LA MIRADA DE LOS OTROS

Diálogos con la filosofía francesa contemporánea

MIGUEL GIUSTI
(EDITOR)

LA MIRADA DE LOS OTROS

Diálogos con la filosofía francesa contemporánea

Miguel Giusti
(editor)

LA MIRADA DE LOS OTROS

Diálogos con la filosofía francesa contemporánea

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La mirada de los otros
Diálogos con la filosofía francesa contemporánea
Miguel Giusti (editor)

© Miguel Giusti (editor), 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cubierta: Pintura sin título de Alejandra Mitrani, *collage* de acuarela y tinta sobre papel japonés. Fotografía de Cécile Villa-García.
Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú Nº 2015-07806
ISBN: 978-612-317-112-4
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500662

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Introducción
Miguel Giusti 9

En la filosofía francesa hemos vivido una *retórica de la ruptura*
Jean-François Courtine 15

Irreductible fraternidad
Catherine Chalier 33

Frente al rostro. Wittgenstein, Levinas y Cavell
Victor J. Krebs 51

Del amor al otro al amoral Otro
Mario Montalbetti 69

Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas
Alfredo Gomez-Muller 81

Más allá de lo legal. La política y la justicia según Emmanuel Levinas
Antonio Pérez Valerga 97

Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de justicia
en el pensamiento de Emmanuel Levinas
Sandra Pinardi 111

Lectura de «*Nom d'un chien* o el derecho natural» de Emmanuel Levinas
Alain David 145

Levinas, ¿lector de Husserl?
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner 189

El reconocimiento, ¿una nueva pasión democrática?
Monique Castillo 205

Identidad(es) en tránsito. Las culturas en la era de la mundialización
Francis Guibal 227

El liberalismo y la política del reconocimiento
Francisco Cortés Rodas 257

Nicole Parfait y Emil Cioran, del uno al otro: el desafío del ser
Nelson Vallejo-Gómez 271

¿Monocultura?, ¿Incultura? Perspectivas del tercer milenio
Gérard Granel 289

«Nosotros, pequeños hombres de la monocultura».
En homenaje a Gérard Granel
Miguel Giusti 301

Introducción

El año 1989, fecha simbólica en la que se celebraba mundialmente el aniversario de la Revolución Francesa, marcó un hito en la historia de las relaciones entre la filosofía francesa y la filosofía latinoamericana, particularmente la peruana. Gracias a un paciente esfuerzo de coordinación entre filósofos de ambas regiones, y gracias también a la presencia en Lima de dos personas tan visionarias como generosas —Daniel Lefort, agregado cultural de la Embajada de Francia en el Perú, y Nicole Parfait, profesora invitada de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)—, ese año tuvo lugar en Lima el Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía, dedicado al tema «Moral y Política». Las instituciones directamente cooperantes fueron entonces el Collège International de Philosophie de París y la Especialidad de Filosofía de la PUCP, con la participación de un grupo plural y representativo de especialistas de Francia y América Latina, convocados con el ánimo de dar inicio a un debate y a una cooperación académica de largo alcance.

Ese primer encuentro filosófico tuvo éxito y gran repercusión y fue, en efecto, el punto de partida de un intercambio de ideas cada vez más fructífero, ininterrumpido hasta hoy. Entre los filósofos que formaron parte de la delegación francesa que acudió al coloquio se encontraban

Patrice Vermeren, Gérard Granel y Elisabeth Rigal, quienes, junto con Nicole Parfait, habrían de jugar un papel decisivo en el fomento de la cooperación académica de los años siguientes. Por lo pronto, fueron ellos los principales promotores del Segundo Coloquio Franco-Peruano de Filosofía que tuvo lugar en Francia dos años más tarde, en 1991, en las universidades de Estrasburgo, París y Tolosa, en el que se debatió sobre «La noción de análisis». Este encuentro cobró notoriedad porque contó con la participación de Jacques Derrida y de otros filósofos franceses de renombre, como Jean-Toussaint Desanti, Marc Richir, René Major, Eliane Escoubas o Renée Bouveresse, además, por cierto, de los organizadores mencionados y del filósofo italiano Paolo Fabbri. Para la realización de este segundo coloquio fue muy valiosa, igualmente, la intervención de Francis Guibal, filósofo francés entonces profesor de la Universidad de Estrasburgo, quien había vivido muchos años en el Perú promoviendo la reflexión filosófica y contribuyendo al diálogo con la filosofía francesa. La delegación peruana que asistió a aquel coloquio estuvo compuesta por los profesores Rosemary Rizo-Patrón, Pepi Patrón, Alfonso Ibáñez, Max Hernández, Álvaro Rey de Castro y Miguel Giusti. Las actas fueron publicadas en francés con el título *La Notion d'Analyse*, en 1992, en la editorial Presses Universitaires du Mirail, Tolosa y, en una versión castellana reducida, en la revista *Areté*, *IV*(1).

