidad. Pero la presencia es asimilación de lo otro, la verdad es inmanencia, la consigna es no aceptar nada que no se encuentre dentro de los márgenes de la conciencia. ¿Cuál sería ese otro pensamiento que, sin ser asimilación ni integración, no recondujera lo absoluto en su novedad a lo <<ya conocido>> y no comprometiera la novedad de lo nuevo? No se trata de renegar del ser, sino de señalar la violencia implícita en la ontología, como lo sugiere el título de esta tesis. “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”.<sup>8</sup>

La gran exigencia ética para el hombre moderno es relacionarse con los otros sin copiar las estructuras de la ontología o la epistemología. Al mundo occidental le hace falta un pensamiento que no esté construido como relación que vincule al pensador con lo pensado; o hace falta, en este pensamiento, una relación sin correlativos. ¿Es esta una exigencia imposible? ¿Acaso en dichas exigencias no hay un eco de lo que Descartes denominaba idea de lo infinito en nosotros? La idea del infinito es la trascendencia misma. Pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*; idea que Dios, según la manera de expresarse de Descartes, habría depositado en

---

<sup>6</sup> DERRIDA J., *Espectros de Marx*, p. 31

<sup>7</sup> LÉVINAS E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 60-63

<sup>8</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 70

nosotros. Idea excepcional, idea única y, para Descartes, *el pensar a Dios*. Un pensar que en su fenomenología no se deja reducir, sin que quede un resto al acto de conciencia de un sujeto. Pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin. Idea de lo infinito: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia. La paciencia o la largura del tiempo en su dia-cronía ¿no será el pensamiento más profundo de lo nuevo, anterior a toda actividad de la conciencia, incluso, más antiguo que la conciencia? Dia-cronía que ningún movimiento tematizador e interesado de la conciencia, recuerdo o esperanzas, puede reabsorber ni recuperar en las simultaneidades que constituye.

Para Lévinas, la “idea de lo infinito en mí”, o “mi relación con Dios”<sup>9</sup>, “me viene” en la concreción de “mi” relación con el otro hombre, en la socialidad que es responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no se ha contraído en ninguna <<experiencia>> pero cuyo mandato, venido no se *sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma. La Idea del infinito no se sabe, no depende del saber: no por ignorancia, sino porque este no-objeto, esta no-fenomenalidad viene a desafiar a la semántica como a la ontología. Responsabilidad sin la preocupación por la reciprocidad: “tengo” que responder del otro sin ocuparme de la responsabilidad del otro para conmigo. Relación sin correlación o amor al prójimo que es amor sin eros. “¡Para el otro hombre y por él a-Dios!”<sup>10</sup>

En la relación prójimo-Dios, ¿acaso se está confundiendo la alteridad infinita de Dios con la alteridad del prójimo, como sospecha Derrida?<sup>11</sup> ¿Cuál es el límite o el margen que maneja la filosofía para distinguir uno de otro? Si por Dios se entiende el ente supremo con todas las categorías aristotélicas-tomistas elevadas al infinito tal y como la teología lo desarrolla, habría ciertamente una distinción absoluta entre Dios y el prójimo en el pensamiento de Lévinas. En la teología se opera la reducción de la alteridad de Dios a las posibilidades de la conciencia. Si Dios, por otro lado, representa el mundo suprasensible desde la interpretación que la cultura helenista y cristiana hicieron de la filosofía platónica, este Dios se quitó la vida en Auschwitz. Asimismo,

<sup>9</sup> Para evitar equívocos en relación a lo que en este estudio significa el término Dios, Ver *Infra*, 1.4 *Lévinas y la Huella de Dios en el pensamiento judío*, p. 29. Por lo pronto advertimos que el Dios de la tradición judeocristiana, el ente supremo al que la teología “dignifica”, en tanto ente pensado, ese Dios se sitúa de inmediato dentro de la <<gesta del ser>>. La teología al tematizar a Dios con las categorías supremas, lo explica a través de la analogía, aunque la diferencia sea mayor que la semejanza. Por lo tanto, “no es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia.” *Id.*, *De Dios que viene a la idea*, p. 103

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 19

<sup>11</sup> DERRIDA J., *Dar la muerte*, p. 83

este Dios, según Heidegger, perdió toda su fuerza vinculante entre el mundo y lo suprasensible.<sup>12</sup> Para Lévinas, “El otro Dios, en comparación, el que no es estadísticamente comparable, [...] que *aparece* en el rostro de otro, es una protesta contra Auschwitz.”<sup>13</sup> La relación entre prójimo-Dios remite a una ausencia radicalmente sustraída al develamiento. Es una ausencia que hace posible la visitación. “El Ausente tiene una significación en el rostro”.<sup>14</sup> Lévinas abre una vía distinta a la que nos ofrece la ontología y la fenomenología para *dar cuenta* de este Ausente.

En el ser la trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo. En cambio, en *presencia* del Otro, por la proximidad con el otro se responde a un orden cuya significación se mantiene como desorden irremisible, pasado absolutamente caduco. Tal significancia habla de la huella del Otro. “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, y que ninguna introspección sabría descubrir en Sí.”<sup>15</sup>

El rostro es la única apertura, la apertura de la apertura, en la cual la significancia de lo trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente. La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado sino que es el *pasaje mismo* a un pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir. Este pasaje (la huella), este ir se coloca en “mi” tiempo, me pone en relación con el pasado del Otro en el cual se delinea la eternidad. Pasado absoluto que reúne todos los tiempos. El rostro del otro, totalmente abierto, puede a la vez estar en sí mismo porque él está en la huella de Dios. “Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella.”<sup>16</sup>

Que lo otro en tanto que otro no sea una forma inteligible unida a otras formas en un proceso de <<develamiento>> intencional, sino más bien un rostro, la desnudez proletaria, la privación; que la salida de sí mismo sea la aproximación al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad impermutable para con el otro, <<condición de rehén>>; que la trascendencia sea comunicación que implica, más allá del intercambio de signos, el <<don>>, la hospitalidad, la <<casa

<sup>12</sup> HEIDEGGER M., *La frase de Nietzsche <<Dios ha Muerto>>*, en, *Caminos de bosque*, p. 162ss.

<sup>13</sup> LÉVINAS E., *La huella del Otro*, p. 104. La cursiva es nuestra

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 66

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 66

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 74

abierta>>: todos ellos son términos éticos y “excitaciones”<sup>17</sup> a la política. Pero cuando el otro no es más lo lejano, como lo confirma Blanchot, sino el prójimo que pesa en “mi” hasta abrirme a la radical pasividad, la subjetividad como exposición herida, acusada y perseguida, cae a su vez fuera del ser, lo subjetivo significa más allá del ser; ella es tanto como el otro y como el rostro el enigma que desarregla el orden y se opone al ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera del fenómeno, fuera de toda experiencia.<sup>18</sup>

*¿Es fundamental la ontología?* Poner en cuestión la ontología cuando goza entre las disciplinas de una luminosa evidencia resulta una empresa temeraria. Abordar el cuestionamiento es interrogar sobre el lugar que ocupa lo humano en la economía general del ser. Bien vale la pena arriesgarse a pasar por ingenuo o ignorante entre los entendidos mientras lo que está en juego es saber si el acontecimiento del ser radica en cierta violencia racional. Violencia que pasa por estar justificada o enmascarada por afirmaciones que sostienen, por ejemplo, que todo ser tiene una “natural preocupación por ser”. Pero si ponemos en tela de juicio la “natural preocupación por ser”, ésta no se revela en términos de armonía, ni mucho menos de paz entre los seres. Para Lévinas, el sentido del ser consistiría en un “instinto de conservación” que coincidiría con el despliegue de lo Propio, que le preservaría y mantendría en su aventura de ser; se entendería, entonces, la aventura de ser como tensión sobre sí mismo. Insistencia anterior a toda luz y a toda decisión, “violencia en forma de entes que se afirman <<sin consideraciones>> los unos para con los otros en su preocupación por ser.”<sup>19</sup>

La aventura de ser es el origen de toda violencia. Pero en la vida experimentada por los seres humanos sucede la eventualidad de consagrarse-a-otro. En la economía general del ser y en su tensión sobre Sí Mismo, puede acontecer una preocupación por lo Otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él; una responsabilidad para con lo ajeno. *De otro modo que ser*. La ruptura de la indiferencia es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético. En la existencia humana, se *revela*, pues, la interrupción y la superación del esfuerzo por ser (su *conatus essendi* spinozista). Para Lévinas, la vocación de un existir para-otro es más fuerte que la amenaza de la muerte. La emergencia de lo humano en la economía del ser invierte el

<sup>17</sup> La proximidad del Otro “excita”, pro-mueve, porque lo humano es esencialmente sensibilidad, pasividad interpelada a responder. Pero, tampoco se trata de formar una militancia del tipo altruista, la historia sigue estando mancha de sangre.

<sup>18</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, p. 27

<sup>19</sup> LÉVINAS E., *Entre nosotros*, p. 10

sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: “el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.”

Es claro para Husserl que la renovación de la cultura no es posible sino mediante procesos de educación desde una perspectiva marcadamente ética. Husserl confió en los ideales de la modernidad, creyó en el poder de la persuasión racional, en la renovación y en la transformación de la humanidad, comparable en principio a una <<conversión religiosa>>. De la “actitud fenomenológica total y su correspondiente *epojé*”, nos dice Husserl que está destinada “a provocar una transformación personal total, comparable en principio a una conversión religiosa, pero que, más allá de esto, alberga en sí el sentido de ser la mayor transformación existencial impuesta como tarea a la humanidad como humanidad.”<sup>20</sup> Considero que la problemática planetaria es tan profunda que difícilmente un proyecto educativo de corte humanista podría salvarnos del atolladero. No sólo se trata del reconocimiento del Otro como diferente. La responsabilidad basada en la intencionalidad de la conciencia y articulada en la teleología de la historia era, para Husserl, la de un yo protagónico. Lévinas busca un sentido de la responsabilidad que responda a un sentimiento de temor por el otro, <<como si yo estuviera consagrado al otro hombre antes de estarlo a mí mismo.>> El temor por lo otro no es una caracterización del temor psicológico, es el traumatismo por una deuda no contraída en el presente.

Quizá en las tradiciones de los pueblos semitas se encuentre una inspiración distinta a la aventura de Ulises que se caracteriza por la consagración a regresar siempre al mismo lugar. Desarraigo, rehén de los otros, cuestionar lo Propio, que el extranjero se convierta en Señor de nuestra casa, son términos que nos hacen temblar justamente como dice Derrida; pero nos hacen temblar porque llevamos veinticuatro siglos pensando que la fuente del sentido de la vida se encuentra dentro de nosotros. La salida fuera de sí ha sido impensada, “nos” hace falta a los occidentales reflexionar en la experiencia de Abraham que se aventura al desierto para convertirse en permanente extranjero. Martínez de la Escalera y Esther Cohen sintetizan perfectamente la tarea a la que estamos convocados los hombres y las mujeres de este tiempo:

El otro es aquel que nos obliga a cuestionar el valor de lo “propio”, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo en contra de los otros, las víctimas. Y la pregunta que en su nombre se enuncie supone un compromiso, el compromiso de oír al otro, a hablar con él, sin el cual

---

<sup>20</sup> Ibidem., p. XIII

no podía hablarse de la invención del futuro. Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir.<sup>21</sup>

Para finalizar esta introducción, conviene aclarar que este estudio tiene como objetivo entablar un diálogo entre tres formas distintas de entender el problema de la responsabilidad ética-política, a saber: 1) A partir del pensamiento de Lévinas (1905-1995). 2) Desde la ontología [principalmente con Platón, Heidegger,<sup>22</sup> Spinoza y Sartre]. 3) Desde el liberalismo político de Locke. Una mención especial merece el pensamiento de Jacques Derrida que *ilumina* gran parte de las problemáticas planteadas.

En el **primer capítulo** de este estudio, desarrollamos la propuesta levinasiana de pensar el concepto de responsabilidad a partir de una ética pre-originaria, es decir, anterior o más allá del discurso sobre el *arjé*. Al tiempo que se lleva a cabo un análisis de la violencia implícita al discurso ontológico. “Convocados” a responder a una llamada que no depende de nosotros, junto al sentido del rostro del otro, nos conducimos a reflexionar sobre las posibilidades de una política emanada de la responsabilidad heterónoma e indeclinable.

En el **segundo capítulo**, origen y parte central de este estudio, analizamos el *Segundo tratado sobre el gobierno* y los diferentes escritos *Sobre la tolerancia* de John Locke. Consideramos que este proyecto ético-político no es ajeno a los intereses de Lévinas porque desde su publicación de *Alguna reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo* (1934) se ha dejado ver con más claridad, y sobre todo en *Totalidad e infinito* (1961), cómo la filosofía puede ser pensada en conexión a las relaciones sociales. A nuestro entender, la obra de Lévinas encierra, no sólo aspectos éticos sino además políticos que no podemos descuidar. Por otro lado, no es insignificante preguntarse junto con Lévinas “si el Estado, donde el hombre se realiza, proviene de un estado de naturaleza frágil hasta devenir en guerra, o si su origen proviene de la inaplazable responsabilidad del <<uno para con todos>> y, por tanto, si se puede prescindir de rostros y de amistades”.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> COHEN E.; MARTINEZ DE LA ESCALERA A., *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, Siglo XXI, UNAM, México 2002. P. 8

<sup>22</sup> Coincido con muchos otros (entre ellos: la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, el Dr. Alberto Constante) en afirmar que el pensamiento heideggeriano no ofrece una reflexión sobre la ética, sin embargo, a partir de los existencialistas del *Dasein*, tales como la “cura” y el “ser relativamente a la muerte”, desde la trinchera que representa el pensamiento de Lévinas, realizo una crítica a la indiferencia, de cara al prójimo, que conllevan dichos planteamientos. Lo mismo, en parte se podría decir de la filosofía existencialista de Sartre.

<sup>23</sup> Id., *De otro modo que ser*, p. 239

El pensamiento de Lévinas no trata de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la verdadera esencia de la naturaleza humana, sino de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre y la mujer dejan de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. En ello radica la importancia de hacer una revisión histórica de las ideas políticas. El *Segundo tratado* de Locke constituye una pieza fundamental del liberalismo político al considerar como natural el derecho a la apropiación de la tierra. El hombre plenamente racional y moralmente bueno es el hombre industrioso, por ende, los hombres pobres y excluidos de la sociedad son los únicos responsables de su situación marginal, quedando abandonados a sus solas fuerzas contra el libre mercado, como consecuencia de las ideas políticas de Locke.

Por otro lado, la tolerancia empezó por ser un discurso de unos cuantos humanistas y más tarde se convirtió en un vasto movimiento político entendido como una respuesta a los peligros contra la supervivencia del individuo en un contexto de Estados absolutos y rígidamente confesionales; y también como una necesidad de la expansión económica y cultural. Éste habrá de ser uno de los orígenes principales, no ya de la libertad religiosa, sino de los derechos fundamentales del propio Estado constitucional. En los tres escritos de Locke donde se trata de la tolerancia se percibe un fuerte cambio de posición. En los dos primeros: *Primeros escritos sobre la tolerancia* y en el *Ensayo sobre la tolerancia*, Locke sostiene que el magistrado debe intervenir en todos los aspectos de las religiones para evitar conflictos mayores. En cambio, en la *Carta sobre la tolerancia*, el magistrado no debe intervenir en asuntos religiosos, para dejar intacto el derecho a la libre asociación religiosa. Con una manipulada interpretación de la Biblia, Locke resalta la tolerancia como una virtud de la verdadera Iglesia. Finalmente la tolerancia es descubierta como una forma de exclusión y de poder. El que tolera es la autoridad. La tolerancia es la cara amable del liberalismo político para resolver las desigualdades, aunque no las resuelve.

En el **tercer capítulo** nos preguntamos: <<¿qué hacer?>> ¿Cuál debe ser la tarea del filósofo ante la razón cínica de las sociedades burguesas? ¿A qué nos interpela la tarea del pensar? ¿Una tesis es ya una forma de responder a las desigualdades generadas por los Estados despóticos? ¿Qué hacer con la pregunta <<¿qué hacer?>>? Si como afirma Derrida, detrás de toda acción política se encuentra un discurso, entonces, la filosofía misma es ya una forma de hacer política. Ésta será la hipótesis que conduce nuestra investigación.

No quiero pasar por alto mi profundo agradecimiento a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera por hacerme un espacio en su tiempo (desde hace diez años), por su paciencia, su dedicación y sus correcciones siempre fraternas para que este proyecto se hiciera realidad. También quiero resaltar la gran ayuda que me han brindado la Dra. Silvana Rabinovich y el Dr. Víctor Gerardo Rivas con sus correcciones y comentarios.

## I. Violencia Racional y Alteridad.

La obra del Lévinas pretende, sin filología,<sup>24</sup> liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno, como de una opresión, ciertamente no parecida a ninguna otra en el mundo. Opresión ontológica, pero también dominio del arjé, del “eterno retorno de lo Mismo” como coartada de toda opresión en el mundo. Pensamiento que quiere liberarse de una filosofía fascinada de sí misma, porque:

El interés de 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, [...] <sup>25</sup>

Este pensamiento quiere, no obstante definirse en su posibilidad primera como metafísica (a pesar de ser una noción griega). Lévinas quiere liberar a la Metafísica de la subordinación en la que se encuentra desde el origen, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles. El pensamiento de Lévinas apela a la relación ética, o mejor dicho, la ética cumple con la exigencia de este pensamiento. Relación que pretende no ser violenta con lo infinitamente Otro. Ello sin apoyar a la ética ni a la metafísica sobre otra cosa que ellas mismas.

Según Derrida, en la obra de Lévinas encontramos dos tradiciones en diálogo. Dos tradiciones convocadas a pensar las relaciones humanas más allá de la ontología. Asignadas como únicas responsables del pasado, del presente y del porvenir de la humanidad, ordenadas con una urgencia inaplazable en un tiempo que descarga todo su peso en el presente de la asignación. Por un lado está la lengua griega, <<nuestra lengua filosófica>> que ha sido enriquecida en la historia de Occidente, que es una lengua que se acusa a sí misma de un poder de seducción del que disfruta sin cesar. Esta lengua nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es, ni siquiera una fuente, un arjé ni un lugar como en la primera deducción de la primera hipótesis del *Parménides*. Por otro lado está la escatología mesiánica en la que se inspira la obra de Lévinas, ésta quizás pudiera entenderse como una *respiración*, como

<sup>24</sup> Entiéndase por filología: “la técnica que se aplica a los textos para reconstruirlos, fijarlos e interpretarlos.” Cfr. *DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA*, de la REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2001, ver, *filología*, p. 1059. En este caso, desde la lectura que hago de la obra de Lévinas, no encuentro los suficientes argumentos para afirmar que filósofo lituano se dedique a reconstruir textos. Lo que no significa que no dialogue con la historia del pensamiento filosófico.

<sup>25</sup> LÉVINAS E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 46-47

una palabra profética que ha soplado no solamente antes de Platón, no solamente antes de los presocráticos, sino más acá de todo origen griego, hacia lo otro de lo Griego. Inmediatamente surgen los interrogantes sobre un posible parricidio: lo otro de lo Griego ¿será lo no-Griego? ¿Podrá nombrarse como lo no-Griego? Es decir, el pensamiento de Lévinas sobre la excedencia, sobre el no retorno a lo Mismo, ¿cabría la posibilidad de clasificarlo en alguna rama de lo que conocemos como filosofía? Y si no es filosofía, ¿qué es? La mayoría de sus lectores defienden que el pensamiento de Lévinas es filosófico, por mi parte, me atrevo a sostener que Lévinas realiza una Metafísica de la Exterioridad.

Se trata, pues de una *potente* confrontación contra la palabra griega. *Potente* porque alcanza en el diálogo una <<altura>> y una penetración que los griegos, en este caso Heidegger, uno de sus principales interlocutores, siendo un “hombre griego”, es cuestionado, cuando no “intimidado” y sobre todo convocado a responder.

La escatología mesiánica no se desarrolla como un discurso que pretende completar la evidencia filosófica, sin embargo, tampoco se desarrolla como un lenguaje teológico, ni místico, ni moral. Mucho menos se apoya en última instancia en la autoridad de los textos hebreos. Quiere hacerse entender apelando a la *experiencia* misma. En la experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, hacia lo absolutamente otro.

A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la *experiencia desnuda*<sup>26</sup> un “espacio”, un hueco donde ella pueda oírse y resonar, y esto se logra en el rostro del Otro. Este hueco no es una abertura entre otras. Según Derrida, es la abertura misma, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste incluso a todo filosofema.

¿Qué significa este desbordamiento que es intematizable, que no conoce lugar de procedencia, mucho menos tiene un origen en el pensamiento helenístico? La obra de Lévinas, según Derrida, no es ni puramente descriptiva ni puramente deductiva. “Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente.”<sup>27</sup> En virtud de todos estos

<sup>26</sup> Por “experiencia desnuda” entiendo una experiencia sin intermediarios conceptuales o ideológicos. A decir verdad, esto sólo es posible en lo pre-originario, en lo anárquico del cara a cara levinasiano.

<sup>27</sup> DERRIDA J., *La Escritura y la diferencia*, p. 114 (Texto tomado de la cita al pie de página)

desafíos, continúa afirmando filósofo argelino, el pensamiento de Lévinas es una obra y no un tratado.

Con Lévinas la cuestión o la confrontación “ha comenzado”. Lévinas ha comenzado la cuestión al concernir esta extraña certeza a otro origen absoluto, a otra decisión absoluta. Libera con esto una enseñanza inconmensurable; a los occidentales nos hace falta ya saber leer esta cuestión que es muy anterior a la ironía socrática, a la mayéutica, a la *epoché* y a la duda, en la que se anuncia una orden: la cuestión debe ser respetada en su alteridad. La libertad de la cuestión debe ser dicha y a la vez resguardada. Pensar que la filosofía todavía tiene algo que decir, a pesar de las críticas de los postmodernos, significa que los filósofos se saben siempre sorprendidos a condición de un incesante requerir su origen, y de esforzarse rigurosamente por mantenerse en la mayor proximidad con éste. Lo que no es balbucear y acurrucarse perezosamente en el fondo de la infancia. Sino precisamente lo contrario. Estamos seguros que la tradición filosófica ha sido mucho más que una nota al pie de página de la obra de Platón.

Cuando Heidegger dice, que “desde hace tiempo, demasiado tiempo ya, el pensamiento está seco”, como pez en la tierra; cuando afirma que Occidente se encuentra en decadencia<sup>28</sup> por el olvido de la pregunta que interroga por el ser,<sup>29</sup> el elemento al que quiere hacerlo volver es todavía el elemento griego, el pensamiento griego del ser, el pensamiento del ser cuya irrupción o llamada habrían dado lugar a Grecia. De este modo, muy sumariamente Derrida considera que:

1. La totalidad de la historia de la filosofía se piensa a partir de su fuente griega. No se trata de occidentalismo, simplemente los conceptos fundadores de la filosofía son griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento. Que Platón sea a los ojos de Heidegger el momento en que el pensamiento del ser se olvida y se determina en filosofía; que marque para los ojos de Husserl, por el contrario, el momento de institución de una razón y de una tarea filosófica cuyo telos dormía todavía en la sombra; esta diferencia sólo es decisiva al final de una raíz común que es griega. Diferencia que es fraterna en la descendencia, sometida por entero a la misma

<sup>28</sup> “¿Sería posible eso, de que el hombre, que los pueblos, en sus más grandes aventuras y maquinaciones, estén relacionados con el ente y, sin embargo y que ese fuera el fundamento último y más poderoso de su decadencia? (...) La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del <<ser>>]” HEIDEGGER M., Introducción a la metafísica, p. 42-43

dominación. Dominación de lo Mismo, que no se borrará ni en la fenomenología ni en la “ontología”<sup>30</sup> heideggeriana.

La fenomenología es consciente del reto a que se somete la filosofía trascendental, si quiere superar todo solipsismo: se trata de constituir desde el yo trascendental a otros-yo trascendentales, es decir a otros que se autoconstituyan en sus propios yo.<sup>31</sup>

Y esto es lo que no parece ser posible. El problema es más profundo, es el reconocimiento del otro como diferente, porque <<a un oído deficiente o sordo no se le puede curar con argumentos>>.

2. Los análisis a los que nos conducen, por vías diferentes, Husserl y Heidegger prescriben, cada vez, una subordinación y una transgresión, en todo caso una reducción de la metafísica.

3. La categoría de lo ético no está solamente dissociada de la metafísica, sino ordenada a otra cosa que ella misma, a una instancia anterior y más radical como la ontología. Para Heidegger la ética sólo aparece cuando se clasifican los saberes en la filosofía de Platón. “Los pensadores anteriores a esta época (en la que nace la ciencia y se esfuma el pensamiento) no conocen ni una <<lógica>>, ni una <<ética>> ni la <<física>>.”<sup>32</sup> La <<ética>> aparece por vez primera junto a la <<lógica>> y a la <<física>> en la escuela de Platón.

Estos tres motivos en cuanto constituyen el hilo conductor del pensamiento rigurosamente racional vinculan la única dirección por la que camina la filosofía en general. En el momento en que la conceptualidad fundamental salida de la aventura greco-europea está en curso de apoderarse de la humanidad entera, estos tres motivos predeterminan, pues, la totalidad del logos y de la situación histórica filosófica mundial.<sup>33</sup> “Por ello –afirma Heidegger– hemos establecido una relación entre la

<sup>29</sup> Para Heidegger el olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. Cf. *Carta Sobre el humanismo*, p. 52

<sup>30</sup> Para Heidegger la cuestión del ser no está sometida a ninguna ontología. Heidegger renuncia, ante la tenacidad del equivoco tradicional, a los términos <<ontología>>, <<ontológico>>. “El pensar que pregunta por la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia esencial del hombre a partir del ser y con la mira en el ser no es ni ética ni ontología”. *Carta sobre el humanismo*, p. 80. Cf. *Introducción a la metafísica*.

<sup>31</sup> SERRANO DE HARO A., *La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural*, en, HUSSERL E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, UAM, Barcelona 2002, p. XXVIII.

<sup>32</sup> Id. *Carta sobre el humanismo*, p. 74

<sup>33</sup> Sin embargo, en el mismo texto Heidegger considera que esta tarea le concierne por destino a Alemania. “Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica para este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer

pregunta por el ser y el destino de Europa, en el que se decide el destino de la Tierra, y donde para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central.<sup>34</sup> No estaría por demás afirmar que hoy en día, la humanidad sigue dependiendo en gran medida, por la *producción* filosófica que se lleva a cabo en el llamado primer mundo.

Ningún pensamiento podría conmovernos sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar él mismo transgiriéndose como lenguaje filosófico. Nos sabemos pues, confiados a la seguridad del pensamiento griego, en un saber y en una confianza que no serían ni costumbres ni comodidades, sino que nos permitirían, por el contrario, pensar y calcular todo peligro, vivir toda inquietud o todo infortunio. En este lugar, el lugar por excelencia que es la filosofía, donde hay cabida para todo mientras se hable con la misma lengua,<sup>35</sup> es donde la obra de Lévinas ha elegido para expresarse con una profundidad que nos hace temblar.<sup>36</sup>

En el presente capítulo nos aproximamos no sólo a nociones fundamentales que atraviesan el largo recorrido de un pensamiento que quiere encontrar otras alternativas a la ontología, sino además a las intenciones que animan y promueven tal búsqueda. El estudio emprendido en esta tesis no es cronológico, es más bien, temático, sin pretender agotarlos. Se realiza una lectura atenta a los conceptos importantes, haciendo una revisión que descubre a la vez que se ve sorprendida por la recurrencia del mismo hilo conductor; con la misma insistencia con la que el Moisés del Exodo se enfrentaba, una y otra vez, al Faraón de Egipto hasta que este se “dobló” y permitió la salida de la esclavitud. Como si se quisiera agrandar o desgarrar por completo la herida producida por la obra *De la evasión* (1935) contra la ontología. Quizás éstas sean otras de las razones por lo que el pensamiento de Emmanuel Lévinas no sea un tratado sino una Obra, como ya apuntábamos más arriba. Es necesario aclarar que este estudio también realiza una investigación marginal sobre la relación del pensamiento de Lévinas con la tradición judía. Es por eso que sólo aparecen como notas al pie de la página comentarios sucintos pero que pretenden ilustrar el tema. Este capítulo lo hemos dividido para su análisis en los siguientes apartados:

---

futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser.” *Introducción a la metafísica*, p. 43. Este texto ha sido considerado por muchos, entre ellos principalmente Víctor Fariás, como revelador del interés de Heidegger para que se renovara el ser de los poderosos (Del Nacionalsocialismo).

<sup>34</sup> Id. *Introducción a la metafísica*, p. 46

<sup>35</sup> Ciertamente hay lugar para todo, sin embargo, bajo las tres categorías de lo Mismo anunciadas arriba, lo extraño, la exterioridad, el extranjero, lo otro, se verían asimiladas y reducidas en su alteridad. En el tercer capítulo de nuestra tesis, anunciamos que la hospitalidad absoluta requiere de abrir lugar en el lugar al extranjero que llega desajustando el orden establecido. *Vid infra*, cap. 3.

<sup>36</sup> Cf. DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 112

1. Metafísica de la separación y de la exterioridad. 2. ¿Es fundamental la ontología? 3. Idea del infinito y desbordamiento de la ontología. 4. Lévinas y la huella de Dios en el pensamiento judío. 5. Ética y lenguaje. 6. Subjetividad y lenguaje. 7. Tiempo y responsabilidad.

### 1.1 Metafísica de la separación y de la exterioridad

Según Derrida, Levinas desde su obra *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930) empieza el “Exodo de Grecia”, comenzando por denunciar la ceguera del teoreticismo, su incapacidad de salir de sí hacia la exterioridad absoluta, hacia lo completamente otro. La denuncia contra el teoreticismo sería el verdadero blanco de Lévinas: la complicidad de la objetividad teórica y de la comunión mística.<sup>37</sup> Lévinas cuestiona el sentido epistemológico de la intencionalidad que, según él, se convierte en la causa de todo objetivismo fenomenológico. Las pretensiones de Lévinas implican traer al diálogo filosófico, una situación que preceda a la escisión del ser en un adentro y un afuera. Al mismo tiempo instaurar, en un sentido que deberá ser nuevo, una metafísica de la separación y de la exterioridad radicales. Inmediatamente se presiente que esta metafísica tendrá dificultades para encontrar su lenguaje en el elemento de un logos tradicional controlado enteramente por la estructura <<adentro-afuera>>, <<interioridad – exterioridad>>.

En *El Tiempo y el otro* Lévinas plantea la experiencia del eros, de la paternidad y de la espera de la muerte, donde debería surgir una relación con lo otro que no se dejara comprender ya como modificación de la <<noción eleática del ser>>.<sup>38</sup> En primera instancia ésta exigiría que la multiplicidad sea comprendida y sometida al imperio de la unidad.<sup>39</sup> En cambio, “querriamos – afirma Lévinas- ponernos en camino hacia un pluralismo que no se fusione en unidad; y, si es que esto puede osarse, romper con Parménides.”<sup>40</sup> Pero ¿lo que un griego, en este caso, no pudo hacer, un no-griego podrá conseguirlo, hablando griego? ¿Acaso es posible pensar en el parricidio cuando se es de un pueblo semita? ¿Es posible ser un hijo- extranjero? El extranjero de Elea y

<sup>37</sup> Ibidem. , p. 119

<sup>38</sup> LÉVINAS E., *EL tiempo y el otro*, p.135, 137

<sup>39</sup> Según Lévinas ésta noción regiría todavía la noción de Platón en su concepto de la ciudad que “debe imitar el mundo de las ideas.” *El tiempo y el otro*, p. 137

<sup>40</sup> Ibidem. , p. 128

discípulo de Parménides había tenido que darle la razón a éste para llegar a dar cuenta de él: plegando el no-ser al ser.

¿Por qué es necesario intentar una vez más asesinar al padre Parménides? Porque el gesto platónico será ineficaz, según Lévinas, mientras la multiplicidad y la alteridad no sean entendidas como *soledad* absoluta del *existente* en su *existir*.<sup>41</sup> Del fondo de esta soledad surge la relación con lo otro. Sin ella, sin este secreto primero, el parricidio es una ficción teatral de la filosofía griega. Si se parte de la unidad del existir para comprender el secreto, bajo el pretexto de que éste existe o de que es el secreto del existente, “sería encerrarse en la unidad y dejar escapar a Parménides de todo parricidio.”<sup>42</sup> Desde entonces, Lévinas se orienta hacia un pensamiento de la diferencia originaria.

El mundo griego es el mundo de la luz y de la unidad. En esta filosofía “heliopolítica”, el ideal social se sostendría bajo el ideal de fusión, es decir, el hombre hundiéndose en una representación colectiva, en un ideal común. Es la colectividad que dice “nosotros” la que vuelta hacia el sol inteligible, hacia la verdad, como en el <<simil>> de la caverna de Platón<sup>43</sup>, sienta al otro a su lado y no frente a sí.

Asimismo, el *Miteinandersein*<sup>44</sup> heideggeriano sigue siendo también la colectividad del con, y como se revela en su forma auténtica es en torno a la verdad.<sup>45</sup> Para Lévinas, la proposición del *mit* no describe la relación original con el otro. Bajo la solidaridad, bajo el compañerismo, antes del *Mitsein* que sólo sería una forma derivada

<sup>41</sup> Según Lévinas por razones de eufonía ha escogido la traducción de *Seiendes* y *Sein*. (*El tiempo y el otro*) Por existente Lévinas entiende, al ente-hombre, al ente en la forma del *Dasein*. Entendido de esta forma, el *existente* no es el ente (*Seiendes*) en general, sino que remite, porque es la misma raíz, a lo que llama Heidegger *Existenz*: modo de ser y, justamente, el ser de aquel ente que se mantiene abierto a la apertura del ser y en ella. Cf. *Carta sobre el humanismo; Introducción a la metafísica*.

<sup>42</sup> LÉVINAS E., *El tiempo y el otro*, p. 82

<sup>43</sup> En el <<simil>> de la caverna de Platón encontramos algunos rasgos de esta heliopolítica: “Y si alguien lo obligase a mirar el fuego, ¿acaso no le dolerían los ojos y no desearía volver la cabeza y huir y refugiarse nuevamente en aquello que es capaz de contemplar con sus fuerzas y decidir que eso (que puede ver el mismo directamente) es en realidad más claro que lo que ahora se le está mostrando? (...) Si además alguien lo arrastrase con violencia (al liberado de su cadenas) por la salida áspera y empinada de cueva y no lo dejase en paz hasta haberlo empujado fuera, a la luz del sol...” Texto copiado en HEIDEGGER M., *Doctrina platónica de la verdad*, en *Hitos*, p. 177

<sup>44</sup> El otro, aparece en Heidegger en la situación esencial del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro...) La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Según Lévinas, se trata de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término en común, y en concreto podría ser en torno a la verdad en Heidegger. Por lo tanto no es una relación cara a cara. “Intentaremos mostrar, por nuestra parte (dice Lévinas) que la proposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro.” *El tiempo y el otro*, p. 79, 138

<sup>45</sup> LÉVINAS E., *El tiempo y el otro*, p. 138; cf. DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 123. Para Juliana González, Heidegger no sólo vincula al *Dasein* en la comunidad del con en torno a la verdad, sino que también establece la vinculación que el sujeto humano mantiene con lo que no es él mismo, incorporando el no-yo en la estructura ontológica del yo. Cf. *Ética y libertad*, p. 188

y modificada de la relación original con el otro, Lévinas apunta ya al cara a cara y al encuentro del rostro. <<Cara a cara sin intermediarios>> ni <<comunidad>>. Sin intermediario y sin comunión; sin mediatez ni inmediatez, tal es la verdad de nuestra relación con el otro, la verdad ante la que el logos tradicional es para siempre, “por esencia”, inhospitalario, según Lévinas.

En Lévinas la relación de un existente con el otro se da en la comunidad de la no-presencia, en consecuencia, de la no-fenomenalidad. Proximidad y distancias absolutas: *eros* donde, la proximidad del otro, la distancia se mantiene íntegramente, y cuya relación “patética” viene a la vez de esta proximidad y de esta dualidad. No comunidad sin luz, “no sinagoga con los ojos vendados”, sino comunidad anterior a la luz platónica. *Luz*<sup>46 47</sup> antes de la luz neutra<sup>48</sup>, antes de la verdad que se presenta como tercera y como dialéctica.<sup>49</sup> Lo otro, lo completamente otro, sólo puede mostrarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no-manifestación y en una cierta ausencia. Sólo de él puede decirse que su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad, que su presencia (es) una *cierta* ausencia. No ausencia pura y simple, pues de esta forma la lógica terminaría aplicando sus infalibles argumentos, sino una *cierta* ausencia. Se trata de cuestionar a la lógica de la no contradicción desde su raíz. Esta raíz no sólo pertenece al conjunto de nuestro lenguaje sino a la tradición filosófica occidental, en particular a la ontología. Esta raíz ha impedido pensar lo otro.

En el “eterno retorno de lo Mismo” también existe una privación de lo otro, no por una especie de detestación separándose de él, lo cual es justamente relacionarse con él mediante el “respeto”, sino en la indiferencia a la alteridad absoluta, y esto se da en el proceso del conocimiento cuando se le identifica, y cuando se le asimila. Heidegger afirma que el pensamiento que se pregunta por la verdad del ser ve a la historia no como una sucesión de épocas, sino como una única “proximidad de lo mismo”<sup>50</sup>, en el destino

<sup>46</sup> Utilizo el término *luz* metafóricamente. La fuerza poética de la metáfora es muchas veces la huella de esta alternativa rehusa (de la lógica formal) y de esta herida en el lenguaje. Cf. DERRIDA J., Op. Cit., p. 123.

<sup>47</sup> “La Torá está dada en la Luz de un rostro.” LÉVINAS E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 84.

<sup>48</sup> Haciendo referencia nuevamente al <<similar>> de la caverna de Platón. “Y después de haber hecho todo esto, también debería mostrarse capaz de concluir lo siguiente sobre el sol, esto es, que es él el que permite que haya estaciones y años y domina todo lo que se encuentra en el círculo ahora visto (de la luz del sol), en efecto, que incluso es él (el sol) el que es causa de todo lo que aquellos (que permanecen abajo, en la caverna) tienen en cierto modo ante sí.” HEIDEGGER M., Op. Cit. p. 179

<sup>49</sup> Dialéctica en el sentido de la espiral que provoca la negación de la negación.

<sup>50</sup> HEIDEGGER M., *La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>*, en, *Caminos del bosque*, p. 159

llamado *nihilismo* que se manifiesta de una forma no expresa para el mundo occidental.<sup>51</sup>

Es necesario caracterizar la existencia de los individuos como un estar-en-soledad para evadir cualquier totalidad que redujese la alteridad. La totalidad reduce la alteridad de los hombres. La relación con la alteridad sólo se da fuera de la totalidad. Existe una soledad engañosa u opaca dentro de la totalidad. Privarse de lo otro es encerrarse en una “soledad opaca” o en un solipsismo, y de esta forma reprimir la trascendencia ética. En efecto, si la tradición parmenídea ignora el irreductible aislamiento del <<existente>><sup>52</sup>, ignora por ello mismo la relación con lo otro. Aquella no piensa la separación, en ella no aparece el aislamiento porque la soledad que se piensa es siempre dentro de la totalidad. En la totalidad no pueden existir individuos en separación absoluta; la soledad dentro de la totalidad es, como decíamos, opaca.

El solipsismo se caracteriza por la indiferencia a lo absolutamente otro. Para Lévinas la estructura de la razón es solipsista. Hay un soliloquio de la razón<sup>53</sup> y una soledad de la luz. “Incapaces de responder a lo otro en su ser y en su sentido, fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia”<sup>54</sup>. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estará ligada a la opresión y al totalitarismo de lo Mismo. “Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posición técnico-política.”<sup>55</sup> “Si se pudiese poseer, captar y conocer lo otro, no sería lo otro. Poseer, conocer, captar son sinónimos del poder.”<sup>56</sup> Ver y saber, tener y poder, sólo se despliegan en la identidad opresiva y luminosa de lo mismo, y siguen siendo, a los ojos de Lévinas, las categorías fundamentales de la fenomenología y la ontología. “Todo lo que está dado en la luz parece estarme dado a mí mismo por mí mismo”. Según Derrida, la *metáfora* heliológica proporciona una excusa a la violencia histórica de la luz: desplazamiento de la opresión técnico política hacia la falsa inocencia del discurso filosófico.<sup>57</sup> Se ha creído siempre que las metáforas quitaban gravedad a las cosas y a los actos, los hacían inocentes. Si no hay historia más que por el lenguaje, y si el lenguaje, salvo cuando

<sup>51</sup> Ibidem., p. 160

<sup>52</sup> LÉVINAS E., Op. Cit., p. 82

<sup>53</sup> “La razón que habla en primera persona no se dirige al Otro, sostiene un monólogo. [...] Una razón no puede ser otra para una razón.” LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 95

<sup>54</sup> DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 124

<sup>55</sup> Ibidem., p. 124

<sup>56</sup> En esta cita Lévinas está haciendo referencia al Eros como refractario a la asimilación que se lleva a cabo (con poder) por el cognoscente. Cfr. *El tiempo y el otro*, p. 134. Este tema es tratado en otro apartado de la tesis. *Vid Infra* p. 121 ss.

nombra el ser mismo o la nada, es elementalmente metafórico, Derrida tiene razón: “quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas”. De esas poca metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá evadirse o dominarla? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como epifanía del otro?

## 1.2 ¿Es fundamental la ontología?

El recorrido que Lévinas había emprendido hasta su obra de *El tiempo y el otro* eran de carácter crítico, pero obedecía a la voz de certezas plenas. Los ensayos sobre el gozo, el dolor, la caricia, el insomnio, la fecundidad, el trabajo, el instante, tratan sobre lo indescriptible en un diálogo con la conceptualidad clásica. “En Lévinas hay un trasfondo platónico paralelo al talmúdico.”<sup>58</sup> Sin embargo, son análisis que intentaban encontrar su propio lenguaje para anunciar una salida más allá del yo, de la misma manera la *fecundidad* posibilitaría una pluralidad en la existencia. Ensayos que estudiarían una relación con el otro diferente a la reducción objetiva de la conciencia.

Como el gozo del alimento y el dolor del trabajo, que abren una salida más allá del yo, eros descubre un porvenir sin contenido, al que se resiste. Nos sitúan ante otro muy diferente al de la reducción objetiva de la conciencia, pues se trasciende como padre venciendo el egoísmo de la subjetividad en el hijo. La transitividad erótica es paterna y filiativa<sup>59</sup>

*Totalidad e infinito* no sólo enriquece los análisis precedentes, sino que los organiza dentro de una *potente* “arquitectura”. El movimiento positivo que va más allá del menosprecio o de la indiferencia hacia lo otro, es decir, más allá de la comprensión y del conocimiento de lo otro, Lévinas lo llama *metafísica* o *relación ética*. Para aproximarnos a lo que Lévinas entiende por metafísica hay que hacer una referencia al “deseo”. “La trascendencia metafísica es *deseo*”.

El deseo metafísico lo podemos revisar en los siguientes puntos. En primer lugar se distingue de la violencia racional efectuada por la negación que hay en toda asimilación. Es decir, separándose de la eliminación de la alteridad como el movimiento que efectúa la conciencia hasta llegar a ser <<conciencia de sí>>, o <<certeza de sí>> (Hegel). En segundo lugar, el deseo metafísico debe ser entendido como respeto de la

<sup>57</sup> DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 125

<sup>58</sup> DOMINGUEZ A., *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas*, p. 14

<sup>59</sup> *Ibidem.*, p. 15

alteridad, momento ético-metafísico que la consciencia *debe* prohibirse transgredir.<sup>60</sup> En tercer lugar, Lévinas separa el deseo del goce. En el deseo existe una relación pre-ontológica, en cambio, el goce es representación de una necesidad natural, asimismo, éste es acallado cuando la necesidad es satisfecha. El movimiento del deseo no puede ser más que como paradoja, como renuncia a lo deseado. Ni la intencionalidad teórica ni la afectividad de la necesidad agotan el movimiento del deseo; aquellas tienen como sentido y como fin cumplirse, colmarse, satisfacerse en la totalidad y en la identidad de lo Mismo. “El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.”<sup>61</sup> En cuarto lugar, el deseo se deja apelar por la exterioridad absolutamente irreductible de lo otro, ante lo que debe mantenerse infinitamente inadecuado, ninguna totalidad se cerrará sobre él. La metafísica del deseo es la metafísica de la separación infinita. “Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro.”<sup>62 63</sup>

Lo infinitamente otro es lo invisible puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad. Lo invisible, es para Lévinas, lo Altísimo.<sup>64</sup> Por alta que sea la altura siempre es accesible al pensamiento, en cambio, lo altísimo es más alto que la altura. La expresión del Altísimo desgarró la metáfora por el exceso del superlativo. Ningún aumento de la altura podría medirlo. No pertenece al espacio, no es del mundo.<sup>65</sup> Pero, ¿qué tipo de relación se presenta al lenguaje justo en el momento de excederlo? El tema del rostro quizás nos ayudará a comprenderlo.<sup>66</sup>

¿De qué clase, es pues, este encuentro con lo absolutamente otro? Ni representación, ni relación conceptual con lo Mismo. El yo y lo otro no se dejan dominar, no se dejan totalizar por un concepto de relación. En primer lugar, porque el concepto no puede cerrarse sobre lo otro, comprenderlo. A decir verdad, según Derrida,

<sup>60</sup> Este gesto de transgresión y de asimilación sería, por el contrario, según Hegel, una necesidad esencial.

<sup>61</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 58

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> “Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo.” Ibidem. p. 59. Pero no como consciencia de la separación como la consciencia judía, como consciencia desgraciada. El deseo no es desgraciado, es apertura y libertad. Lo infinito deseado puede dirigirlo pero no colmarlo con su presencia.

<sup>64</sup> Esta expresión está influenciada por el pensamiento platónico evocado por Lévinas, pero sobre todo por el judaísmo. Cfr. “Tu majestad se alza por encima de los cielos” Sal 8, 2b; “Grande es el Señor y digno de toda alabanza. Su santo monte, altura hermosa, es la alegría de toda la tierra”. Sal 48, 2-3

<sup>65</sup> “Pero esta superioridad de lo superlativo, esta altura, esta constante elevación a potencia, esta exageración o esta infinita sobremarcar y, digámoslo, esta divinidad, no se deducen del ser del ente ni de su revelación –aunque sea contemporánea de lo oculto– y tampoco de la <<duración concreta>>.” LÉVINAS E., *La huella del otro*, p. 71

<sup>66</sup> Este tema lo desarrollaremos más adelante. *Vid Infra*, p. 23 y ss.

no hay que preguntarse de qué clase es este encuentro: es el encuentro, la única salida, la única aventura fuera de sí, hacia lo imprevisiblemente otro. *Sin esperanza de retorno*. “Al mito de Ulises, (dice Lévinas) que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.”<sup>67</sup> Como “escatología desesperada” que a su vez no espera nada, la escatología no sólo parece desesperada, sino que la renuncia al triunfo forma parte de su significación esencial.

La escatología pone en relación con el ser más allá del pasado y del presente. (...) Es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. (...) La escatología, en tanto que el <<más allá>> de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ellos los convoca, (...) restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos.<sup>68</sup>

Al describir la liturgia,<sup>69</sup> el deseo y la obra como rupturas de la Economía y de la Odisea, como imposibilidad de retorno a lo Mismo, Lévinas habla de una escatología sin esperanza para sí o liberación respecto de “mi tiempo”. “La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia exige una *ingratitude* del Otro. Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa.”<sup>70</sup> La imposible escapatoria a la responsabilidad por el otro, la confrontación al yo, la atadura a lo otro que desajusta la “buena conciencia” es el tema que se desarrolla en el tercer capítulo de esta tesis, bajo el esquema de la pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>>

No hay pues conceptualidad del encuentro; éste se hace posible por lo otro, por lo imprevisible, <<refractario a la categoría>>. ¿Por qué este rechazo a la tematización o a la conceptualización? Porque el concepto supone una anticipación, un horizonte en

<sup>67</sup> Ibidem. , p. 54

<sup>68</sup> Id. , *Totalidad e infinito*, p. 49

<sup>69</sup> Lévinas entiende por liturgia, a pesar de que es un término griego, el acto por el cual el hombre entra al servicio poniendo de su propio dinero. “Indica el ejercicio de un oficio no solamente totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución.” *Humanismo del Otro hombre*, p. 52. La explicación del término liturgia, por parte de Lévinas, se encuentra también en *La huella del otro*, p. 56

<sup>70</sup> Id. , *La huella del otro*, p. 54-55

que la alteridad se amortigua al enunciarse, y dejarse prever. Para Lévinas, “en el saber, toda pasividad deviene actividad por medio de la luz. El objeto con el que me enfrente es comprendido y, sobre todo construido por mí.”<sup>71</sup> En este aspecto el pensamiento de Lévinas toma la influencia de Kant. La convergencia con la filosofía kantiana puede observarse en el siguiente fragmento del prologo de la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*.

Comprendieron [se refiere a Galileo, a Torricelli y a Stahl] que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas. [...] así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace.<sup>72</sup>

La influencia de Kant resaltaré en la noción de <<rostro>> de Lévinas, entendido éste como una “cosa en sí”, *nouménico*, imposible de tematizar. También podría deducirse una relación con el concepto de “noumeno” de Kant cuando Lévinas afirma que “lo infinitamente otro no se enlaza en un concepto, no se piensa a partir de un horizonte que es siempre horizonte de lo mismo”.