A partir de entonces, sobre la base de un inicio tan auspicioso, se puso en marcha un programa intensivo de intercambios con la comunidad filosófica francesa, gracias al cual pudimos contar con la presencia en América Latina de filósofos de renombre para el dictado de seminarios o la participación en debates temáticos de interés común. Nos visitaron, entre muchos otros, pensadores como Jean-François Courtine, profesor de la Universidad de la Sorbona (París IV), para debatir sobre filosofía fenomenológica francesa; Jean-Louis Viellard Baron, profesor de la Universidad de Poitiers, sobre las relaciones entre Hegel y Platón; Eliane Escoubas, profesora de la Université Paris 12-Val de Marne,

sobre filosofía del arte; Renaud Barbaras, profesor de la Universidad de la Sorbona (París I), sobre Merlau-Ponty; o Monique Castillo, profesora de la Universidad de Paris-Est, Créteil (París XII), sobre filosofía política. Muchas de sus intervenciones han quedado registradas en la página web de nuestro Centro de Estudios Filosóficos (http://cef.pucp.edu.pe/) o en *Areté*, la revista de filosofía de nuestra universidad (http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete). En este volumen publicamos una sugerente entrevista que nos concedió Jean-François Courtine sobre el estado de la cuestión de la filosofía francesa contemporánea y un ensayo de Monique Castillo sobre el problema del reconocimiento en los debates actuales de la ética.

El incremento y la regularidad de los intercambios filosóficos llevó a ambas partes a pensar que convenía dar un marco más institucional a la cooperación entre los dos países y regiones, y fue así que en el año 2003 se constituyó oficialmente la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea con el apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, gracias a un convenio entre la Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos y la Universidad de París XII, bajo la coordinación de la profesora Monique Castillo. Como era de esperarse, la Cátedra contribuyó a incrementar las actividades y a involucrar de manera más orgánica a los filósofos de la región andina, y ha mantenido su vitalidad hasta nuestros días. Para hacerla posible, fue muy importante el apoyo de los responsables de la cooperación cultural e interuniversitaria en la Embajada de Francia, como el ya mencionado Daniel Lefort, Yves Saint-Geours, Jean Vacher, Nelson Vallejo-Gómez, Alexandra Bellayer y Claude Castro-Gimenez.

Sin pretender hacer un listado exhaustivo de las actividades llevadas a cabo en el marco de la Cátedra, conviene mencionar que gracias a ella se han venido organizando numerosos y sucesivos Coloquios Franco-Andinos de Filosofía Francesa Contemporánea, no solo en Lima sino también en otras ciudades de América Latina, sobre temas como: Ética, justicia y política en Emmanuel Levinas (2006);

Justicia y reconocimiento (2007); Laicidad, religiones y educación (2011); Redes de la Filosofía. Filosofía en las redes (2012). Pero, más allá de la convocatoria a los coloquios, la Cátedra ha servido de marco para convocar a muchos otros filósofos franceses a participar en eventos académicos y en publicaciones de diferentes tipos. Entre los colegas que nos visitaron en dichas ocasiones, se hallan: Catherine Chalier, Natalie Depraz, Jean-Pierre Cometti, Monique Castillo, Martin Cerf, Alfonso Gomez-Müller, Alexandre Lacroix o Pierre Lévy, y contamos siempre con la participación de importantes delegaciones de filósofos de Colombia, Ecuador, Venezuela, Bolivia y el Perú. En el presente volumen, hemos debido hacer una selección representativa de estas contribuciones.

*

Si hubiese que buscar una temática común a los diálogos sostenidos con la comunidad filosófica francesa a lo largo de estos años, podría decirse que ella se encuentra en *la mirada de los otros*. En efecto, desde mediados del siglo pasado, la filosofía francesa parece haber concentrado sus esfuerzos en ejercer una crítica profunda de la tradición occidental a causa de su logocentrismo y de su pretensión de someter toda realidad a la lógica de un racionalismo solipsista y avasallador. Pero, a diferencia de otras críticas inmanentes que se han producido en el seno de la propia tradición occidental y que acaso solo reproducen de manera diferente las pretensiones del logocentrismo, la de la filosofía francesa ha sido una crítica desplegada explícitamente con el propósito de mostrar la irreductibilidad de «lo otro» y de «los otros». Ha sido una filosofía de la *alteridad* (*de l'autre*) enfrentada deliberadamente a una filosofía de la *identidad* (*du même*). Un buen ejemplo y una exposición sistemática de esta transformación de la filosofía francesa a lo largo del siglo XX los brinda el libro de Vincent Descombes titulado precisamente *Le même et l'autre* (*Lo mismo y lo otro*)[1].

[1] La traducción al español fue publicada en 1988 por la editorial Cátedra y lleva el título *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*.

Nos referimos a esta peculiaridad de la interrogación filosófica por medio de la metáfora de la «mirada» tanto en un sentido específico como en un sentido general. En un sentido específico, la metáfora nos es provista por la obra de Emmanuel Levinas, quien ha sido sin duda el inspirador de este importante giro del pensamiento francés. En su filosofía, la mirada o el rostro del Otro juega un papel fundacional, no solo como alternativa radical a la actitud introspectiva y autosuficiente de la racionalidad occidental, sino también como ineludible dimensión ética de la reflexión. Pese a la diversidad de concepciones filosóficas desarrolladas en el seno de la filosofía de la alteridad, y sin perder de vista la riqueza y la originalidad de sus planteamientos, no cabe duda de que la obra de Levinas hace las veces de fuente de inspiración en todos ellos. Pero la metáfora de la mirada es empleada también en un sentido general porque es evidente que no todos los filósofos concordarían en destacar la conveniencia de un concepto ligado al sentido de la vista. Justamente, uno de los puntos comunes en la crítica de la racionalidad occidental es que ella se ha dejado guiar inconscientemente por la perspectiva visual implícita en el concepto griego de *theoria*, que ha conducido continuamente a una *metafísica de la presencia*. En un sentido más general, en cambio, la *mirada* debería ser entendida igualmente como *escucha* o acaso como atención plurisensorial o plurifacultativa a las voces y a las diversas señales de los otros y de lo Otro.

Conviene recalcar asimismo el doble sentido que encierra el genitivo de la expresión «la mirada *de los* otros». En un sentido objetivo, es claro que este designa la mirada dirigida *hacia los otros* y sobreentiende por tanto que el sujeto que la dirige se halla inmerso en una racionalidad interrogativa propia, aun cuando su esfuerzo consista en mostrar los límites que le son inmanentes. Pero en un sentido subjetivo, que es sin duda el más importante, el genitivo de la metáfora quiere destacar la mirada que *nos es dirigida por y desde los otros*, sobreentendiendo en este caso que hay voces o señales que no están bajo el control de la racionalidad interrogativa y que reclaman nuestra atención.