Este encuentro con lo Otro que no tiene la forma del contacto intuitivo, sino de la separación es llamado por Lévinas *religión*. Y ésta abre a la ética. La relación ética es una relación religiosa. Esta tesis se puede mostrar con el siguiente análisis. 1) En la ética heterónoma de Lévinas, la prohibición central es la del contacto. El encuentro entendido como separación es el encuentro con lo imprevisible, es la única abertura posible del tiempo, el único porvenir puro más allá de la historia como economía. 2) Este porvenir no es otro tiempo, un mañana de la historia. Está *presente* en el corazón de la experiencia. Presente no de una presencia total sino de la *huella*. 3) En el cara a cara con el otro, mediante una mirada y una palabra se mantiene la distancia y se interrumpen todas las totalidades. Este estar-juntos como separación precede o desborda la sociedad, la colectividad, la comunidad, la asimilación del individuo a la totalidad. La religión no se deja asimilar por lo Mismo. 4) Esta trascendencia está más allá de la negatividad, instaura el lenguaje donde la primera palabra es la interpelación, la designación a la responsabilidad. Interpelación que es un mandato a una libertad, el único imperativo ético posible, la única no violencia encarnada.

<sup>71</sup> LÉVINAS E., *El tiempo y el otro*, p. 111

<sup>72</sup> KANT I., *Crítica a la razón pura*, p. 13

Esta restauración de la metafísica permite, entonces, radicalizar y sistematizar las reducciones anteriores de la fenomenología y la ontología. La luz, en el esquema tradicional de la epistemología, pasa por ser el tercer elemento que deja ser al ente. Cuando el tercer término es, en su más neutra indeterminación, luz del ser, - que no es ni un ente ni un no-ente - mientras que lo Mismo y lo otro son, se concluye que la relación teórica por excelencia es la ontología. Ésta, según Lévinas, devuelve siempre lo otro al seno de lo Mismo gracias a la unidad del ser. Bajo esta tesis, la libertad teórica que accede al pensamiento del ser ejerce violencia al darse lo que cree encontrar fuera de sí. La teoría no es más que la identificación de lo Mismo. La metafísica se abre paso cuando la teoría es criticada en tanto ontología, como dogmatismo y espontaneidad de lo Mismo. La metafísica tiene lugar cuando, saliendo de sí, se deja someter a cuestión por lo otro en el movimiento ético. La metafísica como crítica a la ontología es por derecho filosóficamente primera.<sup>73</sup> Lévinas con frecuencia acusa al magisterio socrático de no enseñar nada, ya que sólo enseña lo ya conocido, haciendo salir todo de sí, del Yo o de lo Mismo como memoria.<sup>74</sup> En este caso, la famosa anámnesis sería una *actuación*, un ejercicio de lo Mismo. Si es verdad que la filosofía occidental ha sido las más de las veces una ontología dominada desde Sócrates por una Razón que no recibe más que lo que ella se da a sí misma, que no hace jamás sino acordarse de sí misma, si la ontología es una tautología y una egología, es que ha neutralizado siempre, en todos los sentidos de la palabra, lo Otro. Según Derrida, “la neutralización fenomenológica, cabría la tentación de decirlo, da su forma más sutil y más moderna neutralización histórica, política y policial.”<sup>75</sup>

La crítica levinasiana contra la ontología, se concentra en el pensamiento neutro del ser que neutraliza lo otro como ente. “La ontología como filosofía primera es una filosofía del poder”<sup>76</sup>. Esta crítica contiene una *metodología*: Primero, estableciendo una denuncia contra la neutralidad del logos que no es verbo de nadie. Para Lévinas, el verbo debe no solamente ser verbo de alguien, debe desbordar hacia el otro lo que se llama el sujeto hablante. Las filosofías de lo neutro no pueden reconocer este trayecto de la palabra que ninguna palabra puede totalizar<sup>77</sup>. Segundo, siguiendo el argumento

<sup>73</sup> DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 131

<sup>74</sup> “Esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada de Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera”. LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 67

<sup>75</sup> DERRIDA J., *Op. Cit.* p. 131

<sup>76</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 70

<sup>77</sup> Cfr. al *decir con lo dicho*.

anterior, si el otro es otro por *definición*, y si toda palabra es para el otro, ningún logos como saber absoluto puede *comprender* el diálogo y el trayecto hacia el otro. El logos es incapaz de recorrer el camino hacia la exterioridad. La evasión, esta exigencia de pensar más allá del ser no es el comienzo del irracionalismo, sino herida o inspiración que abre la palabra y hace luego posible todo logos o todo racionalismo. Tercero, un logos para ser logos, debería dejarse en primer lugar, exponer a lo otro más allá de su propia totalidad, cosa que no hace la ontología.<sup>78</sup>

Lévinas piensa que cuando la ontología se dirige al ente, cuando habla del ente, la relación con el otro como interlocutor (relación ética por excelencia) se anticipa y resurge detrás del tema que se expone, la relación con el otro precede a la ontología. La ontología supone la metafísica. “Al desvelamiento del ser en general, como base del conocimiento y como sentido del ser, preexiste la relación con el ente que se expresa; al plano de la ontología, el plano ético.”<sup>79</sup> Así pues, la ética es la metafísica. “La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.”

### 1.3 Idea del infinito y desbordamiento de la ontología

Para Lévinas el desbordamiento del ser entendido como totalidad y unidad de lo Mismo se produce en la idea de lo Infinito. Esta tesis, inspirada en la tercera de la *Meditaciones metafísicas* de Descartes, se puede fundamentar con los siguientes argumentos. Primero, el polo de la trascendencia metafísica consiste en que el Infinito es irreductible a la representación de lo infinito; el Infinito excede al *ideatum* en el que es pensado, es más de lo que el individuo puede pensar; el Infinito no puede ser objeto o simple “realidad objetiva”. Segundo, ni Descartes ni Platón con la idea del Bien han reconocido<sup>80</sup> que el infinito tiene su expresión en el *rostro*.

El rostro no sólo es la cara que puede ser superficie de las cosas u objeto de aspecto o especie, ni tampoco lo que se puede transformar por el maquillaje. Tampoco es lo que la palabra significa: “lo que es visto”. El rostro es interpelación. La

<sup>78</sup> “(La metafísica) Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico.” *Ibidem.*, p. 67

<sup>79</sup> *Ibidem.*, p. 71

<sup>80</sup> Según Lévinas se encuentra solo dentro de una tradición filosófica que no ha comprendido ni la verdadera trascendencia ni la idea del infinito. Sin embargo, **Derrida** no cree tanto en esta soledad en la que se cree encontrar Lévinas, para él sólo “unos cuantos” no la han entendido, pero no dice Derrida a excepción de **Hegel**, dentro de la tradición filosófica, quien sí ha entendido la verdadera trascendencia. Por mi parte considero que San **Agustín** intentó, a través de la introspección, aproximarse a la Trascendencia. Cf. *La escritura y la diferencia*, p. 133

interpelación no se equipara a la relación teórica o epistémica (el rostro no se asombra primeramente por los objetos) pues dicha interpelación puede provenir de cualquier parte del cuerpo humano. La mirada del rostro es lenguaje, discurso.<sup>81</sup> La cara no es rostro más que en el *cara a cara*.

La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir de la fe. El rostro que me mira me afirma. Pero cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara.<sup>82</sup>

Según Derrida, ya Hegel sostenía esta relación del cuerpo con lo trascendente. Ciertamente en la *Enciclopedia* Hegel dice "...y el tono espiritual difundido sobre el todo, el cual manifiesta inmediatamente el cuerpo como el aspecto externo de una naturaleza más alta."<sup>83</sup> Pero esta "naturaleza más alta" no es el infinito, sino el alma formando unidad con el cuerpo. El espíritu en Hegel se recupera a sí Mismo incluso en su relación con el exterior. En Hegel no hay esa relación asimétrica entre el sujeto y el Otro.

En cambio, el *cara a cara* de Lévinas escapa a toda categoría. El rostro es simultáneamente expresión y palabra. No solamente mirada, sino unidad original de la mirada y de la palabra, de los ojos y de la boca (que habla de su hambre). El sujeto de cara al otro *oye* lo invisible,<sup>84</sup> pues el <<pensamiento es lenguaje>> y <<se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz>>. Por lo demás el rostro no *significa* nada dentro de un contexto.<sup>85</sup> Las cosas no pueden ir más allá del valor y del sentido que el contexto les ofrece, como el ser a la mano de Heidegger.<sup>86</sup> El rostro no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath' autó*: "la cosa en sí se expresa". Expresarse es estar *detrás* del signo. Sólo la palabra viva, en su dominio y magistralidad, sólo ella es expresión y no signo sirviente.

¿Cuál es el acceso al rostro? En esta cuestión, Lévinas se aparta de la fenomenología, porque ésta describe lo que aparece. La mirada vuelta hacia el rostro es un elemento del conocimiento y de la percepción. El acceso al rostro sólo tiene una

<sup>81</sup> "El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. [...] Los ojos atraviesan la máscara, el indisimulable lenguaje de los ojos. El ojo no brilla, habla". LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, pp. 89-90

<sup>82</sup> LÉVINAS E., *El yo y la totalidad*, en *Entre nosotros*, p. 48

<sup>83</sup> HEGEL., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 411, p. 223

<sup>84</sup> Ciertamente en el cara a cara se oye lo invisible, pero en el tercer apartado de este estudio hemos intentado ir más allá del cara a cara a través del cuestionamiento de los **espectros**, de tal forma que las voces de los espectros convocan irremisiblemente a la responsabilidad. *Ver Infra*, p. 107.

<sup>85</sup> "El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto." LÉVINAS E., *Ética e infinito*, p. 80

<sup>86</sup> HEIDEGGER M., *Ser y tiempo*, § 17, p. 95

puerta, y esa puerta es la relación ética. Ciertamente que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, “pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.”<sup>87</sup> El rostro no puede convertirse en contenido que el pensamiento abarcaría; el rostro es lo incontenible.

Lo que ahora nosotros nos cuestionamos es si el lenguaje del rostro tiene la misma significación que el discurso oral o escrito. Seguramente Lévinas se cuestionaría si la franqueza de la expresión está esencialmente del lado de la palabra viva para quien no es Dios ¿Es el discurso oral la plenitud del discurso? ¿Si se aceptara que el discurso oral cumple la plenitud del discurso, no se estaría de lado, a propósito de la preeminencia del discurso oral que nos aproxima al que habla, de Sócrates? La respuesta a este interrogante sólo se comprende si se deja de lado la tautología dominante en el pensamiento occidental. Si el sujeto de cara al otro *oye* lo invisible, si le responde, si le profiere es porque cumple con la exigencia ética de una relación extraordinaria con lo absoluto. Para Lévinas en la escucha de palabra se cumple la vocación de “amar más a la Torá que a Dios”<sup>88</sup> evitando la locura del contacto directo con Dios. El lenguaje del rostro rebasa los límites y posibilidades de lenguaje oral y escrito si por ellos se entiende que su finalidad es la comunicación (lo *dicho*)<sup>89</sup>. El rostro es más que discurso (lo *dicho*), es una relación ética (el *decir*). “El rostro es lo que no puedo matar”. El sentido del rostro consiste en decir: <<No matarás>><sup>90</sup>

Discrepamos en un punto de la interpretación que Derrida hace del rostro. Según Derrida el rostro “no encarna, no reviste, no señala a otra cosa que él mismo, alma, subjetividad, etc.”<sup>91</sup> No señalar o remitir a nada que él mismo implicaría, precisamente la denuncia que Lévinas hace en contra de lo Mismo. Que en su <<eterno retorno sobre lo Mismo>>, no ejerce más que el monólogo<sup>92</sup> de la conciencia; esto es immanencia y no salida o relación con la exterioridad. Ciertamente el rostro del otro no señala nada dentro del mismo contexto, en esto tiene razón Derrida, pero el rostro es herida, abertura que “nos” pone en relación con la trascendencia.

<sup>87</sup> LÉVINAS E., *Ética e infinito*, p. 80.

<sup>88</sup> “Madurado por una fe que surge de la Torá, el hombre reprocha a Dios su desmesurada Grandeza y su exigencia excesiva. Lo amará a pesar de todo lo que Dios haya intentado para desalentar su amor”. LÉVINAS E., *Amar a la Torá más que a Dios*, en ZVI KOLITZ, *Iosif Rákovér habla a Dios*, p.84

<sup>89</sup> Para la distinción entre el decir y lo dicho, *Vid Infra* pp. 41. 1.6 *Subjetividad y Lenguaje*. (de esta tesis).

<sup>90</sup> *Id.*, *Ética e infinito*, p.81

<sup>91</sup> DERRIDA J., *Op. Cit.* p. 136

<sup>92</sup> El otro en tanto irreductible, “me” convoca sin retorno hacia fuera, pues en él se presenta el infinito sobre el que ningún pensamiento puede cerrarse, prohíbe el *monólogo*. Cf. DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, p. 140

La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en el cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. [...] El rostro entra en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extranjera, es decir, precisamente a partir de un absoluto que, por otra parte, es el nombre mismo de la extraneidad<sup>93</sup> fundamental.<sup>94</sup>

Por otro lado, en el <<No matarás>> que es la primera palabra del rostro, hay la aparición de un mandamiento, “como si un amo me hablase.”<sup>95</sup>

En el rostro, el otro se entrega en persona *como otro*, es decir, como lo que no se revela, como lo que no se deja tematizar. No es posible éticamente hablar del otro, convertirlo en tema, decirlo como tema. “Solamente puedo”, solamente *debo* hablar a otro, llamarle en vocativo, que no es una categoría, un *caso* de la palabra, sino el surgimiento, la elevación misma de la palabra. Es necesario que falten las categorías para que no se falte al otro; pero para que no se falte al otro, es necesario que éste “se presente como ausencia y aparezca como no-fenomenalidad”<sup>96</sup>. Siempre detrás de sus signos y de sus obras, en su interioridad secreta y discreta por siempre, interrumpiendo por su libertad de palabra todas las libertades de la historia, <<el rostro no es del mundo>>. No se puede hablar *de él* más que hablándole. No se le puede alcanzar, se le aproxima en tanto inaccesible, invisible, indecible, intangible. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. “Yo soy aquel” que se responsabiliza por hallar los recursos que respondan a la llamada.

El rostro no está, pues, en el mundo, puesto que abre y excede la totalidad. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el origen de la ética. Justamente, el siguiente apartado de este estudio<sup>97</sup>, opone a la razón cínica del burgués, que justifica sobre sus propios argumentos el origen “natural” de las desigualdades, la idea de que el Estado no puede prescindir de la irreductible responsabilidad del uno para con todos, y por lo tanto, no puede prescindir de amistades y de rostros.<sup>98</sup> De ahí, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí la justicia.<sup>99</sup>

<sup>93</sup> Esther Cohen traduce *étrageté* por extraneidad. Nosotros creemos que lo correcto sería extranjería o extrañeidad. Cf. LÉVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 272

<sup>94</sup> Id., *La huella del otro*, p. 53, 60-61

<sup>95</sup> Id., *Ética e infinito*, p. 83

<sup>96</sup> DERRIDA J., *Op. Cit.*, p. 123

<sup>97</sup> *Vid Infra*, p. 48 y ss.

<sup>98</sup> Id., *De otro modo que ser*, p.239

<sup>99</sup> Id., *Ética e infinito*, p. 84

“El Otro es el único ser al que puedo querer matar”, pero el único también que manda: <<no matarás>>, y que limita absolutamente el poder del individuo. En la filosofía existencialista de Sartre acontece que en el cara a cara el hombre percibe cómo el otro lo objetiva.<sup>100</sup> En el cara a cara de Lévinas, no se opone una fuerza a otra fuerza, sino que el rostro habla y mira desde otro origen del mundo, desde lo que ningún poder finito podrá oprimir. <<Extraña e impensable noción de resistencia no real>>; resistencia ética.

Lo que escapa al concepto como poder no es, pues, la existencia en general, sino la existencia del otro. En primer término porque no hay, a pesar de las apariencias, concepto del otro. ¿Acaso no nos servimos (se pregunta Derrida) con mucha facilidad de la palabra Otro (*Autru*), apuntada en silencio por la mayúscula que aumenta la neutralidad de lo otro (*l'autre*), siendo que es el desorden mismo de la conceptualidad? ¿La palabra otro es sólo un nombre sin concepto? Pero, ¿es un nombre el término <<otro>>? No es un adjetivo, ni un pronombre, es un sustantivo, pero un sustantivo que no es como de costumbre. Esta cuestión es para Lévinas fundamental para sostener que sólo la irrupción del otro permite acceder a la alteridad absoluta e irreductible. La trascendencia de lo Otro no es la de un Tú. Aquí cobra sentido la oposición de Lévinas a Buber, tras haber opuesto la altura magistral del Usted a la reciprocidad íntima del Yo-Tú.<sup>101</sup>

Lévinas parece orientarse en su meditación de la Huella hacia una filosofía del *Ille*, del *Él*, del prójimo como extranjero lejano. De un *Él* que no sería el objeto impersonal opuesto al *tú*, sino la trascendencia invisible del otro. Si en el rostro la expresión no es revelación, lo no-revelable se expresa más allá de toda tematización, de todo análisis constitutivo, de toda fenomenología. En sus diversas etapas, la constitución trascendental del *alter ego*, tal como Husserl intenta ordenar su descripción en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, presupondría aquello cuya génesis pretende seguir Lévinas. El otro no sería constituido como *alter ego*, fenómeno del *ego*, por y para un *ego* monádico que procede por una analogía representativa. Todas las dificultades que encuentra Husserl, serían “superadas”, si se reconociera la relación

<sup>100</sup> Cf. GONZÁLEZ J., *Caminos y aporías de la libertad. Sartre*; en, *Ética y libertad*, p. 218.

<sup>101</sup> Excusándose de tener la ridícula pretensión de corregir a Buber, Lévinas reprocha, en sustancia, a la relación Yo-Tú: 1. El ser recíproca y simétrica, haciendo violencia así a la altura y sobre todo a la separación y al secreto. 2. El ser formal, al poder unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre. 3. El preferir la <<relación privada>>, la <<clandestinidad>>de la pareja que se basta así misma y se olvida del universo. Pues hay en el pensamiento de Lévinas, a pesar de la protesta de la neutralidad,

ética como cara a cara originaria, como surgimiento de la alteridad absoluta, de una exterioridad que no se deja ni derivar ni engendrar, ni constituir a partir de otra instancia que ella misma, exterioridad que desborda infinitamente la mónada del *ego cogito*. A la omisión de Husserl, el argumento levinasiano opone al Descartes de la *tercera* de las *Meditaciones*. Mientras que en la reflexión sobre el cogito, Descartes toma conciencia de que el infinito no solamente no puede constituirse en objeto, sino que ha constituido ya al cogito al desbordarlo. Husserl, por su parte, según Lévinas, “ve en el cogito una subjetividad sin ningún apoyo fuera de ella, constituye la idea misma del infinito, y se lo da como objeto”.<sup>102</sup> Pero lo infinitamente otro no puede ser objeto puesto que es *palabra*, origen del sentido y del mundo. De esta forma Derrida concluye siguiendo a Lévinas, que: “ninguna fenomenología puede, pues, dar cuenta de la ética, de la palabra y de la justicia.”<sup>103</sup>

Pero si toda justicia comienza con la palabra, no toda palabra es justa. La retórica vuelve a la violencia de la teoría al especular con el otro cuando lo conduce en la demagogia, incluso en la pedagogía que no es enseñanza.<sup>104</sup> Ésta descende de la altura del maestro cuya exterioridad absoluta no hiere la libertad del discípulo. Más allá de la retórica,<sup>105</sup> la palabra descubre la desnudez del rostro sin la cual ninguna desnudez tendría sentido. Todas las desnudeces, incluso la “desnudez del cuerpo experimentada en el pudor”, son figuras para la desnudez sin metáfora del rostro. La palabra desnudez se destruye tras haber servido para indicar más allá de ella misma.

#### 1.4 Lévinas y la huella de Dios en el pensamiento judío

Se ha pronunciado con frecuencia el nombre de Dios y esto puede prestarse a equívocos si no se aclara el sentido. No se habla de Dios como si se estuviera haciendo teología. Tampoco la palabra Dios se emplea aquí como metáfora de las ideas y los

---

un requerimiento del tercero, del testigo universal, de la cara del mundo que nos guarda de la <<espiritualidad desdeñosa>> del yo-tú. Cf. *Totalidad e infinito*, p. 92

<sup>102</sup> *Ibidem.*, p. 224. Por otro lado, para Husserl, el sentido plenario de la expresión “*cogito*”, es “tengo conciencia de algo”, “llevo a cabo un acto de conciencia”, “Podemos definir un yo “*en vigilia*” como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito*.” HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología*, § 35, p. 81

<sup>103</sup> DERRIDA J., *Op. Cit.*, p. 143

<sup>104</sup> “Nuestro discurso pedagógico o psicológico es retórica, en la posición que especula con su prójimo”. LÉVINAS E., *Totalidad e Infinito*, p.93

<sup>105</sup> Conviene aclarar el sentido de la retórica para no provocar errores metodológicos. Por mi parte, vinculo la retórica a un sano escepticismo, tal y como lo expone Martínez de la Escalera: “Un escepticismo empeñado en poner a prueba una vez más la tradición de la que nos decimos satisfechos herederos, un escepticismo que se pregunta primero por aquello y aquellos que han sido excluidos, desheredados de la palabra o víctimas del silencio.” En, *Algo propio, algo distinto de sí*, p. 10

ideales (ámbito de lo suprasensible) que el helenismo y el cristianismo ha desprendido de su propia interpretación de la filosofía platónica.<sup>106</sup> En el pensamiento de Lévinas, la disimetría de la relación del yo con el otro es la que “nos” permite aproximarnos a Dios. La altura de las relaciones intersubjetivas es para Lévinas la “presencia misma de Dios”. Entiéndase aquí disimetría y altura como curvatura del espacio intersubjetivo. El rostro del Otro tiene una relación con lo absolutamente Ausente de donde proviene, pero su relación, “no indica, no revela este Ausente; y sin embargo, el Ausente tiene una significación en el rostro.”<sup>107</sup> De tal forma que se puede hablar de “presencia” de Dios como “separación” dentro de la proximidad con el prójimo. Presencia-ausencia, rompiendo con Parménides, Spinoza y Hegel, la única que puede consumir “la idea de creación *ex nihilo*”. Se podría objetar que la idea de creación implica el subsumir al hombre en una dependencia. Pero en tal caso, se trataría de una dependencia excepcional. Lo importante a resaltar de la creación humana consiste en su separación frente a lo infinito.

La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad.<sup>108</sup>

Presencia que no se deja comprender en términos de comunión o de conocimiento, ni en términos de participación o de encarnación. La idea cristiana de un Dios hecho carne<sup>109</sup> anularía la ausencia de Dios como trascendencia.

El problema del Hombre-Dios comporta, por una parte, la idea de la humillación infligida al Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la criatura, es decir, de una absorción en la Pasividad más pasiva de la actividad más activa.<sup>110</sup>

El pensamiento judío se sustrae a la posibilidad del conocimiento directo, a la representación para evitar la asimilación de la alteridad, de por sí, irreductible de Dios.

¿Cuál puede ser, por lo tanto, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al develamiento y a la disimulación?, y ¿cuál es esa ausencia que hace posible la visitación, pero que no reduce a lo oculto ya que esta ausencia contiene una significación en la cual, sin embargo, lo Otro no se transforma en lo Mismo?<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER M., *La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>*, en, *Caminos del bosque*, p. 162

<sup>107</sup> LÉVINAS E., *La huella del otro*, p. 66

<sup>108</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 127

<sup>109</sup> Cf. Evangelio de san Juan, capítulo 1. Es la doctrina que sostiene que el Verbo de Dios se ha hecho carne asumiendo toda nuestra condición humana. Este enunciado forma parte del dogma cristológico acuñado en los concilios de Nicea (325 d. C.) y de Constantinopla (381d. C).

<sup>110</sup> LÉVINAS E., *¿Un Dios hombre?* en *Entre nosotros*, p. 71

<sup>111</sup> Id., *La huella del otro*, p. 65

A la faz de Dios que se sustrae para siempre al mostrarse, Lévinas le da el término de la “huella de Dios”. Proposición que anula la presencia inmediata de Dios. “La Huella del Otro”, marca, sin lugar a dudas, el pensamiento levinasiano que apunta a la recuperación de la ética como filosofía primera.

¿Qué distingue a la huella del signo? Lo que distingue la huella del resto de los signos es, según Lévinas, que ella significa fuera de toda intención de significar: la huella se resiste a ser signo. “Justamente quien intenta borrar huellas deje otras tantas y son estas últimas las que interesan”.

La huella de Dios corre el riesgo de convertirse en ateísmo: ¿y si Dios fuera un efecto de la huella? Si Dios sólo deja rastros de la huella el orden de la verdad se invierte. La *verdad* de Dios sería, entonces, desorden de toda lógica e imposible de tematizar. “La relación que va del rostro al Ausente está fuera de toda revelación y de toda disimulación.”<sup>112</sup> ¿Es posible hacer filosofía, - o simplemente pensar- a partir de las marcas que quedaron cuando se borraron las primeras? ¿A qué nos conduce una marca sin remitente?<sup>113</sup>

En la huella de Dios hay diversas evocaciones a la Faz de Yahvé, al que nunca se nombra, desde luego, en *Totalidad e infinito*. La cara de Yahvé es la *persona total* y la *presencia total* de “el Eterno hablando cara a cara con Moisés”, pero que le dice también, “No podrás ver mi cara, pues el hombre no puede verme y seguir viviendo... te tenderás en la roca. Cuando pase mi gloria, te meteré en una hendidura de la roca, y te cubriré con mi mano hasta que haya pasado. Y cuando retire mi mano, me verás por la espalda, pero mi cara no se podrá ver”. (Exodo) La cara de Dios que ordena ocultarse, es a la vez, más y menos rostro que los rostros. “El rostro no es ni la cara de Dios, ni la figura del hombre: es su semejanza”, escribe Derrida. Una semejanza que se tiene que pensar antes de, o sin la ayuda de lo Mismo. “La significación de la huella nos coloca en una relación lateral que no se puede convertir en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del develamiento del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria sería capaz de estar atrás de este pasado siguiéndole la huella.”<sup>114</sup>

<sup>112</sup> *Ibidem.* p. 66

<sup>113</sup> Según **Derrida** a pesar de las precauciones tomadas por Lévinas, éste cae en una complicidad equívoca entre teología y metafísica en *Totalidad e Infinito*. Cf. **DERRIDA**, , Op. cit., p. 146. “...tomando en cuenta la singularidad absoluta en su relación con el otro hombre, Lévinas ya no puede distinguir entre alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética es ya religión. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre en todos los casos referidos a ella.” Id., *Dar la muerte*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000, p. 83

<sup>114</sup> **LÉVINAS E.**, Op. cit., p. 67-68

Si la huella refiere a un pasado que nunca fue presente de “nadie”, la propuesta es audaz al sacarla del imperio de toda conciencia. Esta idea se contrapone a una parte esencial de la tradición occidental. Por ejemplo, el empirismo de Locke basa la identidad del individuo en el flujo de la memoria que se recupera en el momento que se reconoce en el pasado. Desde este contexto quién sería el destinatario de la huella de Dios. Si el sujeto no la puede reconocer como algo suyo, ni tematizar, ¿cómo adquiere fuerza su mensaje? Para Lévinas, la huella interpela al sujeto en el instante del cara a cara. Así, el ser humano se vuelve literalmente *sujeto*, ya que lo inviste en una sujeción que es la responsabilidad infinita por el Otro.

La huella “desarma” al individuo de su poder epistémico, de tal forma, que le impide comprenderla, asimilarla o hacerla suya. Y esto se debe a que la huella procede de un pasado inmemorial. Asimismo, la responsabilidad precede al hombre sin que éste la haya contraído y sin la posibilidad de remontarse a alguna generación constatable.

Se trata de un tiempo que no se comprende a partir del presente. Lévinas la llama *diacronía* donde cohabitan pasado, presente y futuro. Como perfectamente señala Rabinovich. Es notorio el influjo del judaísmo en la propuesta levinasiana. Por ejemplo, analiza Rabinovich que para Rosenzweig la diacronía significaría la “coyuntura bíblica de la Creación”, de la “Revelación” y de la “Redención”. La Creación, remite a una relación pretérita Dios-mundo, que nunca fue presente; la Revelación, remite a una relación Dios-hombre en un presente que no indica presencia; y la Redención, relación hombre-mundo, es un futuro que no sería un presente por-venir, sino un tiempo otro, mesiánico, ético por excelencia.<sup>115</sup> Lévinas denomina a este futuro “a-Dios”, que más que por-venir es la salida hacia el otro y hacia lo otro que se conecta con la fecundidad. Entiéndase por diacronía un “movimiento sin retorno”, al modo de la salida de Abraham de Ur que marca la ruptura con el paganismo, simbolizado por Lévinas con la salida de Ulises de Ítaca cuyo destino era idéntico al comienzo.<sup>116</sup> El “movimiento sin retorno”, alude, sin lugar a dudas dentro de la tradición judía, al éxodo de Egipto. El éxodo fue dirigido por un caudillo, por Moisés, hacia el desierto donde se revela la exterioridad absoluta justamente por medio de la huella. Movimiento sin retorno en el que Moisés nunca contempló el triunfo de su pueblo, el de penetrar en la tierra prometida, en la tierra que mana “leche y miel”. Moisés sólo contempló de lejos la tierra de Canaán. Le

<sup>115</sup> RABINOVICH S., *Levinas: un pensador de la excedencia*. (prólogo de) LÉVINAS E., La huella del otro, p. 25

<sup>116</sup> LÉVINAS E., La huella del otro, p. 54

estaba prohibido, “por designio de Yahvé”<sup>117</sup>, pisar la tierra de la prosperidad y la justicia.

Movimiento sin retorno en el que el sujeto no es contemporáneo de su obra ni de su fin. Este despojamiento de todo triunfo es el derrocamiento de la virilidad. Lévinas contrapone la derrota de la virilidad a la autenticidad existencial del *Dasein* de Heidegger, definida como “ser relativamente a la muerte”.

Pensada a partir de la yoidad, la autenticidad debe permanecer pura frente a toda influencia posible, sin mezcla, sin deuda alguna, lejos de todo lo que pudiera comprometer el carácter no-intercambiable, la unicidad del yo de la <<yoidad>>. [...] La unicidad del yo humano, a la que nada debería alienar, se piensa aquí a partir de la muerte: que cada uno muera para sí, inalienable identidad del morir. Sacrificarse por otro no hace inmortal a ese otro. El yo ciertamente, está en el mundo en relación con otros, pero nadie podría morir por otra persona. Y, en este existir-hasta-morir, en este ser-en-la-muerte, la lucidez de la angustia accede a la nada sin evadirse de ella en la vanidad del miedo. Autenticidad originaria y sin más en la que, según Heidegger, se disuelven o se liberan todas las <<relaciones con los demás>> y en la que se interrumpe el sentido del *estar-ahí*: temible autenticidad. Ya se ve lo que yo rechazaría de ello.<sup>118</sup>

La unicidad cobra sentido, según Lévinas, a partir de la impermutabilidad que origina al yo en la concreción de una responsabilidad respecto de otro: una responsabilidad que le incumbe de entrada en la misma percepción del otro, pero como si en esta representación, en esa presencia, la responsabilidad precediese a la percepción, como si fuera de antemano más antigua que el presente y, por ello, una responsabilidad indeclinable de un orden ajeno al saber; como si *desde* la eternidad el yo fuese el primero a quien se exige esta responsabilidad; impermutable y, por ello, único también “yo”, hecho rehén, elegido.<sup>119</sup>

Retomando el hilo a la crítica al concepto de autenticidad de Heidegger, la salida hacia el otro (Exodo de los judíos) que se da en la Obra<sup>120</sup> así como también en la fecundidad es “ser para más allá de mi muerte”, es “desgastar-se sin entrar en la tierra prometida.” Ética del encuentro con el extranjero, exigencia de una generosidad radical del movimiento que va del Mismo hacia el Otro.

<sup>117</sup> “...por no haber reconocido mi santidad en medio de los israelitas, verás de lejos la tierra que yo doy a los hijos de Israel, pero no entrarás en ella.” Dt 32, 51b-52

<sup>118</sup> LÉVINAS E., *El otro, la utopía y la justicia*, en *Entre nosotros*, p. 274

<sup>119</sup> Cf. *Ibidem.*, p. 275

<sup>120</sup> “[...] es necesario pensar la Obra, no como un agitarse aparente de un fondo que en definitiva sigue siendo idéntico a sí mismo. No es necesario pensarla más como la técnica que, mediante la famosa negatividad, reduce un mundo extraño a un mundo en el que la alteridad se ha convertido mi idea. *La*

## 1.5 Ética y lenguaje.

En los desarrollos ontológicos llevados a cabo por Lévinas en *De la existencia al existente* (1947) y en *El tiempo y el otro* (1948) se intenta abandonar toda referencia a un sujeto que busca perpetuarse en su ser, al estilo como lo llevó a cabo el pensamiento de Baruch de Spinoza: “el esfuerzo por conservarse es el primero y único origen de la virtud.”<sup>121</sup> La intención levinasiana consiste en encontrar una relación no alérgica con el otro, al tiempo que se cuestiona lo más natural que hay en el ser humano. Formulación que llegó a concretarse hasta la obra de *De otro modo que ser* (1974).<sup>122</sup> “Lo de otro modo que ser, se marca, en efecto, por el hecho de que lo que es más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? ¡Estamos poniendo en tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural en el ser!”<sup>123</sup>

La relación pre-original (anterior a la ontología) con el otro es una relación ética, y el término “relación” designa ya una dimensión comunicativa que se encuentra a la base de la reformulación del problema de la alteridad. Por tanto, “el pensamiento de Lévinas no constituye una metafísica de la alteridad, sino una teoría de la comunicación”.<sup>124</sup> La importancia del planteamiento levinasiano sobre la alteridad, radica en que la relación ética expone la estructura básica de la subjetividad en términos de responsabilidad y sujeción.

En 1951 Lévinas escribe un ensayo titulado *¿Es fundamental la ontología?* donde se efectúa concretamente la puesta en cuestión de la ontología. Es el rostro del otro, fenómeno irreductible a los esquemas de la tematización o de la comprensión, el que indica el término o superación de la ontología, como ya lo hemos señalado. Según Lévinas, para Heidegger la cuestión del ser no determina únicamente la actitud teórica, la intencionalidad hacia las cosas, “sino la actitud del comportamiento humano. El

*Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo otro sin regresar jamás a lo Mismo*”. Id. , *La huella del otro*, p. 54; cf. Id. , *Humanismo del otro hombre*, p.50-51

<sup>121</sup> Cf. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Cuarta parte, propositio XXII, corollarium, p. 199.

<sup>122</sup> Ciertamente la obra de *La evasión* (1935) marcaría el inicio del recorrido intelectual de Lévinas para consumir la salida del ser que duraría casi 40 años hasta llegar a la formulación de *De otro modo que ser*. Curiosamente, los mismos años que le llevó al pueblo judío, en su Exodo por el desierto hasta alcanzar la recepción de la ley, la entrada a la tierra prometida, en tanto garantía de la libertad, como bien lo ha señalado Rabinovich S. *La huella en el palimpsesto*. p. 205

<sup>123</sup> LÉVINAS E., *Ética e infinito*, p. 113

<sup>124</sup> GARCÍA P., *Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas*. en *Theoría*. UNAM, No. 10, p. 56

hombre todo es ontología”.<sup>125</sup> Lévinas no pretende invertir la diferencia ontológica entre ser y ente, sino situar al ser del hombre en un espacio ético.

En la estructura de la precomprensión ontológica, que determina como su nombre lo indica, el previo conocimiento del ser del ente antes de preguntarse por el ente mismo, operaría una reducción de lo otro a una instancia neutra, el “ser”. Sin embargo, ¿es la comprensión la única relación posible con el ente?

Excepto en el caso de los otros. Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto.<sup>126</sup>

Es claro que la relación con el otro difiere de la relación que tenemos con las cosas del mundo; la comprensión no basta, existe un “margen” o una infinitud de alteridad irreductible al saber de la conciencia. Ahora bien, si no es por medio de la comprensión como se hace justicia a la relación con el otro, ¿a partir de qué relación se accede al otro? A través del lenguaje, afirmará Emmanuel Lévinas. El ser del lenguaje impide caer en las objeciones arriba descritas. El lenguaje es entendido como esencialmente vinculado a la ética. La esencia del lenguaje entendida a partir de su relación con la ética permite acceder, por un lado, a la “alteridad trascendente” y por otro, a la crítica al sujeto autónomo, viril, soberano y constituyente.

La relación entre trascendencia y lenguaje remite a la consideración de que las palabras en sí contienen la capacidad de crear un vínculo no violento con el otro.

La significación última de las palabras es ética. Según esto, una situación ética es aquella en donde la primacía del yo, del sujeto autónomo, se ve seriamente cuestionada por la interpelación del Otro. Hablarle al Otro es responder a su llamada. El des-orden efectuado en *los saberes* comienza por la llamada del otro; en un segundo momento, acontece la palabra como respuesta. “La ética es crítica”. “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. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.”<sup>127</sup>

<sup>125</sup> LÉVINAS E., *Entre nosotros*, p. 14.

<sup>126</sup> *Ibidem.*, p. 17.

<sup>127</sup> *Id.*, *Totalidad e infinito*, p. 67.

La relación con los demás no es coexistencia,<sup>128</sup> ni empatía, es algo mucho más originario que el lenguaje nos permite acceder. El diálogo es, en última instancia, el acontecimiento de lo humano. Un lenguaje monológico es un absurdo.

El lenguaje es la estructura de la alteridad. Esta función que se encuentra por encima de toda tematización, es descrita por Lévinas con el término de “invocación”. “La palabra designa una relación original”<sup>129</sup>. Esta afirmación de Lévinas puede producir la confusión con la religión. Para aclarar cualquier confusión no hay que olvidar que la profunda intención de Lévinas es poner en duda el primado de la ontología.

La relación con otro no es, pues ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue al pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este último se articula un *vocativo*: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.<sup>130</sup>

Lévinas entenderá por ontología la elaboración de marcos conceptuales a partir de las formas gramaticales del verbo “ser”. Todas las filosofías clásicas del sujeto se basan en una interpretación nominativa de la primera persona del singular. La interpretación existencialista de la ontología puso énfasis en la substantivación y en la transitividad de dicho verbo. A Lévinas no le interesan estas cuestiones, piensa que siguen atadas a la concepción de un sujeto dotado de rendimientos ontológicos. Para Lévinas, como muy bien acierta en explicar García Ruiz, la forma de encontrarse el individuo frente al otro es el acusativo: es la declinación misma del sujeto ante el otro. “Las formas gramaticales que expresan nuestra relación con la trascendencia son *otras*: el acusativo, el dativo y el vocativo.”<sup>131</sup>

<sup>128</sup> El *Mitsein* de Heidegger, no es la original estructura que describe las relaciones humanas. “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... El “ser relativamente a otros” se torna entonces “proyección” del peculiar “ser relativamente a sí mismo” *en otro*. El otro es una doublette del “sí mismo”. *Ser y tiempo*, § 26, p. 144. Pero, inmediatamente después, esta idea queda descartada por el propio Heidegger cuando añade: “Mas es fácil ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que “el ser” del “ser ahí” “relativamente a sí mismo” sea el “ser relativamente a otro”. Id. § 26, p. 145.

<sup>129</sup> “Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de esa <<toma de conciencia>>.” LÉVINAS E., *¿Es fundamental la ontología?*, en *Entre nosotros*, p. 18

<sup>130</sup> *Ibidem.*, p. 19.

<sup>131</sup> GARCÍA P., *Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas*, en *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía. UNAM, No. 10 Junio del 2000, p. 59

Que Lévinas recurra a nociones propias de un discurso religioso es indicación de que éste ha pensado una relación con la trascendencia del otro sin recurrir a nociones teóricas. De aquí el rechazo a todo tipo de teología: ésta pretende tematizar lo intematizable por excelencia.

Ninguna teología, ninguna mística está disimulada tras el análisis que acabamos de presentar del encuentro con otro y cuya estructura formal hemos procurado subrayar: el objeto del encuentro se nos da y, al mismo tiempo, está en sociedad con nosotros, sin que este acontecimiento de socialidad pueda reducirse a una propiedad cualquiera que se revelase en lo dado, sin que el conocimiento pueda preceder a la socialidad. Si la palabra "religión" debe, no obstante anunciar que la relación con los hombres, irreductible a la comprensión, se aleja por ello del ejercicio del poder y refleja el infinito en los rostros humanos, aceptaremos esta resonancia ética del término con todos sus ecos kantianos.<sup>132</sup>

En el ámbito institucional o disciplinar la teología adquiere un carácter especulativo, por lo mismo, Lévinas distingue entre "teología" y "religión". Religión designa la relación originaria del yo con el Otro en el sentido mismo de su significado etimológico: *re-ligare*, significa, vincularse con lo separado.<sup>133</sup>

La dimensión religiosa de las relaciones humanas remite al hecho originario del lenguaje como vinculación no violenta con los demás. Por lo tanto, existe una interna similitud entre razón, lenguaje y ética.<sup>134</sup> El sentido de la ética se produce concretamente a través del lenguaje; en éste confluyen razón y relación con la alteridad. La razón, comprendida desde la relación ética con lo otro, deja de ser asimilación y reducción de la alteridad de lo otro, y adquiere con esto un carácter abierto para la responsabilidad por el otro.

La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia. El Discurso es, así experiencia de algo absolutamente extraño, "conocimiento" o "experiencia" *pura, traumatismo del asombro*.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> LÉVINAS E., ¿Es fundamental la ontología? En, *Entre nosotros*, p. 20

<sup>133</sup> Derrida vincula a la palabra religión, basándose en *El Vocabulario* de Benveniste, además del término *religare* (inventado por la tradición cristiana según hace notar Derrida a partir de la investigación de Benveniste) la noción de *religio* que significa "la atención escrupulosa, el respeto, la paciencia, incluso el pudor o la piedad." Cf. DERRIDA J., *El siglo y el perdón, seguido de, fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003, p. 86

<sup>134</sup> "La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí. Pero esta <<acción>> sobre mi libertad pone fin precisamente a la violencia y a la contingencia y, en este sentido también instaura la Razón." LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 217

<sup>135</sup> *Ibidem.*, pp. 96-97

La subjetividad para Lévinas, no se define por ser un “Yo” (*Je*), sino por ser un “yo” (*moi*); se debe tomar en sentido literal el significado del acusativo: es la declinación misma del sujeto ante el otro. Como complemento indirecto, el dativo señala la dependencia del “yo” con respecto al otro (*pour autrui*). El vocativo es la forma que toma una palabra cuando se utiliza para llamar a una persona; el vocativo indicaría la dimensión ética y trascendente respecto de “mi”.

La concepción levinasiana del lenguaje se opone a aquellas posturas que consideran a éste únicamente como un medio para adquirir conocimiento; el lenguaje también permite entendernos con los demás. Esta doble dimensión del lenguaje (cognitiva y ética) constituye la unidad estructural de la noción de rostro. La relación entre rostro y lenguaje, que en el fondo designa el problema de la trascendencia, Lévinas la define como una relación problemática entre la idea de “fenómeno” y la manera que decimos este fenómeno. La fenomenología clásica no permite introducir la idea de trascendencia, pues el fenómeno es definido a partir de la donación de sentido (*Sinngebung*). En este caso, Lévinas se encuentra más cercano a la idea de fenómeno ofrecida por Heidegger en el párrafo 7º de *Ser y tiempo*: fenómeno es “lo que se muestra a sí mismo”.<sup>136</sup> La independencia de la manifestación con respecto al sujeto en la interpretación de Heidegger, le permite a Lévinas considerar al rostro como fenómeno *sui generis*; al ofrecerse en sí mismo, antes de cualquier donación de sentido. El rostro indica su carácter pretemático, aunque posteriormente sea tematizado. La ambigüedad del rostro, como una “ausencia presente”, remite a la noción kantiana de noúmeno, aquello que se encuentra fuera del alcance de los procesos de objetivación, como ya lo hemos señalado.

Ciertamente la conciencia se representa al otro, pero también es interpelada por él. ¿Cuál es el límite entre el conocimiento y la ética? En palabras del propio Lévinas, “¿cómo es que el rostro no puede ser simplemente *representación verdadera* en la que el Otro renuncie a su alteridad?”<sup>137</sup> La respuesta radica en afirmar que la subjetividad es originariamente pasividad ética, es decir, sujeción y responsabilidad ilimitada por el Otro.

El cuestionamiento de sí es precisamente la recepción de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es rostro en el que el Otro me interpela y me significa un orden, por su desnudez, por su indigencia [...] Ser Yo significa,

<sup>136</sup> HEIDEGGER M., *Ser y tiempo*, § 7, p. 41

<sup>137</sup> LÉVINAS E., *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, p. 60

por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas.<sup>138</sup>

El sujeto no es únicamente el lugar del acontecimiento del ser, ni es pura intencionalidad dóxica: el sujeto es subjetividad, es decir, responsabilidad originaria por el otro. En ello consiste la pasividad ética.

El recorrido efectuado por Lévinas, donde analizó y penetró en la ontología fundamental desde la década de los treinta, desembocó en una *fenomenología de la pasividad* ética. En la ética la estructura de la subjetividad radica en el recibimiento del otro, pero lo otro no es cualquier cosa<sup>139</sup>, (la cosa carece de luz propia) sino el Otro (*Autrui*). Desde esta perspectiva, Levinas pudo afirmar que: “la responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, *humanamente*, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no soy intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí.<sup>140</sup> Tal es la identidad inalienable de sujeto.”

“Y si sólo soy para mí ¿qué soy?”<sup>141</sup> Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo.<sup>142</sup> ¿Si no respondo de mí, quién responderá por mí? Pero si sólo respondo de mí, ¿aún soy yo?<sup>143</sup>

La relación entre lenguaje y ética toman una profundidad y matiz relevante en la Obra de *Totalidad e infinito*. Ya no se trata solamente de señalar la separación esencial entre lo Otro y el Yo, sino de mostrar que el Otro es “maestro”, posibilitando la verdadera experiencia del conocimiento. “Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir”.<sup>144</sup> Y solamente el hombre nos puede ser extraño y refractario a toda tipología. El extrañamiento del otro, según Lévinas, deriva del encuentro entre dos libertades. Solamente el extrañamiento se da entre seres libres. A través del lenguaje, el yo “penetra” en una relación con una desnudez desligada de toda forma; teniendo ésta su sentido en sí misma, καθ’ αὐτό, manifestando un sentido anterior a la proyección de cualquier luz.

<sup>138</sup> *Ibidem.*, p. 62

<sup>139</sup> “La cosa es siempre opacidad, una resistencia, una fealdad. De suerte que la concepción platónica según la cual el sol inteligible se sitúa fuera del ojo que ve y del objeto que ilumina, describe con precisión la percepción de las cosas. Los objetos no tienen luz propia, reciben una luz prestada.” *Id.*, *Totalidad e infinito*, p. 97

<sup>140</sup> *Id.*, *Ética e infinito*, pp. 95-96.

<sup>141</sup> RABINOVICH S., *La huella en el palimpsesto*, p. 198.

<sup>142</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 195

<sup>143</sup> *Id.*, *Humanismo del otro hombre*, p. 112.

<sup>144</sup> *Id.*, *Totalidad e infinito*, p. 97

El término desnudez se convierte en un adjetivo sustantivizado. Lévinas entiende por desnudez una *sustancia* que no tiene mundo. Una sustancia sin esencia o si fundamento, es decir, no hay nada “por debajo” a la que le deba el ser. Esa *sustancia* es el rostro del otro. Por esta razón es por la que Lévinas relacionará trascendencia con rostro. La trascendencia aquí significa, no solamente la distancia que separa dos puntos en un espacio común, sino la ausencia de plano y tiempo común. El rostro es excedente al mundo que se constituye alrededor del yo. La trascendencia del rostro es ausencia de este mundo sin correlato.<sup>145</sup>

Ese mundo que se construye alrededor del yo, por un lado, es la retórica en la que se confabulan las indiferencias entre uno y otro y, por otro lado, es la totalidad (hegemonía del Estado entendida como aquella que justifica las desigualdades entre el sujeto posesivo y el pobre)<sup>146</sup> como resultado del dominio inmanente de toda relación simétrica o dialéctica.

El término de extrañamiento ligado al de libertad, también se encuentra en Sartre. Sin embargo, para la filosofía existencialista de Sartre, el otro es extraño porque su mirada ejerce “dominio” y “poder” sobre el yo, como ya se apuntaba más arriba. La mirada del Otro “me” cosifica. “El otro roba mi mundo”<sup>147</sup>, según Sartre.

La obra del lenguaje, entendida desde la filosofía levinasiana nos ofrece una relación distinta a la sartreana. La relación asimétrica entre el otro y el yo es no violenta,<sup>148</sup> es adversa a las relaciones de poder: “el otro paraliza mis poderes”. Sin embargo, la guerra es signo de la asimetría entre los hombres. “La guerra supone la trascendencia del antagonista[...] Se rodea de honores y los rinde, apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en un rostro.”<sup>149</sup>

El encuentro con el otro, en Lévinas, abre por medio del asombro la posibilidad de la utopía, “asombro que es pregunta”, que pone en cuestión al sujeto. El encuentro

<sup>145</sup> **Derrida**, continuando con la crítica levinasiana al pensamiento occidental, se encargará de denunciar los “juegos” bipolares inmanentes al pensamiento filosófico que por otro lado encuadran los horizontes del pensamiento en su ensayo: *Timpano*, en *Márgenes de la filosofía*, pp. 15-36

<sup>146</sup> El estudio de las desigualdades se lleva a cabo en el segundo apartado de nuestra tesis.

<sup>147</sup> “Sólo cuando el otro me mira a mí, siento cómo él me torna “objeto”; con su mirada me objetiviza, me cosifica, me determina, me determina como un ser en sí, masivo, compacto, definitivo. Es entonces cuando me hago consciente de su humanidad activa y de su ser libre: por la misma pérdida de mi propia libertad.” Cf. **GONZÁLEZ J.**, *Caminos y aporías de la libertad: Sartre*, en *Ética y libertad*, p. 218.