Los ensayos que componen este libro son una pequeña selección de los diálogos con la filosofía francesa que hemos venido sosteniendo a lo largo de estos años. Todos ellos fueron compuestos y discutidos en el marco de alguna de las actividades de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea. Al inicio de cada ensayo, damos cuenta del contexto preciso en que tuvo lugar. Se encuentran allí conferencias dictadas por los filósofos franceses que nos visitaron, así como trabajos de filósofos de la región andina que participaron en los debates. Por lo dicho hace un momento, no sorprenderá que la mayoría de los ensayos estén dedicados a la obra de Levinas. Pero no es principalmente sobre las fuentes del debate que queremos dar cuenta en el volumen, sino sobre el diálogo intenso que se ha venido llevando a cabo en estas dos décadas entre filósofos latinoamericanos y filósofos franceses contemporáneos que han bebido de aquellas fuentes. Aun siendo solo un reducido muestreo, esperamos que los trabajos permitan transmitir la vitalidad y la riqueza del intercambio.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento a todos los colegas, franceses y latinoamericanos, que han participado de una u otra manera en las actividades de la Cátedra, así como a todas las personas e instituciones que prestaron su colaboración para hacerlas posible, de modo especial a la Embajada de Francia en el Perú. Agradecemos igualmente a Alexandra Alván, quien ha tenido a su cargo, con mucho esmero, la edición del volumen.

El Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú se complace en poner a disposición del público un conjunto de trabajos que dan cuenta del debate sostenido durante años con la filosofía francesa contemporánea, con la confianza en que se perciban la originalidad, la relevancia y la riqueza de ideas que trae consigo un pensamiento que dirige su atención hacia *la mirada de los otros*.

Miguel Giusti
Editor

En la filosofía francesa hemos vivido una *retórica de la ruptura*

Jean-François Courtine
en conversación con la Redacción de *Areté*[*]

Areté: Profesor Courtine, le agradecemos por concedernos esta entrevista. Desearíamos sostener con usted una conversación sobre su itinerario filosófico y sobre la manera en la que percibe a la filosofía en la actualidad. Comenzamos por someter a su consideración aquella visión estereotipada de la situación de la filosofía contemporánea, según la cual la filosofía alemana habría ido perdiendo a sus figuras principales y con ellas, su originalidad; la filosofía francesa se habría restringido al papel contestatario y deconstructor, y la filosofía norteamericana habría asumido más bien un rol protagónico en la discusión. ¿Qué opinión le merece esta visión de las cosas?

---

[*] Jean-François Courtine es profesor de la Universidad de la Sorbona, París IV. Fue invitado a Lima, a la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, en el mes de setiembre de 2003, para dictar un seminario sobre «La recepción de la fenomenología en la filosofía francesa». Durante su visita, accedió a conceder la presente entrevista a la redacción de la revista *Areté*. En la conversación estuvieron presentes Rosemary Rizo-Patrón, Pepi Patrón, Fidel Tubino y Miguel Giusti. La entrevista fue inicialmente publicada en el año 2004 en *Areté*, *XVI*(2), 317-332.

Jean-François Courtine: Pienso que se trata, en efecto, de una visión estereotipada que simplifica excesivamente la situación. En un sentido, sin embargo, ella tiene un cierto fundamento. Podemos estar de acuerdo, por lo pronto, en que las grandes figuras de la filosofía alemana del siglo pasado han ido desapareciendo o han desaparecido del todo. Esas figuras tuvieron mucha influencia en la filosofía francesa, pues esta estuvo desde fines del siglo XIX muy pendiente de lo que ocurría en Alemania. Es el caso, evidentemente, de Husserl y de Heidegger, así como de varios de sus discípulos; y es también el caso, más recientemente, de Gadamer. Por supuesto, siguen activas algunas figuras, como Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel, pero son cada vez menos numerosas. Se puede decir, por eso mismo, que la filosofía francesa está hoy en día menos directamente orientada hacia Alemania que en un pasado reciente. Pero sería injusto, respecto de la situación de las universidades alemanas y de nuestros colegas, considerar que la filosofía alemana haya desaparecido o que se haya «americanizado». No es completamente falso, pero sería injusto, sobre todo si se piensa en los magníficos trabajos sobre historia de la filosofía que se realizan en Alemania. Menciono dos ejemplos solamente: en primer lugar, las investigaciones de Werner Beierwaltes sobre neoplatonismo y filosofía medieval, que tienen también por cierto importantes repercusiones sobre la filosofía contemporánea —Beierwaltes ha cuestionado muy seriamente, por ejemplo, la visión heideggeriana de la filosofía, sobre todo de la filosofía antigua—. El segundo ejemplo podría ser el de los trabajos, sumamente originales, de Kurt Lasch, el historiador de la filosofía medieval que ha mostrado recientemente la vigencia de un pensador como Nicolás de Cusa.