<sup>148</sup> “El rostro en el que se presenta el Otro –absolutamente otro– no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. [...] Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz.” **LÉVINAS E.**, *Totalidad e infinito*, p. 216

<sup>149</sup> *Ibidem.*, p. 235

con el otro tiene la forma de ser asimétrico, imprevisible, inabarcable, absolutamente pasivo, desencantador y *siniestro*. Es algo más que la sorpresa del rayo que deslumbra, allí donde la visión se torna insuficiente. La visión no agota la relación con la exterioridad del otro.

Para Rabinovich, el lenguaje tiene que ver con la *justicia*.<sup>150</sup> La presencia de un tercer hombre rompe la coraza de un diálogo entre dos. “El prójimo de mi prójimo también me concierne”. Por la presencia del tercero se tiene que calcular lo incalculable dando pie a la política.

En el lenguaje hay que distinguir el entrecruzamiento del Decir (“verticalidad” de lo pre-originario que irrumpe en lo presente) y lo Dicho (horizontalidad que se da en la sociedad plural). En *Totalidad e infinito* el Decir y lo Dicho aún no alcanzan la profundidad que más tarde encontrarán en *De otro modo que ser*. Sin embargo, en *Totalidad e infinito* el discurso es explorado en una profundidad singular; para Lévinas, el discurso no sólo encierra estructuras de comunicación objetivas de un mundo común, sino que por el discurso el futuro nos atañe por medio de la palabra profética.

[...] la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética.<sup>151</sup>

El discurso es palabra profética en el sentido que abre al futuro y da paso a la crítica, en una dimensión de profundidad diacrónica. El discurso como palabra profética presupone el pasado del habla que pone en cuestión al yo en el Decir, y el presente del lenguaje como Dicho que permite una cierta objetividad ordenadora de la pluralidad social, horizonte en el que puede surgir un sentido ético.

En la temporalización del discurso se da la trascendencia del lenguaje en la que la responsabilidad cobra su profundo sentido. La palabra rompe el silencio del tiempo homogéneo y vacío, introduciendo un tiempo lleno, tiempo discontinuo de la trascendencia. Descentramiento asombroso producido por la presencia del otro en el lenguaje. La subjetividad se origina por la sujeción al otro a través del lenguaje; esto es el ejercicio mismo de la trascendencia. La trascendencia se entiende como el exceso del infinito con relación a la totalidad.

<sup>150</sup> Cf. RABINOVICH S., *La huella en el palimpsesto*, p. 161

<sup>151</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 226

## 1.6 Subjetividad y Lenguaje

En *De otro modo que ser*, Lévinas trata de sortear los límites lingüísticos con los que tropezó en *Totalidad e infinito*. El objetivo será plantear un lenguaje pre-originario, anárquico en el que despunte el tiempo diacrónico en su única significación positiva: como responsabilidad por el otro, como sustitución y como rehén. El problema es que el lenguaje pre-originario no puede decirse en los términos tradicionales que son “palabra, discurso y lenguaje”. Según Lévinas, la intencionalidad husserliana y la pregunta heideggeriana que interroga por el ser permanecen en el plano de lo Dicho. Por eso mismo, Lévinas intentará en *De otro modo que ser* postular un plano anterior a la lógica del ser,<sup>152</sup> esto es el del *Decir*. “El ser de los entes y de los mundos por diferentes que sean entre sí, enhebra entre los incomparables una comunidad de destino; los pone en conjunción incluso en el caso que la unidad del ser que los reúne no fuese más que una unidad de analogía. Todo intento de desunir la conjunción y la unión la subraya.”<sup>153</sup>

En el discurso ontológico (lo Dicho) la esencia se ejercita como una invencible persistencia en lo Mismo, “*Esse es interesse*. La esencia es interés” Lévinas recurrirá a nociones como la *proximidad*, la *diacronía*, la *diferencia*, la *huella*, la *sustitución*, el ser *rehén* para exaltar un lenguaje ético que se torna escandaloso. “El decir original o pre-original –el logos del pró-logo- teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser”<sup>154</sup>

Se debe recurrir, entonces, a otras posibilidades que expresen el *Decir* pre-originario sin que lo traicionen, y esto se logra sólo en el plano ético. “Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*.”<sup>155</sup> En este marco ético que se expresa extrañamente por medio de un torcimiento que se da en la misma lengua, donde la proximidad del otro cuestiona el ser en primera persona, surge la subjetividad como *sensibilidad*. La responsabilidad absoluta que es respuesta a la interpelación del otro, hace que la subjetividad se vacíe de su acto de ser o de su esencia para significar a partir del “de otro modo que ser”; así el Yo en nominativo, se tuerce en acusativo irremisiblemente.

<sup>152</sup> Para Lévinas “El ser y el no ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser”. *De otro modo que ser*, p. 45

<sup>153</sup> *Ibidem.*, p. 46

<sup>154</sup> *Ibidem.*, p. 48

<sup>155</sup> *Ibidem.*, p. 50

El desinterés sin compensación, sin vida eterna, sin el placer de la dicha, en una palabra la gratuidad integral ¿no se refieren a una extrema gravedad y no a la engañosa frivolidad del juego? Anticipemos la pregunta: ¿Esta gravedad en la que el *esse* del ser se coloca al revés no remite acaso a ese lenguaje pre-original, a la responsabilidad de uno para con otro, a la substitución de uno por el otro y a la condición (o a la falta de condiciones) de rehén que así se perfila?<sup>156</sup>

En el lenguaje se llevan a cabo dos movimientos: 1) *inspiración* del Otro, del Infinito, y 2) *expiración* en el decir al otro en la expresión. A este doble movimiento del lenguaje lo podemos caracterizar como “respiración”. Respiración de la subjetividad que se da en el lenguaje y donde la *inspiración* es diacronía pura, es decir, imposibilidad de la sincronización que sería reunión o *legein*. El Decir y lo Dicho como la *inspiración* y la *expiración*, no son nunca simultáneos. De algún modo el Decir no sólo envuelve a lo Dicho sino que le antecede, por eso no puede quedar en una sucesión de tiempo homogéneo y vacío: es el más acá de lo Dicho, “indicación de un pasado que nunca fue presente”, anterior a todo recuerdo, en el sentido de ser más profundo y llevar a un sentido irreductible; y a la vez conecta con un más allá, referente al futuro que no es presencia ni se deja asimilar en el momento presente; “ulterior a todo cumplimiento”, como apertura de sentido, de trascendencia. Entre el Decir y lo Dicho existe una diferencia que no remite a un lugar sino a la diacronía del tiempo. “Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? El desgarramiento infligido a la esencia “desarma” el privilegio incondicional de la cuestión *a dónde*. Significa el no lugar.”<sup>157</sup>

La diferencia no se reduce a la pura nada que separa dos opuestos. Tampoco es posible relacionar el Decir y lo Dicho a la diferencia entre los términos que componen la dialéctica, donde la tesis supone la coexistencia de la antítesis. De lo que podemos hablar, más bien, es de un “cruce” entre el Decir y lo Dicho. El Decir como verticalidad de la trascendencia y de la diacronía, en tanto pasado y futuro inconmensurables; lo Dicho como horizontalidad de la presencia y la sincronía de la presencia que se produce como discurso. Si el Decir debe desdecirse como apuntábamos más arriba, “¿este decir y este desdecirse pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo? El hecho de exigir la simultaneidad significa ya referir *lo otro que el ser* al ser y al no-ser. Aquí debemos mantenernos en la situación extrema de un pensamiento diacrónico.”<sup>158</sup>

<sup>156</sup> Ibidem. , p. 48

<sup>157</sup> Ibidem. , p. 51

<sup>158</sup> Ibidem. , p. 50

El lenguaje no sólo es vehículo de significados temáticos, inteligibles, sino que también es abordado por Lévinas en su dimensión afectiva y sensible. El “uno para el otro” de la no indiferencia es la *sensibilidad*. Ésta es ambigua potencialidad de pasividad, diferencia de la inteligibilidad y la voluntad. Sensibilidad que no es simple sensación, pues no se trata de un abordaje empirista, reducido a la actividad y al saber.

El Decir como *sentido* del lenguaje debe entenderse con relación a la polisemia del rostro, noción clave de *Totalidad e infinito* que anuncia el encuentro con el otro que en *De otro modo que ser* se dice como proximidad. El Decir tiene sentido en la *utópica* significación del cara a cara, con la responsabilidad infinita y subjetiva por el otro. Sin embargo la realidad plural del lenguaje tiene su parte objetiva y necesaria para la justicia: lo Dicho, palabra que dice la esencia y el ser, lenguaje que es justicia objetiva, posibilita la comunicación. El abismo entre el Decir y lo Dicho que es la diferencia anárquica une a la vez que separa. He aquí la ambigüedad constitutiva del lenguaje:

Como quiera que sea, este decir pre-original se mueve en medio de un lenguaje en el cual el decir y lo dicho son correlativos entre sí, donde el decir se subordina a su tema [...] La correlación del decir y de lo dicho, esto es, la subordinación del decir a lo dicho, al sistema lingüístico y a la ontología es el precio que exige la manifestación. En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese el precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable.<sup>159</sup>

El Decir permite creer que en el lenguaje existe una rendija que le impide cerrarse en una totalidad. De hecho, la totalidad se ve rasgada por el lenguaje; herida abierta que permite que emerja la justicia en el seno mismo de la hegemonía del Estado horadado por el movimiento mismo de la trascendencia.

Entonces, el significado del ser, que no es negado por Lévinas, puede ir más allá de la esencia y transformarse en justicia para con los otros. La función del lenguaje escandaloso es la de solicitar al discurso ontológico pero de ninguna manera borrarlo o reemplazarlo: solamente intenta desnudarlo,<sup>160</sup> esto es, poner al descubierto sus nudos, en el an-arje del tiempo diacrónico (Rabinovich).

El discurso que suprime las interrupciones del discurso relatándolos, ¿no mantiene la discontinuidad bajo los nudos en los cuales se reanuda el hilo? Las interrupciones del discurso, encontradas y relatadas en la inmanencia de lo dicho, se conservan como en los nudos de un hilo reanudado, huella de una diacronía que no entra en el presente, que rechaza la simultaneidad.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> Ibidem. , p. 48-49

<sup>160</sup> “La subjetividad es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia.” Ibidem. , p. 53

<sup>161</sup> Ibidem. , p. 251

## 1.7 Tiempo y responsabilidad.

¿Qué posibilidades nos ofrece el tiempo al momento de solicitarlo?<sup>162</sup> Para Lévinas en el tiempo recuperable, en el tiempo de los relojes donde se desenvuelve el ser de la substancia, se señala un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente. La diacronía no entra dentro de la relación ontológica con el presente, es un tiempo extraño a todo presente y a toda representación, de tal modo que en consecuencia significa un pasado más antiguo que todo origen representable, “*pasado pre-original y anárquico*”. ¿Qué tipo de relación se desprende entre el sujeto y la diacronía? Lévinas establece que la diacronía “me” pone en relación con las faltas y la desdicha de los otros, siendo ésta una experiencia extraordinaria y cotidiano a la vez de la fraternidad humana. El “me” se refiere exclusivamente al yo que recibe la confrontación en el “enfrentamiento” del cara a cara. No se puede hacer una *predicación* a partir de la filosofía, lo que se intenta es describir una relación ética que parta de otro origen, o mejor dicho, lo que se busca es un pensamiento sin *arjé*, sin comienzo, evitando así el eterno retorno de lo Mismo.

[...] la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo representable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana en la que la fraternidad por sí misma –pensada con toda sobria frialdad cainésca – no explicaría aún la responsabilidad que proclama entre seres separados.<sup>163</sup>

Esto nos deja en claro que Lévinas toma distancia de la tradición salida de la Ilustración, donde el individuo en primera instancia es responsable de Sí Mismo, asumiendo –libremente- sus deberes y responsabilidades. En cambio, para Lévinas, la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en “mi” compromiso, en “mi” decisión.

La responsabilidad que se asume como deber u obligación salidas de Si Mismo, inclusive en el caso de que un sujeto decidiera cargar con las responsabilidades del prójimo, no estaría *producida* como responsabilidad absoluta, sino que se estaría hablando de una responsabilidad asimilada, esto quiere decir que, como tal, la

<sup>162</sup> Según Heidegger, el tiempo de la vida, la muerte como el límite insuperable de mis posibilidades, abre la posibilidad de una existencia auténtica cuando el individuo asume responsablemente su muerte como única e intransferible. ¿Pero no habrá otra posibilidad de asumir responsablemente el tiempo de la vida? ¿No es la responsabilidad por el otro la salida del solipsismo? “Yo es decir, heme aquí para los otros”; para perder radicalmente su puesto o su abrigo en el ser y entrar en la ubicuidad...” Ibidem., p. 266

<sup>163</sup> Ibidem., p. 54

responsabilidad se “acomodaría” a las posibilidades del sujeto. Para evitar dicha reducción de la responsabilidad absoluta, Lévinas plantea una responsabilidad que cumpla con ser ilimitada por un lado, y con ser independiente a la libertad del individuo, la “difícil libertad”. “Pero responsabilidad que no debe nada a mi libertad es mi responsabilidad por la libertad de los otros”.<sup>164</sup> Asimismo, la responsabilidad absoluta por el otro tendrá que cumplir con un desafío aún mayor, tendrá que estar fuera del tiempo representable. ¿A qué se debe que Lévinas intente pensar una relación ética fuera de las posibilidades del tiempo de la conciencia? Por otro lado, ¿es posible que el hombre sea asignado a una responsabilidad absoluta para con el prójimo fuera de todo alcance de sus posibilidades racionales?

La racionalidad se *ubica* e inspira por la proximidad del otro. A partir de la responsabilidad siempre más antigua que el *conatus* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el yo vuelto a sí, responsable del otro (rehén de todos), es decir, sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma, el yo deja de importar en tanto concepto o definición y se torna significación ética: “yo soy hombre que soporta el universo, <<pleno de todas las cosas>>”.<sup>165</sup> Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas.

Por otro lado, si nos atenemos exclusivamente a los discursos que nos ofrece la tradición occidental tendríamos una respuesta negativa. No cabe duda de que Lévinas trae al discurso filosófico una relación distinta al mismo origen y fundamento de la filosofía. Pero, ¿es Lévinas el primero en intentar pensar una relación ética fuera del dominio de la ontología? En el *Parménides* de Platón se plantea una relación con el Uno fuera de la ontología a pesar de que ésta no es una relación ética. La deducción de la primera hipótesis plantea que si el Uno se define como absolutamente uno, entonces: “no es múltiple, no es un todo compuesto de partes, careciendo de límites de extensión y de figura, por lo tanto no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro, entonces, no está en movimiento ni en reposo, entonces, no es lo mismo que sí mismo ni que otro, ni es diferente de sí mismo ni de otro, entonces, no es semejante ni desemejante con respecto a sí mismo o a otro, entonces, no es igual ni desigual a sí mismo o a otro, entonces, no puede ser, ni llegar a ser, más viejo ni más joven, ni tampoco de la misma

<sup>164</sup> Id. , *Humanismo y an-arquía* (1968), en, Humanismo del otro hombre, p. 105

<sup>165</sup> *Ibidem.* , p. 110.

edad que sí mismo o que otro, ni puede, en absoluto, ser en el tiempo, entonces, no es en ningún sentido, y no puede ser nombrado ni conocido.”<sup>166</sup>

Ciertamente Lévinas hace referencia en su pensamiento al Uno del *Parménides* de Platón para presentar una relación distinta a las posibilidades que se desprenden de la hegemonía del ser. Esto muestra que la misma filosofía ha pensado otras alternativas a la ontología.

Pero Lévinas además trae consigo la referencia del judaísmo. Lo diacrónico, lo pre-original, para Lévinas, es lo no-presente, lo incomprensible bien por su inmensidad, bien por su humildad <<superlativa>> o bien, por su bondad que es el superlativo mismo. “Aquí lo no-presente es invisible, separado (o santo) y, por ello, no-origen, anárquico.” En este tipo de textos se conserva la relación con el judaísmo. Para esta religión, como ya mencionábamos, está prohibido ver el rostro de Yahveh con el fin de resaltar su inmanente trascendencia refractaria a su vez a la conceptualización. Y esto es más claro cuando Lévinas escribe:

El Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación [...] el Bien me ha elegido antes de que yo lo elija. [...] él me ama antes de que yo lo haya amado. Gracias a esta anterioridad, el amor es amor.<sup>167</sup> El Bien antes del ser. El Bien me elige antes de que yo lo acoja.<sup>168</sup> Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su propio arbitrio. Presunciones de filósofos, presunciones de idealistas. Esto es lo que la Escritura le reprocha a Job. ¡Éste habría sabido explicar sus desgracias si éstas pudiesen derivarse de sus faltas! ¡Pero él nunca había querido el mal! Sus falsos amigos piensan como él: no se puede tener que responder en un mundo sensato cuando no se ha cometido nada<sup>169</sup>

Como se aprecia, las referencias al *Antiguo testamento* son variadas; si se compara con algunos textos bíblicos, aparte de la explícita referencia del libro de Job, se comprenderá mejor la influencia ya señalada; por ejemplo, en el libro del profeta Jeremías se lee: “Con amor eterno y gratuito te amo”.<sup>170</sup> Y en Isaías está escrito: “Fíjate en mis manos: te llevo tatuada en mis palmas.”<sup>171</sup> “Yo te he rescatado, te he llamado por tu nombre, tú eres mío.”<sup>172</sup> Estos textos hacen referencia al pueblo elegido por Yahveh

<sup>166</sup> Texto tomado del material otorgado en la cátedra del *Parménides de Platón* impartida por la Dra. María Teresa Padilla en el semestre 2-2003 del posgrado de filosofía de la UNAM.

<sup>167</sup> LÉVINAS E., *De otro modo que ser*, p. 55

<sup>168</sup> *Ibidem.*, p. 195

<sup>169</sup> *Ibidem.*, p. 194

<sup>170</sup> Jer 31, 3

<sup>171</sup> Is 49, 16

<sup>172</sup> Is 43, 1

para hacer de él un pueblo santo.<sup>173</sup> Por otro lado, para Lévinas, lo invisible de la Biblia es la idea del Bien más allá del ser. Es decir, estar obligado a la responsabilidad no tiene comienzo. Es la responsabilidad desbordando la libertad, es la huella de un pasado que se niega al presente y a la representación. Ser dominado por el Bien no es escoger el Bien a partir de una neutralidad, frente a la bipolaridad axiológica. El concepto de tal bipolaridad se refiere ya a la libertad, a lo absoluto del presente y equivaldría a la imposibilidad de ir más acá del *principio*, a lo absoluto del saber. “Luego, ser dominado por el Bien es precisamente excluirse de la posibilidad misma de elección, excluirse de la coexistencia en el presente.”<sup>174</sup>

¿Es necesario recurrir a la tradición de los pueblos semitas para encontrar una referencia que sirva de base para una responsabilidad absoluta para con el prójimo? ¿La ética tiene que estar subordinada a la ontología o revelarse como anterior e independiente? ¿Qué tipo de *humanismo* acontece cuando la ética se subordina a la ontología? Cuando el pensamiento se vuelca por el ser, el hombre se convierte en “pastor del ser” (Heidegger) proporcionando la comprensión de lo humano a partir de un término neutro. Lo humano queda subsumido, cuando no arrebatado de su alteridad bajo la comprensión de un género común (o de una tradición) a pesar de que haya diferencias específicas, o que sea puro evento. Por lo mismo, Lévinas intentará pensar *de otro modo que ser*.

No se trata de renegar del ser,<sup>175</sup> sino de señalar la violencia implícita en la ontología, como lo sugiere el título de esta tesis. “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado.”<sup>176</sup> La relación ética que hemos descrito, opuesta a la filosofía primera de la violencia y de la identificación del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad.

Sin embargo, en el yo asignado a la responsabilidad para el otro por parte de un pasado que nunca fue presente (diacronía) acontece el camino hacia la tematización y a

<sup>173</sup> En la Torá, el pueblo hebreo es convocado a recordar que Yahveh los ha liberado gratuitamente, por lo tanto, deberán vivir esta elección asemejándose moralmente a la perfección de Yahveh. “Ahora bien, si escucháis atentamente mi voz y guardáis mi pacto, seréis entre todos los pueblos mi propiedad peculiar, porque mía es toda la tierra, y constituiréis, para mí, un reino de sacerdotes y una nación santa. Estas son las palabras que dirás a los hijos de Israel.” Ex 19, 5-6

<sup>174</sup> LÉVINAS E., *Humanismo y an-arquía*, en, *Humanismo del otro hombre*, p. 103

<sup>175</sup> Id., *De otro modo que ser*, p. 61

la toma de conciencia. Esto ocurre gracias a la proximidad de un tercer hombre al lado del prójimo buscado, y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al sujeto de la responsabilidad. Por lo tanto es necesaria la comparación entre los incomparables.

En los modos indirectos de la Illeidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables. Por lo tanto, es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura<sup>177</sup>

El discurso político, como cualquier intento de pensar las posibilidades de la justicia, supone la provocación anárquica que ordena al otro; esto significa señalar la anterioridad de la ética con respecto a la ontología, o bien, la “la ética como filosofía primera”. “Se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que el ser*.”<sup>178</sup>

La razón, a la que se atribuye la virtud de detener la violencia y las desigualdades entre los seres humanos para desembocar en el orden de la paz, supone el desinterés,<sup>179</sup> supone una subjetividad pasiva que soporte en sí el peso de una responsabilidad que no ha elegido.

En rigor el otro es <<fin>> porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora e indeclinable.<sup>180</sup>

El desinterés que, siendo responsabilidad para con el otro, es también responsabilidad para con el tercero. Sólo de esta forma se puede entender la justicia que compara, reúne y piensa la sincronía del ser y de la paz. La relación interpersonal que se establece con el otro debe también establecerse con los otros hombres; existe pues la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí la justicia. Ésta, al ser adscrita a las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre inspirada por la relación interpersonal inicial.<sup>181</sup>

De esta forma nos perfilamos a analizar una obra capital para comprender el liberalismo político dentro de la historia moderna, a saber, *El segundo tratado sobre el*

<sup>176</sup> Id. , *Totalidad e Infinito*, p. 70

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> El desinter-és sería el pasado anárquico, el pasado que nunca fue contemporáneo, la diacronía que es de *otro modo que ser*, más allá del ser y de la esencia.

<sup>180</sup> Ibidem. , p. 201

*gobierno* (1683), de John Locke. Como se ha dicho, el análisis de la historia de las ideas políticas supone una revisión a partir de la responsabilidad absoluta con el prójimo. La idea de *humanismo*, tan desgastada y rebajada por aquellos que la han promovido, nos provoca ella misma a abandonarla, cuando no a cambiarla por otra manera de pensar. “El humanismo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano.”<sup>182</sup> El pensamiento de Emmanuel Lévinas nos proporciona, a la vez que nos “excita” a repensar la política, la historia, la moral; porque en última instancia no nos puede ser indiferente el mundo donde construimos el presente y el porvenir de aquellos que vendrán después de nuestra muerte.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Id. , *Ética e infinito*, p. 84

<sup>182</sup> Id. , *Totalidad e infinito*, p. 201

<sup>183</sup> “Es un éxtasis hacia un futuro que *cuenta* para el yo y del que tiene que responder: futuro sin-yo, futuro pleno de sentido que no es ya el por-venir de un presente pre-tendido.” Id. *Entre nosotros*, p. 276

## II. Crítica al liberalismo político de John Locke desde la ética levinasiana

### De la violencia de lo Mismo a la asignación política.

¿No será que la piratería logró robustecer una sociedad que padecía, desde el siglo XVI, los conflictos sociales del paso de una economía agraria a la industrial?<sup>184</sup> Efectivamente, el mundo anglosajón, que inicia su hegemonía con el imperio Inglés, nace ante todo gracias a la piratería. La utilización del Antiguo Testamento da ocasión para justificar como derecho divino la ocupación de las tierras “descubiertas”. Dussel aclararía que se ha tratado, sobre todo, del ejercicio de una “subjetividad conquistadora” (yo-conquisto) llevada hasta el extremo de invadir y someter a otros pueblos.

La <<Periferia>> de Europa sirve así de <<espacio libre>> para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias.<sup>185</sup> [...] Cuando Europa tuvo <<sobrepoblación>> o pobres y miserables, los envió al Tercer Mundo. Hoy no les permite que entren a Europa y cierra sus fronteras.<sup>186</sup>

El *Segundo tratado sobre el gobierno* (1690), de John Locke<sup>187</sup> (1632-1704) se lee aquí, ayer como hoy, como el fundamento del liberalismo político. Asimismo su eco sigue resonando en la <<esencialización de lo Mismo>> a través de la permanente exclusión de lo Otro. El espíritu de la revolución inglesa (1688) “dramatiza la lucha de unos contra otros, de todos contra todos”<sup>188</sup>, a su vez, concretiza el interés de Occidente por la hegemonía planetaria: se promueve la trata de esclavos lo mismo que la designación de los enemigos de la humanidad: “los terroristas”, sin que haya más autoridad que lo Propio.

Hoy en día, las relaciones entre los Estados se viven como en el estado de guerra de Locke. Ubicamos al pensamiento de Locke dentro de la tradición de Occidente que aboga a favor de la exclusión sistemática de lo *distinto*-extraño-extranjero, como

<sup>184</sup> MONTENEGRO W., *Introducción a las doctrinas político-económicas*, p. 71

<sup>185</sup> DUSSEL E., 1492 *Encubrimiento del otro*, p. 28. “América no es descubierta como algo que se resiste *distinta*, como el *Otro*, sino como la materia a donde se proyecta <<lo Mismo>>: <<encubrimiento>>”. *Ibidem.*, p. 45

<sup>186</sup> *Ibidem.* (Esta cita se encuentra al pie de página)

<sup>187</sup> John Locke nació en Wrington cerca de Bristol, hijo de un funcionario judicial, hizo sus estudios superiores en Christ College (Universidad de Oxford), en donde posteriormente fue lector de griego y retórica; interesándose ahí por la filosofía moderna, principalmente por los escritos de Descartes, así como por la física, la química, la medicina, hasta tal punto que llegó a ser médico (1674). En 1665 ingresó en el servicio diplomático, y en 1667 pasó al servicio de lord Ashley, Conde de Shaftesbury, como consejero suyo y preceptor de su hijo. Cf. FERRATER MORA J., *Diccionario de filosofía*, tomo III, p. 2165

manifestación de una operante lógica tremendamente asimiladora. Utilizamos *distinto* y no *diferente*, porque la *diferencia* hace alusión a la “variedad de cosas de una misma especie”<sup>189</sup>, así, todo es <<violentemente>> colocado dentro de la <<esencialización de lo Mismo>> que da sentido a todos sus miembros, dentro de la cual resulta imposible hablar de alteridad o de extranjería. En cambio, para resaltar la alteridad absoluta de lo otro, utilizamos *distinto* que “no es lo Mismo, que tiene realidad o existencia diferente de aquello otro que se trata”<sup>190</sup> ¿Tendría validez, sería oportuno aquí, decir algo a favor de la retórica? ¿Qué papel desempeña la retórica en el respeto que el lenguaje debe tenerle a lo distinto de sí? De una forma excepcional Martínez de la Escalera afirma que la alegoresis no disuelve lo distante en lo cercano.

Así la alegoresis –figura poética de la alteridad -, no disuelve lo distante en lo cercano –de eso se cuidará el poeta como de la peste -; él sabrá conservar el sabor de extranjería, el apetito por tierras lejanas, de nombre difícil de pronunciar.<sup>191</sup>

El pensamiento de Lévinas nos permite elaborar una crítica metafísica,<sup>192</sup> - y no ontológica o analítica- al liberalismo económico y político de Locke. Este capítulo sería la politización de la relación ética que Lévinas propone para designar la trascendencia metafísica de lo Otro, en tanto no asimilable o refractario a las categorías de lo Mismo. La metafísica es entendida aquí como *Deseo* de justicia que no se apropia de lo que desea, como <<hambre que se alimenta de su propia hambre>>. <<El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*>><sup>193</sup>. En cambio, la ontología es violencia.

Lo idéntico reflejado en el principio de no contradicción, excluye bajo una razón lógica y ontológica, todo lo contradictorio del Uno de Parménides. La ontología toma al individuo que existe solo, no en su individualidad, sino en su generalidad, la única de la cual hay ciencia. La relación con el prójimo sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en “mí”. El ideal de la verdad socrática, el arte de la mayeútica, reside en la suficiencia esencial de lo Mismo, en su identificación de ipseidad. Para Lévinas, el Otro, es el absolutamente Otro, es decir, no se confunde “conmigo”. La

<sup>188</sup> LÉVINAS E., *De otro modo que ser*, *El Argumento*, p. 46

<sup>189</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, vigésima segunda edición 2001, p. 821

<sup>190</sup> *Ibidem.*, p. 838. Las cursivas son mías

<sup>191</sup> MARTÍNEZ DE LA ESCALERA A. M., *Algo propio, algo distinto de sí*, p. 10

<sup>192</sup> “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo, gracias a la mediación de un término medio y neutro que asegura la asimilación del ser. [...] La ontología es violencia.” LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 67, 70. También, *Vid Supra* primer capítulo de esta tesis.

<sup>193</sup> *Ibidem.*, p. 57

colectividad en la que decimos <<tú> o <<nosotros>> no es un plural del <<yo>>. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común.

Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto –que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo<sup>194</sup>

Aunque Lévinas no haya hecho alusión explícita a la obra de Locke, nosotros creemos que desde las “categorías” levinasianas, tales como: *asignación de único, deseo metafísico, rehén*, podemos elaborar una crítica y proponer planteamientos alternativos al sujeto posesivo de Locke. Todo, para pensar de *otra manera* a la razón *egoísta* y *cínica*.<sup>195 196</sup>

En 1935 Lévinas escribía en su obra *De la evasión*, que el burgués es esencialmente conservador, “su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad”. La marca indiscutible del espíritu burgués y de su filosofía es la concepción del yo como algo que se basta a sí Mismo, “suficiencia sin herida”. Lévinas continúa diciendo:

Suficiencia que alberga el pequeño burgués, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor. Ella dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar al hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas. 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 en que él posee.<sup>197</sup>

En *Totalidad e infinito* se avanza en la crítica contra el “humanismo” inmanente al pensamiento occidental, en concreto se desenmascara a la Ontología como <<filosofía del poder>>. La libertad consistiría en mantenerse beligerante frente a lo Otro, es decir, a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo.<sup>198</sup> Según Dussel, el Yo-pienso, parte esencial de la Modernidad, tiene como fundamento el Yo-conquista, entendido como praxis de dominación política y militar. “El

<sup>194</sup> Ibidem., p. 67. Traducción de Daniel E. Guillot. *Totalité et Infini, essai sur l' extériorité*, p. 34

<sup>195</sup> Crítica metafísica que parta de *otra sabiduría*, sin tildar sus fronteras con el barniz de la igualdad natural, donde la aparición de la paz es tan accidental como la guerra misma.

<sup>196</sup> El término cínico aquí empleado, no pretende hacer alusión a la escuela cínica. “[...] el cínico era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo eran indiferentes. [...] los cínicos consideraban este calificativo (perro) como un honor”. FERRATER MORA J., *Diccionario de filosofía*, Vol. I, ver *Cínicos*, p. 558. Entiéndase por cínico, “la desvergüenza en el mentir o la defensa y practica de acciones o doctrinas vituperables.” *DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA*. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Vol. I, ver *cinismo*, p. 556.

<sup>197</sup> LÉVINAS E. *De la evasión*, p. 77

<<conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su <<individualidad>> violenta a otras personas, al Otro.”<sup>199</sup>

El *Segundo tratado sobre el gobierno*, según Macpherson, - (un crítico político al que lamentablemente se ha olvidado) muestra claramente que la obra de Locke justifica al sujeto posesivo como agente de una racionalidad excluyente. En el tratamiento lockeano de lo político es posible encontrar <<todo lo que el moderno demócrata liberal>> pudiera desear: el gobierno mediante el consenso, el dominio de la mayoría, el respeto al derecho de la minoría, el carácter *sagrado* de la propiedad individual, pero sobre todo la confusión moral-natural. Así lo entiende por ejemplo, Pablo López ( profesor de la Universidad Complutense de Madrid)<sup>200</sup> quien sostiene que la obra de Locke “puede leerse en su conjunto como una crítica a la arbitrariedad política, trazada sobre los cimientos de una teoría de los derechos naturales”.<sup>201</sup> Pero no es seguro que los derechos naturales fundan los morales como Kant señaló.

Para Macpherson, se han dejado de explicar contradicciones radicales en los postulados de Locke, a saber: ¿por qué afirmó Locke, y qué pretendía con eso, que los hombres en conjunto son racionales y a la vez que muchos de ellos no lo son? ¿Por qué afirma que el estado de naturaleza es racional, pacífico y social, y a la vez que no lo es? Contradicciones que dan lugar a justificar como natural la desigualdad entre los hombres y la propiedad ilimitada de la tierra. Si estas contradicciones se dejan de lado, difícilmente se comprenderá la teoría política de Locke.

En la Ilustración encontramos reacciones a las contradicciones de Locke, tal es el caso de Rousseau (1712-1778) que bajo la teoría del *Contrato social* presenta una construcción teórica que permite establecer una vida social donde se preserve la autonomía del individuo en un marco de igualdad. La alusión tanto a Rousseau como a Kant está justificada por el hecho de que sus pensamientos representan los ideales de Occidente en su afán de regirse por la razón, la libertad y la igualdad, temas que siguen marcando el rumbo de la filosofía hasta nuestros días. Sin embargo, por los límites de este estudio sólo citaremos a estos pensadores de una forma referencial para sustentar una crítica a la teoría política de Locke.

<sup>198</sup> Id. *Totalidad e infinito*, p. 69-70

<sup>199</sup> DUSSEL E., Op. Cit, p. 50

<sup>200</sup> Dr. Pablo López Álvarez (1968-) Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>201</sup> LÓPEZ P., *Las fuentes del liberalismo: John Locke y el <<Segundo tratado sobre el gobierno>>*. Aparece como Introducción a LOCKE J., *Segundo tratado*, p. 15

Por todo lo anterior, “no es insignificante preguntarse si el Estado donde el hombre se realiza proviene de un estado de naturaleza frágil hasta devenir en guerra, o si su origen proviene de la inaplazable responsabilidad de “uno para con todos” y, por tanto, si se puede prescindir de rostros y de amistades.”<sup>202</sup> Las relaciones intersubjetivas –y con ello el desarrollo de la sociedad- dependen esencialmente del modo como se entienda el fundamento que las posibilita. Es Lévinas quien ha intentado pensar anárquicamente las posibilidades de la sociabilidad.

En última instancia, no tratamos de oponer una esencia a otra, no pretendemos de decir cuál es la esencia de la naturaleza humana, sino ante todo, pensar el lugar en el que el hombre y la mujer dejan de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes. Reflexionamos a partir de la susceptibilidad como capacidad (*poder*) de ser afectados por los hombres en cuanto tales. Pensar la relación en la que el yo es recibimiento del Otro: el Otro en el yo. Reflexión que se lleva a cabo en el tercer capítulo de esta tesis titulado <<¿qué hacer?>>.

Consideramos que este proyecto no es ajeno a los intereses de Lévinas sino todo lo contrario, la preocupación por lo político constituye una parte fundamental en el filósofo lituano. En *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934) se ha dejado ver con más claridad, y sobre todo en *Totalidad e infinito* (1961), cómo la filosofía puede pensarse en conexión con las relaciones sociales. En esta obra el pensamiento político se *inspira* en tres eventos en los que el Otro participa (ya sea subsumido por la Totalidad y la Historia o como abertura, ruptura, salida para el más allá de la muerte). Así tenemos por una parte, la política como arte superior de la guerra, por otra, el aspecto de las instituciones que en su equivocidad presentan una faz de liberación y otra de alienación, y finalmente una política cuyos perfiles podrían demarcarse a partir de la fecundidad y del ser <<para más allá de mi muerte>>. Es en el *Prefacio*(1961) donde se piensa que hay una relación estrecha entre la razón y el arte de la guerra:

El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política – se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. (...) Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> LÉVINAS E., *De otro modo que ser*, p. 239

<sup>203</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 47, 48

Proponemos el siguiente esquema que hemos creído pertinente para el estudio del *Segundo tratado* de Locke:

***Esquema general de la obra***

**I. Teoría de la propiedad**

1. La propiedad como derecho natural
2. Derechos y límites naturales a la propiedad.
3. El dinero y la superación de las limitaciones
4. El dinero y su distribución desigual.
5. Derecho a la apropiación desigual e ilimitada

**II. El estado de naturaleza y su relación inevitable con el estado de guerra.**

1. Diferencias entre estado de naturaleza y la naturaleza del hombre.
2. Sobre las desigualdades de clase entre los <<plenamente racionales>> y la clase trabajadora.
3. Sociedad civil y desigualdad.
4. Diferencias de racionalidad, apropiación y moralidad.
5. Legalidad moral y el extraño.
6. Ambigüedades entre el estado de naturaleza y el estado de guerra.

## 2.I La teoría de la propiedad.

### 2.1.1 La propiedad como derecho natural.

Esquema 1.1 Fundamentos para la propiedad privada dentro del estado de naturaleza

1. El hombre posee plena libertad para ordenar sus actos
2. El hombre posee libertad para disponer de su propia persona
3. En el estado de naturaleza no hay autoridad alguna que limite la libertad personal. Aún no existe la sociedad civil
4. Todos los hombres son iguales
5. Todos los hombres son independientes entre sí.

Analizado de una manera muy sintética, el estado natural que describe Locke en donde se encontraban los hombres antes de unirse en sociedad puede estudiarse así: [1] En el estado de naturaleza existía una completa libertad para ordenar los actos. [2] Existía plena libertad para disponer de propiedades y de la misma persona como mejor le pareciera a cada individuo. [3] No había la necesidad de pedir permiso ni mucho menos al resto de la humanidad.<sup>204</sup> [4, 5] Los límites del derecho natural exigían de los hombres que <<siendo todos iguales e independientes, ninguno dañara a otro en su vida, salud, libertad o posesiones>><sup>205</sup>

Según Locke, la propiedad debe entenderse a partir de la relación del hombre con el estado naturaleza, es decir, si la persona es dueña de sí mismo, de sus actos y de los frutos de su trabajo, entonces le es inherente el derecho a la propiedad.<sup>206</sup> A pesar de haberse dado en común todas las cosas de la naturaleza era plenamente evidente, según Locke, que el hombre llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad; “en todo aquello de que se servía para su sustento y *comodidad*, especialmente cuando la invención y las artes lo facilitaron, le correspondía perfectamente en propiedad y no pertenecían en común a los demás”<sup>207</sup> Por eso, se comprendía que cuando alguien sacaba una cosa del estado de naturaleza, había puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le había agregado algo que le era propio, y por ello, la habría convertido en propiedad suya. “Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo o propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación.”<sup>208 209</sup>

<sup>204</sup> Segundo tratado, sección, 4, pag. 47

<sup>205</sup> Sección 6. Pag. 48; las cursivas son mías

<sup>206</sup> Sección 123, pag. 119

<sup>207</sup> Sección 44, pag. 72

<sup>208</sup> Sección 26, pag. 62

<sup>209</sup> Según **Locke**, sobre el hombre, fuera de él mismo, nadie tiene derecho de su propia persona. <<Cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*>>. Y todo lo que él haga a través del trabajo le pertenece, pues las cosas de las que nos provee la naturaleza tienen un mínimo valor – apenas un 1% del valor total de la mercancía -, en tanto que el trabajo hace que las cosas naturales se conviertan en bienes y apreciables para la sociedad. El trabajo le da un 99% de valor a las cosas de las que nos servimos en la

Si en el estado de naturaleza las cosas se tomaban como si alguien se las encontrara sin dueño alguno, es porque Locke está desconociendo de entrada a la historia, a los otros; pensado a partir de su sociedad, el pasado no tenía ninguna significación en cuanto a la constitución ni a la pertenencia de objetos, las cosas sólo tenían valor en tanto cualquier sujeto les asignara una utilidad.

Sin embargo, sabemos por Heidegger que la comprensión de los objetos no es única y nunca es nueva, encontramos las cosas en un mundo donde las cosas ya poseen una significación anterior a nuestra existencia. En este sentido, ¿cómo se puede imaginar un estado donde las cosas se descubren sin dueño, sin sentido, sin herencia, sin utilidad, disponibles para el ejercicio de la soberana libertad del hombre? ¿Qué pretendía fundamentar Locke al imaginar un estado al estilo de Robinson Crusoe? La respuesta la encontraremos cuando se analice la superación de los límites naturales para la apropiación individual. [Esquema 1.2.2]

### 2.1.2 Derechos y límites naturales a la propiedad

#### *Esquema[1.2.1]: Derechos naturales de apropiación*

1. En el estado de naturaleza existe el derecho justo de apropiación para el sustento personal
2. Los frutos del trabajo le corresponde legítimamente al trabajador.

Según Locke, antes de que un hombre cualquiera pudiera utilizar algo del producto natural de la tierra para alimentarse o mantenerse, tenía primero que apropiárselo. Se sobrentiende, por tanto, [1] la existencia de un fundamento justo de apropiación individual. Lo que ya decíamos en el inciso anterior, <<todo hombre tiene la propiedad de su propia persona de forma natural>>; [2] el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos.

Sin embargo, la apropiación individual justificada por esta doble argumentación tiene tres límites.

#### *Esquema 1.2.2. Limitaciones a la apropiación individual.*

---

sociedad. Por lo tanto, si el hombre invirtió trabajo para pescar o para cazar, esa presa es suya y de nadie más. Lo mismo que si tomo agua de un río por el sólo hecho de recogerla es mía y de nadie más. En estas consideraciones, según Locke, no se afecta a ningún individuo, pues la naturaleza provee de sobra para todos. Pero estas consideraciones de Locke dejan gran lugar para la sospecha, y dentro de las consideraciones levinasianas, ¿quién me asegura que lo que tomo de la naturaleza no serviría en mayor medida para el bien de otro?. Es la influencia de un individualismo absoluto lo que le hace considerar a Locke que lo que el hombre toma de la naturaleza es suyo y de nadie más.

[1] Un hombre podía apropiarse de algo en la medida en que dejara suficiente y de igual calidad para los demás.<sup>210</sup> Este límite, según lo interpreta Macpherson, se deriva del hecho de que Locke argumenta que todo hombre tiene derecho a su conservación, y de ahí la necesidad de apropiarse lo necesario para su vida.

[2] La apropiación es justa siempre y cuando lo que se posea resulte la medida exacta para el sustento diario antes de que se echen a perder las cosas. [3] Todo lo que excede al sustento diario del hombre que las consiguió o las trabajó pertenecen a los demás. Según Locke dentro de este límite quedaba permitido traficar con el excedente perecedero, intercambiando por ejemplo, un racimo de uvas por una docena de nueces que pueden durar un año. Esto no causaría ningún daño, ni se afectaría parte alguna de los bienes ajenos, en la medida en que nada parecía inútilmente en las manos de quien se lo había apropiado. “No se excedía de los límites justos de su derecho a propiedad por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos parecía inútilmente en sus manos.”<sup>211</sup>

#### **Esquema 1.2.3 Objeciones a la apropiación individual**

1. Eliminación de los límites de apropiación individual dentro del estado de naturaleza.
2. No se considera el <<trabajo justo>>.
3. Se omite la relación al trabajo comunal.
4. Se omite la relación a la propiedad comunal
5. Poseer los frutos del trabajo personal no implica la posesión de la tierra.

Según Macpherson, el capítulo sobre la propiedad, donde Locke muestra cómo se relacionan estrechamente el derecho natural a la conservación y el derecho a la propiedad, se ha interpretado generalmente como si se tratara solamente de la afirmación inicial que todo hombre tiene derecho a la propiedad <<dentro de los límites de la ley natural>> Pero

En realidad, la función del capítulo sobre la propiedad es mucho más importante: [1] elimina los límites de la ley natural, del derecho natural individual a la propiedad. La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad.<sup>212</sup>

En lo analizado hasta aquí, según Macpherson, no se ha tomado en consideración el objeto principal de la propiedad que es la tierra, sino solamente los frutos que de ella se obtienen, por eso conviene analizar que:

<sup>210</sup> LOCKE. , Op. Cit., secciones 27 y 35

<sup>211</sup> Sección 46, pags. 73-74

<sup>212</sup> MACPHERSON. , *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 173

[...] el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra y los animales que en ella viven, sino la tierra misma, en cuanto que ella encierra y provee de todo lo demás [...] La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad.<sup>213</sup>

La apropiación justa estaba limitada a la cantidad que podía procurarse un hombre por su propio trabajo, pues <<el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos>> es lo que al mezclarse con los productos de la naturaleza, hace que una cosa sea propiedad de alguien. Cabría desde luego la pregunta sobre la situación de los excluidos al trabajo manual por capacidades físicas diferentes, lo mismo que los enfermos y ancianos que seguramente no serían tomados en cuenta dentro de las consideraciones hasta aquí analizadas. [2] Falta la consideración del <<trabajo justo>>, el emprendido responsablemente por el “hombre fuerte” asumiendo las “debilidades” o limitaciones del otro (la viuda, el pobre, el enfermo, el extranjero, etc.). [3] Hace falta, también, la consideración del trabajo comunitario en parcelas comunes. Sin lugar a dudas son situaciones a las que Locke no les dio ningún tipo de importancia, como se ve por las omisiones que hace de los problemas a lo largo de todo el *Segundo tratado*.

Este derecho a la propiedad de la tierra que el hombre trabaja, se halla también dentro de los tres límites analizados anteriormente que correspondían a los frutos de la tierra y al trabajo que un hombre es capaz de invertir. Pero, por estos argumentos un hombre solamente estaba autorizado para apropiarse de la tierra en la medida que dejara <<suficiente y de igual calidad>> para los demás, <<mientras pueda utilizar el producto>> y en la medida en que haya mezclado su trabajo en él.

En realidad, según Macpherson, Locke hizo derivar del estado de naturaleza los derechos individuales a la propiedad, sin tener en cuenta, la consideración del trabajo comunal y por ende, [4] también omitió la consideración a la propiedad comunal de la tierra. Pero, ¿por qué esa omisión? ¿A qué intereses responde tal olvido? ¿Acaso no se vería reflejada en la omisión ciertos intereses de la clase burguesa de la época de Locke? ¿Y qué intereses pretendían resguardar detrás del deseo por la conservación y la acumulación de la propiedad individual de la tierra? ¿Qué tipo de sociedad y qué tipo de subjetividad se van creando detrás del afán posesivo por la tierra? ¿Acaso puede haber en este tipo de consideraciones <<lugar>><sup>214</sup> para el otro (el pobre, el desempleado, el extranjero)? El principal argumento a favor de la propiedad individual de la tierra que maneja Locke, reside en la consideración de que hay suficiente tierra para todos, y bajo

<sup>213</sup> Sección 31, pag. 64

<sup>214</sup> *Vid Infra*, tercer capítulo, sobre “La Hospitalidad”, p. 136

este supuesto, “nadie podría sentir molestias o sentirse afectado porque alguien ocupara algunas tierras”, siempre y cuando se pusiera a trabajarlas. “Porque la tierra desocupada en nada aprovecha”. Sin embargo, lo que hacía Locke con estos argumentos, no era sustentar un derecho limitado a la apropiación de la tierra, sino sentar las bases para un derecho (igualmente natural) ilimitado de apropiación. Según Macpherson, se trata de <<un derecho que trasciende las limitaciones implicadas en su justificación inicial>>.<sup>215</sup>

### 2.1.3 El dinero y la superación de las limitaciones primeras.

1. En América existen suficientes tierras deshabitadas.
2. La invención del valor del dinero por consenso.
3. A partir de la invención del dinero, se estableció por acuerdo el derecho a las grandes posesiones.

Los análisis de Macpherson señalan que la superación de las limitaciones naturales, para dar cabida al derecho ilimitado a la propiedad se dieron a partir de la sección 36 del *Segundo tratado*. [1] Locke argumenta que en América aún existen suficientes tierras deshabitadas. (Nótese la visión que Locke tenía sobre el continente americano como tierra de nadie y por lo tanto colonizable; los indígenas no cuentan como propietarios de sus propias tierras, ni tampoco tienen derechos a la propiedad dentro de su estado de naturaleza primigenio. Cabe decir, que ni el propio Macpherson hace algún comentario al respecto) La consideración establece, entonces, que “cualquiera” (menos el que nació en América) tiene derecho a poseer la tierra que pueda trabajar. Esta ideología, propia de una subjetividad conquistadora niega al Otro en su trascendencia. “Es un <<Yo>> violento-militar que <<codicia>>, que anhela riqueza, poder, gloria.”<sup>216</sup> “Allí donde existen más tierras que las poseídas por sus habitantes y que estos son capaces de cultivar, allí puede cualquiera aprovecharse de las no cultivadas.”<sup>217</sup> Para el europeo invadir las tierras del Tercer Mundo no es usurpar el derecho de nadie, ya que están “vacías”, incultivadas, “mal empleadas”. Locke, continúa diciendo:

Sea o no verdad esto, y no hago hincapié en ello, si me atrevo a afirmar que la misma regla de apropiación, es decir, que cada hombre posea la tierra que pueda cultivar, podría seguir rigiendo en el mundo, sin que nadie se sintiese perjudicado. Porque hay en el mundo tierras para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) *las grandes posesiones y el derecho a ellas...*<sup>218</sup>

<sup>215</sup> MACPHERSON, , Op. Cit. , p. 176

<sup>216</sup> DUSSEL E., Op. Cit. p. 56

<sup>217</sup> LOCKE. , Op. Cit., Sección 184, pag. 162

El argumento de Locke es totalmente claro, la superación del principio, a saber, de que el individuo sólo podía apropiarse de tierras en tanto cuanto pudiera usar, ya no sigue vigente. [2] La razón explícita es el dinero. El argumento nada tiene que ver con la situación de que se haya agotado la tierra, sino exclusivamente con el hecho de la introducción del dinero por consentimiento tácito, con lo cual se han eliminado las anteriores limitaciones naturales, según las cuales *todos* los hombres podía poseer tanto cuanto fueran capaces de trabajar.

La limitación tercera [esquema 1.2.1] que consistía en usar los frutos o productos antes de que se echaran a perder ha quedado superada por la misma razón. “El oro y la plata no se echan a perder”, por consiguiente, se puede acumular legítimamente cantidades ilimitadas de ellos. Sin embargo, el trueque no es lo mismo que mercado capitalista. [3] De esta forma, los beneficios del dinero no sólo se aplicarían a los frutos de la tierra sino también y como principal razón a la acumulación de tierras.

Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que puede permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.<sup>219</sup>

#### 2.1.4 El dinero y su distribución desigual.

##### *Esquema 1.4*

1. Cuestionamiento. ¿Por qué razón el hombre, viviendo en el estado de Naturaleza, habría de desear más de lo necesario?
2. La invención del dinero trajo consigo que el hombre sintiera ansias de poseer de más.
3. Las ansias de poseer se traducen en deseo de acumular tierra y dinero como capital.
4. El dinero es considerado con la misma naturaleza que la tierra.
5. El dinero se revela como capital.

Aparentemente Locke no veía que hubiera alguna incongruencia en la argumentación a favor de los beneficios que traía la invención del dinero. Es claro que no se echa a perder y el consentimiento de todos los hombres valida la razón de ser del mismo. Sin embargo, los análisis agudos de Macpherson señalan dos objeciones que nos parecen fundamentales: ¿por qué alguien ha de querer apropiarse más de lo que puede utilizar para su sustento y para los inconvenientes de la vida? La objeción es

<sup>218</sup> Id. , Sección 36, pag. 67

<sup>219</sup> Sección 50, pag. 75

consistente porque Locke había mostrado, antes de la introducción del dinero en la sección 36, que nadie deseaba más, entonces, [1] ¿por qué razón habría de desearlo después? ¿Qué significan las <<ansias de poseer más de lo que cada cual necesitaba>>?<sup>220</sup> [2] El mismo Locke es el que advierte que las ansias por acumular habían aparecido juntamente con la introducción del dinero.<sup>221</sup>

El deseo de acumular más allá del solo sustento personal y familiar, <<las ansias de tener más de lo que los hombres necesitan>>, que se suscitó por la introducción del dinero, no es, según analiza Macpherson, el deseo del avaro de acaparar. [3] Es algo más sutil; es el deseo de acumular tierra y dinero como capital. [4] El dinero, al hallarse dentro del intercambio comercial, y rigiéndose por las mismas leyes, nos permite comprender que el dinero posee la misma naturaleza que la tierra al dar una cierta ganancia o interés. Por lo tanto, es comprensible que el dinero sirva como una mercancía de cambio. [5] Pero la función del dinero todavía va más allá de servir de simple intermediario entre las cosas, el dinero tiene como finalidad última servir como capital. Según Dussel, en el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, “la corporalidad india será inmolada y transformada primeramente en oro y plata –valor muerto de la objetivación del <<trabajo vivo>> (diría Marx) del indio- [...] Pero, lo que era oro y plata en Europa dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América.”<sup>222</sup>

#### ***Esquema 1.4.1 Cuestionamientos al esquema 1.4***

1. ¿Cómo es que el dinero ha llegado a poseer la misma naturaleza de la tierra?
2. ¿Cómo es que el dinero ha llegado a producir una ganancia anual?
3. La respuesta a 1 y 2 resulta del convenio anterior al pacto y a la sociedad.
4. El convenio implica consentir las consecuencias.
5. ¿De dónde adquiere su valor y validez el dinero?

La concepción lockeana de considerar equitativo el cobro de intereses por el préstamo de dinero, según aprecia Macpherson, anticipa la concepción del dinero que se le dará más tarde. [1] Al equiparar la naturaleza del dinero con la tierra, y puesto que la tierra <<produce naturalmente algo nuevo y provechoso>>, surge la pregunta de cómo esto es posible si el dinero por sí mismo no produce nada, es estéril. El mismo Locke se pregunta [2] cómo ha llegado el dinero a poseer la misma naturaleza que la tierra. ¿Cómo el dinero ha llegado a producir una ganancia anual –interés- semejante a la renta

<sup>220</sup> Sección 37, pag. 67

<sup>221</sup> MACPHERSON., Op. Cit. , p.178

<sup>222</sup> DUSSEL E., Op. Cit. p. 65

de la tierra? La respuesta que da sostiene que simplemente por convenio entre quienes tienen posesiones desiguales.

El valor del dinero como capital, lo crea el hecho de la distribución desigual del mismo. No se dice nada acerca de la fuente de esta desigualdad; se considera simplemente que forma parte de <<la necesidad de los negocios y la constitución de la sociedad humana>>.<sup>223</sup>

[3] La acumulación de la tierra por unos cuantos por ende, trajo la desigualdad, pero esta desigualdad se justifica, ya que Locke consideró como evidente que los hombres estuvieran de acuerdo con la distribución desigual de la tierra, de una forma independiente y anterior a la sociedad y al pacto. “Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las cuales cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata...”<sup>224</sup> La regla inicial de derecho natural, a saber, <<que todo hombre posea tanto como sea capaz de utilizar>>, no se mantiene ya desde la invención del dinero. [4] En consecuencia, el consenso en el uso del dinero implica consentir sus consecuencias. “De ahí que esté justificado que un individuo se apropie de la tierra aunque no deje suficiente y de igual calidad para los demás.”<sup>225</sup>

De esta forma, como lo interpreta Macpherson, Locke colocó al dinero en el estado de naturaleza con todo lo que éste acarrea - como es la introducción de mercados y el comercio superando el nivel del trueque- y por consiguiente <<la desigualdad en la posesión de la tierra>> quedando así superada la limitación inicial de poseer sólo lo que cada uno puede ocupar para su sustento [esquema 1.2.1]. Pero además, ¿qué otras características se revelan en el uso del dinero para que haya sido puesto como algo propio del estado de naturaleza? ¿No se buscará que el dinero, invertido en el libre mercado, se reproduzca como las ovejas?

No resulta extraño, entonces, que Locke haya aceptado, como algo plenamente evidente, que ni el dinero ni los contratos comerciales deben su origen y validez al Estado. Ahora bien, resumiendo los tres cuestionamientos anteriores: [5] ¿de dónde adquiere su valor y validez el dinero? De acuerdo a esta concepción, Macpherson afirma que el fundamento del valor convencional del dinero y la obligatoriedad de los contratos comerciales - que se presume se han adquirido por consenso de un código de honor -

<sup>223</sup> MACPHERSON, ., Op. Cit. p. 179

<sup>224</sup> Sección 50, pag. 75

<sup>225</sup> MACPHERSON, ., Op. Cit. p. 183

son manifestaciones de la racionalidad moral de los hombres y no de la autoridad de un gobierno que sería artificial.

A partir de la tesis de la apropiación ilimitada de la tierra [esquema 1.3], del hecho de concebir al continente americano como tierra de nadie y por la posibilidad de la acumulación del capital [esquema 1.4] (sustentado por la percepción burguesa de una sociedad de clases, y sobre todo, fundamentado por la moral protestante), se desemboca inevitablemente en un eurocentrismo despectivo que ha progresando hasta nuestros días. Increíblemente Locke no considera esto como deshonesto ni perjudicial para nadie, porque “quien se apropia para sí mediante su trabajo no hace descender el fondo común de la humanidad, sino que lo incrementa”.

En la misma sección 37 del *Segundo tratado*, Locke se refiere de una forma despectiva a la supuesta “incapacidad” productiva y laboral de los indígenas de América, porque éstos son incapaces de producir los beneficios que un obrero de Inglaterra es capaz. Incluso, afirma Locke que en Inglaterra el jornalero sin tierra que vive al día, o que consigue su mera subsistencia, posee mejor nivel de vida que cualquier miembro de una sociedad en la que la tierra no se ha apropiado ni trabajado plenamente: “reyes de un dilatado territorio y fértil (se refiere al continente americano) se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra”.<sup>226</sup> Estas ideas nos desquician, pero no nos han de extrañar porque desde la conquista española, a los indígenas se les ha considerado como bárbaros.

Gines de Sepúlveda describe el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada (*ut nihil cuiquam suum sit*), no contrato de herencia personal, y, sobre todo, por la carencia de la determinación suprema de la modernidad: la libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse a la voluntad y el capricho de los señores.<sup>227</sup>

En todo esto, cuando criticamos la desigualdad no sólo hay que entender una diferencia moral y de clase, sino además la diferencia material, la posibilidad o la no posibilidad de llevarse el pan a la boca. Criticamos la totalidad del sistema burgués que crea desposeídos permanentes y sin principios de esperanza. Es decir, se ha venido revelando por siglos, a partir de las consecuencias del liberalismo político, con fundamento en el Yo-puedo (que Levinas denuncia) y en el Yo-conquistado (que Dussel desenmascara), como hombres y mujeres “viven al día”, y en América Latina y en

<sup>226</sup> LOCKE, . Op. Cit. , sección 41, pag. 70

<sup>227</sup> DUSSEL E., 1492 El encubrimiento del otro, p. 88

África aún peor, hombres que sólo viven a “medio día”. Al Otro, en su distinción, se le niega como Otro y se le obliga, subsume, aliena e incorpora en la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como <<asalariado>>, o como africano esclavo.<sup>228</sup> ¿Acaso esta situación no nos interpela?

### 2.1.5 Derecho a la apropiación desigual e ilimitada

#### *Esquema 1.5*

1. La consideración del trabajo como mercancía
2. El comprador del trabajo del otro, también tiene derecho sobre los frutos de dicho trabajo.
3. La desigualdad de la apropiación implican la existencia de trabajo asalariado.

Según los análisis de Macpherson, la idea de alienar el trabajo propio a cambio de un salario no resultaba en absoluto inconsistente para Locke. Por el contrario, [1] en cuanto más se enfatiza que el trabajo es una propiedad, más se comprende que es alienable. Pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o a usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a alienar. [2] De esta forma el trabajo vendido se convierte en propiedad del comprador el cual se halla entonces autorizado a apropiarse de su producto. “Así, la hierba que mi caballo pastó, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno donde tengo un derecho común con los otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, al sacarlos del estado común en que se encontraban, ha fijado en ellos mi propiedad”. [3] La desigualdad en la apropiación de la tierra implica la existencia del trabajo asalariado. Según Macpherson, Locke era incapaz en ese momento de ver turbada su conciencia por las consecuencias deshumanizadoras de la conversión del trabajo en mercancía; y a falta de esa conciencia moral, Locke no tenía razón alguna para no considerar la relación de trabajo asalariado como natural. Situación, a la que sin lugar a dudas se opuso Rousseau.

Es necesario aclarar que para Locke nadie tiene derecho a alienar su propia vida porque es “propiedad de Dios” ni a quitarle a otro arbitrariamente la vida. Sin embargo, el individuo sí tiene derecho natural a alienar la propiedad de su persona. Macpherson afirma que un derecho de propiedad inferior a esto le hubiera resultado inútil. Para Locke, pues, la libre alienación de la libertad incluyendo la del propio trabajo es un elemento esencial para la producción capitalista. Pero lo que no consideró Locke o, para

---

<sup>228</sup> Ibidem, p. 52

lo que estaba incapacitado, era reconocer que la alienación continua del trabajo por el salario de mera subsistencia (vivir al día), que es la condición inevitable de los asalariados a lo largo de toda su vida, es en realidad una alienación de la vida y de la libertad. Silvana Rabinovich puntualiza perfectamente la problemática en cuestión. “Cabe preguntarse si la libertad es un bien sujeto a la propiedad privada o si, por el contrario, la desposesión es su garantía.”<sup>229</sup>

La novedad y la hazaña de los argumentos de Locke, en razón del análisis de Macpherson, consiste en que hizo pasar el derecho de alienar el propio trabajo a cambio de salario como algo anterior e independiente a la sociedad, y por consiguiente, sin deuda alguna con ella. Para esto, tuvo que minar la concepción moral tradicional que descalificaba la apropiación ilimitada de la tierra. Pero hizo todavía más, justificó también como natural una diferencia de clases en derechos y racionalidad: al hacerlo consiguió una base moral positiva para la sociedad capitalista.<sup>230</sup> Con la eliminación de las dos limitaciones iniciales que Locke había reconocido explícitamente, toda la teoría de la propiedad se convierte en parte indispensable del derecho natural, y no sólo justifica la posibilidad de la apropiación desigual, sino sobre todo avala la apropiación desigual ilimitada. La reiteración en el postulado de que el trabajo de un hombre es propiedad suya es la raíz de esta justificación.

---

<sup>229</sup> RABINOVICH S., *La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad*. En, MARDONES J., MATE R., (Eds.) *La ética ante las víctimas*, Editorial Anthropos, Barcelona 2003, p. 69.

<sup>230</sup> MACPHERSON., Op. Cit., p. 191

## 2.2 El estado de naturaleza y su relación inevitable con el estado de guerra.

### 2.2.1 Diferencias entre el estado de naturaleza y la naturaleza del hombre.

1. Según Locke, la naturaleza del hombre se guía por la ley de la razón.
2. El designio de Dios es que el trabajo del hombre sea justo y racional.
3. El estado de naturaleza sugiere un individualismo exagerado.

Para referirse a la naturaleza del hombre dentro del *Segundo tratado* hay que señalar la serie de argumentos que Locke maneja desde el principio, a saber, que todos los hombres comparten la misma especie, de lo que concluye que todos los hombres son de idéntico rango excluyendo así la subordinación y el sometimiento de cualquier clase [esquema 1.1].<sup>231</sup> Evidentemente si todos los hombres son de la misma especie, entonces, todos poseen las “mismas facultades” (se verá después como Locke supera sus propias tesis de igualdad natural en función de la apropiación ilimitada. Los desposeídos no podían considerarse plenamente racionales). La naturaleza del propio hombre lo sitúa dentro de la comunidad de naturaleza donde es contradictoria la subordinación de unos con otros de tal forma que no hay autorización válida para que los hombres se destruyan a sí mismos. Esto se enfatiza porque cada uno, naturalmente está obligado a buscar su propia conservación; de la misma forma se puede decir, que también se está obligado a buscar la conservación de la vida de los otros, siempre y cuando no se ponga en riesgo la propia vida. Dicha obligación se extiende a la libertad, la salud, los bienes o los miembros de los bienes del otro, a menos que se trate de hacer justicia al culpable.<sup>232</sup> [1] La naturaleza del hombre viene a regirse por la ley de Dios o la ley de la razón que impiden llevar una vida moralmente deshonesto con la cual se afecta tanto la propia vida como la vida de los demás. [2] El mismo Dios designó que lo propio del hombre, según las interpretaciones de Locke, sería el trabajo y la apropiación justa y plenamente racional, en contraposición a la vida deshonesto y a la avaricia de los peleadores y disputadores. Expresiones que no hacen más que revelar que Locke tenía la visión claramente tradicional sobre la imagen de la naturaleza del hombre.

Pero, ¿en qué medida se ha ligado la historia de la humanidad a esta serie de conceptos sobre el hombre? ¿Acaso no hay una escisión entre la doctrina humanística y la acción cotidiana de los hombres? ¿La historia de las guerras no es un claro ejemplo

<sup>231</sup> LOCKE. . Op. Cit. , sección 4, p. 47

<sup>232</sup> Ibidem. , secciones 6, 91, p. 48 y 98 respectivamente

de lo inoperante, y con todo del fracaso del humanismo? ¿Debemos seguir atados a la palabra humanismo?<sup>233</sup>

La relación entre el hombre y naturaleza la comprende Locke desde una visión unilateral y miope; esto es, la idea de que la tierra es sólo medio de subsistencia para el hombre, lo que por otro lado es una consideración característicamente burguesa, aceptada gracias a postulados como el de Locke, introduce en la vida humana la necesidad de posesiones privadas de tierra y de sus correspondientes materiales para trabajarla. En consecuencia, si la vida del otro se requiere para trabajar mi tierra no debe pensarse como contradictorio sino como algo perfectamente válido dentro de las consideraciones de *justicia*.

En lo concerniente al estado de naturaleza iremos distinguiendo dos fases: la primera fase se caracterizará por la implicación recíproca entre trabajo y apropiación en tanto efectos de una conducta racional. La segunda fase se comprende a partir de la introducción del dinero. Éste daría la posibilidad de entender, como efectos de una conducta plenamente racional, la capacidad de apropiarse más de lo que se necesita para el sustento personal y familiar.

Otra característica que distingue a la naturaleza del hombre es la consideración de que en el propio estado de naturaleza se encuentra el *fundamento* de las relaciones sociales. Que el estado de naturaleza sea *fundamento* no implica que se hable de dependencia absoluta entre dicho estado y la naturaleza del hombre. Es decir, habrá aspectos como la apropiación ilimitada plenamente justificada por Locke como racional, y a la vez independiente de la sociedad civil. Pero sí podemos, a partir del estado de naturaleza - original y por lo tanto fundacional- entender el por qué de una sociedad civil, el derecho a la propiedad privada, la acumulación del capital ilimitado y las relaciones entre los Estados; en suma, todo lo que hoy caracteriza a la modernidad en su afán de dominio y de riqueza, ya sea a niveles interpersonales o de estados nación.

Locke entiende por estado de naturaleza la situación primaria u original en que los hombres se encontraban antes de unirse en sociedad. Era un estado de igualdad natural, donde el poder y la jurisdicción eran recíprocos [esquema 1.1]. En dicho estado, nadie tenía más que otro, sólo se poseía lo que se era capaz de consumir y nada más. En tal

<sup>233</sup> "Usted pregunta: ¿comment redonner un sens au mot <<Humanisme>>? Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra <<humanismo>>. Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?" HEIDEGGER M., Carta sobre el Humanismo, p. 15. Aclaremos que la intención de Lévinas no he es de seguir atado al humanismo que se

estado no tenía sentido la acumulación, pues cada individuo se conformaba con lo que le servía para cada día. Pero, por otro lado, el estado que describe Locke es un estado de egoísmo absoluto, de carencia de responsabilidad por el Otro, de indiferencia total ante la presencia del otro y de los otros (en este estado no es posible según Locke hablar de sociedad, por eso decimos y <<de los otros>>). Es como la llamada <<ley de la selva>>, donde sobrevive el más resistente o el que más se adapte a la vida de independencia. Comparando el estado de naturaleza de Locke con la situación actual, nos preguntamos: ¿acaso no se han inspirado las políticas internacionales en las tesis de Locke sobre todo en las relaciones que han adoptado los países poderosos o desarrollados con los pueblos pobres o en desarrollo? ¿En qué momento, EEUU y los países pertenecientes a la Unión Europea, han tomado en consideración el pensar de los países latinoamericanos y en general el de todos los países del llamado tercer mundo para invadirlos con sus ejércitos, empresas y políticas expansionistas? En definitiva, ¿en qué o en quiénes y con qué objetivos se habrá inspirado Locke para postular la hipótesis del estado de naturaleza?

Es evidente, según Locke, pensar que los hombres comparten una igualdad original, pues todos los hombres comparten la misma especie y por lo tanto todos son de idéntico rango, ya que todos están dotados de idénticas facultades. Es imposible, entonces, considerar que en el estado de naturaleza haya subordinación y sometimiento, a menos que Dios, Señor y Dueño, haya colocado por su voluntad a un soberano en especial, pero tal posibilidad parece no ser clara por lo señalado en el *Primer ensayo sobre el gobierno*. Por lo tanto, según Locke el estado de naturaleza se contrapone a todo intento de fundar la autoridad absoluta, y en general todo despotismo derivado de cualquier tipo de elección divina. Locke afirma que en el estado de naturaleza nadie está al servicio de los otros, como sí lo están las criaturas de rango inferior. Pero nosotros creemos que la hipótesis del estado de naturaleza de Locke, encierra o enmascara otros intereses, como el ya señalado derecho individual a la apropiación ilimitada de la tierra, además de la idea de un individualismo exagerado como el de la falta de responsabilidad por los otros.

[3] Ciertamente no podemos servirnos de los otros como nos servimos de otros seres, pero a mi parecer, la doctrina de Locke tampoco deja la posibilidad del servicio desinteresado. “La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como

hospitalidad.”<sup>234</sup> El estado de naturaleza de Locke pretende ser perfecto, se anulan las posibilidades para que lo Otro se anuncie de otro modo. No hay oídos para escuchar las voces inmemoriales. Incluso, refiriéndose Locke a la obligación de los padres de mantener a los hijos, ésta se acaba cuando los hijos alcanzan la madurez y el estado de razón<sup>235</sup>. En Locke se encuentra claramente que las relaciones interpersonales son “necesarias” y “útiles” en cuanto favorecen los intereses de cada individuo. Y si el otro daña o perjudica *mis intereses* personales y a mis propiedades, a partir de lo fundamentado por el estado de naturaleza, tengo la posibilidad de matar a todo aquel que sea una amenaza. La posibilidad de matar como el derecho a la conservación de mi persona y de mis bienes se derivan de la ley natural que lo permite. Locke dice que cualquiera tiene derecho a castigar, porque sería vana la ley natural si no hubiera nadie para ejecutarla.

Por eso nos permitimos hacer dos objeciones. Primero ¿quién mide los excesos en la “justa” aplicación de la ley natural? En el estado de naturaleza, sostiene Locke, el resto de la humanidad funge como juez, pues si alguien se sobrepasara en la aplicación de los castigos o penas tendría como enemigo al resto de la humanidad. Pero esto no deja resuelto el problema de los excesos; ¿qué tal si hay amigos o mejor dicho aliados que “validen” los castigos y sanciones implantadas al adversario, tal y como sucede a nivel internacional donde es claro que se vive en un estado de naturaleza como el que describe Locke? En estos casos, ¿quién puede decir o poner un alto si se tiene el poder económico y militar, si se cuenta además con el consentimiento de otras naciones poderosas que avalan las operaciones militares de “justicia”?

Segunda objeción. El sentido de justicia que se deriva de la doctrina del estado de naturaleza es parcial, pues deja abierta la acción arbitraria para todo aquel que se sienta lesionado por el otro. Locke se refiere muy poco a los casos en que un individuo se halla injustamente amenazado por los intereses de un agresor, lo único que dice es que éste tiene derecho a la resistencia, pero esto es igualmente problemático para todos aquellos que se encuentran en clara desventaja. ¿Qué hacer en esos casos? ¿No hay más posibilidad que emigrar, o someterse a la amenaza del poderoso? Estas soluciones no resuelven el problema de la injusticia. Locke pensó en respuestas sencillas y poco profundas pero que satisficieran las conciencias de los burgueses de su clase, porque su

<sup>234</sup> Ibidem., p. 304

<sup>235</sup> Esta crítica no intenta sugerir que el hijo sea un mantenido permanente de los padres, sino cuestiona el hecho de que las responsabilidades sean limitadas y no infinitas como lo propone Emmanuel Lévinas.

posición social como capitalista no le permitió enfrentar el problema a fondo, dando respuestas demasiado fáciles y de una manera irresponsable. “Quien apela al cielo deberá estar seguro de que tiene el derecho de su parte, y que ese derecho merece las molestias y los gastos que ocasiona la apelación, porque al apelar al Cielo, tendrá que responder a un tribunal que no puede ser engañado, y que retribuirá, sin duda alguna, a cada cual en proporción a las perturbaciones que haya creado a sus semejantes.”<sup>236</sup>

Situaciones como la anterior revelan lo frágil que es la armonía en el estado de naturaleza. El paso del estado de naturaleza al estado de guerra parece que es inevitable. El problema que suscita el apelar al cielo como solución a la injusticia es que las dos partes en conflicto pueden dirigirse a Dios creyendo que Él está de su parte.<sup>237</sup>

### 2.2.2 Sobre las desigualdades de clase entre los <<plenamente racionales>> y la clase trabajadora.

1. La sociedad del siglo XVII consentía las divisiones de clase y racionalidad.
2. La doctrina puritana consideraba que la pobreza tenía su razón de ser en las deficiencias morales de los trabajadores.
3. Se consideró que los trabajadores poseían una “inferioridad racional”.
4. Los jornaleros necesitan de mandatos simples para inducirse a la buenas costumbres.

Ahora nos toca analizar las desigualdades que se derivan tanto de los derechos naturales como de la racionalidad. El supuesto fundamento sobre la igualdad entre los hombres dentro del estado de Naturaleza quedó superado gracias a la influencia de la sociedad. [1] Las desigualdades de clase y racionalidad eran perfectamente consentidas y avaladas por la sociedad de Locke. La sociedad de Inglaterra del siglo XVII admitía, sin ninguna culpa, que hubiera tres clases con distintos derechos debido a que se suponía que les separaba una racionalidad diferente. Resalta el hecho contradictorio de que la clase trabajadora era considerada como parte necesaria de la nación, sin embargo, en la realidad no eran miembros con pleno derecho del cuerpo político y no tenían título para ello. También sobresale la creencia de que los miembros de la clase trabajadora no vivían ni podían vivir una vida plenamente racional. Locke entiende por “clase trabajadora” a los <<pobres trabajadores>><sup>238</sup>, pero también a todos aquellos que dependían de un empleo, de la caridad o de asilo porque carecían de toda propiedad.

<sup>236</sup> Ibidem. , sección 176, pag. 156

<sup>237</sup> ¿No es el caso de la guerra entre EUA y los guerrilleros del Talibán?

<sup>238</sup> En este punto se encuentra la gran oposición del pensamiento de E. Lévinas a la tradición que encuentra en la racionalidad burguesa la “legitimidad” para excluir al Otro (que es una variante del “Estado de Guerra” de Locke) En el pobre, la viuda, el huérfano, y en general en todo ser humano que es excluido de la totalidad, en todos ellos la Gloria del Infinito tiene su epifanía. La *infinición* del infinito es

[2] Según Macpherson, lo realmente grave proviene de la mentalidad de las personas; la clase burguesa puritana de la Inglaterra del siglo XVII consideraba que el desempleo, y todas las consecuencias que éste acarrea como la pobreza, la falta de propiedades, incluso las pocas posibilidades de que los hijos de los desempleados tuvieran acceso a la educación,<sup>239</sup> se debía en definitiva, no a situaciones económicas, sino a una especie de degradación moral. La doctrina puritana, consideraba a la pobreza como una muestra de deficiencia moral. “La multiplicación de los parados (escribió Locke en su calidad de miembro de la Comisión de Comercio en 1697) no se debía <<a otra cosa que a la relajación de la disciplina y a la corrupción de las costumbres>>”<sup>240</sup> De esta forma se justificaba en el siglo XVII que el Estado tratara a los desempleados y sus hijos como subordinados plenamente al Estado porque no vivían con arreglo a la moral exigida. [3] Los trabajadores eran considerados comúnmente <<demasiado tontos>> para ser capaces de pensar y actuar políticamente. De ello se deriva que su condición de <<inferioridad racional>> sólo les diera para obedecer y someterse a las disposiciones del Estado, comandados por hombres “plenamente racionales”.<sup>241</sup>

A pesar de que Locke considerara que el derecho a la revolución era un derecho de la mayoría, no aceptaba que la clase trabajadora pudiera tenerlo. Para Locke la clase trabajadora era un objeto de la política estatal, un objeto a administrar, y no parte del cuerpo de ciudadanos con plenos derechos. La clase trabajadora era incapaz de una acción política racional, mientras que la posibilidad de la revolución dependía esencialmente de una decisión racional.

[4] Los jornaleros necesitan mandatos simples, según Locke, para inducirse a las buenas costumbres. La explicación de esta denigración racional en que la clase trabajadora se hallaba, <<demasiado tontos para ser capaces de llevar una vida plenamente racional>>, tuvo también su fuente en las características del cristianismo protestante de Locke. Para Locke una de las medidas para solucionar <<este mal>> era que el cristianismo se redujera de nuevo a unos pocos artículos de fe simples “que los

---

asignación a la responsabilidad, cuestionando la espontaneidad de la libertad, haciendo estallar la hegemonía de la totalidad. Lévinas estaría de acuerdo en que el Otro no tiene una racionalidad idéntica a lo Mismo; el Otro habla y su primera palabra es ¡No matarás! De esta forma propone un diálogo pacífico. “La paz se produce como esta aptitud para la palabra”. Cf. , *Totalidad e infinito*, Prefacio, p. 49.

<sup>239</sup> Porque eran ya como una <<carga para la nación>>.

<sup>240</sup> MACPHERSON. , Op. Cit. , p. 192

<sup>241</sup> Es a este tipo de razón como instrumento para excluir a los pobres, a esta forma de hacer política, que es peor aún que hacerle la guerra al Otro, porque cuando se hace la guerra a Otro, éste sabe como defenderse u huir, pero en cambio, cuando se utiliza la razón para crear toda una estructura moral y política para tener hundido “legalmente” al Otro y sin posibilidad de <<evadirse>> de la totalidad, es lo que Lévinas criticara desde las primeras palabras de su magnífico prefacio de *Totalidad e Infinito*.

trabajadores y los incultos puedan comprender”.<sup>242</sup> Según Macpherson, el objetivo de Locke pretendía presentar los dogmas de fe de un modo que se refirieran a la experiencia de la gente corriente; de esta forma se inclinarían a creer por sentirse identificados y consolados con las soluciones que la religión propone.

La mayor parte de la humanidad, concluye Locke, no puede ser abandonada a la orientación de la ley natural o de la razón; no es capaz de obtener reglas de conducta. Para <<los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras... darles mandatos claros es el único camino seguro para inducirles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no pueden saber, y, por tanto han de creer>><sup>243</sup>

Locke consideraba a los trabajadores pobres simplemente como incapaces de vivir plenamente una vida racional a causa de la desgracia de su posición social y laboral. Las intenciones de Locke son claras: la clase trabajadora, a diferencia de todas las demás, es incapaz de vivir una vida racional. Las consideraciones cambian respecto a los desempleados; en tanto “holgazanes” Locke los considera como depravados por propia elección. Independientemente de las causas que originaron la situación de pobreza o de desempleo que sufrían la clase marginada, lo que era un hecho es que los miembros de la clase trabajadora no tenían, ni podía esperarse que tuvieran, la calidad de miembros con pleno derecho en la sociedad política, ya que no vivían, ni podían vivir, una existencia plenamente racional. Según Macpherson, desde que empezaron a existir en Inglaterra trabajadores asalariados se había dado por supuesta, como cosa natural, su incapacidad política.

### 2.2.3 Sociedad civil y desigualdad.

1. La sociedad civil se establece y se entiende sobre la base de la desigualdad natural.
2. La sociedad civil se establece para proteger las posesiones desiguales.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, el *Segundo tratado* valida la desigualdad en la apropiación individual como un asunto natural. Examinando el capítulo sobre la propiedad, aparece la transformación de los derechos naturales. Para Locke es perfectamente válido que los más laboriosos (y por qué no decirlo también, los más astutos y quizás tramposos o simplemente los que han heredado las tierras y el capital suficiente para seguir invirtiendo) aplicando su trabajo obtengan todas las propiedades que les sean posibles bajo cierto “código de honor”. Entonces, Locke va del derecho

<sup>242</sup> Ibidem. , p. 193

<sup>243</sup> Ibidem. , p. 194

natural de todo individuo de apropiarse lo meramente necesario para la subsistencia, al derecho, igualmente natural, de apropiación ilimitada a justo título, dejando a los otros “legalmente” sin tierras, con la sola posibilidad de vender la disposición de su propio trabajo.

No perdamos de vista que las afirmaciones de Locke sobre la apropiación ilimitada de la tierra se dan en primer lugar en el estado de naturaleza, lo que equivale a decir que la sociedad civil es posterior a la acumulación ilimitada. Desde ahora se podrá analizar que una de las funciones de la sociedad civil será precisamente la custodia del respeto a la propiedad privada.

Asistimos, pues, a una de las tesis principales de la modernidad que sustentan el individualismo exagerado [apartado 2.2.3]. La apropiación ilimitada de la propiedad está en relación directa con el individualismo. Tanto el individualismo como la apropiación ilimitada de la tierra residen en la afirmación de que todo hombre es naturalmente propietario único de su persona y de sus capacidades

...será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, [...] aunque el hombre tenga en semejante estado (*se refiere al estado de Naturaleza*) una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, [...] el hombre (como dueño de sí mismo y propietario de su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad, [...] Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el estado de Naturaleza, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes, igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder?<sup>244</sup>

Al designar al hombre como propietario único de su persona y de sus capacidades, y más aún, “único juez dentro de su propia conciencia”<sup>245</sup>, lo que Locke hace en realidad es designar al hombre como propietario absoluto en el sentido de que nada debe a la sociedad ni al prójimo. (Mucho menos pensará Locke que el individuo está en deuda con los antepasados, de la misma manera que se tiene un deber de responsabilidad con los hombres y mujeres del porvenir). Y todo esto especialmente cuando se designa al hombre como propietario absoluto de sus capacidades para el trabajo. Todo hombre es por consiguiente libre de alienar su capacidad para trabajar.

<sup>244</sup> Secciones 4, 6, 44, 123.

<sup>245</sup> Sección 20, p. 58

A partir de la tesis del individualismo exagerado de Locke analizamos la transformación de la “masa” de individuos iguales en tres clases<sup>246</sup> de personas con derechos muy diferentes: 1. Los que tienen propiedades. 2. Los que carecen de propiedad pero pueden vender su fuerza de trabajo <<para vivir al día>>, son los pobres trabajadores. 3. Los que carecen tanto de propiedad como de capacidad física para el trabajo, son los mendigos, los lisiados, los discapacitados psicológicamente.<sup>247</sup>

Queda claro, entonces, que el hombre que no tiene propiedades pierde por “necesidad” la propiedad plena sobre su persona que era la base de sus derechos naturales. Lo realmente grave de esto, es que Locke caracterizó dicha diferenciación como natural. Como se ha mencionado la apropiación tiene lugar <<independiente de la sociedad y del pacto>>.<sup>248</sup> Se concluye entonces, [1] la sociedad civil se establece y se entiende sobre la base de la “desigualdad natural”. [2] La sociedad civil se establece para proteger las posesiones desiguales ya suscitadas en el estado de naturaleza. Según Macpherson, lo que hace Locke en el *Segundo tratado* no es sino justificar como natural las diferencias de clases ya dadas en su sociedad, lo que era perfectamente aceptado en tanto se aceptaban diferencias en derechos y obligaciones.

No es raro que Rousseau haya reaccionado a la teoría política de Locke. En su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad de los hombres* rechazó en forma categórica la supuesta naturalidad de la desigualdad, sosteniendo que el hombre es su estado natural no conocía el estado de desigualdad social.

He procurado exponer el origen y el progreso de la desigualdad, el establecimiento y el abuso de las sociedades políticas, hasta donde es posible deducir tales cosas de la naturaleza humana, e independientemente de los dogmas sagrados que dan a la autoridad soberana la sanción del derecho divino. De lo expuesto se deduce que, siendo la desigualdad casi nula en el estado natural, su fuerza y su crecimiento provienen del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, convirtiéndose al fin en estable y legítima por medio del establecimiento de la propiedad y de las leyes.<sup>249</sup>

<sup>246</sup> A diferencia de Macpherson, designamos a tres clases ( en vez de dos) con derechos muy distintos. Cf. MACPHERSON. , Op. Cit., p. 199.

<sup>247</sup> Lévinas aceptaría la distinción en tanto fuera responsabilidad del Estado, o mejor dicho, de “mi” propia responsabilidad hacerme cargo de las condiciones de incapacidad de los individuos. Es decir, entre mayor sea la incapacidad para solventar la vida por sí mismo, mayor será la participación responsable de los hombres. Esto no se confunde con el paternalismo, es la acusación, la persecución que “me” viene del otro que a su vez, me interpela a crear instituciones justas.

<sup>248</sup> Sección 50.p. 75

#### 2.2.4 Diferencias de racionalidad, apropiación y moralidad.

1. La esencia de la conducta racional es la apropiación privada de la tierra.
2. El comportamiento es racional en el sentido de estar exigido por Dios.

Las diferencias de clases que Locke hacía ver como naturales, implicaban no sólo las diferencias en cuanto a las posesiones y las facultades físicas para trabajar, sino además abarcaban las diferencias racionales o psicológicas para trabajar y gobernar la vida de acuerdo a la ley natural o de la razón.

En la primera fase del estado de naturaleza, según Locke, el hombre se enfrentaba a su entorno natural de un modo tal que su comportamiento racional consistía en conquistar la naturaleza mediante el trabajo, y en apropiarse de ella para mejorarla.<sup>250</sup> En esta primera fase la esencia del comportamiento racional es la apropiación industrial.

Al entregar Dios al mundo en común, a todo el género humano, le ordenó también que trabajase, [...] Dios y su razón le mandaba que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo. [...] Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, [...] Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión); no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores.<sup>251</sup>

Como se aprecia, [1] la esencia de la conducta racional consiste en la apropiación privada de la tierra y de sus materiales y en el empleo de las propias energías para mejorar la tierra y así obtener las mayores comodidades para la vida. El hombre industrial y racional es el que trabaja y realiza la apropiación. En la primera fase trabajo y apropiación se implican recíprocamente [esquema 1.2.2], y juntos comprendían el comportamiento racional. [2] Este comportamiento es racional en el sentido moral que lo exigen la ley de Dios y de la razón.

<sup>249</sup> ROUSSEAU J., "Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres", en *El contrato social*, Editorial Porrúa, México 1969, p. 149

<sup>250</sup> Considerando que el estado de la Naturaleza, como fundamento del origen de la propiedad, de "Mi" propia conservación aunada a la real y "justa" posibilidad de acompañar la vida con todo el capital que "mi" audacia me permita obtener para llevar una vida cómoda, también se podría analizar desde la crítica que hace Lévinas a Heidegger, en tanto que el *Dasein* como ente que requiere ocupar una región o un lugar del ser, <<lugar que podría ser de otro>>, al asegurar mi lugar en el mundo estoy excluyendo a otros de poder ser. Por eso afirmo que bien podría entenderse que el estado de naturaleza de Locke lleva implícito el estado de guerra en tanto posiciones metafísicas.

<sup>251</sup> Secciones 31 y 33, p. 64-65

### 2.2.5 Legalidad moral y el extraño.

1. “La legalidad”, en el estado de Naturaleza, protegerá al que demuestre que obra de acuerdo a la razón.
2. El culpable es todo aquel que violenta la tranquilidad de la vida.
3. Matar al delincuente se manifiesta como ley.
4. La racionalidad y la moralidad se manifiestan en la apropiación más que en el trabajo.
5. La sociedad civil surge con la necesidad de proteger las grandes propiedades desiguales.

En virtud del derecho a la propiedad, y a la propia conservación dentro del “comportamiento racional y moral”, podemos sacar algunas conclusiones con relación a los conflictos por la tierra desde la perspectiva de Locke. [1] La legalidad propia del estado de naturaleza siempre protegerá al que demuestre que está obrando de acuerdo a la razón y no al capricho. En consecuencia, si alguno se sintiera perjudicado en sus grandes posesiones materiales dentro de una disputa por la propiedad (que comúnmente son los más “fuertes” porque poseen en exceso recursos materiales que les dan la seguridad de entablar una disputa), tiene la opción legal de apropiarse de los bienes o los servicios del que resulte “culpable” en el juicio legal. [2] Analicemos quién es el culpable en la disputa por la tierra desde la perspectiva de Locke. “El culpable” es el que viene a violentar la tranquilidad de la vida, “el avaro” (que es “avaro” porque desea lo que otros tienen de sobra y que él no posee en absoluto), es “el bárbaro” porque no se rige conforme a la lógica de la razón y de la moral. Es el Otro, en tanto extraño, “avaro” y “bárbaro”. Dussel añadiría que el Otro, el bárbaro, el adverso a la hegemonía del sistema de dominación es el indígena de América y el esclavo de África. Es un hecho que los humanistas del siglo XVI consideraban a los hombres de América como bárbaros, como es el caso de Ginés de Sepúlveda.

Ginés de Sepúlveda describe el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada [...], ni contrato de herencia personal, y, sobre todo, por la carencia de la determinación suprema de la modernidad: la libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse a la voluntad y el capricho de los señores.<sup>252</sup>

El Otro es enemigo de conservar las propiedades desiguales, y desde luego *distinto* de la vida acomodada (porque en última instancia Locke resalta la utilidad de la propiedad en función de la <<vida cómoda>>). Esos son “los culpables”, que incluso pueden ser eliminados “lo mismo que se mata a una fiera con las cuales no se puede vivir en sociedad”. Y si el otro es incómodo para los intereses burgueses, entonces, con

plena razón y tal como lo dicta la moral burguesa a la conciencia, es “culpable” de venir a trastocar la paz entre las personas, y como se decía más arriba, puede asesinarse porque atenta contra el bienestar de la sociedad. En consecuencia al “extraño-avaro” dentro de la sociedad burguesa, le convenía no sentirse excluido o intentar conseguir tierras por otros caminos diferentes a los de la razón. Bajo este contexto, el desposeído no tiene otra salida que resignarse a la miseria, y consecuentemente, transmitir a su descendencia la misma resignación para toda su vida. O arriesgar la vida. [3] Si trata de forma violenta de obtener algo que otros tienen de una forma “justa”, entonces según Locke, con toda razón su sangre se derramará, en tanto que hacer justicia para matar al “delincuente” se manifiesta como ley grabada en el corazón de los hombres. El irracionalismo de Locke tenía su fundamento en el irracionalismo de los humanistas del siglo XVI que consentían el uso de la violencia en la conquista de América, así lo hace notar Dussel.

Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la Modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la <<comunidad de comunicación>>.<sup>253</sup>

Habría que revisar la historia de la conquista de América para constatar con cuánta buena conciencia y sangre fría los españoles realizaron una masacre en nuestras tierras. Y habría que compararla con la <<conquista>> en Massachusetts. No ya desde la España católica, sino desde la Inglaterra anglicana.

Vienen [los españoles] a cerrar las salidas, las entradas [...]. Ya nadie [de los aztecas] pudo salir. Inmediatamente [los españoles] entran en el patio sagrado a matar a la gente. Van de pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales; dieron un tajo al que estaba tañendo; le cortaron ambos brazos. Luego le decapitaron; lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos [los españoles] acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos; con las espadas los hieren. Algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersa sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquellos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían, iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse a salvo, no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse [...].<sup>254</sup>

<sup>252</sup> DUSSEL E., Op. Cit., p. 88

<sup>253</sup> Ibidem, p. 91

<sup>254</sup> *Informe de Sahagún*, códice Florentino, libro XII, cap. 20 (versión de Angel María Garibay). Texto tomado de, DUSSEL E., Op. Cit., p. 60

Retomando el análisis del liberalismo político de Locke, enfatizamos, a partir de la segunda fase del estado de naturaleza que corresponde a la introducción de dinero en cualquier territorio [esquema 1.3], muy pronto la tierra es objeto de apropiación ilimitada, dejando a muchos hombres sin ninguna porción de tierra. A partir de las tesis anteriores, en la segunda fase del estado de naturaleza, los que habían quedado sin tierra por diferentes razones, no podían ser industriosos y racionales en el sentido original: ya no podían, “ni tenían las capacidades” para apropiarse la tierra y mejorarla para su propio provecho, lo cual era originalmente la esencia del comportamiento racional. Si en la primera fase quedaban implicados trabajo y apropiación, y juntos comprendían el comportamiento racional, en la segunda fase, el trabajo ya no implica la apropiación. Desde esta comprensión, se volvía moral y en último término racional apropiarse de la tierra en cantidades susceptibles de utilizarse para producir un abundante suministro de bienes de consumo. Es decir, se volvía racional apropiarse de la tierra y utilizarla como capital, lo cual implica apropiarse del trabajo excedente de otros hombres, esto es, del trabajo de los desposeídos. [4] Al llegar el momento en que el trabajo y la apropiación se volvían separables, la racionalidad plena pasaba a estar en la apropiación más que en el trabajo.

Según Locke, la ley moral (con fundamento en la ley de Dios, tal como lo han interpretado algunas sociedades burguesas) no tendría nada en contra de las grandes posesiones: “un hombre no se excedía de los límites justos del derecho de propiedad por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos parecía inútilmente entre sus manos.”<sup>255</sup> El obstáculo que había impedido que la apropiación ilimitada fuera racional en el sentido moral, sería eliminado, como ya se ha dicho, por la introducción del dinero en su calidad de depósito de valor. Ahora bien, la idea de un estado dinerario y comercial de naturaleza que históricamente es un sinsentido – al menos así lo hace ver Macpherson -, resulta comprensible hipotéticamente, pero sólo si se atribuye a la naturaleza del hombre, como lo hizo Locke, la inclinación racional a acumular. Debido a que Locke dio siempre por supuesto que un comportamiento plenamente racional era un comportamiento acumulativo, pudo advertir con astucia que cuando el trabajo y la apropiación se volvían separables, la racionalidad plena estaría del lado de la apropiación y no del trabajo.

La aparición de la codicia fue el nexo que unió al estado de naturaleza con el surgimiento de la sociedad civil plenamente desarrollada. [5] Sólo tras la introducción

del dinero, la apropiación de toda la tierra y el surgimiento de grandes propiedades desiguales hace su aparición la codicia y se plantea la necesidad de una sociedad civil plenamente soberana para proteger la propiedad. La apropiación racional, industrial, necesitaba de protección contra la codicia de los ambiciosos que intentaban conseguir posesiones mediante la transgresión sin la racionalidad industrial. El apropiador industrial, racional, no era codicioso, si lo era en cambio, el hombre que violaba las reglas de la apropiación.

De todo lo anterior se sigue, entonces, que en el estado de naturaleza había diferentes tipos de racionalidad. Quienes habían quedado sin propiedad después de la apropiación privada de toda la tierra no podían considerarse plenamente racionales. Los jornaleros que empleaban todas sus fuerzas en sacar el trabajo del día, no podían elevar sus pensamientos por encima de su situación marginal, porque precisamente <<vivían al día>>.

A la teoría de Locke sobre el origen de la sociedad civil, entendida ésta como defensora de las grandes posesiones contra la codicia de los hombres, se contraponen la teoría del *Contrato* de Rousseau. En esta última, el hombre debe discernir si decide entrar en sociedad ya que perdería su libertad absoluta. Debe pues, calibrar, a partir del uso correcto de la razón, si las ventajas que obtiene con la participación compensan lo que pierde de libertad.

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. [...] Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a cuanto desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee.<sup>256</sup>

## 2. 2.6 Ambigüedades entre el estado de naturaleza y el estado de guerra.

1. Según Locke, el estado de Naturaleza se contraponen al estado de guerra.
2. Lo inviable del estado de Naturaleza se deriva de la inclinación de la mayoría a apartarse de la ley de la razón.

[1] El estado de Naturaleza,<sup>257</sup> según Locke, se contraponen claramente al estado de guerra: los dos se hallan “tan distantes como el estado de paz, benevolencia, ayuda

<sup>255</sup> Sección 46, p. 73-74.

<sup>256</sup> ROUSSEAU J., *El contrato social o principios de derecho político*, p. 11-12

<sup>257</sup> A mi parecer, resultan muy sugerentes los términos a lo que Locke llama estado de naturaleza y estado de guerra. Me sugieren pensar como si fueran dos estadios metafísicos, regidos por la necesidad y por la imposibilidad de salir de ellos. Y además me son sugerentes porque en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado por las mismas fechas, intenta Locke tomar la postura de un empirista, mientras que en el presente ensayo aquí estudiado, se refiere con “estado” a las condiciones originales, naturales y anteriores a la sociedad civil, que rigen en cierta manera la historia de la humanidad lo que, a su vez, es lo

mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente en estado de naturaleza”<sup>258</sup>

Esta concepción del estado de naturaleza tolera el que haya hombres que no deseen seguir la ley natural. Al menos así lo da a entender Locke. Debe comprenderse que la ley natural sólo guía a <<quienes quieren consultarla>>; algunos violan la ley natural y al hacerlo se declaran <<bajo otra regla distinta de la razón y la equidad común>>. Un hombre que viola la ley natural, según Locke, se vuelve peligroso para la humanidad, degenerado, se declara a sí mismo apartado de “los principios de la naturaleza humana y se convierta en un ser dañino.”<sup>259</sup>

Actualizando las tesis de Locke, consideramos que el “rebelde”, el “bárbaro”, “el peligroso para la humanidad”, el “terrorista”, el desposeído, el indígena, el que no tiene nada porque ha nacido después de la repartición de las tierras o incluso <<el rehén>> del que nos habla Lévinas: aquel que es responsable de los excluidos, todo aquel que se manifiesta en contra de la Ley natural y propone *otro tipo de orden*<sup>260</sup> distinto al “sano sentido común”, es considerado por Locke como un individuo que no se rige por la razón y por la equidad común, <<que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres>>. Este hombre se convierte en un peligro para el género humano.

Desde la trinchera que representa los intereses de la Inglaterra del siglo XVII la lectura del *Segundo tratado* de Locke se adapta a los países donde existe un grupo de ciudadanos propietarios de la mayor parte de las tierras, de los recursos económicos, del poder militar con visión expansionista<sup>261</sup>. Pero no para los pobres, que son la mayoría en los países llamados del “Tercer Mundo”, donde se habla que cada niño nace con una

---

que le permite hablar de una supuesta igualdad natural para todos los hombres en tanto miembros de una misma especie. Aunque **Locke** deja en claro que consideraba como opuestos al estado de Naturaleza y al estado de guerra, a mi parecer, desde una crítica metafísica como la que hace Emmanuel **Lévinas**, el estado de naturaleza considerado como el estado en que vivieron los hombres guiados por la razón sin tener un juez común, llevaba implícito de forma necesaria la experiencia de la guerra. **Locke** entiende por estado de guerra el empleo de la fuerza sobre otro sin haber juez.