Sería injusto, pues, considerar que ya no existe una filosofía alemana original, aunque, de otro lado, es cierto que los filósofos franceses están mucho menos orientados hacia Alemania que en el pasado. Pensemos, al respecto, en los viajes a Berlín que los alumnos de la École Normale Supérieure realizaban sistemáticamente hace unas décadas; con frecuencia iban a pasar un año al Instituto Francés de aquella ciudad.

Yo mismo tuve la oportunidad de dirigir durante varios años el Departamento de Filosofía de la École Normale, pero pude constatar claramente que para entonces la mayoría de los alumnos, en su año de estudios en el extranjero, prefería partir hacia los Estados Unidos, y ya no hacia Alemania. Hasta en el plano lingüístico, es decir, en lo que respecta al aprendizaje de la lengua alemana en las clases preparatorias de los liceos en Francia, puede constatarse una clara tendencia a la disminución. En la actualidad es preciso, pues, hacer un esfuerzo por promover políticas de cooperación científica y universitaria que mantengan viva la relación entre Francia y Alemania en el nivel universitario, lo que no era necesario hace treinta o cuarenta años.

Vayamos ahora a la otra parte de la pregunta, aquella que se refiere al carácter original o más innovador de la filosofía norteamericana. Ahí también hay estereotipos, naturalmente, pues, si ya es bastante difícil decir lo que es la filosofía alemana en general, lo es aún más decir de qué hablamos cuando nos referimos a la filosofía norteamericana. Hay en ella numerosas tendencias y corrientes —posanalíticas, posquineanas, poswittgensteinianas—, de modo que habría que hacer distinciones muy sutiles. Un ejemplo por mencionar en este sentido sería la obra de Stanley Cavell, que ha tenido un eco muy importante en Francia en los últimos años, un eco quizá inesperado, pero verdaderamente notable e interesante. Igualmente han tenido eco, aunque menos inesperado, la obra de Richard Rorty, o los trabajos de Donald Davidson. En Francia, que es un país con una muy fuerte tradición en historia de la filosofía, somos sensibles y receptivos también a las investigaciones de gran calidad que se realizan en Estados Unidos en el terreno de la historia de la filosofía y que, por llevarse a cabo allí, merecen ser consideradas obras de «filosofía norteamericana».

Ahora bien, la recepción de esta llamada «filosofía norteamericana» —con todos los matices que convenga agregar— es, sin embargo, estadísticamente, cuantitativamente, no muy grande. Las universidades francesas —como muchas otras en el mundo— se encuentran,

al respecto, en una situación no tanto de conflicto, pero sí de tensión relativa: es decir, de un lado, un cierto número de colegas desearía que la presencia de esta filosofía, a menudo caracterizada genéricamente como analítica, o posanalítica, fuese mayor, mientras que otro sector de la facultad, generalmente mayoritario, se resiste a ello y adopta una actitud defensiva de la llamada «filosofía continental», lo que me parece poco productivo. Lo que quiero decir es que vivimos, también nosotros, del estereotipo que contrapone la filosofía analítica a la continental, sin que, sin embargo, exista una separación tan tajante como la hay en Estados Unidos, en donde algunas universidades o algunos departamentos de ciertas universidades son decididamente analíticos o continentales. En el caso de Francia, he hablado de «tensión», pues creo que es un término que conviene mucho más que el de «conflicto». En realidad, nos las arreglamos para que en la mayoría de los casos se dé sobre todo una *cohabitación*, una verdadera cooperación sobre la base de inspiraciones diferentes, sin que se llegue a plantear un antagonismo radical.