<sup>258</sup> Sección 19, p. 56.

<sup>259</sup> Sección 10, p.50

<sup>260</sup> Se trata, como afirma Silvana **Rabinovich** de “emprender una ardua tarea: pensar la política de *otro modo*, ya no a partir de un conflicto condicional sino –en un movimiento hacia el Otro- a partir de la responsabilidad por el otro humano, en un tiempo de la fecundidad, responsable de las generaciones que vendrán.” *Levinas: un pensador de la excedencia*, en *La huella del otro*, p. 42

deuda impagable. Para los EUA a partir de 1989, según Chomsky, el Tercer Mundo se convirtió en la <<Primera Amenaza>> contra el orden establecido. EUA sigue teniendo razones de sobra (el terrorismo, el narcotráfico de América Latina) para seguir invirtiendo en la industria militar y justificar sus invasiones, como es el caso de las recientes guerras (masacres) que llevaron contra Afganistán e Irak.<sup>262</sup>

En los casos de deuda impagable y que además es una deuda externa, si nos guiáramos por la doctrina de Locke, en primer lugar, ¿a quién culparíamos de la deuda? En segundo lugar, en el caso de señalar a los culpables, ¿qué “poder”, o qué tribunal internacional se haría responsable de hacer justicia a favor de los pueblos más pobres? Según Locke, “cuando no existe un juez en la tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo”. Recurrir a Dios para esperar que en el último día Él ponga todo en su lugar y reparta premios y castigos a quien lo merece,<sup>263</sup> sería tanto como cruzarnos de brazos y dejar que los poderosos de la tierra sigan estando protegidos por la “ley de la razón y del bien común”; solapando las “buenas conciencias” de aquellos que creen actuar conforme a lo que la ley natural les permite, como es acumular ilimitadamente el capital por encima de los desposeídos. Pero, de acuerdo a Locke, en última instancia ¿no serían los pobres los únicos responsables de sus deudas y del empobrecimiento del país?

Los argumentos de Locke son falaces, y decimos falaces porque el agente de la apropiación ilimitada es el único juez que emite las razones para fundamentar su propia acción. El círculo se cierra en la pura identidad de la subjetividad autista, dogmática, fundamentalista, totalitaria. El imperio define lo que es un terrorista, un bárbaro, y declara deductivamente a partir de su definición quiénes son en concreto los “terroristas”, los “bárbaros”, sin ningún otro juez que pueda invalidar su decisión.<sup>264</sup> El “terrorista” es, según la definición hoy vigente, el que atenta contra “nuestros intereses”.

Pero Locke, cegado por su posición de burgués, no ve estas cosas. En todo caso está deseoso de convencerse a sí mismo de la “honestidad” predominante del estado de

<sup>261</sup> ¿Qué se ha intentado, en última instancia, en la Guerra del Golfo, y ahora, con la guerra contra Irak? Siempre un mismo objetivo: la expansión militar como garantía de la expansión del mercado global con especial referencia a la fuente principal de energía: el petróleo.

<sup>262</sup> CHOMSKY N., *Tercer Mundo, Primera Amenaza*. En, *Cartas de Lexington*. Ed. Siglo XXI, pp. 43 ss.

<sup>263</sup> LOCKE J., Op. Cit., sección 20 p. 58, y secc. 176 p. 156 *Lo Mismo* se puede leer: “Quien apela al Cielo deberá estar seguro de que tiene el derecho de su parte, y que ese derecho merece las molestias y los gastos que ocasiona la apelación, porque al apelar al Cielo tendrá que responder ante un tribunal que no puede ser engañado, y que retribuirá sin duda alguna, a cada cual en proporción a las perturbaciones que haya creado a sus semejantes, es decir, a una parte del género humano.” Un similar argumento irresponsable de recurrir al juicio final de Dios cuando no hay otra alternativa posible, también se encuentra en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Sección 26, p. 331

<sup>264</sup> Al imperio hegemónico le hace falta los criterios intersubjetivos de exterioridad, con los que se pueda tener algún tipo de consenso, mientras tanto, el Otro ha sido aniquilado como otro.

naturaleza. Su postura está claramente a favor de una moralidad burguesa que no ve la violencia implícita que ésta conlleva. ¡El burgués sí puede hacer violencia porque se deja guiar por la serena razón y la conciencia!<sup>265</sup> Según Locke, la aceptación de algunos transgresores en el estado de Naturaleza no afecta el predominio de la ley natural. Pero tres páginas después de donde hemos leído las diferencias entre el estado de Naturaleza y el estado de guerra, Locke da un giro en su posición y acepta que donde no existe autoridad alguna para decidir entre litigantes, <<la menor diferencia puede acabar>> en estado de guerra, y una de las grandes razones para que los hombres pasen a vivir en sociedad abandonando el estado de naturaleza, es evitar perpetuar el estado de guerra. Situación que se confirma, cuando avanzando algunos capítulos del *Segundo tratado* se lee que el estado de naturaleza es <<muy incierto, muy inseguro>><sup>266</sup> [2] Lo que hace inviable el estado de naturaleza ya no es el mal que puedan causar algunos pocos, sino la inclinación de la mayoría a alejarse de la ley de la razón. A partir de aquí, según lo que interpretamos ahora, el estado de naturaleza es indistinguible del estado de guerra.<sup>267</sup>

Aparece, entonces, una contradicción en los postulados de Locke; el estado de Naturaleza es a veces lo contrario al estado de guerra y a veces se identifica con él. En otras palabras, la contradicción reside en el hecho de que los hombres que pasaban del estado de naturaleza a la sociedad civil estaban a la vez substancialmente gobernados por la ley natural y substancialmente no gobernados por ella. La cuestión, es cómo

<sup>265</sup> Según **Locke** el poder que se tiene sobre el otro no es un poder absoluto, "lo tiene únicamente para imponerle la pena proporcionada a su transgresión, según dictamine la serena razón y la conciencia" Sección 8, p. 49. Pero la serena razón y la conciencia están sanas y enfermas. El mismo **Locke** advierte que gran parte de la historia ha sido de luchas y la mayoría de ellas ha sido injusta si es que puede hablarse de alguna guerra buena o justa. Entonces, ¿qué valor puede tener el considerar a la razón como guía absoluta o como único juez para discernir qué castigo merece el otro que se me presenta como amenaza o perturbando o inquietando mi tranquilidad? Para esto, según Locke, el castigo al otro sólo puede tener dos causas: para reparar los daños y como forma de represión. ¿Quién mide los excesos de la razón a la hora de poner penas? Para **Locke** el Yo es el único juez dentro de la conciencia, "porque soy yo quien habrá de responder en el gran día al Juez Supremo de todos los hombres." Sección 20, p. 58

<sup>266</sup> Secciones 123ss. P. 119

<sup>267</sup> El estado de guerra es la falta de autoridad a quien apelar. Pero como he dicho, si el estado de Naturaleza está guiado por la razón, y si la razón nos ha producido un desencanto a lo largo de la historia de la modernidad, sobre todo después de Auschwitz, hasta el grado de hablar de una razón débil como en el caso de **Vattimo**, o como el caso de **Nietzsche** que se pregunta por el posible valor del conocimiento humano después de que éste se haya extinguido, y si en el mejor de los casos, queriendo guardar una posición conservadora se habla de lo razonable intentando una posición intermedia entre la identidad lógica y la diferencia dándole mayor peso a la diferencia pero sin salir de unidad lógica por los supuestos beneficios que ella trae, tal y como lo explica Mauricio **Beuchot**, ¿no estará entonces validado el intento de Emmanuel **Lévinas** que pretende la posibilidad de la desconstrucción de la razón moderna a través de lo que él llama *otro saber*? ¿De qué forma validar a la razón moderna como la guía segura hacia el bienestar de todos los hombres si hemos sido testigos, hasta hoy en día, de los más grandes horrores que

explicar la contradicción en la que cayó Locke: ¿Cómo explicar que los mismos hombres, que al mismo tiempo eran racionales y pacíficos, a la vez sean, <<en su mayoría>>, tan despreciativos de la ley natural que nadie estaba seguro?

Macpherson cree que la respuesta puede apuntarse bajo una doble explicación de los conceptos que Locke tenía concernientes a la naturaleza del hombre y a la sociedad civil de su tiempo. Sobre la sociedad burguesa prevaleciente en la Inglaterra del siglo XVII, Macpherson analiza que por un lado, existía la idea de una sociedad compuesta de entes iguales e indiferenciados, la otra era la idea de que la sociedad estaba compuesta por tres clases diferenciadas por su nivel de racionalidad: “los que eran <<industriosos y racionales>> y tenían propiedades, y los que no lo eran, que en realidad trabajaban, pero sólo para vivir, no para acumular”<sup>268</sup>; y los plenamente desposeídos: sin propiedades y sin capacidad para el trabajo (los mendigos, los enfermos, etc).

Bajo el supuesto de que los hombres son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos, Locke reconcilió, ¡con buena conciencia!, las grandes desigualdades de la sociedad. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son igualmente capaces de cuidar de sí mismos, quienes han fracasado permanentemente en la consecución de propiedades, pueden tenerse por los únicos culpables de ello. Esta ideología permitía considerar como equitativo y justo abandonar a los pobres a que se gobiernen por sí mismos,<sup>269</sup> y dejar que se enfrenten entre sí en el mercado sin las protecciones que sostenía la antigua y superada doctrina del derecho natural.<sup>270</sup>

Estas marcadas diferencias entre el burgués y el pobre, eran fácilmente detectadas por cualquier observador del siglo XVII, tal y como le sucedió a Locke. La diferencia profundamente arraigada residía entre la racionalidad de los pobres y la de

---

la guerra produce? ¿Acaso nos queda seguir consintiendo a la razón moderna? ¿Se tomaría como irrazonable intentar la desconstrucción de la razón moderna?

<sup>268</sup> MACPHERSON, . Op. Cit., p. 208

<sup>269</sup> Debido a este egoísmo absoluto es factible entender a **Locke** cuando afirma que en el estado de naturaleza el hombre no debe vivir sometido a la voluntad del otro, ni está comprometido a trabajar para el otro fuera de lo que dicta la ley natural (sólo se ve sometido a trabajar de una forma asalariada aquel que no tiene tierras, a éste le queda emplear su fuerza de trabajo <<para vivir al día>>), puesto que la misma ley natural, o el mismo ser – en sentido heideggeriano- me asegura la supervivencia sin tener que analizarse como culpable o responsable de que el otro sea un desposeído o un extranjero; eso sería un problema del otro y no mío, en tanto tengo asegurado mi lugar de ser. A “mi” me toca dentro de la ley natural velar por lo “mío”.

<sup>270</sup> Según **Macpherson**, el supuestos de que los hombres son capaces de gobernarse por sí mismos, hizo posible reconciliar la justicia del mercado con las nociones tradicionales de justicia conmutativa y distributiva. Ibidem, p. 210

los hombres que tenían una propiedad. Los pobres eran “incapaces” de seguir una vida moral como la llevaban los burgueses. Cuando esta diferencia de clases en moralidad se introduce en la naturaleza del hombre, resulta de ello un estado de naturaleza que es incierto e inseguro. Las dos concepciones de la naturaleza del hombre proceden de la doble concepción burguesa sobre la sociedad. Locke reflejó, según Macpherson, con bastante exactitud la ambivalencia de una sociedad burguesa en surgimiento que exigía una igualdad formal pero que necesitaba una desigualdad en derecho substancial. En último término, por un lado se necesitaba afirmar la igualdad natural de los hombres y revestir esta igualdad con el manto del derecho natural, pero igualmente era necesario encontrar una justificación natural a la desigualdad. Tal como lo leemos en el *Segundo Tratado*.

Bajo el ideal de una razón ilustrada, Rousseau, como hemos mencionado, criticó categóricamente las tesis que trasladaban los vicios de la sociedad civil al estado natural del hombre. Enfrentar la desigualdad fue una de las tareas del Iluminismo.

Infiérase, además, que la desigualdad moral, autorizada por el solo derecho positivo, es contraria al derecho natural, toda vez que no ocurra con la misma proporción con la desigualdad física, distinción que determina suficientemente lo que debe pensarse a este respecto, de la clase de desigualdad que reina entre todos los pueblos civilizados, ya que es manifiestamente contraria a la ley natural, cualquiera que sea la manera como se la define, el que un niño mande a un anciano, que un imbécil conduzca a un sabio y que un puñado de gentes rebose de superficialidades mientras la multitud hambrienta carezca de lo necesario.<sup>271</sup>

---

<sup>271</sup> ROUSSEAU J. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, p. 149

### 2.3 Más allá de Locke: interpelación y responsabilidad.

Lo que se ha pretendido en este capítulo no se reduce a un mero análisis de la obra de Locke sino cuestionar - como lo ha hecho el propio Lévinas- si el Estado en el cual el hombre se realiza proviene sobre todo de la guerra o si éste surge de la irreductible responsabilidad del “uno para con todos”. Se trató de analizar cómo la razón cínica del burgués trató de enterrar, contener, la interpelación que proviene de lo Otro.

Conviene, entonces, analizar qué se entiende por guerra, y sobre todo, el sentido que acarrea la experiencia de la guerra desde la perspectiva de las víctimas (la Alteridad). Dado que no es lo mismo decir qué es la guerra que sufrir la guerra. En las diferentes obras de Lévinas se encuentran las siguientes consideraciones al respecto: 1) La guerra no es el choque de dos rostros, no es el choque de dos intenciones, sino el intento realizado por una para dominar a la otra por sorpresa, por emboscada. El engaño y la emboscada constituyen la esencia de la guerra.<sup>272</sup> 2) La guerra es mirar a la cara del otro tomándolo como adversario, con un cálculo logístico, como un ingeniero que mide el esfuerzo necesario para derribar la trinchera enemiga.<sup>273</sup> La violencia sólo puede apuntar a un rostro. 3) La guerra se anticipa sugestivamente sobre los actos de los hombres. El estado de guerra convierte en irrisoria a la moral.<sup>274</sup> 4) La guerra nos revela, sin embargo, una doble certeza correspondiente a la refracción del hombre a ser subsumido o englobado dentro de la totalidad. Por un lado está el rechazo del individuo a la comunidad, al Estado y a la ley.<sup>275</sup> Esto se da por el hecho de no sentirse identificado con la ley; a pesar de que en las sociedades industrializadas contemporáneas se lleva a cabo un sistema autoritario que incluye sistemas específicos de producción y distribución, que pueden ser muy bien compatibles con un <<pluralismo>> de partidos, periódicos, <<poderees compensatorios>><sup>276</sup> que en su conjunto, son capaces de eliminar la libertad de crítica del individuo, como afirma Herbert Marcuse. Estas sociedades industrializadas conforman lo que Lévinas denomina “alma de esclavo”: “Que se pueda crear un alma de esclavo no es solo la experiencia más sobrecogedora del hombre moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad

<sup>272</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 237

<sup>273</sup> Id., *Libertad y mandato*, en, *La realidad y su sombra*, p. 76

<sup>274</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 47

<sup>275</sup> Hegel aceptaría esta afirmación como un momento previo antes de que la conciencia se identifique plenamente con la ley universal de todos los corazones. Cf. § 1. *La ley del corazón y la ley de la realidad*, en *Fenomenología del espíritu*, p. 218

<sup>276</sup> MARCUSE H., *EL hombre unidimensional*, p. 33

humana.”<sup>277</sup> Por otro lado, la guerra supone la trascendencia del antagonista. “La guerra como la paz suponen seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad.”<sup>278</sup> La violencia se ejerce hacia un ser apresable y a la vez huidizo de toda aprehensión. Sin esta contradicción inherente a la guerra, el despliegue de la fuerza violenta se reduciría al trabajo. El otro expuesto al poder permanece imprevisible, trascendente. Trascendencia que se manifiesta positivamente en la resistencia moral del rostro. La *fuerza* del otro es la moral.

Es inevitable preguntarse, ¿cómo logra la totalidad crear relaciones humanas “pacíficas” mientras está siempre latente la posibilidad de guerra? ¿Acaso no hay una relación muy estrecha, como hemos visto en la teoría política de Locke, entre el deseo de apropiación industrial de la tierra (avalado por la moral cristiana protestante) y la “codicia” de los asalariados y mendigos que revela cómo es de frágil e insegura la paz? ¿Basta con tolerar la libre asociación religiosa para evitar la guerra como lo sugiere Locke? Quizás la tolerancia a la diversidad de culto (una más de las virtudes características de esta moral de clase) nos aproxime a encontrar otra veta de reflexión de lo que ha sido hasta ahora la historia de las sociedades industrialmente avanzadas (principalmente los EUA) en su voraz interés por conservar la propiedad privada, el derecho a plantarse (robar) sobre tierras “desocupadas”, cuando no a legitimar el exterminio y la invasión, y todo muy bien fundamentado desde una teología política reformista. Se nos revela, entonces, que la guerra y la tolerancia son complementarias dentro de los sistemas liberales. Eso significa que a la hora de plantearnos el problema de la tolerancia, hay que hacerlo desde la propia historia, historia que sabe, sobre todo, de intolerancias. No nos es permitido escaparnos en la abstracción.

### 2.3.1 Estado y tolerancia.

El diccionario señala que el concepto de tolerancia significa: “respeto a las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias.” En una segunda acepción, la tolerancia implica: “el reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente.”<sup>279</sup> La primera acepción sólo puede cumplirse cuando el Estado permite o pone las bases para que se lleve a cabo la segunda acepción. Ésta sería una de las bases fundamentales del Estado

<sup>277</sup> LÉVINAS E., *Libertad y mandato*, en, *La realidad y su sombra*, p. 72

<sup>278</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 235

liberal que propone Locke, pero fue una idea que fue *evolucionando* hasta llegar a concretizarse en la *Carta sobre la tolerancia*, en contraposición a la hegemonía de los Estados confesionales. De hecho, la tolerancia es fundamental en las sociedades de inmigrantes, como es el caso de los Estados Unidos de Norte América. En última instancia, la tolerancia entre las iglesias permite proteger y justificar la propiedad privada sobre una base religiosa, racional y “natural”.

La confusión que era bastante aguda entre religión y política hacia el siglo XVI tuvo su principal representación en el Tribunal de la Inquisición, a pesar de que en España el espíritu del Concilio de Trento pretendiera cerrar las fronteras a toda influencia externa. Confusión sólo en parte superada, en la patria de Locke, donde la reforma religiosa fue una empresa abiertamente política dirigida desde el poder, que hizo del magistrado el jefe espiritual de la iglesia y de la herejía un supuesto de traición o rebelión. Los credos del cristianismo reformado se sirvieron de la fuerza secular sacrificando su misión universal en aras de un proceso “nacionalizador” que hizo de ellos instrumentos al servicio de finalidades temporales, a cambio, por supuesto, de espiritualizar esas finalidades. El resultado serían guerras e intolerancias, conflictos entre naciones y desgarros sociales, pero también una creciente pérdida de autonomía de las sociedades religiosas a favor del emergente Estado. La tolerancia religiosa comenzará a ser el lema de una Europa desgarrada por las guerras de religión y por la represión interna de los disidentes.

La tolerancia empezó por ser un discurso de unos cuantos humanistas y más tarde se convirtió en un vasto movimiento político entendido como una respuesta a los peligros contra la supervivencia del individuo en un contexto de Estados absolutos y rígidamente confesionales; y también como una necesidad de la expansión económica y cultural. Éste habrá de ser uno de los orígenes principales, no ya de la libertad religiosa, sino de los derechos fundamentales del propio Estado constitucional. Entre los siglos XVI y XVII el principio de la tolerancia no tuvo el mismo alcance y no era dirigido para todas las iglesias ni comprendía a los ateos. Originalmente, como decíamos, la tolerancia respondía al interés de la prosperidad económica que, situándose en las perspectivas del poder político, encuentra en la tolerancia un camino para la paz y el desarrollo de una burguesía en expansión. “Tolerancia en el plano religioso a cambio de

---

<sup>279</sup> Diccionario de la Lengua Española, *Real Academia Española*, ver *tolerancia*, Tomo II, p. 2189.

lealtad en el plano cívico”,<sup>280</sup> puede ser el resultado de este pensamiento plenamente político y secular que observa en las guerras de religión un germen de desintegración social, de debilitamiento del poder público y de empobrecimiento económico.

Hobbes a la hora de diagnosticar causas y culpables de la guerra civil, había comenzado por el pluralismo religioso: los presbiterianos contra los papistas. Aquellos creían tener todo el derecho sobre sus parroquias, mientras que éstos todavía tenían la creencia de que debía gobernarlos el Papa. Lo mismo parecía pensar Locke al momento de escribir sus primeros dos escritos sobre la tolerancia: el desorden, las divisiones y las luchas son una tendencia natural del hombre<sup>281</sup> que sólo se pueden conjurar mediante el poder absoluto del magistrado, y ese poder ha de establecer la uniformidad religiosa, cuando menos externa o de culto, como garantía de la paz y de la cohesión social. Después, Locke cambiará su postura. Aparentemente Locke pretende dar argumentos a favor de la “verdadera fe” pero en realidad sus argumentos son estrictamente políticos y se basan en una distinción entre cuestiones necesarias e indiferentes. Las situaciones indiferentes atañen al magistrado porque lo que está siempre en juego es la paz pública y la conservación del Estado. Cuando la paz está en riesgo, cualquier religión, incluso la oficial resulta ser un peligro para el Estado.

Las religiones públicas nacionales son capaces, por la vileza de aquellos que las profesan, de erigirse en fuente de problemas para el magistrado y en un peligro para la paz, si no son cuidadosamente vigiladas y dirigidas con una mano firme y férrea.<sup>282</sup>

Y de ahí también que, cualquiera que sea el origen de la autoridad, ésta “debe tener necesariamente un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo”,<sup>283</sup> que son todas excepto las prohibidas o las expresamente ordenadas por Dios. El súbdito está “obligado a una obediencia pasiva de todo aquello que el magistrado decreta, ya sea justo o injusto”, sin que en ningún caso pueda “oponerse con la fuerza de las armas a los mandatos del magistrado”; la única guía para la obediencia es la voluntad del legislador.<sup>284</sup>

El principio de la tolerancia lo trató Locke en tres momentos diferentes. El primero de ellos hacia el año de 1660, conocido con el título de *Primeros escritos sobre*

<sup>280</sup> SOLAR J., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Universidad Carlos III, Dykinson, 1996, p. 45; en *Estudio preliminar de Luis Prieto Sanchís de LOCKE J., Escritos sobre la tolerancia*, p. XXI.

<sup>281</sup> *Primeros escritos sobre la tolerancia*; en, *Ibidem.*, p. 42

<sup>282</sup> *Ibidem.*, p. 51

<sup>283</sup> *Ibidem.*, p. 8

<sup>284</sup> *Ibidem.*, p. 10, 34-35, 40

la tolerancia<sup>285</sup>. El segundo de ellos escrito en 1667, titulado *Ensayo sobre la tolerancia*, y finalmente en 1689 el tercero y más conocido *La carta sobre la tolerancia*. En ellos se observa o bien una contradicción, o si se le prefiere una *evolución* en la caracterización del principio de la tolerancia en lo concerniente a las “cuestiones indiferentes”. En 1660 por ser indiferentes se atribuían al magistrado civil: “[...] mientras haya sociedad, gobierno y orden en el mundo los gobernantes han de tener asimismo poder sobre todas las cosas indiferentes”<sup>286</sup>; si en 1667 esa indiferencia recomendaba que el Estado no interfiriese, aunque siempre podía hacerlo cuando lo consideraba necesario<sup>287</sup>; ahora, en 1689, la indiferencia se traduce más fuertemente en una incompetencia del poder civil: “el magistrado no tiene derecho ninguno de establecer especie ninguna de ceremonias religiosas en su iglesia, y todavía menos en las reuniones de los otros.”<sup>288</sup>

En sus diferentes escritos sobre la tolerancia Locke hace una lectura parcial de la Biblia para afirmar que la tolerancia es la principal característica de la verdadera Iglesia. En la *Carta sobre la tolerancia* (1689) se enfatiza que “la tolerancia de las diferencias en asuntos religiosos es tan agradable al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad que parece monstruoso que los hombres sean tan ciegos que no perciban con claridad meridiana la necesidad y el provecho de esto.”<sup>289</sup> El magistrado, por lo tanto, debe tolerar las sociedades religiosas por cuanto que la función de éstas es una actividad lícita de cada hombre particular, a saber, la salvación de su alma. Se observa el citado cambio de mentalidad en la *Carta* respecto a los anteriores escritos. El magistrado ya no debe intervenir en asuntos “internos” a las religiones como se pretendía en *Los primeros escritos*.

Por otro lado, a partir de una teología política reformista, Locke responde favorablemente a los intereses de la clase burguesa en construcción para fundamentar tanto la apropiación ilimitada como la aparente libertad religiosa. La libre asociación religiosa implica que todo hombre disfrute de los derechos concedidos a sus semejantes, es decir, si es lícito adorar a Dios a la manera romana (de acuerdo al Estado Vaticano)

<sup>285</sup> El texto original pertenece a la *Lovelace Collection* y se conserva en la *Bodleian library* de Oxford. Cf. *Ibidem.*, p. 3

<sup>286</sup> LOCKE J., *Primeros escritos sobre la tolerancia*, en *Ibidem.*, p. 9

<sup>287</sup> “[...] el magistrado no debe hacer nada o interferir en nada que no sea al solo fin de asegurar la paz civil y las propiedades de sus súbditos.” LOCKE J., *Ensayo sobre la tolerancia*, en *Ibidem.*, p. 83

<sup>288</sup> LOCKE J., *Carta sobre la tolerancia*, en *Ibidem.*, p. 126

<sup>289</sup> LOCKE J., *Sobre la tolerancia*, p. 12. La presente edición corresponde en la editorial Gernika a la *Carta sobre la tolerancia*.

que también sea a la manera ginebrina. Esta tolerancia no es aplicable a los ateos, porque éstos representan, al igual que bestias salvajes, un peligro para la sociedad.<sup>290</sup>

Si para Locke la diversidad de culto y la libertad religiosa constituyen un elemento natural en el hombre, como también lo es el derecho a la apropiación ilimitada de la tierra, el Estado debe procurar, preservar y fomentar estos intereses civiles.<sup>291</sup> Locke entiende por intereses civiles: la vida, la libertad, la salud, la integración física, de los cuales podemos decir, que “naturalmente” encuentran una justificación racional. Pero además, junto (es decir, en el mismo nivel *metafisico*) a estos intereses “naturales”, Locke pone los intereses en las posesiones de las cosas externas, como dinero, tierras, viviendas, enseres y otros bienes semejantes que le parecen naturales. Mientras que el magistrado tolera la libertad religiosa debe procurar mediante la ley la seguridad del Estado como de los bienes y las personas de cada ciudadano en particular. El Estado debe permitir que cada ciudadano tenga plena libertad para profesar cualquier fe religiosa, al mismo tiempo que procure que sus bienes no se vean afectados por la rapiña de los hombres. El magistrado cuenta con la fuerza y la voluntad de todos sus súbditos para castigar a aquellos que transgreden los derechos ajenos.

Es interesante observar cómo Locke repite en varias ocasiones que el magistrado, parte esencial del Estado, cuenta con la fuerza externa necesaria para hacer que se cumpla con la ley, “pues las leyes no poseen fuerza alguna sin sanciones”<sup>292</sup>, como si Locke quisiera recalcar – y advertir– que si el hombre no se ajusta a las leyes sufrirá la privación de su libertad y de sus bienes; a sabiendas que la mayoría de los hombres no se guió, dentro del estado de naturaleza, por la luz natural de la razón, situación que hizo que éste fuera muy inseguro y fácilmente transformable en estado de guerra<sup>293</sup>, razón por la cual los hombres abandonaron dicho estado para unirse en sociedad. Sólo el cumplimiento de las leyes puede dar sentido al ser del Estado, pues éste se formó para salvaguardar la propiedad privada.

El bien público, según Locke, es la regla y la medida de toda ley promulgada. Si una cosa carece de utilidad para el Estado, por ordinaria que sea, no se la puede establecer realmente por ley. El problema será precisar qué es lo útil para un Estado. En la *Carta sobre la tolerancia* el problema se resuelve relacionando utilidad con los

<sup>290</sup> LOCKE J., *Ensayo sobre la tolerancia*; en *Escritos sobre la tolerancia*, p. 83

<sup>291</sup> *Ibidem.*, p. 13; también cf. pp. 20, 74, 77-90

<sup>292</sup> *Ibidem.*, p. 18; también cf. pp. 14, 16, 17, 26

<sup>293</sup> Como hemos visto el apartado primero del segundo capítulo de esta tesis. Sin embargo cf. § 123 del *Segundo Tratado sobre el Gobierno* de John Locke.

intereses de los ciudadanos. De esta forma, lo útil para el Estado sería, como hemos mencionado, tolerar cualquier cantidad de sociedades religiosas y proteger la propiedad privada. En cambio para Hobbes, de una forma similar a los *Primeros escritos sobre la tolerancia* de Locke, la religión debe servir a la suprema entidad política, y la estabilidad que aquélla disfrute, depende, precisamente, de si presta o no útiles servicios al Estado.<sup>294</sup> Para Locke, preocupado más por los intereses individuales, el Estado debe evitar que las disputas de tipo religioso afecten la propiedad privada de los hombres. Según Locke, nadie tiene derecho a despojar al otro, es decir, ni las personas, ni las Iglesias, bajo pretexto de la religión, de sus posesiones materiales. “Ninguna persona particular tiene derecho a lesionar en forma alguna el goce de los bienes civiles de su prójimo debido a que pertenece a otra Iglesia o religión.”<sup>295</sup> Montenegro sintetiza acertadamente la lógica liberal que gobierna las relaciones sociales y religiosas: “el individuo es instrumento, protagonista y fin de este liberalismo político. La colectividad le sirve, el Estado le protege”.<sup>296</sup> El orden jurídico y ético debe estar establecido en forma tal que asegure la coexistencia armónica de las prerrogativas individuales.

Lo que parece evidentemente sensato y justo, a nuestro entender encierra una racionalidad egotista. La defensa exhaustiva a través de argumentos pretendidamente racionales a favor de los intereses individuales, como el de la libertad religiosa, implican la exclusión de *otra racionalidad* y la posibilidad de que las cosas sean de otra forma. Para Walzer, la neutralidad del Estado y la asociación voluntaria según el modelo de John Locke en la *Carta sobre la tolerancia*, no es la única ni la mejor manera de abordar el pluralismo religioso y étnico.<sup>297</sup>

El individualismo, “suficiencia sin herida” (Lévinas), es una característica que crece entre los hombres cuando más se profundiza en los derechos individuales. Marx afirma que “los derechos humanos consagran la separación y el egoísmo”.<sup>298</sup> Esto se ve muy claro en el pensamiento liberal de Locke, quien afirma que a nadie se le puede sancionar por no ser rico, de la misma manera que a nadie se le puede sancionar la falta de caridad y responsabilidad por el prójimo. “La salvación de cada persona es un asunto

<sup>294</sup> Cf. SÁNCHEZ M., *Prefacio de, HOBBS T., Leviatán*, p. XVIII

<sup>295</sup> LOCKE J., *Sobre la Tolerancia*, p. 29

<sup>296</sup> MONTENEGRO W., *El fenómeno político*, en, *Introducción a las doctrinas político-económicas*, F.C.E. p. 10

<sup>297</sup> WALZER M., *Tratado sobre la tolerancia*, p. 17

<sup>298</sup> Cita tomada de la interpretación que Reyes Mate realiza sobre la crítica de Marx a la revolución política de la sociedad civil burguesa. Recordemos que también Locke afirmó que el derecho a la revolución sólo le está permitido a los individuos plenamente racionales (los burgueses) y no a los desposeídos. *La tolerancia compasiva*, en, *Heidegger y el judaísmo*, p. 124

personal”.<sup>299</sup> Esta racionalidad egótica, que aboga a favor de lo Propio, resultado de la reflexión sobre los intereses individuales que más tarde defendería el Estado moderno, es sin lugar a dudas, lo que llevó a los hombres, dentro del planteamiento de Locke, al estado de guerra. La <<esencialización de lo Mismo>> no dialoga con el otro, rehuye a ver de frente el rostro del Otro.<sup>300</sup> Para ésta, no hay más que una tautología de argumentos, siempre los mismos y siempre a favor de lo Mismo. Racionalidad que el Estado reproducirá en todos los niveles de la sociedad construyendo de esta forma un solo tipo de individualidad. Al respecto, Herbert Marcuse realiza una muy acertada crítica contra la hegemonía del Estado contemporáneo.

Los que hacen la política y sus proveedores de información de masas promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional. Su universo de discurso está poblado de hipótesis que se autovalidan y que, repetidas incesante y monopolísticamente, se tornan en definiciones hipnóticas o dictados.<sup>301</sup>

Los análisis de Walzer sobre la tolerancia dentro de los estados nacionales confirman las críticas de Marcuse. La tolerancia está unida a formas de exclusión. “Lo que se proclama y practica hoy como tolerancia en muchas de sus más efectivas manifestaciones es en realidad servir a la causa de la opresión.”<sup>302</sup> Según Walzer un único grupo dominante es capaz de organizar la vida común de todos los ciudadanos, de tal forma que éstos reflejen la propia historia y cultura de los otros. El objetivo es controlar que las cosas marchen como la clase dominante pretende. Son estas intenciones las que determinan el carácter de la educación pública, los símbolos y el ceremonial de la vida pública, el calendario estatal y las fiestas o vacaciones que se disfrutan.

Colocado entre las historias y las culturas, el Estado nacional no es neutral; su aparato político es una maquinaria para la reproducción nacional. Los grupos nacionales buscan la soberanía estatal, precisamente para controlar los medios de reproducción.<sup>303</sup>

Las ideas de Walzer fueron advertidas muchos años antes por Marcuse. La tolerancia es una práctica común, es una estrategia necesaria lo mismo por gobiernos democráticos que autoritarios; el objetivo es no despertar la idea de una vida distinta a

<sup>299</sup> *Ibidem.*, p. 76

<sup>300</sup> “La acción violenta no consiste en encontrarse en relación con el Otro; es precisamente aquella en la que uno está como si estuviera solo.” LÉVINAS E., *Libertad y Mandato*, en, La realidad y su sombra, p. 75

<sup>301</sup> MARCUSE H., *Op. Cit.*, p. 44

<sup>302</sup> *Id.*, *Tolerancia represiva*, p. 77

<sup>303</sup> WALZER M., *Op. Cit.*, p. 39

la que comúnmente permite que las cosas sigan el rumbo trazado por una economía del despilfarro. La tolerancia invierte el orden moral.

La tolerancia hacia lo que es radicalmente malo aparece ahora como buena porque sirve a la cohesión del conjunto en el camino a la abundancia, o aún más abundancia.<sup>304</sup>

Los miembros que conforman los Estados nacionales reciben por herencia el espíritu de la clase burguesa del siglo XVII. Sus ambiciones oscilan entre la expansión, la dominación política, hasta el crecimiento económico y la prosperidad interna. Su justificación última, como lo ha denunciado Lévinas entre otros muchos, es su pasión por sobrevivir a largo plazo. La tolerancia dentro de los Estados nación implica, en principio, aceptar como base las desigualdades de clase. Mientras el sistema de división de clases se repita, la brecha entre los que tienen capacidad de compra y los que carecen de posibilidades de apropiación se mantendrá. No es raro, entonces, que la tolerancia vaya acompañada de formas de exclusión. La clase dominante se resigna a la presencia de la clase más baja por la utilidad que ellos representan (generalmente estos cumplen con el trabajo de basureros, vendedores ambulantes, trabajadoras domésticas, etc.) pero su deseo es que éstos sean invisibles, como lo afirma Walzer. Cuando la tolerancia va acompañada de formas de exclusión la sociedad practica una baja tolerancia.

Un grupo étnico o religioso que constituyen el lumpen proletariado o la clase inferior será casi seguro un foco de intolerancia extrema; no es que sufran la masacre o la expulsión (los miembros de esos grupos cumplen con frecuencia un útil papel económico que nadie quiere cumplir) sino que sufren la discriminación, el rechazo y la degradación cotidianas. Sin duda los otros se resignan a su presencia, pero **ésta no es una resignación que cuente como práctica tolerante, porque va unida al deseo de que sean invisibles.**<sup>305</sup>

Walzer entiende por tolerancia lo que ella hace posible, es decir, la coexistencia pacífica de grupos humanos con diferentes historias, culturas e identidades. Sin embargo, "defender que se debería permitir coexistir en paz a diferentes grupos o individuos, no es lo mismo que decir que se debe tolerar toda diferencia real o imaginada."<sup>306</sup> La definición permanece mediante actos de exclusión. Por ejemplo, según Walzer, prohibir la participación en elecciones democráticas a un partido programáticamente antidemocrático, no es un caso de intolerancia hacia la diferencia, es simplemente un acto de prudencia. Para evitar interpretaciones equivocadas sobre la tolerancia es necesario entender lo que significa la noción de diferencia. Según Walzer,

<sup>304</sup> MARCUSE H., *La tolerancia represiva*, p. 78

<sup>305</sup> WALZER M., Op. Cit., p. 71

<sup>306</sup> Ibidem., p. 19

“la diferencia es una condición necesaria del pleno desarrollo humano, un desarrollo que ofrece individualmente a hombres y mujeres las diversas opciones que hacen significativa su autonomía”.<sup>307</sup> Principalmente este desarrollo o educación no está ajeno a los intereses de la clase dominante, ha estado en manos del Estado imprimiendo su característico sello, como seguiremos analizando.

La experiencia de la tolerancia revela una relación estrecha con el poder. La tolerancia es cómplice, en cierta forma, de la desigualdad y de la exclusión; a grupos e individuos tolerados se les asigna una posición inferior. “Tolerar a alguien es un acto de poder”.<sup>308</sup> Tolerar a un individuo revela que éste se encuentra fuera, excluido de los diferentes grupos que conforman la sociedad. El idioma de la tolerancia es el idioma de poder. Ser tolerado es una aceptación de la debilidad. Efectivamente, a veces la tolerancia funciona mejor cuando las relaciones de superioridad e inferioridad política están claramente determinadas y se reconocen comúnmente. Por ejemplo, la tarea de los Estados nacionales ha sido dividir a los grupos étnicos para considerar a cada individuo en su singularidad. Es preferible para los individuos que el Estado sea quien practique la tolerancia, permitiendo la libre asociación religiosa para todos, evitando, así, conflictos mayores. El Estado al desconocer tradiciones comunitarias rinde culto a lo íntimo no a prácticas sociales.

El Estado nacional es en sí mismo un tipo de corporación cultural y dentro de sus fronteras reclama el monopolio de tales acuerdos. El Estado divide a las comunidades ancestrales; el Estado conforma individualidades. El Estado no respeta las tradiciones comunitarias. La tolerancia no se centra habitualmente en los grupos étnicos sino en los individuos participantes, a quienes normalmente se les considera de modo característico primero como ciudadanos y posteriormente como miembros de esta o aquella minoría. El individuo, despojado del sentido de comunidad, refleja en su vida práctica, la autonomía y el individualismo (amor para sí Mismo) que recibió como formación del Estado: alejado por completo de lo que significa la responsabilidad por los otros.

Una de las características esenciales de los Estados nacionales, según Walzer, ha sido la conformación de una <<religión civil>> (el término es de Rousseau)<sup>309</sup>. Podemos considerar que lo que se enseña en las escuelas estatales en relación con los

<sup>307</sup> WALZER M., Op. Cit., p. 26

<sup>308</sup> Ibidem., p. 65

<sup>309</sup> Cf. El Contrato social, libro 4, cap. 8

valores y virtudes del Estado viene a ser como la revelación secular de una religión civil, como es el caso de la teología política de los EUA. Sin embargo, la religión civil contribuye con demasiada frecuencia a la intolerancia en la comunidad internacional, pues estimula un orgullo nacionalista en relación con la vida que se vive en otros pueblos.<sup>310</sup>

Una forma “sencilla” de fomentar la tolerancia entre los individuos sería enseñar dentro de las escuelas oficiales una tolerancia más amplia, en principio, respeto hacia las personas de clase más baja y en general una valoración para cualquier tipo de trabajo, incluyendo los trabajos más duros y más sucios. Este aspecto es muy importante: la tolerancia conduce, según Walzer, al respeto mutuo, a terminar con la persecución y consiguientemente a la eliminación del miedo (¿basado en Hobbes?), sobre todo entre aquellos grupos que conforman una minoría dentro del Estado, “pero no es una fórmula mágica para conseguir la armonía social”.<sup>311</sup> La construcción de un Estado con la finalidad de eliminar el miedo se encuentra formulado en la teoría política de Hobbes. Los análisis de Walzer terminan por proponer un modelo alternativo <<proyecto postmoderno>> a la tolerancia experimentada en los Estados nacionales, derivada, desde luego, de la teología política reformista. Lo que caracteriza a ese nuevo modelo de tolerancia es un recuerdo y una experiencia, ambos tomados de Julia Kristeva. El recuerdo que <<una vez todos fuimos extranjeros>>; y la experiencia de que <<todos somos extranjeros en la propia tierra>>. Planteadas así las cosas, resulta que la tolerancia deja de ser una preocupación de las mayorías bienpensantes sobre las minorías amenazadas para convertirse en un problema de todo el mundo.

Naturalmente, añade Walzer, habría que completar este planteamiento moral con medidas políticas.

### 2.3.2 Tolerancia y heteronomía

El pensamiento de Lévinas nos permite ahora (fruto de una *violencia* a las categorías levinasianas) problematizar el concepto de “lo natural”: auspiciado éste último por el espíritu de la clase burguesa del siglo XVII. Y a la vez que profundizar en el proyecto postmoderno de Walzer. La problematización no tiene aquí la finalidad de obtener la elocuencia y la sabiduría analítica, sino revelar, por un lado, las

<sup>310</sup> WALZER M., Op. Cit., p. 88

<sup>311</sup> Ibidem. , p. 110

consecuencias de la violencia racional del liberalismo político. Por otro lado, la problematización nos revela un trasfondo ético y político. Se pretende una crítica a la indiferencia para con los asuntos del otro. Indiferencia que se manifiesta también como amnesia a los problemas pasados.

Se tiene la certeza de que la violencia racional del liberalismo político junto con sus nefastas consecuencias no constituyen la única realidad. Creemos que las cosas pueden ser de otra manera, “más humanas”, o como dice Lévinas: pensamos en la posibilidad de un “*humanismo del otro hombre*”. Lo fuerte de esta expresión está en la posibilidad y no en una necesidad natural u ontológica. Este *humanismo del otro hombre* no es comparable al respeto mutuo que la tolerancia supone o que la tolerancia promueve. *El humanismo del otro hombre* se traduce concretamente, como responsabilidad infinita por el otro. La responsabilidad por el otro va más allá de consentir las diferencias étnicas, religiosas o de clase. Tampoco supone la legalidad interna del Estado para definir sus límites y sus prácticas. La responsabilidad por el otro no conoce fronteras políticas sencillamente porque la “interpelación del rostro del prójimo” trasciende los acuerdos internacionales. La extranjería del otro confronta tanto al individuo como al Estado, a tal punto que se ve reflejada inevitablemente la insuficiencia para responder a la llamada infinita del otro. La responsabilidad por el otro no es deliberación racional que se obtenga a partir la ley natural ni por la evolución histórica de los derechos humanos ni por cierta reflexión teológica.

Los derechos humanos se basan en un derecho inalienable del *ser* del individuo. Pero, ¿acaso tengo derecho natural a ser? ¿El *Dasein* no ocupará el lugar de otro? Duros cuestionamientos que plantea Lévinas, pero que en el fondo expresan una verdad “escandalosa”: <<no tengo ningún derecho natural a ser>>, como tampoco hay legitimidad a la propiedad privada, ni hay mucho menos derecho natural a la apropiación ilimitada de la tierra como lo supone Locke. No son las víctimas - los pobres; los cientos de mujeres violadas, mutiladas y finalmente desaparecidas; los “ilegales” cazados como animales en las fronteras -, los que reclaman otra racionalidad, otra moral, otra religiosidad, otra forma de hacer política. Bajo el pretexto de la tolerancia religiosa, Locke pretendió, lo que sería finalmente el fundamento de las sociedades liberales como es el caso de los Estados Unidos, justificar y mantener como inalienables los derechos individuales así como la protección al orden establecido por el Estado.

Si a partir del pensamiento de Lévinas nos es posible cuestionar la idea de lo natural, incluso “mi propio ser”, no es sino para advertir la excedencia del otro: como extranjero siempre incómodo, como Señor que llega a desajustar la legalidad de nuestra nación, y de nuestra propia casa, ¡difícil Hospitalidad! La posibilidad de concebir y realizar el orden humano es instaurar un Estado justo, que es, por consiguiente, la posibilidad de superar los obstáculos que amenazan la libertad <sup>312</sup> y la extranjería de lo Otro. La guerra es la génesis del Estado, la violencia es el fundamento de su ser, afirma Lévinas.

La violencia del Estado se refleja en los siguientes aspectos: 1) violencia como ceguera que consiste en ignorar la oposición, la confrontación de la cara del Otro (los rostros de los niños de la calle, de los drogadictos, de las prostitutas, de las familias indígenas que han emigrado a las ciudades, etc.) que no son la oposición de una fuerza ni el reflejo de una hostilidad. 2) Violencia como estrategia para apoderarse del otro sorprendiéndolo en su “fragilidad” o en su “debilidad”. Como las estrategias militares. 3) Violencia como amnesia voluntaria; indiferencia a las injusticias pasadas. 4) Violencia que se ejerce contra las comunidades ancestrales, desbaratando los lazos comunitarios y construyendo su propia cultura a partir de individuos.

### 2.3.3 Memoria y tolerancia.

En contraposición a la tolerancia del Estado, proponemos reflexionar sobre la experiencia singular del pueblo judío. La experiencia del pueblo judío entendida como *memorial* nos permitirá aproximarnos al *humanismo del otro hombre*. El *memorial* significa la actualización de los hechos pasados. Una experiencia como memoria es la que trae a la conciencia, al presente, todos esos sufrimientos acumulados en los <<cientos de años>>. La memoria, en efecto, revoluciona el paisaje de la tolerancia. Para la memoria no sólo hay mayorías y minorías, no sólo hay problemas de convivencia entre culturas y religiones diferentes. Para la memoria las diferencias actuales son desigualdades y hasta injusticias acumuladas en los siglos. La memoria coloca una pesada carga moral en el “inocente” presente.<sup>313</sup> El *memorial* contradice el tiempo sincrónico.

La historia entendida desde la propuesta que hace el cristianismo, es una historia que está por desplegarse, que marcha incesantemente al día del juicio final. La historia

<sup>312</sup> LÉVINAS E., *Libertad y Mandato*, en, *La realidad y su sombra*, p. 73

<sup>313</sup> REYES M., Op. Cit., p. 133

tiene una teleología, la consumación definitiva del Verbo de Dios. Dentro de esta Historia Universal, definitivamente no hay lugar para el pueblo judío que vive de la memoria de su elección y del Exodo por el desierto. Por medio de la escatología profética, Lévinas propondrá la idea de un juicio adelantado, un juicio final de todos los instantes. “Todas las causas están maduras para ser juzgadas”. Y ese juicio, como hemos visto, tiene su epifanía en el rostro del Otro. El rostro del otro interpela a responder irremisiblemente, ordena de una forma excepcional. El llamado del otro desajusta la Buena Conciencia. Las respuestas pueden ser muchas. La tolerancia es una falsa respuesta que enmascara el deseo de poder y de dominio. La tolerancia es la cara amable del liberalismo político para resolver las desigualdades, aunque no las resuelve.

Para Lévinas, lo que desajusta el tiempo sincrónico (y con esto también la lógica de los Estados autoritarios) es una experiencia cotidiana y extraordinaria a la vez. No podemos evitar el *poder* de la llamada del otro. Hay un cierto *poder* en el *memorial*. El sujeto es rehén de este *poder*, de esta interpelación *sui generis*. “Responder hasta expiar por lo otros”, afirma Lévinas. La política debe poder ser controlada, desajustada (desarmada) y, construida desde la ética heterónoma: que el Otro encuentre lugar en el lugar. Pero, ¿es posible que desaparezcan la violencia y la exclusión? ¿Es suficiente la responsabilidad por el otro? La guerra sigue existiendo. Para Chantal Mouffe es imposible que la ética y la política coincidan a la perfección. “El caos y la inestabilidad son irreductibles. [...] La estabilidad significa el fin de la ética y de la política.”<sup>314</sup> Derrida ha insistido en repetidas ocasiones en que sin llevar a cabo una rigurosa investigación sobre la indecidibilidad es imposible pensar los conceptos de la decisión política y la responsabilidad ética. La indecidibilidad, indica Derrida, no es un momento que deba atreverse o superarse, y los conflictos en materia de deber son interminables. Nunca podemos estar completamente satisfechos y seguros de haber realizado una buena elección, porque toda decisión a favor de una alternativa se produce siempre en detrimento de otra.

[...] una vez que queda comprobado que la violencia es *de hecho* irreductible, se hace necesario –y ese es el momento de la política– tener reglas, convenciones y estabilizaciones del poder. Todo lo que un punto de vista deconstructivo trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones (algunas estabilizaciones de gran duración; a veces, microestabilizaciones), esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se

<sup>314</sup> MOUFFE Ch. , La paradoja democrática, p. 147

vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la estabilización se vuelve necesaria.<sup>315</sup>

Por otro lado, de una forma original y relativamente diferente a las consideraciones de Chantal Mouffé y Jacques Derrida, la tarea política, en el pensamiento de Silvana Rabinovich, no consiste en “instituir nuevas cortes supremas de justicia, ni de escribir nuevas leyes, sino en ponerlas en cuestión incansablemente sin transgredirlas. [...] Se trata de una justicia infinita cuya misión es cuestionar a la justicia instituida, y que no consiste en vengar muertes y cobrar sangre sino en cuidar lo irrecuperable y por eso mismo indestructible. [...] se trata de la creatividad –expresada como sensibilidad extrema- que permite ver el advenimiento de lo absolutamente otro en lo cotidiano y no se pierde en montar grandes - y casi siempre decepcionantes- sistemas.”<sup>316</sup> Me gustaría plantear una objeción al pensamiento de Rabinovich. Si la tarea política no consiste en crear nuevas cortes de justicia sino en cuestionarlas constantemente, eso quiere decir que la política (heterónoma) se reduce a la tarea de <<uno>, o de unos cuantos (¿entre amigos, familiares, compañeros?) sin llegar, desde luego, a formalizarse en organizaciones o instituciones. Sin embargo, nosotros creemos que el <<poder de uno>> no es suficiente (a pesar que se cuente con el apoyo de Borges, Kafka y Levinas), sino que es necesario que la ética heterónoma, la maternidad ética (Rabinovich) se concrete en instituciones. De lo contrario, caeríamos en la posición de los <<justos inocentes>>, <<los siervos de Yahveh>>, pero sin transformar la historia (Dussel).<sup>317</sup> “La política presupone siempre una cierta procedimentalidad formal o una cierta manera de organizar las relaciones humanas por medio de instituciones prácticas que hagan posible la reproducción de la vida.”<sup>318</sup> Como dice Derrida, la justicia es irreductible al derecho, hay un exceso de justicia en relación con el derecho, pero, no obstante, la justicia exige, para ser efectiva, encarnarse en una legislación. Ningún derecho podrá pretender ser perfecto, acabado o adecuado a la justicia, por eso hay una evolución, una historia de los derechos del hombre, por eso hay

<sup>315</sup> DERRIDA J., *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*, en, CRITCHLEY S., DERRIDA J., LACLAU E., RORTY R., *Deconstrucción y pragmatismo*, p. 162

<sup>316</sup> RABINOVICH S., Op. Cit. 70-71

<sup>317</sup> ¿Por qué el Mesías debe ser sólo un sufriente (como el <<servidor sufriente>> de Isaías [...] y no un constructor de la liberación y organizador de un nuevo Estado <<más allá del Jordán>>?). DUSSEL E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, p. 407-408 (Texto que corresponde a una cita al final del capítulo cuatro).

<sup>318</sup> Id., *Transformaciones de los supuestos epistemológicos*, en, FORNET- BETANCOURT R (Editor), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Editorial Trotta, Madrid 2003, p. 295.

una perfectibilidad sin fin de lo jurídico, precisamente porque la llamada a la justicia es infinita y la interpelación que recibimos no conoce final.

Ahora nos queda preguntarnos: <<¿qué hacer?>> ¿Cuál debe ser la respuesta del filósofo ante la razón cínica de los Estados que se autodeterminan tolerantes? ¿A qué nos interpela la tarea del pensar? ¿Una tesis es ya una forma de responder a las desigualdades generadas por los Estados autoritarios? ¿Qué hacer con la pregunta <<¿qué hacer?>>? Todas estas preguntas y más, son las que confluirán en el siguiente capítulo.

### III. ¿Qué hacer?

¿Qué debe hacer el filósofo con esta pregunta? ¿Qué hacer con esta pregunta ética y política que nos asigna y compromete a una tarea? Quiero creer, en contra de Rorty, que la pregunta <<¿qué hacer?>> es una pregunta filosófica por excelencia y que además nos interpela a un hacer político y ético. Por eso, ¿qué hacer con la pregunta <<¿qué hacer?>>? ¿Acaso el pensamiento es ya una forma positiva de responder o es una forma de evasión al imperativo de responder? Entendemos lo político como la puesta en marcha de todos los medios para resolver las desigualdades del antagonismo de la insociable sociabilidad.<sup>319</sup> Los términos de la relación entre teoría y praxis dentro de la tradición de Occidente se han comprendido esencialmente como opuestos, irreconciliables, antagónicos el uno al otro. La cuestión será si los propios contenidos de la ética o de la política en tanto *Obra*,<sup>320</sup> son ya por sí mismos formas “concretas” de practicar la una o la otra. La postura pragmática de Rorty considera que la ética y la política funcionan sin la necesidad de la dirección de términos filosóficos y como algo sólo para debatirse en términos banales, familiares y entre intereses contrapuestos.<sup>321</sup> “Lo político, tal como yo lo veo, (escribe Rorty) es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia”.<sup>322</sup>

Alejándonos del pensamiento “simplista” y reduccionista de Rorty y asumiendo positivamente el cuestionamiento de Heidegger cuando afirma que la “filosofía no sirve para nada”, una inexorable contrapregunta emerge: “ya que *nosotros* no podemos hacer nada con *ella*, ¿no haría la filosofía misma, finalmente, algo *con nosotros*, dado el caso que nos comprometamos con ella?”<sup>323</sup> Lo que nosotros creemos que puede hacer el

<sup>319</sup> Nuestra definición se opone a la definición de filosofía política de Ferrater Mora que afirma que ésta se ocupa de los métodos, conceptos usados en la ciencia política, además de estudiar las relaciones que hay entre la actividad política y otras actividades. Por otro lado, afirma, que puede estudiar los fines propuestos en la actividad política. *Diccionario de filosofía*, ver “política” p. 2833. Nosotros pretendemos oponernos a este intelectualismo, aunque sea del tipo crítico, para aproximarnos a un pensamiento performativo capaz de abrir ventanas y puertas a un <<nuevo mundo>>. Por otro lado, según Derrida, al que se opone Rorty calificando su pensamiento como filosofía privada, detrás de toda actividad política siempre hay un discurso. Por otro lado, tomamos la idea de la “insociable sociabilidad” de la obra de Kant. *Idea de una historia en sentido cosmopolita*, del cuarto principio, p. 46.

<sup>320</sup> Cf. LÉVINAS E., *La significación y el sentido*, en, *Humanismo del otro hombre*, p. 50ss; *La huella del otro*, p. 54

<sup>321</sup> RORTY R., *Notas sobre deconstrucción y pragmatismo*, en *Deconstrucción y pragmatismo*, p. 42

<sup>322</sup> *Ibidem.*, p. 43

<sup>323</sup> HEIDEGGER M., *Introducción a la metafísica*, p. 21

pensamiento *con nosotros* no es un incremento en nuestra sabiduría personal sino una forma de comprometernos responsablemente con la suerte del Otro.

Reflexiono aquí, sin presentarme como modelo del hombre moral o como rehén de los Otros, sino como uno más que piensa entre las mujeres y los hombres de hoy. Con esta tesis nos ocupamos de crear un espacio público de deliberación. Por las mismas razones nos preguntamos si el pensamiento puede ser performativo<sup>324</sup>, es decir, si es posible abrir otras alternativas de mundo a las actuales. ¿Cómo es posible pensar lo que no es? ¿Se puede pensar el porvenir? ¿De qué forma se puede anunciar el porvenir? Entendemos el por-venir, como aquello que siempre escapa a la representación reductora de la alteridad. El porvenir es interpelación. Entonces, en el por-venir nos “encontramos frente” a lo que es más o menos que un fenómeno, lo que la teoría (Ontología) por sí misma es incapaz de retener. El por-venir que se anuncia en el pensamiento performativo no se reduce a la Obra, pero la Obra lo anuncia, le abre mundo, le abre las condiciones de posibilidad para ejercer su “poder” de interpelar aquí y ahora. “*La Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo Otro sin regresar jamás a lo Mismo*”.<sup>325</sup> Lo que se anuncia en el pensamiento que piensa el *porvenir* es un desgarró a la virilidad. La Obra siempre es “pobre”, insuficiente, frente a lo que está por llegar. Por lo mismo nunca se “nos” puede disculpar de haber pensado completamente lo que hay que hacer, siempre irrumpe de cara al Otro la infinitud de lo que todavía falta por hacer y pensar.

El pensamiento es “pobre”, pero es una vía por donde empieza a confrontar el porvenir absolutamente Otro. Teoría y praxis se confunden desde la interpelación de lo que está por llegar. “Nosotros vamos más lejos y, a riesgo de que parezca que confundimos teoría y praxis, tratamos una y otra como modos de la trascendencia metafísica.”<sup>326</sup> Teoría y praxis como inspiración a la creatividad,<sup>327</sup> como ingenio para buscar la forma de no estar con las manos vacías en el aquí y en el ahora. “El testimonio no se expresa en o por un diálogo sino en la fórmula *heme aquí*.”<sup>328</sup>

<sup>324</sup> El término de *performatividad* lo tomamos de Austin, para el cual se realizan <<actos>> con las palabras. Es decir, se pueden hacer con una misma expresión, decir algo y hacer algo; mejor dicho, el decir algo es, en último término lo que hacemos con la expresión. Cfr. *Diccionario de filosofía*, de Ferrater Mora, ver “Austin”, p. 273; AUSTIN J., *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós.

<sup>325</sup> LÉVINAS E., *Humanismo del otro hombre*, p. 50

<sup>326</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 55

<sup>327</sup> “[...] en la inspiración, el Otro no está en el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro agita al Mismo hasta la ruptura de su núcleo.” Id., *Dios la muerte y el tiempo*, p. 240

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 236

El esfuerzo del acto comienza cuando uno se despoja de sus bienes y cuando se movilizan voluntades.<sup>329</sup>

En este apartado el pensamiento se ve confrontado una y otra vez sin poder asentarse a contemplar su presa. Lo Otro como la absoluta interpelación confronta al sujeto, desarmándolo y asignándolo a responder, a re-pensar su función en el mundo. Bajo la pregunta <<¿qué hacer?>> el pensamiento se verá obligado a contestar con la verdad. La mentira siempre es una posibilidad para aquel que tiene los recursos para encubrir su posición. Pero el pensamiento está desnudo, expuesto al “ultraje” cuando lo Otro lo convoca a una tarea excepcional. Como afirma Martínez de la Escalera: “Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir”.<sup>330</sup> De esta manera analizaremos, sin comprensión, sin pretender asimilar lo Otro, la interpelación de lo Otro bajo las siguientes modalidades: 1) La época de lo nuevo y el olvido de la pregunta <<¿qué hacer?>>. 2) La justicia y la indecible decisión. 3) ¿Qué hacer con los espectros? 4) Responsabilidad con los seres puramente posibles. 5) Erotismo y Misterio. 6) Heteronomía y Hospitalidad.

### 3.1 La época de lo nuevo y el olvido de la pregunta <<¿qué hacer?>>

Lo que está por llegar, el porvenir, - lo Otro- no puede ser algo a la medida de lo que está vigente, tiene que ser absolutamente nuevo. Lo nuevo no se reduce a estrategias de ‘mercado que bajo la bandera de “lo nuevo” ofrecen lo mismo, ni tampoco a un fenómeno cultural que exige en todos sus dominios ser original o novedoso, pero sin salirse, desde luego del “pensamiento único” (Chomsky). Toda la Modernidad está bajo el imperativo de lo nuevo. La técnica sería el mejor ejemplo de esta imperiosa necesidad de estar siempre inventando “lo nuevo”. Desde este trasfondo cultural “lo nuevo” estaría exigido por una necesidad creada, por el imperativo de una época que quiere estar a la vanguardia, por una época que quiere progresar y superar las épocas que le anteceden, como si el pasado encerrara un mal del que hay que salir urgentemente. Desde esta perspectiva, “lo real” sería lo que está por llegar, el presente como fruto innegable del pasado sería lo que habría que superar. Moralmente, el tiempo futuro (que no es, pero preñado por el proyecto a realizar) engendra la abolición de las responsabilidades del presente, enmascara la interpelación a la auténtica creatividad. En nuestra época nada

<sup>329</sup> Id. , *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 41

<sup>330</sup> COHEN E.: MARTINEZ DE LA ESCALERA A., Op. Cit. p. 8

escapa a la imperiosa necesidad de renovarse, la misma técnica se ve constantemente atropellada por ella misma, “siempre habrá otro a quien superar”, lo que se tiene en las manos ya está superado por el “nuevo proyecto”.

Resultan por demás interesante los análisis de Marcuse respecto a la forma en la que las sociedades industrializadas avanzadas organizan la vida de sus miembros. Ésta se organiza a partir de una elección entre las alternativas históricas que se determinan por el nivel heredado de la cultura material e intelectual. La elección es el resultado del juego de los intereses dominantes. La sociedad industrial anticipa modos específicos de transformar y utilizar al hombre y a la naturaleza y rechaza otras formas. Argumentos que sin lugar a dudas avalaría Lévinas. La crítica de Marcuse desenmascara la violencia implícita contra la alteridad dentro de la Totalidad.

En tanto universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación.<sup>331</sup>

El “nuevo proyecto” –que será “nuevo” mientras no se concrete- absorbe al sujeto y desvía la atención de lo que se tiene enfrente (el rostro del Otro). “Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material.”<sup>332</sup>

El hombre unidimensional de las sociedades industrializadas avanzadas vive de sueños, de proyectos, de quimeras, mientras el peso del presente se diluye en un tiempo fugitivo. “En ella [la Totalidad] los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella).”<sup>333</sup> La subordinación que se efectúa en el presente pretende justificarse en nombre de un futuro. “La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo.” (1961, Prefacio). No hay tiempo para soportar el peso del Otro, ni mucho menos para escuchar los gritos de justicia que vienen del pasado; “el tiempo presente es para el futuro”, para el futuro de un proyecto de época: el neoliberalismo. Lo que todavía no es (el proyecto consumado) atrae el ser del hombre, la nada seduce al ser para envolverlo, absorberlo, atrapararlo, engañarlo y en definitiva para separarlo de lo que es (la responsabilidad por el otro). El ser del hombre está desgarrado en el tiempo que anuncia lo “nuevo del proyecto”. En la época de “lo

<sup>331</sup> MARCUSE H., Op. Cit., p. 26

<sup>332</sup> Ibidem., p. 27

<sup>333</sup> LEVINAS E., *Prefacio, Totalidad e infinito*, p. 48

nuevo” –que no es más que lo Mismo- “lo real” está por venir, la nada es “lo real”. Si el pasado se esfumó, si al presente hay que superarlo (en tanto se vive de anhelos de progreso), si el futuro todavía no-es, entonces, el sujeto queda diluido en una época de engaño. El sujeto queda enajenado en una época donde “lo nuevo” tiene la última palabra del ser y del tiempo. Y no sólo enajenado sino exento de toda responsabilidad en el presente; la creatividad se reduce a lo Mismo; la inspiración y el ingenio encerrados, englobados en los márgenes de la época.

Los engaños de las promesas políticas que aseguran reformarán el presente, crean falsas esperanzas entre las personas, utopías que separan del mundo, que dividen al hombre entre lo real y el cielo. Las utopías junto con los falsos mesianismos se erigen como “el presente” porque retienen la atención de los hombres. Pero también es lo que se anuncia como porvenir, pero en tanto utopías no son nada en sí. Las promesas de campaña son sólo eso, promesas para el futuro, nada de responsabilidad para el aquí y el ahora.

La conciencia del recuerdo por lo cual el sujeto se reconoce en su identidad, la memoria entendida como una serie de recuerdos unidos en un flujo de conciencia (identidad-memoria-conciencia), tal como lo entiende Locke, se encuentra a su vez seducida por lo nuevo del proyecto dando un salto - en su unidad de memoria-conciencia- a lo que todavía no es evadiendo el peso del presente. Se pasa del mero recuerdo, con alegría o con pena, al proyecto que hay que realizar. En la mañana se piensa en lo que hay que hacer en el resto día, se piensa en las cosas pendientes que se tienen que realizar, como si la mañana –el presente- no importara, como si fuera solamente el preámbulo de lo que tiene que ser. Sin asumir la responsabilidad del pasado ni del presente se pasa de la memoria al sueño, de la “nada del pasado”<sup>334</sup> a la nada de lo que todavía no es (el proyecto). Se vive en este juego o en este vaivén del recuerdo al futuro, sin posibilidad de de-tener-se, de asumir el presente. En Hegel sería el “alma bella”<sup>335</sup> que no es capaz de ver en sí el peso de su culpa, que sólo está para juzgar el mal de la acción del otro, sin comprometerse en acción alguna para no

<sup>334</sup> Aquí la frase “la nada del pasado” debe entenderse desde la perspectiva de lo Mismo, es decir, como puro recuerdo donde la conciencia de lo Mismo ejerce su poder de recuperarse y aislarse de la exterioridad. No tiene nada que ver con el pasado inmemorial de la Huella del Otro. Cfr. LEVINAS E., *La huella y la eleidad*, en *La Huella del Otro*, p. 69ss

<sup>335</sup> “El alma bella” es en realidad, según la caracteriza el propio Hegel, la figura más pobre de la conciencia. El análisis que de ella hace constituye una de las más fuertes críticas que realiza Hegel a este tipo de moralismo; crítica que anticipa muchas de las denuncias y desenmascaramientos de la falsa moral que se realiza en la época contemporánea, desde Nietzsche a Freud principalmente. Cf. GONZÁLEZ J., *Ética y Libertad*, p. 117

manchar su pureza. A este moralismo Lévinas opone, sin lugar a dudas, el testimonio del rehén. Veamos lo que dice el propio Hegel sobre el alma bella:

Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón rehuye de todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta.<sup>336</sup>

¿De qué forma el alma bella se encuentra ligada esencialmente a la época de lo nuevo? ¿Acaso no será que el alma bella sólo es un efecto más de esta época? ¿O no será más bien, que en el devenir del ser de la humanidad la figura del alma bella representa no sólo un momento específico del tiempo que nos ocupa sino su esencia oculta que gobierna desde el *principio*? Si esto es así, hay que re-pensar una alternativa a las figuras de lo Mismo. El pensamiento performativo, la responsabilidad de responder<sup>337</sup> aquí y ahora no es un fruto más de la cultura de “lo nuevo” ni encaja con el devenir de las figuras de lo Mismo.

¿Cómo se distingue el pensamiento performativo de los sueños creados por el proyecto que disuelve al sujeto en un tiempo sin presente? ¿En qué medida la producción del pensamiento performativo es la génesis de la subjetividad? ¿No será que la interpelación, la confrontación con la espontaneidad del yo para responder por el Otro incorpora al sujeto en sí? Pasividad de la subjetividad que es asignada a des-hacer-se<sup>338</sup> por el otro, subjetividad que es capaz de soportar en sí el peso de la asignación a responder, “subjetividad pasiva más pasiva que la pasividad”. Sostenemos que la dignidad del sujeto le viene por la asignación, porque es sujeto, *sujetado*, amarrado al Otro, pasivo en tanto fuerte para soportar sobre sí el peso de la Historia. Identidad del sujeto que no se reconoce en sí en el flujo de la conciencia-memoria sino en tanto asignado, nombrado, señalado sin escapatoria, sin lugar ni tiempo para refugiarse de la *mirada* del Otro. El rostro del Otro recupera al yo diluido en un tiempo falso en el presente de la responsabilidad.

Pensamos que el hombre tiene una tarea mayor a la de ser pastor del ser (Heidegger), para nosotros el *ser* del hombre es *morada* para el Otro, el hombre es

<sup>336</sup> HEGEL. , *Fenomenología del espíritu*, p. 384

<sup>337</sup> La figura que pretendemos establecer en el res-ponder oscila por un lado en la preeminencia del actuar ético o político en general y por otro lado el *res* del responder alude a “la cosa” que hay que dar o hacer, es decir, nos referimos a lo que en Lévinas significa el “dar el pan de la boca” en un dar-se para el Otro.

*pastor del Otro*<sup>339</sup>. Morada no para limitar o encerrar al Otro dentro de lo mismo, no para disolver el anuncio novedoso del Otro, sino morada en tanto hospitalidad. Hospitalidad donde el Señor es el Otro. El sujeto es pastor del Otro como responsable de su tiempo. “Ya que soy responsable incluso de la responsabilidad del otro.”<sup>340</sup> Como afirman Blanchot y Lévinas, “el Otro no es mi enemigo”; más cabe preguntarse ¿cómo puede convertirse el Otro en aquel que me saca de mi identidad y cuya presión en cierto modo “me” hiere, “me” cansa, “me” persigue, atormentándome de tal modo que “yo sin mí” llegue a ser responsable de este tormento, de esta lasitud que me destituye, siendo la responsabilidad lo sumo del padecimiento? La respuesta que ofrece Blanchot sitúa al yo hasta el suplicio.

Si el Otro me pone en tela de juicio hasta despojarme de mí, es porque él mismo es el despojamiento absoluto, la suplicación que repudia el yo en mí hasta el suplicio<sup>341</sup>

El tiempo del Otro es también de la incumbencia del sujeto, el tiempo del Otro es el presente de la responsabilidad, lo que le pasa al otro es asunto “mío”. Lévinas cuestionó la noción de tiempo de la siguiente manera: “¿Es el tiempo la limitación propia del ser finito o la relación del ser finito con Dios?”<sup>342</sup> Es decir, nosotros que interpretamos a Lévinas afirmamos: el Otro señala *mi* presente de la responsabilidad, no hay sincronía en la subjetividad pasiva, hay diacronía, ruptura y fractura entre el pasado-presente-futuro, el peso del tiempo recae en el hoy (en el instante) de la asignación. El pasado del Otro es una llamada a la justicia en el presente. El pasado del Otro es más fuerte, resiste a todo intento de disolverse en el tiempo, su voz resuena por encima de la conciencia diluida o perdida en las quimeras de cualquier proyecto. El pasado del Otro “me” señala; es mucho más que un contra peso, no equilibra al alma bella para reposarse o deleitarse sobre una conciencia tranquila o plenamente satisfecha en sí cuando ésta sólo ha dado migajas de lo que puede dar, sino que retiene, enfoca completamente la atención vagabunda del sujeto para nombrarlo en su singularidad de único.

<sup>338</sup> En la asignación el sujeto sale del ser Sí Mismo en una extrema exposición, incluso hasta la posibilidad del ultraje. Cf. LÉVINAS E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, cap. IV.

<sup>339</sup> La frase <<pastor del Otro>> quiere denotar que el sujeto es responsable incluso de las responsabilidades del Otro. Cf. Id. *Ética e Infinito*, p. 93. Por otro lado, la figura de <<pastor>> en la tradición cristiana implica cuidado, servicio, responsabilidad por el otro.

<sup>340</sup> *Ibidem.*

<sup>341</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, p. 26

<sup>342</sup> LÉVINAS E., *El tiempo y el otro*, p. 68.

### 3.2 La justicia y la indecible decisión

El sujeto es asignado, es sustitución de uno-para-el-otro, se reconoce en sí por la llamada que le viene del Otro. Si esto es así, ahora, ¿qué hacer, qué hacer con la pregunta <<¿qué hacer?>>? ¿Es suficiente *reconocer* el peso de la extranjería del otro para ponerse en marcha? ¿Reconocerse como señalado es ya una forma de ser responsable del Otro? ¿Qué hacer con la pregunta <<¿qué hacer?>> que perturba la conciencia? ¿Qué hacer para que deje de resonar la pregunta <<¿qué hacer?>>? ¿Cuándo dejará de tener sentido? ¿Por cuánto tiempo tendrá resonancia la interpelación de la pregunta? Si pretendiéramos analizar y reconocer los efectos y las fuerzas de la pregunta, tomaríamos el papel de quien se siente amenazado por una fuerza extraña, como quien está en un campo de batalla o en el estado de naturaleza de Locke. Si una filosofía analítica dismantelara o desmenuzara la pregunta sería asimilada y con esto dejaría de ser absolutamente pregunta, es decir, dejaría de interpelar al sujeto que la recibe. Aun así, el filo de la pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> no se puede rebajar, “la fuerza” de la misma penetra incluso donde no se le quiere escuchar o donde se le intenta analizar. Su *poder* es más fuerte que el deseo del alma bella que pretende cerrar sus oídos para no escuchar lo incómodo de la pregunta.

La pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> se revela en términos de justicia. Según Ferrater Mora, los griegos principalmente los presocráticos y los grandes trágicos consideraron a la justicia en un sentido muy general: “algo es justo cuando su existencia no interfiere con el orden al cual pertenece”.<sup>343</sup>

En este sentido, la justicia es muy similar al orden o a la medida. El que cada cosa ocupe su lugar en el universo es justo. Cuando no ocurre así, cuando una cosa usurpa el lugar, cuando no se confina a ser lo que es, cuando hay una demasía o exceso, *υβρις* se produce una injusticia. Se cumple la justicia sólo cuando se restaura el orden originario, cuando se corrige, y castiga, la desmesura.<sup>344</sup>

Puede llamarse <<cósmica>> a esta concepción de la justicia. “Toda realidad incluyendo los seres humanos, debe ser regida por la justicia”. Ésta también puede considerarse como ley de la Totalidad. Pero la Totalidad así entendida absorbe cuando no reduce la alteridad de lo humano. En el primero de los diez libros de la *República*, Platón examina y critica diversas concepciones de la justicia. Estima inaceptable concebir que la justicia sea el restablecimiento por cualesquier medios –incluyendo

<sup>343</sup> FERRATER MORA., *Diccionario de filosofía*, ver *justicia*, tomo III, p. 1979

<sup>344</sup> *Ibidem*.

medios violentos- de algún desequilibrio producido por un exceso. La justicia no es mera compensación de daños. Platón no admite tampoco que la justicia consista en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos. En particular, Platón se opone a la concepción del sofista Trasímaco, el cual afirmaba que lo que se llama <<justicia>> es un modo de servir a los propios intereses, que generalmente son los intereses del que tiene, o de los que tienen el poder. Los poderosos son los fuertes; éstos hablan de justicia, pero en rigor quieren reafirmar y justificar, su dominio sobre los demás miembros de la comunidad. En suma, la justicia es un encubrimiento de intereses particulares; de ahí la definición de Trasímaco de la justicia como <<el interés del más fuerte o del más poderoso>>.<sup>345</sup>

Por boca de Sócrates, Platón trata de deshacer los argumentos de Trasímaco en el segundo libro de la *República*. En primer lugar considera que la justicia entra dentro de la clasificación de las cosas o bienes que son deseables tanto por sí mismas como por sus resultados. Platón trata de hacer ver que el hombre justo es feliz. Ello podría llevar a pensar que si se quiere ser feliz hay que ser justo, pero ello equivaldría a subordinar la justicia a la felicidad. La justicia es, sin embargo, una virtud tan elevada que, llevando las cosas hasta el extremo, cabría inclusive mantener que hay que ser justo pase lo que pase, e inclusive si el ejercicio de la justicia produce la infelicidad. Platón parece retroceder ante esta posible extrema consecuencia. En realidad, se puede concluir que el mundo (la sociedad) no va a perecer si se introduce la justicia. Todo lo contrario, la sociedad podrá salvarse gracias a la justicia. Es probable, según Platón, que en una sociedad justa no todos los ciudadanos sean felices. La felicidad no debe medirse, individualmente, o considerando un determinado grupo o clase social. La justicia y la felicidad personal se identifican con la justicia y la felicidad de la comunidad entera, del Estado-ciudad en su conjunto. En este sentido no puede decirse que para Platón la justicia sea una de las cosas que tiene malas consecuencias.

Para Lévinas, en cambio, inspirado en la Biblia, la justicia implica asumir las extremas consecuencias. No se trata de que una cierta porción de la humanidad perezca o que sea infeliz con tal de alcanzar la paz, se trata de que el yo asuma sobre sí el peso de la humanidad. Es una eventualidad en la que el yo se convierte en rehén de todos y para todos aunque sea infeliz o desdichado. “El Yo es, en su misma posición y de un extremo al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías.”<sup>346</sup> Por

<sup>345</sup> Platón, *República*, 330 a.

<sup>346</sup> LÉVINAS E., *La huella del otro*, p. 63

eso mismo, la pregunta <<¿qué hacer?>> es una pregunta incómoda, es una pregunta que desajusta el tiempo de la buena conciencia que busca los intereses particulares como en Trasímaco.

La pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> es una pregunta abismal porque se revela en el aquí y en el ahora, sin posibilidad de mengua, es una cuestión impermutable, sin pre-textos que pospongan el *poder* de su llamada.<sup>347</sup> Pero a la vez, es una pregunta sobre lo indecible de la decisión. Es indecible porque al sujeto se le llama a que responda a la infinitud misma, a que relacione su respuesta con lo absolutamente Otro. La alteridad del Otro es la que inspira, es el motor del actuar. Responder y no calcular, desconstruyendo al *subjectum* de la modernidad.

Según Heidegger el sujeto de la modernidad es aquel ente que pretende ser la medida de todo ente, el individuo moderno quiere ser la norma de todo. En cambio, el rehén levinasiano decide desde la justicia, buscando el bien del Otro, incrementando cada vez más el peso de la responsabilidad. El momento de la decisión se acusa, se agudiza, - momento de locura para Kierkegaard- porque sólo hay posibilidades empíricas, es decir, finitas y desde ahí se tiene que ser infinitamente responsable del Otro. La justicia desborda en sí misma cualquier intento de satisfacción personal. Desde Hegel se dirá que toda acción lleva inherentemente su falta, su pecado. La culpa en Hegel, la deuda en Lévinas, es aquella que acompaña al sujeto desde que es sujeto, es decir, desde que es lo que es, un ser social. En Hegel, el sujeto reconoce su ser en el ser del Estado hasta que la Totalidad lo subsume. En cambio, Lévinas apuesta por afirmar la singularidad del sujeto irreductible a la Totalidad por el peso de la asignación que le permite ser yo. "El yo de la responsabilidad soy yo y no otro".<sup>348</sup> Sujeto-deudor-perseguido, que debe responder en una difícil libertad.

La pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> pone en relación asimétrica con la otredad, con la heterogeneidad, rebasando todo ámbito de lo calculable en el presente, sin embargo se tiene la *obligación* de hacer algo, de rendirse a la decisión imposible, a tener que calcular lo incalculable. No ignoramos que existan leyes e instituciones que preceden a la decisión singular favoreciéndola o entorpeciendo. Lo grave es que la llamada a la justicia es un llamado siempre urgente sin tiempo para la burocracia. Aunque existan instituciones, la decisión tiene que ser nueva, original,

<sup>347</sup> Distingamos lo excepcional, lo anárquico, lo pre-original de la pregunta por el <<qué hacer>> de lo que es de hecho la historia. Lo primero tiende a inspirar, es irreductible a los acontecimientos históricos.

<sup>348</sup> Id., *De otro modo que ser*, p. 199

deconstructiva del orden reflexivo porque si no sería una decisión mediada, calculada, lo que significaría la reducción de la ética y de la política a lo Mismo, a lo Uno. De lo que se trata es de una ética heterónoma, desbordadora de lo Propio, inspiradora de lo imposible, infinitamente otra.

Para Derrida, lo inédito de la pregunta <<¿qué hacer?>> reside en el hecho de que ya no se sabemos hoy qué hacer con la pregunta.<sup>349</sup> Se ha “terminado” el fundamento teológico que en un tiempo orientaba el sentido de la pregunta. En la Edad Media, Dios era la fuente de donde emergía toda moral y consecuentemente toda “política”, la pregunta <<¿qué hacer?>> resultaba en sí misma ya obsoleta. La respuesta se antepone a la pregunta misma, es decir, ya se sabía qué hacer antes de que la misma pregunta resonara siquiera. El sujeto, mejor dicho el hombre<sup>350</sup>, se salvaría con anticipación a la angustia de decidirse por algo. Su libertad consistía en adecuarse a un código moral acuñado en una sólida tradición difícilmente cuestionable. El hombre se sentía seguro de sí mientras fuera un fiel seguidor de las Escrituras y de la doctrina de la Iglesia. Por lo tanto, la pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> no tenía sentido alguno en la Edad Media.

Históricamente la pregunta sólo toma realmente fuerza cuando el hombre se convierte en *sub-jectum*, es decir, hasta que se libera a sí mismo de la doctrina cristiana que lo vinculaba con una larga tradición que lo arropaba. “En ella (Edad Moderna) el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas”.<sup>351</sup> El hombre se convierte en *subjectum* cuando se da a sí mismo el fundamento de su existencia. Para Heidegger el *ego cogito (ergo) sum* equivale a que en el pensamiento simultáneamente está el hombre mismo. Pero incluso, dentro de la misma Modernidad, donde acontece el *subjectum*, existió una respuesta anticipada a la pregunta, tal es el caso, por ejemplo, de lo que implicaba el sólo término de revolución. La idea de revolución tenía su correlato en el despliegue ideológico de lo que se tenía que pensar y consecuentemente de lo que se tenía que hacer, era posible entonces medir y calcular las posibilidades reales de una lucha de clases. La economía capitalista daba paso a la formulación de la enajenación del

<sup>349</sup> Cfr. , DERRIDA J., *¿Qué hacer de la pregunta <<¿qué hacer?>>?* En *El Tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona 1997.

<sup>350</sup> Para Heidegger hasta la Época Moderna el individuo se ha convertido en sujeto de modo general, y en la medida que eso ha ocurrido, es por lo que a partir de entonces se le puede preguntar “de si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad, si quiere ser como individuo o como sociedad...” Cfr. HEIDEGGER M. , *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid 2000, p. 76, 86-87.

hombre, al mismo tiempo que ella misma se revelaba como esencialmente contradictoria y por ende se podía avistar su necesaria superación. El reconocerse como proletario o burgués daba ya un horizonte de comprensión a la pregunta <<¿qué hacer?>>. La respuesta metafísica otorgada a la pregunta ¿qué hacer? versaba sobre la liberación de todo aquello que obstaculizaba el despliegue de todas las potencialidades de la naturaleza del hombre al tiempo que se creía en el advenimiento necesario de cierto estadio final o en la permanencia de las condiciones necesarias para que la economía siguiera su curso natural. Por lo tanto, la fuerza de la pregunta está encerrada dentro de un contexto cultural que le impide revelarse como abismal.

Hoy, evidentemente siguen existiendo diferencias múltiples entre pobres y ricos, pero el problema o el reto es que ya no se cuenta con ningún horizonte de sentido que permita calcular la respuesta a la pregunta por el ¿qué hacer?. Según Marcuse, ¿a quien le interesa un cambio cualitativo, significativo en el devenir de la historia de la humanidad, cuando a lo más que se aspira es a consumir cada vez más? Sigue la misma economía capitalista revestida de Neoliberalismo salvaje avanzando en la profundización de la brecha entre los que tienen mucho y los que no tienen nada. El problema es que el mismo sistema ha logrado sobreponerse a sus contradicciones inherentes desplazándolas, posponiendo su solución en tanto es capaz de crear nuevas ideologías que apoyen las mismas incongruencias de siempre (como la tesis económica de la “riqueza en cascada” que sostiene que si se produce riqueza, no importando quien la posea, se derramará necesariamente en cascada hacia las clases más bajas).

Sin horizontes metafísicos a la vista, sin una religión que tome seriamente su papel aunque sea dentro de sus propios seguidores, el sujeto se encuentra desorientado, naufragando en alta mar, sin tierra firme, pero a pesar de todo, esa es la grandeza de nuestra época. El reto se torna grave, y por lo mismo el ser humano puede emerger como responsable no solamente de sí, sino de los otros, de la humanidad, responsable de los otros por encima de los nacionalismos, sin bandera de partido, sin los límites institucionales que coartan las acciones, dándose a la tarea infinita de pensar y de hacer lo imposible.

Si como dice Derrida, pensar fuera lo que hay que hacer, si la filosofía fuera una práctica política<sup>352</sup>, pero, ¿puede haber una respuesta adecuada a la pregunta <<¿por el qué hacer?>>? Si hubiera adecuación habría asimilación de lo Otro a lo Mismo como ya

<sup>351</sup> Ibidem. , p. 77

<sup>352</sup> Cf. DERRIDA J., *Ja, o en la estacada, Entrevista con Jacques Derrida (segunda parte)* en Op. Cit.

apuntábamos más arriba. Si la pregunta fuera únicamente una intuición de la razón, la pregunta quedaría apresada en los límites del pensamiento. La pregunta nos visita, como la idea del infinito de Lévinas.

La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad del yo que mide exactamente sus vacíos. (...) Lo infinito no es <<objeto>> de un conocimiento –lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla- sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*.<sup>353</sup>

Ella misma, infinitud interpeladora, - pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>>- desborda al pensamiento que la piensa, pregunta que excede al pensamiento que la piensa y a la acción que inspira. “Conocimiento sin a priori”. Es el único conocimiento que presenta esta inversión. La pregunta que interroga por el qué hacer *se revela*, en el sentido fuerte del término.<sup>354</sup> Pensar la pregunta es ya inspirarse en ella, es ya estar en marcha, es responder a la llamada recibida. La respuesta no puede ser satisfactoria de ningún modo, la respuesta es siempre pobre, miserable en sí misma, sin embargo, respuesta grandiosa porque ha sacado de su quietud esencial al individuo, ha sacado a la existencia de su soledad, de ser-relativamente-a-la-muerte (Heidegger) a ser-para-el-otro.<sup>355</sup> Para Lévinas el “uno-para-el-otro” es fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser.<sup>356</sup> Si acertamos en afirmar que el pensamiento es ya una respuesta a la pregunta, tendría que ser una filosofía apátrida, ajena a todo los intereses otorgados por las instituciones de poder-saber, un pensamiento no integrado al aparato institucional, un pensamiento intolerable, incatalogable, como el extranjero que llega a la propia casa a mandar. ¡Difícil hospitalidad!

La proximidad de la pregunta inspira a pensar lo indecible, el pensamiento se vuelve creativo a la hora de hospedar al infinitamente extraño con el peligro de ser desconstruido por él. El Otro un exordio<sup>357</sup> al pensamiento. El peligro más grande para

<sup>353</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 85

<sup>354</sup> A diferencia de la representación y de la intuición donde el individuo tiene una parte activa en la construcción del conocimiento, la pregunta se revela, se manifiesta sin la participación de las formas a priori de la sensibilidad. Es por ello que nos visita. Cfr. *Ibidem*.

<sup>355</sup> Para Lévinas, el uno-para-el-otro implica la no elección de la condición de rehén. Porque si hubiese elección, el sujeto habría guardado su en cuanto a sí y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el para el otro, mientras que su mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él. Cfr. , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 210

<sup>356</sup> *Ibidem*.

<sup>357</sup> El término “exordio” tiene tres significados: 1) Principio e introducción, preámbulo de una obra literaria, especialmente primera parte del discurso oratorio, la cual tiene por objeto *excitar la atención y preparar el ánimo* de los oyentes. 2) *Preámbulo de un razonamiento o conversación familiar*. 3) *Origen y principio de algo*. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, vigésima segunda edición, Editorial Espasa, 2001, Tomo 1, p. 1019. (El subrayado es nuestro).

el sujeto de la modernidad es no ser dueño de sí mismo, perder su hegemonía de Señor, perder toda iniciativa al pensar, no ser él mismo el principio y el origen de su propio pensamiento; que otro venga y lo “excite” a pensar, en ello radica la *diferancia* entre la intuición, la representación y la *revelación*, entre el Mismo y lo absolutamente Otro. En la heteronomía no hay posibilidad de similitud o asimilación. Perder el fundamento de la verdad significa que el pensamiento que recibe al Otro está seguro –en “primera instancia”, o mejor dicho, pre-originariamente - no de la existencia de sí sino de la existencia de Otro. Duro golpe a la conciencia: “si pienso es porque existe Otro”. De la existencia a la ex-cedencia: de la existencia solipsista, de no poder ser más que ser-para-la-muerte (Heidegger) a ser-para-el-otro, incluso para el otro que está más allá de mi tiempo. En contra de Husserl, diríamos, excedencia a la conciencia que sólo es capaz de representarse lo que cabe dentro los límites de la intencionalidad.

### 3.3: ¿Qué hacer con los espectros?

Ser-para-el-otro que ya no es y del otro que todavía no es, es ser responsable de los espectros. Más allá del tiempo sincrónico, del tiempo de los relojes, de la simultaneidad, implica hacerse cargo también de los fantasmas en un tiempo sin presente rector. Enfocar la pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> exclusivamente dentro de los vivos, es decir, sólo entre aquellos que interpelan entre la vida y la muerte, es no permitir que se entrometan los espectros.

Ser para un tiempo que será sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte –“Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes”-, no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro.<sup>358</sup>

En *Ser y tiempo*, el *Dasein* sólo se cura del útil, del ser a la mano. En el transcurso de la vida a la muerte sólo hay *cabida* para lo que le sale al encuentro en el plexo de intereses e interpretaciones más o menos alienantes de la vida ordinaria. La idea de hombre, según Heidegger, es la de un ente constitutivamente moribundo, anclado en la finitud. Implantado en un mundo que él mismo alumbra, el heideggeriano *Dasein* se revelaba al análisis como un ser cuya estructura más profunda es el <<cuidado>> o la preocupación, la suprema de la cuales, la muerte, deber ser encarada

<sup>358</sup> LÉVINAS E., *La huella del otro*, p. 56. El texto original: *La trace de l'Autre*, en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 268.

por él con resolución.<sup>359</sup> El “ser en” para Heidegger procede de “habitar en”, “detenerse en”, y también significa estar “habitado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”. “[La forma verbal alemana] “bin”, [que se traduce por la española “soy”], tiene que ver con [la preposición alemana] “bei”, [que puede traducirse por la española “cabe”]; “ich bin” [“yo soy”] quiere decir otra vez “habito”, “me detengo cabe...”, el mundo como algo que me es familiar de tal o cual manera.”<sup>360</sup> Dado que el ser ahí no puede rebasar o trascender el mundo, sólo puede echarse relaciones que provengan del mundo; el ser ahí sólo puede ocuparse del “útil”, del ente que le hace frente en el “curarse de”. “En el andar se encuentra uno con el útil..” A partir de lo que hace frente en el mundo, dentro de un plexo de útiles, el ente se revela en lo que es, como un “ser a la mano”.

¿El espectro es un útil? ¿Qué pensaría Heidegger si se le cuestionara sobre el curarse de algo que ya no es o de algo que todavía no es? ¿La pregunta por el ser del ser ahí implica preguntarse por lo que está más allá del mundo circundante? Heidegger contestaría que sí, porque mundo es el nombre que se le da al ente en su totalidad. Para Heidegger el mundo no se reduce al cosmos ni a la naturaleza. También la historia forma parte del mundo.<sup>361</sup> Sin embargo conviene considerar la concepción de historia para Lévinas: la historia como relato de los historiadores lleva a cabo una reducción de la alteridad de lo *pasado*. El relato del historiador es la forma de curarse de lo que ya pasó. El relato no hace justicia al ente que *ya no es*, porque lo relata desde el presente y de esta forma se le hace violencia al pasado.

Ahora bien, recapitulando nuestra problemática central, en particular la forma como la pregunta que interroga por el ¿qué hacer? interpela la espontaneidad del individuo, la misma se *revela*, a su vez, excediendo los límites de la dialéctica heideggeriana entre ser y nada. Más allá de la distinción entre ser y ente, la pregunta en cuestión nos dis-pone a entrar en relación con lo que no tiene lugar ni tiempo sincrónico (“sin mundo” que limite el *ser* de lo espectral). No hay “ahí” ni “allí”, ni “aquí” para lo espectral; ¿acaso lo espectral es algo? ¿Cómo y de qué manera nos interpela lo que no ocupa lugar en el mundo? ¿De qué forma lo espectral es refractario al tiempo sincrónico, atómico de los relojes? ¿Lo espectral está más allá o más acá del mundo? ¿De qué forma nos “mira” lo espectral sin que nos percatemos de la agudeza su mirada?

<sup>359</sup> GARRIDO M., *Los vericuetos de Heidegger: De Ser y tiempo al <<acaecimiento apropiador>>*. (Introducción) a *Tiempo y Ser*, de HEIDEGGER M. Editorial Tecnos, Madrid 2001, p. 10

<sup>360</sup> Cfr. HEIDEGGER M., *El Ser y el tiempo*, § 12, p. 67

<sup>361</sup> Cf. HEIDEGGER M., *Le época de la imagen del mundo*, en, *Caminos del bosque*, p. 73 y 81

¿De qué forma nos habla lo espectral sin que nos percatemos de su “logos”? ¿“Presencia-ausencia” de lo espectral? Para Blanchot, lo espectral es como un desastre, se trata de un pasado cumplido que nunca ha sido, como un pasado inmemorial que vuelve.

El desastre entendido, sobreentendido no como un acontecimiento del pasado, sino como un pasado inmemorial (*El Altísimo*) que vuelve, dispersando con su regreso el tiempo presente en que se le vive como espectro.<sup>362</sup>

En definitiva, lo espectral trastoca el logos del lenguaje, el modo de conocer, la manera de relacionarnos con lo útil. ¿Es posible hablar y cuestionar lo espectral? ¿Y de qué “forma” se le puede hacer “frente” a lo espectral? Difícil lenguaje. Todo tendría que estar entrecomillado. El espectro no se sabe, no depende del saber, afirma Derrida. En cuanto la interpelación de lo que está más allá del ser se deja sentir, desajusta al pensamiento. ¿Y cómo se deja sentir lo espectral y de qué forma nos invoca a la responsabilidad? Según Lévinas, sería una relación o una “religión” que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad.

Esta última encierra la representación y conduce a lo otro hasta la presencia o la compresencia. El tiempo, por contra, significaría dentro de su diacronía, una relación que no compromete la alteridad de lo otro, asegurando sin embargo su no-indiferencia al <<pensamiento>>.<sup>363</sup>

Tal parece que lo espectral lleva a cabo la desconstrucción del conocimiento,<sup>364</sup> y por ende, el desajuste al logos. ¿No estaremos vacilando con nuestro lenguaje tratando de decir lo in-decible, lo in-nombrable? Aquí se plantea un problema metodológico. Tal problema consiste en preguntar si lo espectral (lo in-decible, lo anárquico, lo no original como el Decir de Lévinas) se puede conducir a traicionarse al mostrarse en un tema (si una an-arqueología es posible) y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología.<sup>365</sup> “¿Este *decir* y este desdecirse pueden reunirse, pueden darse al mismo tiempo?” ¿Lo dicho del espectro es el corolario de un ente que se presta a la representación? ¿El espectro es un fenómeno? ¿Qué es el espectro?

<sup>362</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, p. 22

<sup>363</sup> LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, p. 8-9. En la edición en castellano, p. 68

<sup>364</sup> “Una relación con un In-visible cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal –de su in-adección- frente al Infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como la coincidencia. Imposibilidad de coincidir, in-adección, no son simplemente nociones negativas sino que tienen un sentido en el fenómeno de la no-coincidencia que se da en la diacronía del tiempo.” *Ibidem.*, p. 69-70

<sup>365</sup> *Id.*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 50

El espectro: es sin nombre propio por excelencia. Su nombre no es propio, tiene que recibir de otro su significado, es más, tiene que asociarse con algo para ser "compresible". El diccionario dice: "Espectro *solar*: *Fís.* El producido por la dispersión de la luz del sol".<sup>366</sup> Como se decía, lo espectral se relaciona con algo absolutamente distinto de lo que es, la luz del sol es lo que permite hacer visibles a los entes, lo que permite que algo aparezca en tanto ente, como "ser para los ojos" (Heidegger). Pretender definir lo espectral a partir de la luz es aprisionarlo en lo que no *es*. La luz que ilumina abre el telón de fondo para que el ente aparezca, pero de la misma forma lo otro de la luz es reducido en su alteridad, cae dentro de lo Mismo. ¿Acaso no se dice cotidianamente, "nada nuevo hay bajo el sol"? Otra de las definiciones que el Diccionario (de hecho es la primera acepción que menciona) trae, es: "Espectro es igual a fantasma". Ahora bien, si fantasma viene del término griego φαντασμα: "Imagen de un objeto que queda impresa en la fantasía". Como se comprende, la acepción griega lleva a cabo la reducción de la alteridad del espectro. ¿Qué reducción mayor puede haber al afirmar que el fantasma es una imagen? De la misma manera ¿acaso no hay reducción de lo espectral al limitar su *ser* a la impresión que quede en la facultad de la fantasía? La fantasía capta la imagen a partir de sus categorías propias. Es objeto de un sujeto. El mundo griego, el mundo de la luz, - en contraposición siempre con la obscuridad, con la noche, con el Otro, con el extranjero, con la mujer, con el bárbaro- tiene que decir la representación, el concepto del objeto y así, encerrarlo todo bajo la metáfora de la luz. Una imagen sólo es posible si hay luz, no hay imágenes en la obscuridad. La noche abraza a todos por igual en sí misma, desarmando al fenómeno de su interés por distinguirse de todo otro. En la luz, el ojo humano ejerce su poder: domina, distingue, clasifica, excluye, compara pero siempre dentro de lo Mismo, nada escapa a su poder de re-presentación. Entonces, se traiciona al espectro o el fantasma en tanto se le define; traído hacia la luz se le hace presente, tiene un *ahí* para la aprehensión, pero de esta forma se lleva a cabo la asimilación de lo que es.