Finalmente, quisiera referirme al supuesto papel contestatario que habría jugado la filosofía francesa, es decir, a la deconstrucción posmoderna de la filosofía clásica o del proyecto moderno de la Ilustración. Imagino que allí la pregunta hace alusión directamente a los trabajos de Deleuze, Lyotard, Derrida, acaso de Baudrillard o del propio Foucault (al que evidentemente no debemos olvidar). Me parece que esa visión no solamente es estereotipada, sino casi caricaturesca. Sin mencionar necesariamente el inmenso archivo que representa la obra de Foucault, archivo que no sé si tendremos tiempo de abrir, bastaría con pensar en la calidad —calidad acorde a los más altos estándares de la historia de la filosofía— de los escritos de Derrida sobre Husserl o Hegel, de Deleuze sobre Bergson o Spinoza, de Lyotard sobre Kant, y así sucesivamente. Lo que quiero decir es que estos autores, que han tenido una gran influencia internacional, mayor ciertamente a la que tuvieron en Francia, estos autores, digo, hasta donde llega mi interpretación de la situación, están bastante bien integrados en el movimiento general y

clásico de la academia de la filosofía francesa del siglo pasado. Por ello, la contestación, suponiendo que la haya, es menos intensa, menos virulenta de lo que parece. Por lo demás, ha sido siempre un rasgo esencial de la tradición filosófica francesa —como debe serlo, en mi opinión, en toda filosofía— tener una relación crítica con su historia, con sus orígenes, con su propia tradición. No veo, pues, que haya allí realmente una peculiaridad de la filosofía en Francia, que la haría estar a la vanguardia en la corriente revolucionaria de la contestación posmoderna.

Areté: ¿No cree usted, sin embargo, que en esta visión tan aparentemente equilibrada de la situación internacional de la filosofía, se está dejando de observar el protagonismo que tiene hoy la filosofía norteamericana, al menos en lo que se refiere a los debates de la filosofía política?

Jean-François Courtine: Estoy completamente de acuerdo con ello, pero, en realidad, no había concluido aún mi respuesta a su primera pregunta, pues lo que me dicen ahora corresponde al tercer punto contenido en ella. Respecto del carácter innovador de la filosofía política norteamericana o, de modo más general, anglosajona, no tengo, efectivamente, duda alguna. Esa filosofía ha tenido, además, y seguirá teniendo considerables resonancias en las investigaciones de filosofía política que se vienen haciendo en Francia. Durante la segunda mitad del siglo XX, se produjo en Francia una suerte de abandono de los trabajos en filosofía política o en filosofía ético-política; hubo algo así como una *abstención de inversión* en investigaciones sobre estos temas, ya sea porque se pensaba que ello era cosa de los «politólogos», en el caso de la filosofía política, o que era cosa de los juristas, en el caso de la filosofía del derecho. Ha habido, pues, un periodo de deserción en este campo de investigación, sin que ello implique que dejemos de reconocer el valor de algunos trabajos en historia de la filosofía política, sobre Locke, Hobbes, Maquiavelo (especialmente los de Claude Lefort), pero ha sido sin duda un campo poco frecuentado por la filosofía francesa.

La situación ha ido cambiando progresivamente, en parte, por cierto, debido al eco de los debates de la filosofía política del mundo anglosajón, pero en parte también porque Francia salió de la situación de *terrorismo intelectual* en la que estuvo sumergida en este campo por la influencia de Althusser y su escuela, quienes consideraban que la filosofía política no era, en última instancia, sino una parte de la superestructura, o de la ideología, de modo que no se podía producir allí nada serio. El primer impulso para la renovación de los trabajos de filosofía política en Francia está ligado, pues, al hecho de que hemos salido progresivamente, desde la década de 1970 de esa situación que he calificado un tanto rudamente como «terrorismo intelectual». Se iniciaron entonces nuevas colecciones de filosofía política, dirigidas por colegas filósofos especialistas en ética, por juristas o historiadores de la política. Es recién el segundo impulso innovador el que se produce por la recepción más directa del debate norteamericano, en particular del debate entre comunitaristas y liberales, tal como los norteamericanos entienden estos términos. Estos debates han tenido un eco muy grande en Francia, sobre todo en los escritos de Alain Renaut. Son, naturalmente, cuestiones muy importantes para nosotros, aunque, si se tiene en cuenta la particularidad histórica y política de Francia, no podemos decir tampoco que se trate de verdaderos debates de actualidad. Como saben, Francia es un país muy centralizado, que posee una tradición, por así decir, de *republicanismo universalista*, por lo que la cuestión del comunitarismo se plantea solo de una manera marginal. Ciertamente, ello podrá hacerse más presente o amplificarse en los próximos años, dado que el fenómeno de la comunitarización tiene dimensiones mundiales, pero conviene tener en cuenta este punto para entender por qué la recepción de esta corriente ha tenido entre nosotros solo una importancia relativa. En lo que concierne a John Rawls, en cambio, su recepción en Francia ha sido espectacular, al igual que en el mundo entero. Un buen criterio de medición de esta recepción es que en estos momentos algunas de las obras de Rawls han sido incluidas

en el programa de cursos de la agregación en filosofía, lo que equivale a decir que se ha convertido en un clásico.