La luz es aquello merced a lo cual hay algo que es distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí. El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que encontramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliese de nosotros. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la immanencia. 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.<sup>367</sup>

<sup>366</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, Op. Cit., tomo 1, p. 976

<sup>367</sup> LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, p. 47 (Trad. José Luis Pardo Torio) en *El tiempo y el otro*, p. 104

Yo pienso, (...) que la noción husserliana implica ya inteligibilidad. Ver significa ya hacer nuestro y extraer como de nuestro propio fondo el objeto con el que nos enfrentamos. En este sentido, la <<constitución trascendental>> no es más que una forma de ver a plena luz. Es una forma acabada de visión.<sup>368</sup>

Lo espectral es lo otro de la luz, es refractario a la definición; el espectro refracta: “Hacer que cambie de dirección un rayo de luz u otra radiación electromagnética al pasar oblicuamente de un medio a otro de diferente velocidad de propagación”<sup>369</sup> Pero no solamente desvía los rayos de luz de sí mismo, descompone la dirección de la luz. Nos descompone, desarregla el orden establecido por la metáfora de la luz. El espectro se *redime* de la violencia que ejerce la ontología, o se *salva* de la tematización al des-ordenar el tiempo y el espacio y con ello también, al sujeto. El espectro es como el extranjero que llega a <<des-ordenar>>, y con ello también, a hacer justicia. ¿Cómo opera lo espectral? Opera, <<ordenando>> de dos formas: 1) Desarreglando lo que se creía correcto por no *coincidir* con la *realidad*, es decir, trabaja con un saber crítico o liberador. 2) Asediando, mandando, ejerciendo autoridad, dictando una orden. El espectro opera como la descripción que hace Lévinas del rostro: “se me impone, sin que yo pueda ser sordo a su llamado u olvidarlo; es decir sin que yo pueda dejar de ser considerado responsable de su miseria. La conciencia pierde el primer lugar.”<sup>370</sup>

Mandato ético y político: el imperativo de la justicia. Son los espectros de lo muertos, de los que “ya no están ahí” y de los que “todavía no llegan”, los que desarreglan “nuestro” tiempo. El asedio de los espectros no se reduce al simple hecho de ordenar que se recuerde a los que han muerto, desde luego tampoco se limita al hecho de hacerles honores: ceremonias, conferencias, misas, monumentos, guardias de honor en el sepulcro donde yacen sus restos. Esta *lógica* del asedio no sería sólo más amplia y más potente que una ontología, abrigaría dentro de sí a la escatología. El asedio de los espectros es hacer de este mundo “como si” todavía siguieran vivos, de hecho, nunca se han ido (el “como si” es ficticio, injusto). Siguen entre nosotros, y nos hablan con una voz más tenue que la del rostro, ya que el rostro implica la proximidad del prójimo. (A pesar que “el rostro entra en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extranjera.” A pesar de que la “epifanía de lo absolutamente otro es

<sup>368</sup> Ibidem. , p. 92 (Esta cita se encuentra como nota al final de la obra en francés y como nota a pie de página en la versión castellana) Versión en español, p. 104.

<sup>369</sup> *Diccionario de la Lengua Española.* , Op. Cit. , Tomo 2, p. 1926

<sup>370</sup> LÉVINAS E., *La Huella del Otro*, p. 62

rostro.” “Su presencia es una intimación a responder”).<sup>371</sup> Por eso es más fácil ser sordos a las voces de los espectros, por el momento somos incapaces de escuchar sus voces. Sus voces reclaman nuestra forma de estar “cabe” el mundo (Heidegger), de “cuidarnos” sólo de los “útiles” que tenemos “a la mano” y de hacer de los entes a través del conocimiento, “seres para los ojos”. Incluso, su reclamo llega por el conformismo de la responsabilidad que abraza sólo a lo vivos. Adelantándonos diremos que la responsabilidad absoluta abarca también a los muertos, a los hombres del porvenir como a los hombres y mujeres puramente posibles.

Generaciones sepultadas más allá de “tres metros bajo tierra”, sepultadas por un olvido que sólo es superficialmente salvado por los historiadores, pero incluso, los historiadores generalmente sólo hacen ciencia historiográfica. Un mundo del cual sólo cabe ocuparse de las cosas que se nos presentan en el ahí (Heidegger), es un mundo injusto.

Según Derrida, un espectador es el último a quien un espectro puede aparecerse, dirigir la palabra o prestar atención. Hay razones esenciales para ello. Teóricos o testigos, espectadores, observadores, sabios e intelectuales creen que basta con mirar. La pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>>, conduce a aprender a vivir *con* los fantasmas más allá de la tematización; sobre todo si los fantasmas no son sustancias, ni esencias, ni existencias, si *nunca están presentes como tal*, si su *ser* es indigencia absoluta, sin máscara ni maquillaje que los recubra.<sup>372</sup> Sin embargo, el mismo Heidegger advierte la posibilidad de la plena indiferencia en el “procurar por” al que puede llegar o “caer” el Dasein en su “ser en el mundo”.

El ser “uno para otro”, “uno contra otro”, “uno sin otro”, el “pasar de largo uno junto a otro”, el “no importarle nada uno a otro” son modos posibles del “procurar por”.<sup>373</sup>

El conocedor del pensamiento de Lévinas se habrá dado cuenta que estamos aquí aludiendo a la descripción que Lévinas hace del rostro. Sin embargo nosotros (inspirados por el pensamiento de Derrida) aplicamos las *categorías* levinasianas del rostro a la descripción de los espectros porque consideramos que en los espectros se

<sup>371</sup> Ibidem. , p. 60-63. “El rostro es una *presencia viva*, es expresión, (...) *la manifestación* del rostro es ya discurso.” Cf. *Totalidad e Infinito*, p. 89 “Hay en la *aparición* del rostro, un mandamiento” Cf. *Ética e infinito*, p. 83. (Las cursivas son nuestras).

<sup>372</sup> Aquí hacemos referencia a la descripción del rostro que hace Lévinas, pero nosotros lo aplicamos a los espectros y creemos que en realidad los espectros revelan mejor la alteridad absoluta de lo Otro. Cf. Id. , *Libertad y mandato*, en *La realidad y su sombra*, p. 78

<sup>373</sup> HEIDEGGER M., Op. Cit. , § 26, p. 138

revela mejor la alteridad absoluta de lo Otro. La forma de aparecer de los espectros es su llamado, interpelación a responder por un mundo más justo.

El tiempo de aprender a vivir *con* los fantasmas es un tiempo sin presente rector, que a su vez permea todas las áreas de lo humano: en el aprendizaje, en el comercio sin comercio *con* y de los fantasmas. “A vivir de otra manera. Y mejor. No mejor: más justamente”<sup>374</sup> Ese aprender a vivir *con* los fantasmas, ese *con*, del que Heidegger haría un existenciario del *Dasein*, no estaría reducido a las relaciones de cotidianidad ni al “tropezar por ahí” en el “curándose de” el mundo. Bajo este aspecto, el *ser* de lo espectral no estaría en subordinación a la estructura fundamental del mundo ni del tiempo. Para Heidegger el mundo no sólo da libertad a lo “a la mano” como entes que hacen frente dentro de él, sino también al “ser ahí”, a los otros en su “ser ahí con”. A pesar de que el *ser* de lo espectral no está gobernado por la estructura del mundo, el *poder* de lo espectral se deja sentir en el mundo.

Si la interpelación que proviene de la pregunta por el qué hacer se planta sobre la conciencia de los vivos es para desajustar su buena conciencia. La pregunta que interpela no sólo es, pero sí en gran medida, una *política de la memoria*, de la herencia y de las generaciones porvenir. Una *política de la memoria*, no quiere decir hacer un recuerdo exacto de los hechos pasados tal y como sucedieron - tarea de por sí imposible de realizar. O pretender, por otro lado, una planificación perfecta de los hechos del mañana –como las estrategias de guerra que buscan calcular con exactitud los puntos, las víctimas, y el tiempo de sus ataques sorpresivos. Una política desde la interpelación de la pregunta por el qué hacer no parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio rector la responsabilidad por esos Otros que no *son ya* o por esos Otros que *no están* todavía ahí, *presentes, vivos*, tanto si han muerto, como si todavía no han nacido.<sup>375</sup> Tal como lo menciona Derrida,<sup>376</sup> concordamos en afirmar que ninguna justicia parece posible o pensable sin que tenga por fundamento el principio de responsabilidad, más allá del *presente vivo*, en aquello que desquicia al *presente vivo*, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, coloniales, sexistas o de otro tipo, de las opresiones del

<sup>374</sup> DERRIDA J., *Espectros de Marx*, p. 12

<sup>375</sup> Habría que añadir que la pregunta por el <<qué hacer>> interpela a responder más allá de los límites geopolíticos y raciales. ¿No es el caso de Jonás? Jonás experimenta la *violencia* del llamado. Fueron trastocadas sus ideas.

<sup>376</sup> DERRIDA J., *Espectros de Marx*, p. 13

imperialismo capitalista o de cualquier otra forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad* de los espectros, sin aquello que secretamente desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que no están ahí, (para aquellos que no están ya o no están todavía *presentes vivos*) ¿qué sentido tendría plantear la pregunta <<¿qué hacer?>>?

Esta pregunta *llega*, desajustando la buena conciencia, y pone en relación con lo que vendrá en el porvenir. Al orientarse al porvenir, yendo hacia él, también viene del él, proviene del porvenir. Debe, pues, exceder toda presencia como asimilación o reducción de lo otro. Al menos debe hacer que esta presencia sólo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí. ¡Difícil política!

### 3.4 Responsabilidad con los seres puramente posibles

La responsabilidad por el Otro, por lo absolutamente Otro, también rebasa a los espectros. ¿Acaso no hemos dicho que la responsabilidad no se deja englobar por la medida del tiempo y el espacio? La relación que aquí proponemos implica pensar la interpelación como una relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro o *ser puramente posible*, no se deja reducir por la relación sujeto-objeto. De tal suerte que el hombre no encuentra ningún refugio donde esconderse a la llamada de lo Otro. “El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio.”<sup>377</sup> Interpelación que trastoca la subjetividad sin la mediación de categorías temporales y espaciales. En tal caso, estamos refiriéndonos a una interpelación pura porque no hay una base subjetiva que construya tal interpelación. La subjetividad es, entonces, alojamiento de lo Otro que llega a hospedarse, a instalarse en la conciencia perdiendo ésta el primer lugar, es decir, el fundamento de la modernidad (el Yo-conquisto, el Yo-pienso) se cuestiona por un extranjero irreconocible. El hombre pierde la autonomía para mandar. Hablamos de *seres* puramente posibles porque no tienen el estatuto de entes, se les ha negado la existencia por esencia, son puras *idealidades* que trascienden o exceden la conciencia que las piensa, como la idea del infinito de Lévinas. ¿Cómo sería posible que la

<sup>377</sup> LÉVINAS E., El tiempo y el otro, p. 129.

conciencia fabricara su propia alienación?<sup>378</sup> Según Lévinas se trata pues, de “una relación con un In-visible cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento humano sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal – de su inadecuación – frente al infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como la coincidencia.”<sup>379</sup>

¿Qué hay, pues, de la responsabilidad por los *seres puramente posibles*? ¿No interpela un mundo más justo que quizá nunca viviremos o que quizá nunca se implantará? ¿Acaso no interpela la posibilidad de que nazca un niño en plena zona de guerra, o de que nazca en los Altos de Chiapas, por sólo mencionar un lugar de exclusión y de marginación extrema? En Chiapas como en otras zonas de marginación siguen naciendo niños, y sin embargo pasa una cosa muy curiosa, efectivamente, “nos” interpela la posibilidad de que sigan naciendo más niños en esas zonas, o ¿qué razones se encuentran para explicar la gigantesca inversión tanto pública como privada para el desarrollo de anticonceptivos junto a su envolvente mercadotecnia? Son *seres puramente posibles* y sin embargo mueven la economía internacional porque no se les quiere vivos, la posibilidad de su existencia no conviene para las políticas monetarias actuales. Las políticas monetarias internacionales hacen del libre mercado su religión o, simplemente, no tienen oídos para el juicio de la escatología profética. (Es el juicio de todos los instantes: “todas las causas están maduras para ser entendidas”<sup>380</sup>)<sup>381</sup> Si la pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> es posible, ésta debe llevar más allá de la vida *presente*, de la vida como *mi vida* o *nuestra vida*. Pues mañana continuará a “mi vida” o a “nuestra vida”, la vida de otros seres humanos, lo mismo que en el pasado le siguió a la vida de los que hoy están muertos nuestras vidas. Se trata, entonces, de la necesidad de responder por los otros que están más allá del *presente vivo* como *seres puramente posibles*.

*Seres puramente posibles* que desajustan la identidad porque actúan interpellando al sujeto antes de que se vuelva hacia sí para refugiarse en los resortes de la conciencia. No hay vida indiferente sin pena o sin falta para la conciencia arrogante.

<sup>378</sup> No se trata como en aquellas teorías (Feuerbach) donde el hombre construye a Dios elevando las características propias del hombre hacia el infinito para luego quedar sujetado a las órdenes de este Dios. Se trata de pensar las condiciones donde el sujeto entra en relación con el misterio que supone, por decirlo así, la dimensión misma que se abre a un sujeto encerrado en sí. Cf. *Ibidem.*, p. 124

<sup>379</sup> *Ibidem.*, p. 69-70.

<sup>380</sup> *Id.*, Prefacio a *Totalidad el infinito*, p. 49

<sup>381</sup> “Es el nivel propiamente ético, cuyo criterio es hoy y cada instante el juicio final: <<¡Tuve hambre y me diste de comer!>>.” DUSSEL E., *Transformaciones de los supuestos epistemológicos*, en, FORNET-BETANCOURT R. (Editor), *Resistencia y solidaridad*, Editorial Trotta, Madrid 2003, p. 295.

Sin huellas, sin marcas, su mera posibilidad desquicia al individuo. Cuando éste se vuelve hacia sí, se reconoce ya <<culpable>> o <<deudor>>, se empieza una existencia angustiosa: la existencia *carga* con el Otro puramente posible. Una existencia alienada por el Otro. Por lo tanto, sostenemos con Lévinas, que en el sujeto se da una existencia múltiple.<sup>382</sup> Es decir, la nula posibilidad de que un existente se reconozca en soledad. En contra de los existencialistas (por ejemplo, Sartre) afirmamos que la existencia no se vive en una soledad angustiosa. Según Juliana González a “diferencia de Heidegger, Sartre pone en la soledad de la vida y en la “nada” misma de la libertad, y *no en la muerte*, la clave de la angustia y la autenticidad. (...) La posibilidad, la indeterminación, la nada y la libertad están presentes *en cada momento de la vida*.”<sup>383</sup>

Desde el pensamiento de Lévinas nosotros sostenemos, en cambio, que la existencia está *contaminada*<sup>384</sup> por lo Otro puramente posible del cual no puede desprender-se. ¿No *reluce* con mayor “viveza” la pregunta por el ¿qué hacer? después de una relación sexual (heterosexual)? La pregunta por el ¿qué hacer? invade, *llega*, aliena la existencia solipsista por la posibilidad de un hijo. No se trata del espectro del hijo, se trata de la mera posibilidad del hijo. Y sin embargo, esta sola posibilidad mueve a la acción. ¡Algo se tiene que hacer! El rechazo o la aceptación del hijo son posibilidades que se presentan para responder a la pregunta que desquició el gozo de la relación sexual. El uso de anticonceptivos significa el rechazo a la posibilidad del hijo. Pero aun en estos casos, lo que se revela es la anterioridad de la posibilidad del hijo antes del uso de anticonceptivos. En definitiva el uso de preservativos sólo tiene su razón de ser por lo Otro en tanto posibilidad. Y sin embargo, la posibilidad del hijo no se aligera por el uso de preservativos, siempre existe la posibilidad de su llegada. Y en tanto más se utilicen métodos para evitar la llegada del hijo, paradójicamente se revela con mayor *claridad* lo original de la posibilidad del hijo: desajustar la existencia del sujeto. La buena conciencia que anda por el mundo tranquila y con sueños de vagabundo, se cuestiona por la posibilidad de la llegada del Otro, que en tanto mera posibilidad, está “siempre presente”, siempre al acecho, siempre presentándose ¡inoportunamente!

<sup>382</sup> “En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas más audaces.” *Ibidem.*, p.135

<sup>383</sup> GONZÁLEZ J., *Ética y libertad*, p. 209, 211.

<sup>384</sup> Con la frase <<existencia *contaminada*>> quiere hacer alusión a lo que Lévinas llama “existencia múltiple”. Es la consideración de que el sujeto pierde su autonomía por la proximidad del prójimo, por el asedio, por la confrontación de lo absolutamente Otro. “En el verbo existir se da una trascendencia y una

No es la pura imaginación o el miedo como efecto psicológico a los que nos estamos refiriendo cuando nos preguntamos por los *seres* puramente posibles, es más, el miedo tiene su base en esta estructura fundamental de la existencia del sujeto.

El padre, la madre, (el rehén levinasiano) que aceptan pasivamente la interpelación de los seres puramente posibles revelan un *poder*. Nos referimos al *poder* o a la capacidad que tiene la subjetividad de soportar en sí al Otro, a la pasividad que entraña la subjetividad en las relaciones intersubjetivas que paralizan la virilidad y el señorío del Yo. Lo primero es la interpelación de los *seres* puramente posibles, en seguida puede venir como reacción el miedo o, la respuesta generosa del sujeto. Pasividad como estructura fundamental de la subjetividad que permite la responsabilidad infinita y la “asunción” del Otro. Asunción como hospitalidad; sin embargo, el que llega, el forastero sin patria, el que desquicia la lógica del hogar, es precisamente el extranjero que llega a mandar. Más adelante volveremos a tocar este punto.

Pasividad de la subjetividad que se traduce en el *¡heme aquí! en este mismo momento, en este preciso instante*.<sup>385</sup> Como deseo de lo absolutamente Otro, como si la estructura de la existencia del existente fuera el deseo de lo Otro, deseo de trascendencia y no de inmanencia, como si el ser del existente fuera esencialmente economía: ser igual a dar-se, hospitalidad.

Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida. Deseo sin satisfacción que, precisamente espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro.<sup>386</sup>

El deseo metafísico se *revela* en el ser del hombre cuando se tienen “las manos llenas para dar regalos”. Como si de repente la mónada del sujeto empezara a estar en ebullición y se agrietara en una infinidad de ventanas permitiendo la comunicación. Estructura del ser del hombre “traducida” en economía del amor, traducción que no es traición, sino la patencia misma del deseo. De la misma forma sería sabiduría del amor y no amor por la sabiduría. Deseo de lo absoluto, donde lo Otro, o lo absoluto no se dejaría apresar o contener por el sujeto que le pretende. “Como si” la economía consistiera en dar siempre de la propia bolsa y sin posibilidad de paga o retribución

---

multiplicidad. [...] El existir en cuanto tal se torna doble. La noción eleática del ser queda superada.” LÉVINAS E., *El tiempo y el otro*, pp. 135, 137.

<sup>385</sup> Parafraseando el título de un ensayo de Jacques Derrida: “En este momento mismo en este trabajo heme aquí”. En *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A Ediciones. P. 81-116

equitativa.<sup>387</sup> Sin reciprocidad que permita que la subjetividad se consuele plácidamente en la espera de la gratificación o de una recompensa de cualquier tipo. El gracias, de parte del otro siempre está de más, es asunto suyo y no “mío”. Tampoco hay posibilidad de regocijo o beneplácito para la buena conciencia cuando cree haber dado lo suficiente. Y nuevamente salta en el lenguaje el deber de decir lo in-decible, lo in-nombrable; el “como si” pretende sustraerse a las redes del logos, más allá de la lógica del enunciado, más allá del ser, lo otro asalta y desquicia desgarrando lo dicho, su decir no es englobable en lo Mismo porque viene de un no-lugar, proviene de una Altura.

### 3.5 Erotismo y misterio

La pareja se ve interpelada por el misterio, por al alteridad del hijo que *llaga*, pero sólo en la relación pareja-hijo es posible hablar de hogar.<sup>388</sup> No tratamos de afirmar que las madres solteras, las madres divorciadas o separadas no sean capaces de formar un hogar con el(los) hijo(s). Todo lo contrario, la mujer que ha sido capaz de liberarse de la dominación machista y afronta responsablemente el presente y el porvenir del hijo es la <<rehén>> de la que habla Lévinas. Decir <<la rehén>> no es algo peyorativo, no debe pensarse como la pérdida de la libertad, sino que es aquella que ha asumido responsablemente “el peso” de la existencia del otro sobre su propia espalda. En la rehén ha *llegado* la suprema dignidad del ser de lo humano. En la experiencia de la rehén estamos evocando lo que Lévinas afirma cuando dice que en la historia, juntamente con las guerras, también se presenta la santidad. Al sostener que el hogar se crea a partir de la relación pareja-hijo, nos estamos refiriendo no sólo a la relación de paternidad o maternidad, sino que antes del hijo, está la relación erótica que es capaz de fecundidad. Es el fuego del erotismo el que es capaz de trascender a la pareja y construir un hogar. El *Cantar de los cantares* dice: “Grábame como sello en tu corazón, como sello en tu brazo; porque el amor es más fuerte que la muerte, la pasión más implacable que el abismo. Sus llamas son flechas de fuego, llamarada divina”.<sup>389</sup> A partir del erotismo la pareja se aproxima a la fecundidad, en tanto misterio. No queremos desviarnos tocando las diversas situaciones donde se puede concebir un hijo sin que haya el fuego del erotismo. Lo que nos interesa resaltar es que la mujer o el varón es

<sup>386</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 58

<sup>387</sup> Como el concepto de *liturgia* en su acepción original. Cf. Id., *La huella del otro*, p. 56

<sup>388</sup> *Ibidem.*, p. 102

<sup>389</sup> Cant 8, 6

también el absolutamente otro y no un complemento de mi sexo o de mi personalidad. La(el) otra(o) es un misterio. Suponer la relación de dos cuerpos complementarios exige pensar en un todo preexistente. El erotismo del *Cantar de los cantares* revela el misterio del amor “Que me bese con los besos de su boca”. A la otra(al otro) no se le posee como se posee un reloj. Tampoco se le puede comprar. La prostitución está muy distante del fuego del erotismo. En el erotismo la caricia no posee para sí, no hay nada que tenga que alcanzar la caricia; el deseo del amor, de lo absoluto, anima la caricia. El cuerpo se acaricia pero no se alcanza. El cuerpo de la mujer trasciende el cuerpo del varón. Se tocan las caricias, pero no se consumen los cuerpos. No hay fusión, hay erotismo.

La relación de pareja en tanto erotismo, es distinta por completo de las categorías correlativas entre ser-nada. La contradicción del ser y la nada los reduce uno a otro, no deja lugar a distancia alguna.<sup>390</sup> El erotismo es una relación con la alteridad, con el misterio. En una sociedad donde todo se experimenta y se contempla, el erotismo se pervierte. Hemos dicho que el erotismo es una relación con el misterio porque lo erótico *llega*, invade, hierde, sorprende, por lo mismo, el erotismo es refractario al cálculo, a la estrategia, en definitiva, al poder de la razón. En el *Banquete* de Platón al que Lévinas hace referencia en *Totalidad e infinito*,<sup>391</sup> el poder de eros –se dice– es algo que los hombres mismos desconocen y que sólo se descubre desentrañando lo que es la naturaleza propia del hombre y las afecciones y transformaciones mismas que dicha naturaleza ha sufrido.<sup>392</sup>

Para Lévinas el erotismo no se reduce a un conocimiento enmarañado de elementos afectivos que le abrirían al sujeto un plano del ser imprevisto. Según García Romero, el discurso de Aristófanes, que es uno de los más célebres pasajes de la obra platónica, presenta sobre todo rasgos característicos del cuento popular: el <<érase una vez>>, las ingenuas teorías, la moraleja final y el deseo de finalidad futura para el narrador y su público.<sup>393</sup>

La relación erótica que describe Lévinas, en cambio, no remite a ningún origen mítico, no termina en un concepto, no tiene la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú, ni mucho menos promete un final feliz. El eros no lleva a cabo la estructura epistemológica donde el objeto es para un sujeto, ni como una proyección hacia un

<sup>390</sup> LEVINAS E., *El tiempo y el otro*, p. 128

<sup>391</sup> De hecho, la obra de Lévinas siempre está en diálogo contante con la tradición platónica.

<sup>392</sup> PLATÓN. *Banquete*, 189d.

<sup>393</sup> Argumento tomado de una nota al pie de página de la traducción al *Banquete* de Platón que presenta Alianza Editorial, Cf. *Ibidem.*, p. 80

posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible.<sup>394</sup> Pero no por eso el erotismo absorbe o roba la individualidad del sujeto, el yo sobrevive al erotismo, de ahí lo trágico del erotismo, es decir, ser una dualidad insuperable. Siempre serán dos, por más que se diga o se sienta que el fuego del amor los consume.

¿Puede haber pudor en el erotismo? Decíamos que en una sociedad donde todas las cosas se someten al poder de la vista, donde todo se ofrece a la contemplación, y a la morbosidad como posibilidad derivada de aquello, hablar del erotismo es traicionar al misterio.

Quizá la tentación de la tentación describa la condición del hombre occidental. Ante todo, en lo que hace a las costumbres. El hombre occidental está a favor de una vida abierta; está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, <<acuciado por vivir, impaciente por sentir>>.<sup>395</sup>

El erotismo en tanto misterio se hace “patente” por el pudor. Patente en este caso no significa lo objetivo, lo expuesto a la luz. *Patentizar* o *experimentar* el misterio significa la parálisis de los poderes del yo de cara al otro. El(La) otro(a) se esconde en su pudor, se retira en su pudor, (entiéndase pudor como misterio). Por ello mismo, pese a que se *expongan* cuerpos desnudos, el(la) otro(a) es refractario a la luz, al poder del ojo que quiere asimilar, poseer, englobar. La condición erótica, en tanto relación de voluptuosidades, sería una *intencionalidad sin visión*, en la que la caricia no iluminaría nada, pues la caricia en sí misma no ve: lo que descubre no se ofrece como significación y no ilumina ningún horizonte.<sup>396</sup>

La ontológica platónica considera, en primera instancia, que el ser erótico del sí mismo se percibe como una “falta”, como un “hueco”. El hecho revelador para Platón es que el hombre es y no es al mismo tiempo: es lleno y vacío, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica penetrada de deseo de llenar la oquedad de un ser que le falta. Eros, según el mito de Diótima, es “hijo de Poros y Penia”<sup>397</sup>, de la abundancia y la riqueza y la penuria. Se trata de una condición ontológica que se cifra, precisamente, en la contradicción y en un estado ambiguo y dinámico, siempre en proceso y siempre relativo.<sup>398</sup>

La antropología platónica (en el diálogo del *Banquete*), según Juliana González, es una constante remisión a un estado míticamente completo del hombre. Esta visión,

<sup>394</sup> LEVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 270-271

<sup>395</sup> Id., *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 60 y Cf. p. 63

<sup>396</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 270

<sup>397</sup> PLATÓN, *Banquete*, 203b-d.

<sup>398</sup> Cf. GONZÁLEZ J., *Ética y libertad*, p. 73

hace comprensible de suyo la condición actual del hombre, definida precisamente por una “falta”, por la falta de algo propio: la “otra mitad” de la mítica unidad primitiva. Este faltante es el otro ser humano. El no-ser remite necesariamente al ser. “Cada hombre es el símbolo del hombre.”<sup>399</sup> Y símbolo en este caso quiere decir parte complementaria, la otra mitad de un todo completo.<sup>400</sup> Por lo tanto, la condición erótica es la condición simbólica, es decir, la complementariedad humana debida a la unidad ontológica originaria. Entonces, se podría concluir, que para Platón cada hombre no es nada “en sí”, sino que es en relación al otro: el hombre es eros, relativo a otro, “amor”, carencia, deseo, necesidad del otro.

Esto a su vez significa que el Otro tampoco es absolutamente Otro, sino lo contrario: es ontológicamente próximo, afin, propio, no ajeno, es parte fundamental del sí mismo, no hay distancia infranqueable entre el Otro y el yo, hay relación sincrónica, hay asimilación y comprensión del ser del otro. A esta serie de tesis son a las que definitivamente Lévinas se opondrá.

Lo fundamental para Platón es que la naturaleza erótica del hombre implica una síntesis dialéctica: el otro ser humano es, en efecto, parte del propio ser y, al mismo tiempo, hay ruptura, grieta entre uno y otro ser: el otro existe como “otro”, separado, distante. Eros es a la vez unión y separación. Es plenitud y carencia, no sólo es felicidad y belleza, también es miseria, fealdad, sufrimiento; eros es “intermedio”, en términos del propio Platón. Se infiere que en la dialéctica platónica se encuentran tanto las modalidades positivas de la unión, amor, comunicación interhumana, como de las negativas: la distancia, la separación, la incomunicación, el vacío entre los hombres.

En el propio contexto platónico jamás se recupera la original unidad perdida; esto implicaría para Platón el cese del amor, el fin de las relaciones interhumanas, el fin del hombre y de su condición erótica. Es decir, esencialmente no hay posibilidad de unión definitiva –entre la vida y la muerte- aunque tampoco es definitiva, absoluta, originaria la separación. Por lo tanto, el movimiento que se deriva de la esencia erótica del hombre genera comunicación, igualdad, en un proceso siempre aproximado.

Sustancialmente distinto, el pensamiento levinasiano considera la condición erótica en otro orden – mejor dicho, en otro des-orden-. Efectivamente, para Lévinas también el amor apunta al Otro, amor que se alimenta de su propio deseo: “amar es temer por otro”, socorrer su debilidad. Pero no hay posibilidad de que se le considere al

<sup>399</sup> PLATÓN, Op. Cit., 191d

<sup>400</sup> Cf. GONZÁLEZ J., Op. Cit., p. 74

Otro dentro o perteneciente al mismo ser. No forman parte de ninguna unidad originaria perdida, no son especies del mismo género. No hay posibilidad de igualdad de género. El otro es absolutamente Otro.

Y todavía hay una contradicción insuperable entre el pensamiento platónico y levinasiano. Para Platón, el eros es, en su esencia íntima, deseo de inmortalidad.

Mas es forzoso desear, junto con el bien, la inmortalidad, de acuerdo con lo que hemos convenido, si verdaderamente el amor consiste en desear poseer el bien siempre. En consecuencia, es forzoso, según este razonamiento, que el amor sea también amor de la inmortalidad.<sup>401</sup>

Amor es ímpetu de ser en todos los órdenes, en todas las direcciones; de ser siempre, sin muerte. La propia insuficiencia ontológica inherente al eros se traduce en afán de suficiencia. Lo mismo que en Spinoza, el ser del hombre, como todo lo que existe, posee fundamentalmente una tendencia originaria, una especie de *élan vital*, un esfuerzo o impulso esencial (*conato*) a perseverar en el ser. El gran axioma es que:

Cada cosa, en cuanto está en ella (en tanto es en sí), se esfuerza en perseverar en su ser.<sup>402</sup> Como la razón no pide nada contra la Naturaleza pide pues, que cada uno se ame a sí mismo, busque su utilidad, lo que en realidad de verdad es útil, y apetezca todo aquello que lleva al hombre en realidad de verdad a mayor perfección, y que de manera absoluta se esfuerce por conservar su ser en cuanto dependa del él.<sup>403</sup>

Por tanto, la ontología platónica que lleva inherente la condición erótica, como la ontología de Spinoza, en última instancia se explican por este impulso o conato a perseverar en el ser. Más que un *deseo* u *obsesión* de socorrer la debilidad del Otro, de hacerse responsable de la existencia del otro, de verse interpelado por el Otro, de ser rehén del Otro, hay en Platón (*Banquete*) y en Spinoza el deseo de permanecer en el ser, de substraerse a la muerte. Lévinas se opone a este *conato* del ser a través de la pasividad subjetiva que es sustitución, des-poseción propia del rehén:

La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia, se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros. El perseguido es expulsado de su sitio y sólo se tiene a sí mismo, sin nada en el mundo donde recostar su cabeza. Está arrancado a todo juego y a toda guerra.<sup>404</sup> En rigor el otro es <<fin>> porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable.<sup>405</sup> Ya la posición del sujeto es des-poseción, no *conatus*

<sup>401</sup> 207a,

<sup>402</sup> SPINOZA B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tercera parte, Proposición VI, p. 76

<sup>403</sup> *Ibidem.*, cuarta parte, proposición XVIII, escolio, p. 125

<sup>404</sup> LÉVINAS E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 192

<sup>405</sup> *Ibidem.*, p. 201

*essendi*, sino de entrada sustitución propia de rehén, que expía la violencia de la misma persecución.<sup>406</sup>

Hay una debilidad *esencial* en el otro que en primera instancia se refleja en los ojos que interpelan al yo; de ésta se deriva la asignación al sujeto como único, irremplazable, sin declinación, sin posibilidad de asimilar o comprender lo Otro. En la subjetividad hay un *poder* para soportar la expulsión fuera de sí. No es una virilidad, es la posibilidad de inmolación que expía las faltas del otro. Subjetividad como persecución para responder por el otro.

Para Lévinas los ojos revelan la debilidad o miseria *esencial* del Otro; los ojos desprovistos de cualquier armadura se exponen al ultraje, al tiempo que en ellos se presenta el imperativo del <<No matarás>>. Pero lo mismo que el ojo, también cualquier parte del cuerpo revela la esencial debilidad del Otro. Máxime en la relación erótica, donde el cuerpo del Otro(a) está totalmente indefenso, expuesto al ultraje, a la violación. Si el cuerpo está totalmente indefenso, frágil, es debido a la ternura que se revela mientras se *entrega*. Pero esta ternura que se revela en la fragilidad es a la vez su fortaleza. Fortaleza no entendida como una propiedad alcanzada por el hábito o la costumbre, como quien se ejercita para el combate buscando alcanzar el pretendido triunfo. Tampoco como una virtud espiritual o un cierto don regalado a la *miseria* esencial del hombre para soportar los avatares propios de la vida. Se trata, en cambio, de cierta fortaleza para evitar que se le sorprenda, ilumine, desoculte, re-presente, posea: la ternura del pudor.

Ahora el pudor se *manifiesta* como clandestinidad, pese a estar desnudo, “ultrajado”, “violado”, se retira en el no-lugar. El pudor como clandestinidad se refiere a la imposibilidad de llegar a ser, sin propiedades, menos y más que el ser; sin ser el revés de cierta cosa, sin categorías que limiten sus posibilidades. “La clandestinidad agota la esencia de esta no-esencia.”<sup>407</sup> La simultaneidad de lo clandestino y lo descubierto del cuerpo define precisamente lo erótico.

En la relación erótica también se da lo osado del impudor lascivo. Lascividad nutrida de su propia hambre irracional, sin medida, ni lógica que pudiera ordenar coherentemente los movimientos del amante. En su aparente satisfacción, el deseo que le anima renace, alimentado en cierto modo por lo que aún no es, “remitiéndose a la

<sup>406</sup> Ibidem., p. 200

<sup>407</sup> Id., *Totalidad e infinito*, p. 267.

virginidad, jamás violada, de lo femenino.”<sup>408</sup> Lévinas haría de la feminidad el ente que escapa a los poderes dominantes del yo; para Lévinas la feminidad es lo esencialmente Otro. Al menos en sus obras *El tiempo y el Otro* y en *Totalidad e infinito*. Sin embargo, esta posición levinasiana revela una posición machista. El macho sería el “dominador” y la mujer el *ente débil* del que habría que tratar de describir (restaurar) en su dignidad. Pero el macho seguiría en el centro, en la base, desde donde se intentara la descripción metafísica de la feminidad. Por eso mismo, hemos tratado de evitar nombrar lo femenino y hemos intentado insertar la doble posibilidad sexual que mantiene lo humano. Para que el lector se adecue al texto desde su condición sexual, y la interpelación llegue - tanto al autor como a lector- a desarmarnos.

La relación erótica aquí descrita se instaura, lo mismo que la fecundidad, dentro de una metafísica de la alteridad que intenta *decir* el no-lugar, lo indecible, desde donde la pregunta <<¿qué hacer?>> toma altura y trascendencia. Esta posición preoriginaria, anterior a todo *arjé*, donde no hay nada más atrás de este no-lugar, es sin embargo *insuficiente* para responder a la pregunta <<¿qué hacer?>>. Insuficiencia grandiosa porque opera en ella una desconstrucción de toda posición dogmática y cosificada, a la vez, coloca al hombre en una posición de impermutabilidad en el aquí y ahora de la responsabilidad. En la imposibilidad de traspasar o evadir la responsabilidad el sujeto se ve interpelado a pensar y actuar.

### 3.6 Heteronomía y hospitalidad

Una ética heterónoma implica la posibilidad de actuar más allá de la norma, de la razón y del Estado; por lo mismo el sujeto se expone a la posibilidad de que se le reciba con la violencia implícita a cualquier régimen totalitario o tiránico. Pero el miedo a la violencia se atenúa no por cierta temeridad sino por la suprema dignidad que el sujeto –el rehén levinasiano– recibe substituyendo a todos, cuando una y otra vez se pregunta: ¿por qué es la guerra y no la paz?<sup>409</sup> ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar del alguien?<sup>410</sup> Entonces, la pregunta <<¿qué hacer?>> resuena rasgando la soberanía del hombre, más aún en los hombres insatisfechos por el orden establecido sin que nada acalle el poder “destructor” de la pregunta. Y no es que la pregunta no tenga el mismo poder “destructor” sobre los oídos

<sup>408</sup> Ibidem. , p. 268.

<sup>409</sup> Ibidem. , Prefacio, pp. 47ss

<sup>410</sup> Id. , *Ética e infinito*, p. 113

de los satisfechos de los placeres y riquezas de este mundo, es simplemente que se han acostumbrado a ver, como fenómenos de este mundo, como entes "ante los ojos" (Heidegger) lo que *es* la Gloria del Infinito: el pobre, el huérfano, la viuda; para los satisfechos la justicia sería asunto para otro día, o a lo mucho un problema para resolver conceptualmente dentro de una filosofía puramente analítica.

Por último quisiéramos aproximarnos a la relación entre el Señor de la casa y el Extranjero, en una propuesta destructiva de lo que implica en sí misma la hospitalidad. Una ética heterónoma apunta a desconstruir el orden, la lógica, en definitiva, el poder del Señor para instaurar otro orden más humano, pero sin que éste llegue a absolutizarse y a crear nuevamente desigualdades como las que motivaron su acción original; sin que este nuevo orden sea simplemente el revés de un sistema consolidado. No se trata de que los que estaban abajo sean ahora los que manden y gobiernen, porque esto abriría nuevamente la posibilidad de que surjan las mismas injusticias pero con diferentes actores. Tampoco se trata de una relación dialéctica como la del amo y el esclavo de Hegel. Se trataría de un *orden* más allá de la dualidad orden-anarquía, (ser-nada), en sí refractario a la conceptualización. ¿Pero esto es posible? ¿No es la legalidad un orden escrito, coherente en sí mismo con una razón pretendidamente universal?

A partir de aquí, nuestra pregunta directriz se transforma en algo "más que objetivo". Sencillamente pretendemos que nos interpele un rostro totalmente desconocido, con una tez diferente a la nuestra, con una mirada desconcertante, con o sin nombre específico, sin documentos o con documentos oficiales, en última instancia sin importar de dónde procede, si es extranjero o no. ¿Quién es un extranjero y qué hacer con el Extranjero? ¿A qué nos interpela el desconocido absolutamente, el Extranjero? Apunta Derrida:

El Extranjero sacude el dogmatismo amenazante del *logos* paterno: el ser que es y el no ser que no es. Como si el extranjero debiera comenzar por refutar la autoridad del jefe, del padre, del amo de la familia, <<el dueño de la casa>>, del poder de hospitalidad...<sup>411</sup>

En el *Sofista* de Platón, el Extranjero, con temor de que lo rechacen por los sabios de Atenas, se aventura a contradecir la lógica inherente al ser, y, por qué no aventurarse si no tiene nada que perder, si en el diálogo no ha importado su nombre, es absolutamente extranjero, sin propiedades que perder, (es como un indígena mexicano

<sup>411</sup> DERRIDA J., *La hospitalidad*, p. 13

que se levanta en armas contra el Estado arriesgando su vida para que lo escuchen, para que los demás sepan que existe, que tiene rostro de hambre; a pesar de que materialmente no tenga nada y que poco o nada importe su nombre, simplemente tiene rostro). El *Xenos* le dice a Teeteto: “para defendernos, debemos poner a prueba el argumento (*logon*) del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea”<sup>412</sup>. Esta es la “cara”, el “rostro” temible del extranjero, la hipótesis revolucionaria del Extranjero que trastoca la coherencia de la lógica, el orden del Estado, la autoridad de la casa. La respuesta de Teeteto, según Derrida, está debilitada por la traducción. En ella se registra propiamente el carácter polémico, incluso belicoso, de lo que es más que un debate. “Es evidentemente, parece evidente, parece claramente que es allí donde hay que batirse *diamakheteon*, librar un combate encarnizado o es allí donde hay que plantear la guerra, en los *logoi*, en los argumentos, en los discursos, en los *logos*”<sup>413</sup> y no, como apaciblemente dice la traducción.<sup>414</sup> Es entonces la guerra interna al logos, ésta es la cuestión del Extranjero, la disputa del padre y del parricida. “También es el lugar donde la cuestión del extranjero como cuestión de la hospitalidad se articula con la cuestión del ser”<sup>415</sup>.

A la respuesta de Teeteto: “Es evidente, *phainetai*, que allí debemos plantear la guerra”, el Extranjero responde, a su vez, para darle mayor énfasis: “¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería?” Es decir, como si el asunto a tratar no estuviera condicionado o limitado por la luz, por el contexto, por el horizonte, por el mundo, por la *Sinngebung* que le da sentido a lo que aparece. Lo que propone el Extranjero, el contenido de su mensaje no lo engloba la representación, es refractario en sí mismo a la asimilación de lo Mismo. Un contenido sin cubierta, sin caparazón, sin envase que le dé forma a la medida de lo Propio. A partir de su *texto* sin contexto, para la refutación de la tesis paterna, en vista de un posible parricidio, el Extranjero se declara demasiado débil; no tiene la suficiente confianza en sí mismo. No

<sup>412</sup> PLATÓN., *Sofista*, 241 d.

<sup>413</sup> DERRIDA J., *La hospitalidad*, p. 15

<sup>414</sup> En la traducción del editorial Gredos la traducción es: “Es evidente que en la argumentación habrá que *sostener con energía* algo de esa índole.” *Sofista* 241 d. La traducción en español, que a su vez es traducción del francés en la obra del Derrida es: “Es allí evidentemente, donde debemos plantear el debate.” *Ibidem.*, p. 15

<sup>415</sup> En esta afirmación Derrida retoma el planteamiento de Lévinas para proponer una trascendencia al orden del ser del ente, <<un de otro modo que ser>>; la hospitalidad que se trastoca o rasga en el fundamento, en la esencia, y a la vez, que se inspira por la llegada sorpresiva del Extranjero, hasta el punto de la substitución del otro por el sí mismo. Cfr. El capítulo 4 <<La substitución>> *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sobre la cita arriba mencionada, *Ibidem.*

es ya una subjetividad soberana ni dueña de la coherencia del pensamiento, es una subjetividad que alberga lo otro. En efecto, ¿cómo un Extranjero parricida, por lo tanto *hijo extranjero*, podría tenerla? Insistamos sobre la evidencia engeguedora y perturbadora: <<un hijo extranjero>>, puesto que un parricida sólo puede ser hijo. Ciertamente, con la pregunta que se dispone a plantear sobre el ser del no-ser, el Extranjero teme que se lo trate de loco. Lo intimida pasar por un hijo-extranjero-loco: “Temo, que a causa de lo que dije me consideres como un loco, tornándose ya hacia arriba, ya hacia abajo”<sup>416</sup>

El Extranjero trae y plantea la pregunta temible, se ve o se prevé, sabe anticipadamente que lo cuestionará la autoridad paterna y razonable del *logos* y del Estado. Es entonces como la instancia paterna del *logos* se apresta a desarticularlo, a tratarlo de loco, como alguien que ve la cosas de cabeza, y esto en el momento mismo en que se pregunta; y el Extranjero ¡tan sólo parece objetar con la intención de recordar lo que debería ser evidente incluso para los ciegos!

Detengámonos un momento en este punto. ¿Efectivamente se está llevando un parricidio cuando se afirma que el ser está emparentado con el no ser? La alteridad no es el revés del ser, ni limite de la esencia, ni de la dialéctica entre ser y no-ser, sino lo absolutamente otro. Desde el pensamiento levinasiano la hipótesis del *Xenos* del *Sofista* no es totalmente un parricidio, porque en última instancia, se estaría aún bajo el dominio del ser, de su dialéctica con el no-ser. Para Lévinas se trata, precisamente, de desgarrar la esencia del ser, de desbordar al pensamiento mediante la idea del Infinito: quebrar la dialéctica entre el ser y el no-ser. “Una manifestación anárquica, en este sentido, y, como tal, <<manifestación>> del In-finito.”<sup>417</sup> Herida y excedencia al pensamiento, y todo por la “excitación” provocada por la exterioridad, por lo que está más allá del ser.

El ser y el no-ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser. En ella la negatividad que pretende rechazar el ser es también ella sumergida por el ser. (...) El *esse* del ser domina el no-ser mismo. (...) El ser de los entes y de los mundos, por diferentes que sean entre sí, enhebra entre los incomparables una comunidad de destino; los pone en conjunción incluso en el caso de que la unidad del ser que los reúne no fuese más una unidad de analogía.<sup>418</sup>

En 1934, Lévinas escribía en su artículo *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, que todo el horror de este siglo no es un malentendido o error de la

<sup>416</sup> PLATÓN, Op. Cit. 242 a.

<sup>417</sup> LÉVINAS E., *Dios la muerte y el tiempo*, p. 240

racionalidad ontológica sino su posible corolario. “La civilización, en su odio y temor por el Otro, amparada bajo la supremacía del Ser y la ipseidad incuestionadas, engendra la violencia y el exterminio”<sup>419</sup>. La guerra, es para Lévinas, el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, - la prueba de fuerza es la prueba de lo real -, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos en conflicto. El acontecimiento del ser radica en cierta preocupación por ser. Ser en cuanto ser significa preocuparse por ser. “De esta manera la esencia es el sincronismo extremo de la guerra”.<sup>420</sup> La guerra no es la prueba más dura que debe atravesar la moral, sino que la guerra convierte en ilusoria a la moral. Refiriéndose a Heráclito, Lévinas afirma que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico, “que la guerra no sólo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma –o la verdad – de lo real”.<sup>421</sup>

Y cuando la fuerza primordial de los impulsos domina el mundo, resulta desgraciadamente natural que las primeras víctimas sean aquellos que representan lo puro y lo divino.”(...) La condición de las víctimas en un mundo en desorden, vale decir en un mundo en que el Bien no consigue triunfar, es el sufrimiento. Este sufrimiento revela un Dios que, al renunciar a toda manifestación caritativa, apela a la plena madurez del hombre íntegramente responsable.<sup>422</sup>

En la vida del hombre acontece, a pesar de que sea pura eventualidad, la posibilidad de consagrarse-a-otro. “El surgimiento del ser humano es quizá la ruptura de la epopeya del ser por la relación entre uno y otro (terreno de la ética), que no sería un nivel superior al ser, sino la gratuidad en la que el *conatus*, la perseverancia en el ser, se des-hace.”<sup>423</sup> En la economía general del ser y en su tensión sobre sí mismo, en la intriga que trama el pronombre reflexivo <<se>>, se manifiesta una preocupación por el otro que se lleva hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por otro; una responsabilidad para con lo ajeno.

Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.<sup>424</sup>

<sup>418</sup> Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p.13-14. *De otro modo que ser*, p. 45-46

<sup>419</sup> La supremacía del Ser que desde los albores de la filosofía se asimiló al plano de lo Mismo no daba lugar a otro modo que ser, es decir a lo Otro, y esta filosofía produce un significado político claro. Cf. **RABINOVICH S.**, *Lévinas: un pensador de la excedencia*, en *La huella del otro*, p. 31

<sup>420</sup> **LÉVINAS E.**, *De otro modo que ser*, p. 47

<sup>421</sup> Id., *Totalidad e Infinito*, p. 47

<sup>422</sup> Id., *Amar a la Torá más que a Dios*, en **KOLITZ Z.**, *Isrl Rákovver habla a Dios*, p. 81- 82

<sup>423</sup> Id., *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 40-41

<sup>424</sup> Id., *Entre nosotros*, p. 10

A la razón pacifista de Kant<sup>425</sup>, Derrida, al igual que Lévinas, opone la obsesión primera de un sujeto a quien la alteridad le impide encerrarse en su quietud. Digamos que para Lévinas la paz es primera, lo mismo que la hospitalidad y la amistad; es la estructura misma del lenguaje humano. Esto, sin embargo no excluye la guerra, y Lévinas propone que la guerra tiene lugar, como lo hemos intentado mostrar, en la epopeya general del ser (que sería también la historia de Occidente). También acepta otra eventualidad al oponer al Estado del Cesar el Estado del Rey David. Hay que recalcar, incluso, que en el seno del Estado davidico, el mismo rey David fraguó una traición, una violación y el homicidio de Urías el hitita. A éste lo expuso en el frente de guerra, en el lugar más peligroso del combate para que muriera y se ocultara la transgresión que cometió contra la bella esposa de Urias, llamada Betsabé.<sup>426</sup>

Creemos, sin embargo que hay la necesidad urgente de dar un paso más allá de la metafísica de la alteridad, de la trascendencia, del Deseo de lo invisible, y la substitución - lo que también implicaría el no permitir que se torne mecánico y fácil el hablar del <<otro>><sup>427</sup> - a la política misma.

Derrida ha evocado la dificultad de dar cuenta de la política de la hospitalidad. <<Habría que interpretar lo que no quiero o no puedo decir, lo no-dicho, lo prohibido, lo silenciado, lo enclavado>>.<sup>428</sup> Eso, por un lado, por otro, políticamente, nunca se hace bastante; se puede tener la impresión de no trabajar lo suficiente, es imposible estar satisfecho con lo que se hace, siempre hay algo todavía que hacer. Frente al problema de la hospitalidad se nos presentan dos opciones. 1. Una hospitalidad que comienza con el nombre, con la pregunta por el nombre. 2. O bien, que se abran las puertas de par a par sin preguntas. Encontramos, pues, la <<pregunta abierta>>, es decir, la relación entre la hospitalidad y la pregunta que destruye el concepto tradicional de hospitalidad.

Por ejemplo, podríamos pensar en una enseñanza donde el maestro no tuviera las claves de su propio saber, que no se lo arrogara para sí. Esto daría lugar al lugar, dejando las claves al otro para desenclavar la palabra. Precisamente ese <<dar lugar al

<sup>425</sup> Según Derrida, para Kant el estado originario de las relaciones entre los hombres, el estado natural, es una relación de guerra. Por eso la paz debe ser una institución, debe construirse como un conjunto de artificios, de proyectos culturales en cierto modo, propiamente políticos, para reducir esa hostilidad originaria. Cf. *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 52 Cf. KANT. , *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, cuarto principio, p. 46

<sup>426</sup> 2 Sam 11, 1-17

<sup>427</sup> Para Derrida, "hay algo que se torna mecánico en este uso moralizante de la palabra <<otro>> y, a veces, también hay, en la referencia a Lévinas, algo que resulta un poco mecánico, un poco fácil [edificante] desde hace años. Me gustaría por consiguiente, en nombre de ese pensamiento difícil, protestar contra esa facilidad." DERRIDA J., "Sobre la hospitalidad." Ibidem. , p. 49.

<sup>428</sup> Id. , *La hospitalidad*, p. 18

lugar>> es, nos parece, la promesa formulada por esta palabra. Ella hace entender también la cuestión del lugar como una cuestión fundamental, fundadora e impensada de la historia de nuestra cultura. La ontología sería la posesión de la tierra, el arraigo a la propiedad, la contemplación del ser impersonal, dando paso a la tiranía y al ímpetu desbordado por la raza, por lo propio. En Occidente todo aquel que no forma parte de un grupo o de una clase genera desconfianza inmediatamente; "si la raza no existe hay que inventarla."<sup>429</sup> La metafísica, como la entiende Lévinas, consentiría el exilio, es decir, el estar en una relación *natural* (diría casi maternal) y sin embargo en suspenso con el lugar, con la morada. En esta metafísica apátrida acontece lo verdaderamente humano.

Rabinovich sostiene que el Exodo de los judíos, la <<experiencia>> de liberación de la esclavitud, cumple el contenido de la verdadera experiencia, ejemplifica además la salida de sí hacia lo Otro, hacia lo absolutamente desconocido. Éxodo que cumple el sentido original del no lugar, la carencia de morada donde recostar la cabeza. Perdidos por el desierto pero animados por lo desconocido, por lo Invisible, como el deseo metafísico. Estar perdidos en el desierto, lo mismo que ser esclavos en Egipto, implica la total exposición a la violencia pero también aproxima a todos los problemas de la tierra; el deseo de lo invisible nos interroga y nos cuestiona sobre la justicia, sobre la forma en que hacemos o dejamos de hacer política.

El traumatismo que fue mi esclavitud en Egipto constituye mi humanidad misma, aquello que me aproxima de entrada a todos los problemas de los condenados de la tierra, de todos los perseguidos, como si en mi sufrimiento de esclavo, yo rezara, con una plegaria pre-oracional, y como si este amor hacia el extranjero fuese ya la respuesta que me es dada a través de mi corazón de carne. En la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma; yo no sabría descargarme de ella en nadie, como tampoco sabría hacerme reemplazar por la muerte: la obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de huir, por ella, mi *si mismo* es único. Ser libre es hacer sólo lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo es ser libre.<sup>430</sup>

Pero ¿debemos quedarnos *sólo* en un deseo puro por lo Invisible, por la justicia, por la hospitalidad absoluta? ¿O atrevernos a dar mucho más que el solo pan de la boca?

Ciertamente lo absolutamente Otro, lo infinito, la excedencia, la hospitalidad, tiene que "reducirse" o "concretizarse" en instituciones. De lo contrario caeríamos en la mera utopía, en el exceso de confianza en el <<poder de uno>>. En efecto, como asegura Derrida, la justicia es irreductible al derecho, la ética es inasimilable a la política, hay un exceso de justicia en relación con el derecho, pero, no obstante, la

<sup>429</sup> LÉVINAS E., Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo, p. 48

justicia exige, la ética excita a la política a ser concreta y efectiva, a devenir en un derecho, en una legislación. Porque “nos” sentimos interpelados, cuestionados, confrontados, inquietos es por lo que pensamos que no es suficiente escribir una tesis para quedarse con la conciencia tranquila. Siempre hay algo más que hacer y escribir.<sup>431</sup>

Al respecto, Dussel escribe una excelente crítica al pensamiento de Lévinas:

Hubiera sido necesario hacerle algunas preguntas a Lévinas. La primera, el situarse principalmente desde el rehén, y menos desde la víctima. La segunda, ya anotada por Rosenzweig, es el punto crítico de la tradición judía desde la destrucción de Jerusalén: una filosofía de la historia débil, donde pareciera que el <<justo inocente>> sufre pasivamente sin poder transformar la historia. Es <<el elegido>> que vive la eternidad mesiánica sin solución ni escapatoria. Es un pueblo de Israel sin Estado (desde Tiro en el año 70 d.C. hasta 1948). ¿Cuál es la posición de Buber o de Lévinas? A los finales de los noventa: ¿Cómo juzgamos la *intifada*? ¿No son los pobres, los extranjeros, el Otro que la Totalidad, lo Mismo, el terror de la ontología dogmática? Por otra parte, el <<justo inocente>>, el rehén ¿puede comenzar una estrategia de liberación (con razón instrumental, estratégica, con razón crítica y utópica à la Bloch) como el Moisés egipcio conduciendo al pueblo-víctima hacia la nueva Tierra Prometida? ¿Por qué el Mesías debe ser sólo un sufriente (como el <<servidor sufriente>> de Isaías [...] y no un constructor de la liberación y organizador de un nuevo Estado <<más allá del Jordán>>?) Lévinas nos es *necesario* para mostrar el contenido último de la ética, material, positiva (el acceso a la carnalidad del Otro) y negativa (crítica) de un discurso de una Ética de la Liberación, [...] pero no es *suficiente*. (Las cursivas son del autor)<sup>432</sup>

La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez; “hay que inventar las normas de la hospitalidad”<sup>433</sup>. Y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad a la que se refiere. Escribir un texto filosófico para responder a esos problemas políticos nunca es suficiente. Incluso se corre el riesgo que al escribir uno caiga en el anonimato de la humanidad, tal como Blanchot interpreta a Shleiermacher.<sup>434</sup> “¿Escribir será, en el libro, volverse legible para todos y, para sí mismo, indescifable? (¿Ya no lo dijo Jabès?)”<sup>435</sup> Sin embargo, como afirma Derrida, toda acción política pasa por unos

<sup>430</sup> Texto copiado de la tesis doctoral de RABINOVICH S., *La huella en el palimpsesto*, p. 206. Cf. LÉVINAS E., *La révélation*, Facultés universitaires Saint Louis, Bruselas, 1984.

<sup>431</sup> DERRIDA J., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, p. 34, 55

<sup>432</sup> DUSSEL E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, p. 407-408 (Texto que corresponde a una cita al final del capítulo cuatro).

<sup>433</sup> DERRIDA J., *Op. Cit.*, p. 55

<sup>434</sup> “Shleiermacher: al producir una obra, renuncio a producirme y a formularme a mí mismo, realizándome en algo exterior e inscribiéndome en la continuidad anónima de la humanidad.”

BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, p. 14

<sup>435</sup> *Ibidem.*, p. 10

discursos y unos textos. Aunque uno se exponga con el cuerpo, siempre se hace desde un discurso organizado.<sup>436</sup>

Uno de los graves problemas a los que se enfrenta el Extranjero es que, torpe para hablar la lengua, siempre corre el riesgo de quedar sin defensa ante el derecho del país que lo recibe o que lo expulsa; el extranjero, es sobre todo extranjero a la lengua del derecho en la que se formula el deber de hospitalidad, el derecho de asilo, sus límites, sus normas, su policía, etc. Debe solicitar la hospitalidad en una lengua que por definición no es la suya, aquella que le impone el dueño de la casa, el anfitrión, el rey, el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etc. Éstos le imponen la traducción en su propia lengua, y ésta es la primera violencia.

La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiese todo lo que se comparte con una lengua, ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podría hablarse respecto de él de asilo o de hospitalidad? Hablar la misma lengua no es sólo una operación lingüística. Está en juego el *ethos* en general, según Derrida. “Digamos al pasar: sin hablar la misma lengua nacional, alguien puede serme menos <<extranjero>> si comparte conmigo una cultura, por ejemplo, un modo de vida ligado a cierta riqueza, etc.”<sup>437</sup>

¿Qué tipo de humanismo es aquel que exige a los indígenas que hablen una lengua distinta a la suya?<sup>438</sup> ¿Por qué encima se les exige contemplar sus rostros? Existe la necesidad de contemplarlos, de reducirlos en su alteridad, de formarnos una idea de ellos, de que sean “personas”, de saber quiénes son, de saber qué nombres tienen, de dónde vienen, porque así las leyes lo exigen dentro del Estado Nación. Sólo es sujeto de derechos quien tiene nombre y su correspondiente acta de nacimiento. Qué ironía, ¡sólo se reconoce a quien pertenece a un Estado! El extranjero, el bárbaro, el indígena, el “terrorista”, todo aquel que es exterior al sistema estatal son los que requieren efectivamente de hospitalidad, y sin embargo a todos ellos les es negada la hospitalidad. ¿Es posible la hospitalidad incondicional?

<sup>436</sup> DERRIDA J., Op. Cit., p. 34

<sup>437</sup> Id., *La hospitalidad*, p. 133

<sup>438</sup> Para Dussel, el eurocentrismo implica una relación pedagógica con otras culturas, que en última instancia es un “bien” para ellas. “Es entonces un proceso emancipador. Además dicho camino

Por otro lado, el problema de la extranjería se trató trágicamente dentro de la filosofía socrática. La muerte paradigmática de Sócrates remite a problematizar la legalidad de las sentencias de los tribunales. ¿A qué y a quiénes interpela Sócrates, en el momento mismo en que se *juega* la vida y en ese *juego* pronto la perderá? ¿Qué dice Sócrates al presentarse *como* Extranjero, a la vez como si fuese un extranjero y mientras deviene efectivamente el extranjero por la lengua que dice no hablar? Revisemos el texto que conocemos:

Ciertamente, (...) atenienses, no oiréis bellas frases, como la de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones, vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro usar, bien en el ágora, encima de la mesa de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad fuera extranjero me consentiríais, por supuesto que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme...<sup>439</sup>

Sócrates es acusado, intimado a justificarse en la lengua del otro, ante la lengua, el derecho y los jueces de la ciudad. Ellos hablan como jueces, pese a que sean atenienses, por eso Sócrates se dirige a ellos: <<ora atenienses, ora jueces>>. Sócrates invierte la situación: les requiere tratarlo como a un extranjero hacia el cual son exigibles consideraciones: un extranjero a causa de su edad y un extranjero a causa de su lengua, de la única lengua a la que él está habituado; o bien, la lengua de la filosofía o la lengua de todos los días, la lengua popular, por oposición a la lengua especializada de los jueces o de la sofística, de la retórica<sup>440</sup> y de la argucia jurídica. La lógica del Estado no consintió en considerar a Sócrates como un extranjero. Era demasiado conocidos por todos, se le veía discutir en las plazas. La argucia jurídica tiene sus

---

modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la falacia del desarrollo [desarrollismo]." 1492 *El encubrimiento del Otro*, p. 89.

<sup>439</sup> PLATÓN., *Apología*, 17c-d

<sup>440</sup> El trato que le he dado en este párrafo a la retórica es injusto, me he dejado llevar por el "sentido común" que se le otorga generalmente al término. Pero es posible rectificar, para ello cito las magistrales reflexiones de Martínez de la Escalera. "Una lectura retórica, prudente y escéptica define el pensamiento como una actividad interhumana, política y ética. [...] La fuerza sustitutiva de la lengua, es decir, la poesía, es aquel poder que no es ni racional ni irracional, sino simplemente natural." *Algo propio, algo distinto de sí*, pp. 13, 33.

propias razones. ¿Cómo considerar a alguien familiar como extranjero? ¿Cómo brindarle un reconocimiento especial al enemigo público? Es el mismo problema que presenta la hospitalidad: ¿Cómo hospedar a un desconocido? ¿Qué tal si el desconocido es un ladrón?

En la pregunta por la hospitalidad, según Derrida, se trata siempre de responder de una morada, de su identidad, de su espacio, de sus límites, del *ethos* en cuanto estancia, habitación, casa, hogar, familia, lugar propio.<sup>441</sup> Ahora bien, existe una paradoja o una contradicción en el derecho a la hospitalidad ofrecido a un extranjero <<en familia>>, representado y protegido por su apellido. ¿Qué es lo que hace posible la hospitalidad o la relación de hospitalidad con el extranjero y al mismo tiempo marca el límite y la prohibición? Porque no se ofrece hospitalidad, en estas condiciones, a un recién llegado anónimo y a alguien que no tienen nombre ni patrimonio, ni familia, ni estatuto social; a éste en consecuencia se le trató no como un extranjero sino como otro bárbaro. La diferencia, una de las sutiles diferencias, a veces imperceptibles entre el extranjero y el otro absoluto, es que este último puede no tener nombre ni apellido; la hospitalidad absoluta o incondicional que quisiera ofrecerle supone una ruptura con la hospitalidad en el sentido habitual, con la hospitalidad condicional, con el derecho o el pacto de hospitalidad. Esto implica, al parecer, una pervertibilidad irreductible: la ley formal, la ley que gobierna la hospitalidad aparece como una ley paradójica, pervertible o pervertidora. Parece dictar que la hospitalidad absoluta rompe con la ley de la hospitalidad como derecho o como deber, con el <<pacto>> de la hospitalidad. De una forma más contundente, esto supone que la hospitalidad absoluta exige que se abra la casa y que se le dé, no sólo al extranjero provisto de un apellido, de un estatuto social sino al Otro absoluto, al desconocido, al anónimo, *lugar*, que se le deje venir, se le *deje llegar*, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle nada de reciprocidad, ni siquiera un pacto, ni preguntarle su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta ordena romper con la hospitalidad de derecho, con la ley o con la justicia como derecho. La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad de derecho, no que la condene, por el contrario puede introducirla y mantenerla en un movimiento incesante de progreso; pero

<sup>441</sup> Para indicar la vía de esta difícil cuestión, podríamos evocar la muy conocida historia de Lot y de sus hijas. En Gn 19, 1ss; hay un momento en que Lot parece ubicar las leyes de la hospitalidad por encima de todo, en particular de las obligaciones éticas que lo unen a los suyos y a su familia, sobre todo a sus hijas. Lot a fin de proteger a cualquier precio a los huéspedes que aloja, como jefe de familia, ofrece a los hombres de Sodoma a sus dos hijas vírgenes.

le es tan extrañamente heterogénea como la justicia es heterogénea al derecho del que sin embargo es muy próxima.

## CONCLUSIONES.

### *Sobre el primer capítulo.*

Esta investigación tiene como uno de sus principales objetivos analizar la violencia racional. La historia del pensamiento filosófico occidental es el acontecer, una y otra vez de lo Mismo. La “epopeya del ser” (Lévinas) no respeta la exterioridad, disuelve lo distante en lo cercano, se olvida de conservar el sabor de extranjería, carece de apetito por tierras lejanas, confiesa una ingenua seguridad en sí Mismo cuando define con precisión lógica: “el nombre difícil de pronunciar” (Martínez de la Escalera). El pensamiento del filósofo lituano realiza una severa crítica contra el teoreticismo. Distingue entre la filosofía de la potencia (Ontología) y el deseo por lo absolutamente Otro (metafísica de la exterioridad). La ontología lleva a cabo una reducción de lo Otro (“no es una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro a lo Mismo”<sup>442</sup>), en tanto que la metafísica de la exterioridad es un movimiento del mismo que va hacia lo Otro inabarcable, movimiento sin retorno; “deseo de un país en el que no nacimos, de un país completamente extraño, que no ha sido nunca nuestra patria y al que no iremos nunca,”<sup>443</sup> Hay una ineptitud esencial en el Mismo, es la finitud de cara a lo trascendente. La metafísica se alimenta de su propia hambre. El movimiento de la metafísica levinasiana permite elaborar una reflexión política desde otro ámbito distinto a la idea natural del *zoon politikon*, para encaminarse a entender la tarea política como inspiración a la creatividad (profetismo), como anhelo de justicia inextinguible.

Lévinas es un pensador de la excedencia, así lo denominan sus críticos (Derrida, Rabinovich). La dificultad en nombrar lo Otro recae en su esencial irreductibilidad. El Otro, lo inasimilable, lo in-nombrable, no es el Dios de la tradición judeocristiana, éste se quitó la vida en Auschwitz. Lo absolutamente Otro sólo puede *mostrarse* como lo que es, antes de la verdad común, antes o más allá de imperio del principio de no-contradicción. Su revelación es una cierta no-manifestación en una cierta ausencia. Sólo de él puede decirse que su fenómeno es una cierta no-fenomenalidad, que su presencia (es) una *cierta* ausencia. De cara al otro acontece una proximidad y una distancia absoluta: *eros*, donde la proximidad del otro se acompaña de una distancia absoluta, donde se mantiene la diferencia íntegramente, y cuya relación “patética” viene a la vez de esta proximidad y de esta dualidad. *Eros*, sin remitir a ninguna mítica unidad perdida

<sup>442</sup> LÉVINAS E., *Totalidad e infinito*, p. 69

<sup>443</sup> *Ibidem.*, p. 58

(*El Banquete* de Platón). “El mito de Aristófanes en *El Banquete* de Platón, en el que el amor reúne las dos mitades de un ser único, interpreta la aventura como retorno a sí.”<sup>444</sup> No comunidad sin *luz*, “no sinagoga con los ojos vendados”, sino comunidad anterior a la luz platónica.

El Otro no nos reta a sobrepasarlo, a englobarlo, no mide nuestros poderes. Sin embargo lo Otro presenta una resistencia ética: “la resistencia del que no presenta resistencia”. El cara a cara levinasiano se distingue de la relación bélica que explica la oposición entre los individuos, según lo detalla la filosofía existencialista sartreana no hay posibilidad de escapar a la mirada cosificante del otro.

La relación con el ser que funciona como ontología consiste en neutralizar al ente para comprenderlo o para apresararlo. El acceso a los seres a través de la visión es una dominación temática, se ejerce sobre ellos un poder conceptual que es sinónimo de asimilación. “La cosa es *dato*, se ofrece a mí.” La distinción es relativa si al ente se le comprende dentro de una distinción de especies pertenecientes a un género común. La comunidad del género anula la alteridad. Para la filosofía de Lévinas, el Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y su interpelación incorruptible rompe con el mundo que nos es común.

En el rostro, el otro se entrega en persona *como otro*, es decir, como lo que no se revela por mediación de otro, como lo que no se deja tematizar. No puedo hablar del otro, convertirlo en tema, decirlo como tema. Solamente puedo, solamente *debo* hablar al otro, llamarle en vocativo, que no es una categoría, un *caso* de la palabra, sino el surgimiento, la elevación misma de la palabra. Es el rostro del otro, *fenómeno* irreductible a los esquemas de la tematización o de la comprensión, el que indica el término o superación de la ontología.

El rostro pues, no procede de la inmanencia del mundo puesto que abre y excede la totalidad. Desgarra el tiempo(diacronía) produce una abertura por donde la voz del Otro me invita a una relación sin paralelo con el saber. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el *origen* de la ética más acá del mundo. “El Otro es el único ser al que puedo querer matar”, pero el único también que manda: <<no matarás>>, limita absolutamente el poder del individuo. “Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes.”<sup>445</sup> La relación ética es una relación pacífica por excelencia. La epifanía del rostro es la no

<sup>444</sup> Ibidem. , p. 265

<sup>445</sup> Ibidem. , p. 212

violencia por excelencia, porque, “en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz.”<sup>446</sup>

La denuncia contra el teoreticismo no termina en una simple oposición o rechazo al humanismo emergente de la tradición occidental. Tampoco se trata de oponer una esencia a otra, es decir, sería muy presuntuoso de nuestra parte pretender conocer la verdad sobre la esencia de lo humano. Este estudio tiene como directriz investigar otra alternativa, buscar más allá del horizonte griego, el *lugar* donde el hombre y la mujer dejan de concernirnos a través de nuestros poderes. <<La responsabilidad por el Otro>> que Lévinas propone no es hija de la ontología ni pariente cercana. Es una extranjera que no tiene nombre propio ni patria. Tampoco tiene un pasado que contar, no mantiene en secreto las aventuras de juventud, no es susceptible de medirse con el tiempo sincrónico. Proviene de un pasado que nunca fue presente. Es anarquía que desquicia la psique del individuo, traumatismo y no sólo asombro por lo pre-originario de la responsabilidad por el Otro. Se revela de esta forma una ética heterónoma, una relación que no pertenece a los poderes de la percepción trascendental ni de la conciencia autónoma. Ética de la exterioridad que no se objetiva, relación asimétrica que no se recupera dentro de la inmanencia para colocarse bajo el orden de la conciencia. “Es una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo.*”<sup>447</sup> En la responsabilidad para con el otro, en la relación ética se traza la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esta anarquía deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma. Lévinas distingue en la cuestión del tiempo dos formas irreductibles entre sí. En primer lugar critica el “tiempo recuperable” (el tiempo sincrónico o el tiempo de los relojes) donde se desenvuelve el ser de la substancia. En segundo lugar propone pensar un tiempo que confronte al sujeto, el “tiempo ético” (diacrónico, no mesiánico) donde se agudiza un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente. La diacronía no entra dentro de la relación ontológica con el presente, es un tiempo extraño a todo presente y a toda representación, en consecuencia significa un pasado más antiguo que todo origen representable, “*pasado pre-original y anárquico*”. La diacronía me pone en relación con las faltas y la desdicha de los otros, siendo ésta una experiencia extra-ordinaria y cotidiano a la vez de la fraternidad humana.

<sup>446</sup> Ibidem. , p. 216

<sup>447</sup> Id. , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 167

En la responsabilidad para con el Otro la subjetividad encuentra el sentido de su existencia. Sujeto quiere decir sujetado al otro. La unicidad del yo cobra sentido, según Lévinas, a partir de la impermutabilidad que origina al yo: una responsabilidad que le incumbe de entrada en la misma percepción del otro, pero como si en esta representación, en esa presencia, la responsabilidad por el otro precediese a la percepción, como si fuera de antemano más antigua que el presente y, por ello una responsabilidad indeclinable a los campos del saber; como si desde toda la eternidad el yo fuese el primero a quien se exige esta responsabilidad; La subjetividad es impermutable y, por ello, único también “yo”, hecho rehén, elegido. El sujeto no es únicamente el lugar del acontecimiento del ser ni es pura intencionalidad dóxica: el sujeto es hospitalidad, es decir, responsabilidad originaria por el otro. En ello consiste la pasividad ética. La subjetividad es la imposibilidad de tomar distancia y de desentenderse del Bien. Acorralado en sí, acosado por los otros en esta exposición desnuda. Lévinas lleva al extremo la exigencia ética: enuncia que “la unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro.”<sup>448</sup>

¿A partir de qué relación se accede al otro? Emmanuel Lévinas afirma que a través del lenguaje. El lenguaje en sí mismo se entiende a partir de la ética. Pero la primera palabra en esta relación ética no la dicta el sujeto. Es la epifanía del rostro la que toma la iniciativa en el lenguaje. En su *decir*, lo infinito se presenta como rostro en la “resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria.”<sup>449</sup> La epifanía de lo infinito es expresión y discurso. El otro que se expresa se impone, pero al llamar desde su miseria y desde su desnudez interpela al sujeto a la responsabilidad sin que éste pueda hacer oídos sordos a su llamada. En la ética heterónoma levinasiana se unen expresión y responsabilidad. La esencia del lenguaje se entiende a partir de la relación con la ética, ella misma le permite acceder, por un lado, a la “alteridad trascendente” y por otro, a la crítica al sujeto autónomo, soberano y constituyente. Por tanto, la significación última del lenguaje es la ética. Según esto, una situación ética es aquella en donde la primacía del yo (el sujeto autónomo), se cuestiona por la interpelación del Otro. Hablar al Otro es responder a su llamada. El diálogo es, en última instancia, el acontecimiento de lo humano. El lenguaje es la estructura de la alteridad. Esta función que se encuentra por encima de toda tematización, Lévinas la describe con el término de “invocación”.

<sup>448</sup> Ibidem. , p. 180

<sup>449</sup> Ibidem. , p. 213

La relación con el Otro que cuestiona la brutal espontaneidad del sujeto autónomo y soberano, pone fin a la violencia y en este sentido también instaura la razón. La racionalidad se *ubica* e inspira por la proximidad del otro. A partir de la responsabilidad siempre más antigua que el *conato* de la sustancia, más antigua que el comienzo y el principio, a partir de lo an-árquico, el yo vuelto a sí, responsable del otro (rehén de todos), es decir, sustituto de todos por su no intercambiabilidad misma, el yo deja de importar en tanto concepto o definición y se torna en significación ética: “yo soy hombre que soporta el universo, <<pleno de todas las cosas>>”. Responsabilidad o decir anterior al ser y al ente, que no se dice en categorías ontológicas. El lenguaje condiciona el funcionamiento del pensamiento razonable: le da una primera identidad de significación en el rostro de aquel que habla.

A partir de la relación lenguaje–responsabilidad me permití hacer una crítica a la teoría económica de Locke que descuida la relación pre-original: pensamiento burgués que se encubre en las faldas de la tradición cristiana protestante.

### ***Sobre el segundo capítulo.***

El *Segundo tratado sobre el gobierno* de John Locke se considera el fundamento del liberalismo económico y político. Su eco resuena en la <<esencialización de lo mismo>> a través de la permanente exclusión de lo Otro.

Como apuntaba, el pensamiento de Lévinas me permite elaborar una crítica metafísica, - y no ontológica- al liberalismo político de Locke. La metafísica se entiende aquí como *deseo* de un *orden distinto*, más allá de tolerancia represiva (Marcuse). Como <<deseo metafísico que tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*>>.

Locke es representativo de la clase burguesa de su tiempo. La crítica se dirige a ese espíritu de la burguesía del siglo XVII. Para Lévinas el burgués es esencialmente conservador, su instinto de posesión es un instinto de integración y su imperialismo es una búsqueda de seguridad. La marca indiscutible del espíritu burgués y de su filosofía es la concepción del yo como algo que se basta a sí mismo: “suficiencia sin herida” (Lévinas). El burgués solo se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente. La suficiencia del burgués dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa de apropiación ilimitada, y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar al hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas. El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo.

Me auxilio de la crítica aguda que Macpherson realizó a la teoría de la propiedad de Locke. Según Macpherson se dejan de explicar contradicciones radicales en los postulados de Locke; por ejemplo, ¿por qué se afirma que los hombres son racionales y a la vez que se dejan llevar por las pasiones? ¿Por qué afirma Locke que el estado de naturaleza es racional, pacífico y social, y a la vez que no lo es? Contradicciones que dan lugar a justificar como natural la desigualdad entre los hombres y la apropiación ilimitada de la tierra. Si estas contradicciones se dejan de lado difícilmente se comprenderá la teoría política de Locke.

La teoría económica liberal de Locke tiene como fundamento, como ya apuntábamos, la apropiación individual de la tierra. Según Macpherson, la función del capítulo sobre la propiedad consiste en eliminar los límites de la ley natural y del derecho natural individual a la propiedad. Para ello, en primer lugar, Locke pretende justificar la apropiación como un elemento connatural al hombre: “todo hombre tiene la propiedad de su propia persona de forma natural; el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos.” A pesar de ello, Locke pone una cara amable a la apropiación individual al proponer límites naturales: un hombre puede apropiarse de algo en la medida en que dejara suficiente y de igual calidad para los demás. Este límite, según lo interpreta Macpherson, se deriva del hecho de que todo hombre tiene derecho a su conservación, y de ahí la necesidad de apropiarse lo necesario para su vida. La apropiación es justa siempre y cuando lo que se posea sea la medida exacta para el sustento diario antes de que se echen a perder las cosas. Todo lo que excede al sustento diario del hombre que las consigue o trabaja pertenecen a los demás. Según Locke dentro de este límite se permite traficar con el excedente perecedero. La asombrosa hazaña de Locke consiste en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad ilimitado. Por lo tanto, asevero junto con Macpherson que, el objeto principal de la propiedad dentro de la teoría política de Locke es la tierra.

Las evidentes objeciones a la teoría de la propiedad de Locke son las omisiones tanto a la consideración del trabajo comunal como a la propiedad comunal de la tierra. La propiedad en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o a usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a alienar. De esta forma el trabajo vendido se convierte en propiedad del comprador el cual se halla entonces autorizado para apropiarse de su producto. Pero todavía hay una objeción más grave que se deriva de la

teoría de la propiedad. Me refiero al derecho “natural” a alienar el trabajo propio y con ello el envilecimiento de la vida humana. La idea de alienar el trabajo propio a cambio de salario no resulta en absoluto inconsistente para Locke. Por el contrario, en cuanto más se enfatiza que el trabajo es una propiedad más se comprende que es alienable. La novedad de estos argumentos consiste en que Locke hizo pasar el derecho a alienar el propio trabajo a cambio de salario como algo anterior e independiente a la sociedad y, sin deuda alguna para con ella misma. Para esto, tuvo que minar la concepción moral tradicional que descalifica la apropiación ilimitada de la tierra. Además, justifica como natural, una diferencia de clases en derechos y racionalidad, al hacerlo consigue una base moral positiva a la sociedad capitalista.

El hombre industrioso y racional es el que trabaja y realiza la apropiación. La esencia de la conducta racional consiste en la apropiación privada de la tierra y de sus materiales y en el empleo de las propias energías para mejorar la tierra y así obtener las mayores comodidades para la vida. En la primera fase trabajo y apropiación se implican recíprocamente, y juntos comprenden el comportamiento racional. Este comportamiento es racional en el sentido moral de estar exigido por la ley de Dios y de la razón.

El estado de naturaleza original pretende explicar la igualdad natural entre los hombres, sin embargo, también se quería justificar como natural la acumulación del capital. Esta contradicción tenía que encontrar una solución aparentemente satisfactoria para todos. La introducción del dinero por consenso propicia la superación del principio que regula la apropiación individual de la tierra, y con ello se cree resuelto el problema. Pero en realidad lo que sucede es que con ello se eliminan las limitaciones naturales según las cuales *todos* los hombres pueden poseer tanto cuanto son capaces de utilizar.

No es irrelevante el hecho de que el dinero se introduce dentro del estado de naturaleza; el objetivo consiste en darle una naturaleza semejante a la de la tierra, lo que permite considerar que el producto que se deriva de las operaciones comerciales, ganancias o intereses resultan justificados por su carácter necesario. Hasta cierto punto se comprende que el dinero sirva como mercancía de cambio. Pero, como hemos dicho, la función del dinero todavía va más allá de servir de simple intermediario entre las cosas, el dinero tiene como finalidad última servir como capital.

La aparición de la codicia fue el nexo que unió al estado de naturaleza con el surgimiento de la sociedad civil plenamente desarrollada. Sólo tras la introducción del dinero, la apropiación de toda la tierra y el surgimiento de grandes propiedades desiguales hace aparición la codicia y se plantea la necesidad de una sociedad civil

plenamente soberana para proteger la propiedad. La apropiación racional, industriosa, necesita de protección contra la codicia de los ambiciosos que intentan conseguir posesiones mediante la transgresión sin la racionalidad industriosa.

Las desigualdades introducidas en el estado de naturaleza tienen que encontrar a su vez, una explicación que dejen a Locke con buena conciencia. El liberalismo es la solución. Locke reconcilia las grandes desigualdades de la sociedad bajo el supuesto de que todos los hombres son igualmente capaces de gobernarse por sí mismos. Si los hombres son por naturaleza igualmente racionales, en el sentido de que son igualmente capaces de cuidarse, quienes fracasan permanentemente en la consecución de propiedades pueden tenerse por los únicos culpables de ello. Esta ideología considera como equitativo y justo abandonar a los pobres a que se gobiernen por sí mismos, y permite que se enfrenten entre sí en el mercado sin las protecciones que sostiene la antigua y superada doctrina del derecho natural. Las desigualdades de clase y racionalidad eran perfectamente consentidas y avaladas por la sociedad de Locke. La sociedad de Inglaterra del siglo XVII admitía, sin ninguna culpa, que hubiera tres clases con distintos derechos debido a que se suponía que les separaba una racionalidad diferente. En última instancia, enfatizo, si existen pobres es exclusivamente responsabilidad de ellos.

El liberalismo económico de Locke no es ajeno a cierta interpretación religiosa sobre el sentido de la vida del hombre. Locke logra que coincidan los valores religiosos como el deseo de acumular. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en la tolerancia a la libre asociación religiosa. El liberalismo económico encuentra auxilio en la religión para no ser condenado permanentemente. La tolerancia entre las iglesias permite proteger y justificar la propiedad privada sobre una base religiosa, racional y "natural". El pensamiento plenamente político y secular que observa en las guerras de religión un germen de desintegración social, de debilitamiento del poder público y de empobrecimiento económico, tiene como resultado la tolerancia en el plano religioso a cambio de lealtad en el plano cívico. Cuando la paz está en riesgo, cualquier religión, incluso la oficial resulta un peligro para el Estado. Según Locke, la diversidad de culto y la libertad religiosa constituyen un elemento natural en el hombre, como también lo es el derecho a la apropiación ilimitada de la tierra; el Estado debe procurar, entonces, preservar y fomentar éstos intereses civiles. Según Walzer la tolerancia está unida a formas de exclusión. Un único grupo dominante es capaz de organizar la vida común de todos los ciudadanos. La experiencia de la tolerancia revela una relación estrecha con el

poder. La tolerancia es cómplice, en cierta forma, de la desigualdad y la exclusión; a grupos e individuos tolerados se les asigna una posición inferior. “Tolerar a alguien es un acto de poder”. La tolerancia es una falsa respuesta a los conflictos entre religiones, ella enmascara el deseo de poder y dominio. La tolerancia es la cara amable del liberalismo político para resolver las desigualdades, aunque no las resuelve. Justamente Herbert Marcuse afirma que dentro de las sociedades industrialmente avanzadas la tolerancia represiva es una práctica común y necesaria para el mantenimiento del *status quo*. La tolerancia hacia la sistemática deformación mental tanto de niños como de adultos por la publicidad y la propaganda, el permitir que actúen grupos destructivos, lo mismo que el incremento a la de por sí gigantesca inversión de la industria militar, no son falseamientos o extravíos, “son la esencia de un sistema que promueve la tolerancia como un medio para perpetuar la lucha por la existencia y suprimir las alternativas”.<sup>450</sup> Concluimos, por tanto, en afirmar la complicitad entra la practica de la tolerancia y el liberalismo económico. Tesis que necesita más analizarse para entender sus múltiples facetas y sus repercusiones sobre los individuos.

### ***Sobre el tercer capítulo.***

La razón para dividir el apartado sobre las conclusiones, y no conformar una argumentación que diera razón de la unidad de la investigación tiene como finalidad ver por separado los avances como las limitaciones de este estudio. Pero si reflexiono sobre una idea que conjunte los tres apartados de esta tesis pensaría sobre las motivaciones iniciales. Este estudio, como ya se dijo, gira sobre el análisis del liberalismo político de Locke. A partir de ahí, el pensamiento de Lévinas proporciona los elementos racionales para una denuncia a las desigualdades entre los hombres. Pero creo que no es suficiente denunciar o argumentar sobre las injusticias políticas. Inspirado por Jacques Derrida, considero la necesidad de plantear el problema sobre la practica política. Las obras de Lévinas tienen la cualidad de confrontar (atrapar) al lector en el momento mismo del ejercicio de lectura. “Así pues, ¿cómo escribe él? ¿Cómo lo que escribe produce trabajo y Obra en el trabajo?”<sup>451</sup> En la lectura acontece la interpelación del Otro. El individuo al leer queda “sujetado” (sin perder su libertad) a proseguir *la causa* (la reflexión) de

<sup>450</sup> MARCUSE H., *La tolerancia represiva*, p. 78

<sup>451</sup> DERRIDA J., *En este momento mismo en este trabajo heme aqui*, en Cómo no hablar y otro textos, p.86

Lévinas.. Para Lévinas, la responsabilidad para con el Otro no significa la recepción o percepción de algo dado, sino la exposición al otro que es previa a toda decisión.

Cabe preguntarse, entonces, ¿qué me toca hacer a mí?. ¿Es oportuno y pertinente plantearse el cuestionamiento? Pensar es una forma de hacer política (Derrida). Reflexionar es una actividad *performativa*. La última razón de ser de este estudio es abrir el discurso o retomar el discurso que muchos otros iniciaron para crear un lugar más del debate público sobre lo que aquí me interpela a responder.

La pregunta que interroga por el <<¿qué hacer?>> es una infinitud interpeladora; desborda al pensamiento que la piensa; es una pregunta que excede al pensamiento que la piensa y a la acción que inspira. “Conocimiento sin a priori.” Pensar la pregunta es ya estar inspirados por ella, es ya estar en marcha, pensar es responder a la llamada recibida. Aclaremos que las respuestas que se dan no son satisfactorias de ningún modo, las respuestas son siempre pobres, miserables en sí mismas, sin embargo, respuestas grandiosas porque sacan de su quietud esencial al individuo; sacan al existente de su soledad, de ser-relativamente-a-la-muerte (Heidegger) a ser-para-el-otro.

Si acertamos en afirmar que el pensamiento es ya una respuesta a la pregunta, tendría que ser esta una filosofía apátrida, ajena a todo los intereses otorgados por las instituciones de poder-saber, un pensamiento no integrado al aparato institucional, un pensamiento intolerable, incatalogable, irrecibible como el extranjero que llega a la propia casa a desquiciar el orden.

La cuestión planteada exige considerarse en su diacronía esencial. El asedio de la pregunta incluye el llamado a la responsabilidad por los que ya no están vivos. Afirmo que ser-para-el-otro que ya no es y del otro que todavía no es, es ser responsable de los espectros. Más allá del tiempo sincrónico, del tiempo de los relojes, de la simultaneidad, en un tiempo sin presente rector implica hacerse cargo también de los fantasmas. Es tal el asedio de los que ya *no están presentes* (totalmente distinto a las experiencias que el individuo puede reconocer como propias) que difícilmente podemos sostener una lógica de la presencia. Lo espectral no sólo trastoca el logos del lenguaje sino también el modo de conocer, la manera de relacionarse con lo útil. El mandato de los espectros es hacer de este mundo “como si” todavía siguieran vivos, de hecho, nunca se han ido, el “como si”, es ficticio, injusto. Siguen entre nosotros, y nos hablan con una voz más tenue que la del rostro. Según Lévinas, se trata de una relación o una “religión” que no se estructura como saber, es decir, como intencionalidad. Esta última encierra la representación y conduce a lo otro hasta la presencia o la compresencia. El tiempo, por

contra, significa dentro de su diacronía, una relación que no compromete la alteridad de lo otro, asegura sin embargo, su no-indiferencia al <<pensamiento>>. Sus voces reclaman nuestra forma de estar “cabe” el mundo, de “cuidarnos” sólo de los “útiles” que tenemos “a la mano” y de hacer de los entes a través del conocimiento, “seres para los ojos”. Incluso, su reclamo llega por el conformismo de la responsabilidad que abraza sólo a lo vivos. También se es responsable de los excluidos permanentemente por las políticas del Fondo Monetario Internacional, por los hombres y mujeres del porvenir, por los *seres puramente posibles* que nunca nacerán.

Realizamos una *analogía* o, una metáfora de la pregunta que interroga por el <<qué hacer>> con la experiencia *sui generis* del erotismo. La relación erótica es distinta por completo a las categorías correlativas entre ser-nada. La contradicción del ser y la nada los reduce uno a otro, no deja lugar a distancia alguna. El erotismo es una relación con la alteridad, con el misterio. El erotismo se pervierte en una sociedad donde todo se quiere experimentar y contemplar. El erotismo es una relación con el misterio, porque lo erótico *llega*, invade, hiere, es sorpresivo; por lo mismo, el erotismo es refractario al cálculo, a la estrategia, y en definitiva, al poder de la razón. La singularidad del erotismo nos proporciona datos relevantes sobre lo que creemos es la manera de *presentarse* de la propia interpelación heterónoma, de llegar y de llagar, de posarse sobre el Mismo.

Finalmente, la pregunta que interroga por el <<qué hacer>> desajusta el tiempo de las decisiones y de las acciones políticas. Creemos que hay la necesidad (siempre urgente y siempre con retraso), de dar un paso más allá de la metafísica de la alteridad, de la trascendencia, del deseo de lo invisible, de la substitución a la política misma. Como afirma Derrida, políticamente nunca se hace bastante, se tiene la impresión de no trabajar lo suficiente, es imposible estar satisfecho con lo que se hace, siempre hay algo todavía que hacer. Lo absolutamente Otro, lo infinito, la excedencia, la hospitalidad, tienen que “reducirse” o “concretizarse” en instituciones.

El pensamiento de Lévinas nos da para interpretar dos formas distintas de entender lo político. La primera la ubicamos por medio de las nociones de creatividad y sensibilidad ética. Para Rabinovich, la ética maternal es inspiración a la creatividad, “expresada como sensibilidad extrema”. La política consistiría en subvertir el orden predeterminado por los marcos de justicia. La sensibilidad ética consiste en encontrar la manera de hacer justicia de forma pacífica, sin violencia y sin pretender formar nuevas

instituciones que generalmente siempre excluyen a otros; el objetivo es poner en cuestión permanentemente a las instituciones sin transgredirlas.

Por otro lado, bajo la lectura que hace Derrida de Lévinas, la justicia sería irreductible al derecho, pero, no obstante, la justicia exige, para ser concreta y efectiva, “encarnarse” en un derecho, en una legislación. Desde luego, ningún derecho podrá pretender ser perfecto y acabado o adecuado a la justicia y, por eso hay una historia del derecho, por eso los derechos del hombre “evolucionan”, por eso hay una perfectibilidad sin fin de lo jurídico, precisamente porque la llamada que se recibe de la justicia es infinita y la interpelación que se recibe no conoce final. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. La legislación condicional no debe olvidar el imperativo de la hospitalidad absoluta a la que se refiere.

Escribir un texto filosófico para responder a esos problemas políticos nunca es suficiente. Incluso se corre el riesgo que al escribir se caiga en el anonimato de la humanidad, como afirma Blanchot. Sin embargo, según Derrida, toda acción política pasa por unos discursos y unos textos. Aunque uno se exponga con el cuerpo, siempre se hace desde un discurso organizado.

## **Bibliografía.**

**BLANCHOT Maurice.** , La escritura del desastre, Monte Avila Editores, Venezuela 1987.

**CRITCHLEY Simon, DERRIDA J., LACLAU E., RORTY R.**, Desconstrucción y pragmatismo, Paidós, Argentina 1997.

**DERRIDA Jacques.** ,

Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida, Mínima Trotta, Madrid 1998.

El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales, Proyecto A Ediciones, Barcelona 1997.

Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid 1998.

Dar la muerte, Paidós Básica, Barcelona 2000.

Espectros de Marx, Editorial Trotta, Madrid 1995.

La desconstrucción en las fronteras de la filosofía, Ediciones Paidós, Barcelona 1989.

Cómo no hablar y otros textos, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1996

No escribo sin luz artificial, Cuatro. Ediciones, Madrid 1999.

El monolingüismo del Otro, Manantial, Buenos Aires 1997.

¡Palabra!, Editorial Trotta, Madrid 2001.

La hospitalidad, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2000.

La escritura y la diferencia, Anthropos, Barcelona 1989.

**DESCARTES.** , El discurso del método. Meditaciones metafísica, Porrúa, México 1992

**DOMÍNGUEZ Antonio.** , La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas, Editorial Trotta, Madrid 1997.

**DUSSEL Enrique.** ,

Filosofía de la liberación, Asociación de la filosofía de la liberación, México 1989.

Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta, Madrid 1998.

1492 El encubrimiento del Otro. (Hacia el origen del <<mito de la modernidad>>, Editorial Nueva Utopía, Madrid 1992.

**GARCÍA RUIZ Pedro E.**, *Ética y fenomenología en Emmanuel Levinas*, en, Theoría, Revista del Colegio de Filosofía, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 2000.

**GONZÁLEZ Juliana.** , Ética y libertad, UNAM, F.C.E. México 2001

**HEGEL G. W. F.**,

Fenomenología del espíritu. F.C.E. México 1994

Filosofía del derecho. Ediciones Casa Juan Pablos, México 2002.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Juan Pablos Editor, México 1974.

**HEIDEGGER Martín.** ,

El Ser y el tiempo, F..C.E, Segunda edición revisada, México 1997.

¿Qué es metafísica? Y otros ensayos. Traducción de Xavier Zubiri, Ediciones Fausto, Buenos Aires 1996.

Los problemas fundamentales de la fenomenología. Editorial Trotta, traducción de Juan José García Norro, Madrid 2000.

Hitos. Alianza Editorial, Madrid 2000.

Caminos de bosque. Alianza Editorial, Madrid 2000.

Introducción a la metafísica. Gedisa Editorial, Barcelona 1999.

El concepto de tiempo. Mínima Trotta, Trad. Raúl Gabás y Jesús Escudero, Madrid 2001.

**HORKHEIMER Max.** , Anhelos de justicia, Teoría crítica y religión, Editorial Trotta, Madrid 2000.

**HUSSERL Edmund.**, Meditaciones Cartesianas, F.C.E. México 1996.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Trd. José Gaos, F.C.E. México 1997.

Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos. Editorial Anthropos, UAM, Barcelona 2002.

**INGARDEN Roman.** , Sobre la responsabilidad. Trd. Juan Miguel Palacios, Caparrós Editores. Madrid 2001.

**LEVINAS Emmanuel.** ,

En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 2001.

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Vrin, Paris 2001.

De l'évasion, Le Livre de Poche, Fata morgana 1982. Traducción, De la evasión, Arena Libros, Madrid 1999.

Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité, Livre de Poche, 1971. Traducción, Totalidad e Infinito, Sígueme, Salamanca 1995.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Livre de Poche, 1978. Traducción, De otro modo que ser, o mas allá de la esencia, Sígueme, Salamanca 1995.

Humanismo del otro hombre, Siglo veintiuno, México 1974. También en, Caparrós Editores, Madrid 1998.

Le temps et l'autre, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris 1983. Traducción, El tiempo y el otro, Paidós, Barcelona 1993.

Fuera del sujeto, Caparrós Editores, Madrid 1987.

*Amar a la Torá más que a Dios*, en **KOLITZ Zvi.**, Isrl Rákovert habla a Dios, F.C.E., México 1998.

Cuatro lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona 1996.

De lo sagrado a lo santo, Cinco nuevas lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona 1997.

Entre nosotros, Pre-Textos, Valencia 1993.

Dieu, la mort et le temps, Le livre de Poche, Editions Grasset & Fasquelle, 1993. Traducción, De Dios que viene a la idea, Caparrós Editores, Madrid 1995.

Étique et Infini, Le Livre de Poche, 1982. Traducción, Ética e infinito, Visor, Madrid 1991.

La huella del Otro, Taurus, México 1998.

Dios, la muerte y el tiempo, Cátedra, Madrid 1998.

La filosofía del hitlerismo, en Nexos Mayo 1998, México

De l'existence à l'existant, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1998. Traducción, De la existencia al existente, Arena Libros, Madrid 2000.

Difficile Liberté, Le Livre de Poche, Éditions Albin Michel, 1976.

La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura, Mínima Trotta, Madrid 2001.

Sobre Maurice Blanchot, Mínima Trotta, Madrid 2000.

**LOCKE John.**, Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, Biblioteca Nueva, Madrid 1999.

Sobre la tolerancia, Ediciones Gernika, trd. Ana Isabel Stellino, México 2000.

*Primeros Escritos sobre la tolerancia; Ensayo sobre la Tolerancia*; en, Escritos sobre la tolerancia, Estudio Preliminar de: Luis Prieto Sanchis y Jerónimo Betegón Carrillo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Madrid 1999.

**LLEWWLYN John.** , Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética, Ediciones Encuentro, Madrid 1999.

**KANT Immanuel.** ,

Filosofía de la historia, F.C.E. Traducción de Eugenio Ímaz, México 1994.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, y La paz perpetua, Editorial Porrúa, México 1990.

**MACPHERSON C. B.**, La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, Editorial Fontanella, Libros de confrontación, trd. J. R. Capella, Barcelona 1970.

**MARCUSE Herbert.**, El hombre unidimensional, Ariel, Barcelona 2001.

*La Tolerancia Represiva*, en, WOLFF Robert Paul; MOORE Barrington Jr; **MARCUSE Herbert.**, Crítica de la tolerancia pura, Editorial Nacional, Madrid 1977.

**MARTINEZ DE LA ESCALERA Ana María.**, Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje, Editorial Anthropos, Barcelona 2001.

**MARTINEZ DE LA ESCALERA Ana María; COHEN Esther.** *Prologo desde el extranjero*, en, Lecciones de extranjería, una mirada a la diferencia, Siglo Veintiuno Editores, UNAM, México 2002

**MATE Reyes.** , Heidegger y el judaísmo. Y sobre, La tolerancia, Editorial Anthropos, Barcelona 1998.

**PEÑALVER Patricio.** , Argumento de alteridad, Caparrós Editores, Madrid 2001.

**PLATÓN.** , Diálogos, Porrúa, México 1996.

**RABINOVICH Silvana.** , La huella en el palimpsesto: La escritura de Lévinas desde la perspectiva de la transtextualidad, Tesis Doctoral, UNAM, México 2000.

**ROSENZWEIG Franz.**,

El libro del sentido común sano y enfermo, Caparrós Editores, Madrid 1994.

**ROUSSEAU Juan Jacobo.,**

El Contrato social, y Principios de derecho político, Editorial Porrúa, México 1992.

Discurso sobre el origen de la desigualdad, Editorial Porrúa, México 1992.

**WALZER Michael.,** Tratado sobre la tolerancia, Paidós Estado y Sociedad, trd. Francisco Álvarez, Barcelona 1998.

**SPINOZA de Baruj.,** Ética demostrada según el orden geométrico, trd. Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid 2000.