Un último aspecto que convendría resaltar con respecto al desarrollo de la filosofía moral y política es que, al igual que en Alemania, también en Francia se ha producido un movimiento ligado al neoaristotelismo, aunque seguramente con menos intensidad. En Alemania, ese movimiento se inspiró en la obra de Gadamer, y Bubner ha sido uno de sus principales impulsores. En Francia, el neoaristotelismo ha estado activo gracias sobre todo a trabajos como los de Eric Weil o Pierre Aubenque. Y ello nos permite afirmar que sí ha habido entre nosotros una reflexión ligada al marco ético-político de lo que podemos llamar el «neoaristotelismo».

Areté: Se trata, por lo demás, de un movimiento neoaristotélico surgido de la propia tradición de la filosofía francesa o alemana, y que no puede por tanto atribuirse a la influencia de los debates norteamericanos.

Jean-François Courtine: Así es, completamente de acuerdo. Pero habrá que convenir en que la historia del aristotelismo en Francia, que es una larga historia, se reanuda en el siglo XIX con Victor Cousin y Félix Ravaisson, y que este renacimiento pone un mayor énfasis en la metafísica que en una eventual reactualización de la ética o la filosofía política.

Areté: Volvamos un momento a su presentación de la filosofía posmoderna en Francia. Nos decía usted que en ella se ha puesto en práctica una actitud clásica de la filosofía francesa, que consiste en adoptar una relación crítica con su tradición y sus raíces. Pero lo mismo podría decirse de la filosofía alemana. Y, comparando ambas, quizá parecería razonable decir que es más bien un Habermas quien adopta una actitud crítica frente a la tradición, mientras que un Lyotard adopta una actitud muy distinta, que podríamos caracterizar como una ruptura. ¿No es esto acaso lo que ocurre en la filosofía francesa posmoderna: una ruptura con la propia tradición intelectual, que conduce a una filosofía de la errancia, sin raíces?

Jean-François Courtine: Me parece que en esa pregunta hay varios puntos que exigen mayor precisión. Habría que empezar por advertir que hay diferencias muy grandes entre el proceder de Habermas y el de Lyotard; o entre la posición de Gadamer y la de Derrida. Ciertamente, debemos reconocer que en Francia hemos vivido lo que llamaré —con una fórmula a la vez peyorativa y amistosa— una «retórica de la ruptura», una voluntad llamativa de ruptura que no necesariamente produce lo que proclama; la retórica de la ruptura no es suficiente para dar lugar a una verdadera ruptura. Les doy un par de ejemplos. El primero es el de Lyotard, quien pasa por ser, junto con algunos otros (como Guattari), el verdadero artífice del viraje que habría dado la filosofía francesa, el héroe de un pensamiento vagabundo, nómada, sin ataduras. Pues bien, la última obra que nos ha dejado Lyotard es el trabajo *La confession d'Augustin*. Esto debe llevarnos a relativizar la supuesta ruptura. Y, de otro lado, como segundo ejemplo: uno de los últimos textos que leí hace algunos días, antes de dejar París, fue un escrito de Derrida en homenaje a Gadamer, con ocasión de una ceremonia que tuvo lugar en Heidelberg. No se trata de una reconciliación plena respecto del debate que se suscitó entre la hermenéutica y la deconstrucción, pero, una vez más, esto relativiza un poco la radicalidad de la ruptura.

En lo que concierne a la deconstrucción derridiana, se trata también de un procedimiento que se alimenta por definición de aquello sobre lo que se aplica, es decir: de los autores de la gran tradición. Por varias razones, a quien se recordará por haber marcado la ruptura más radical es a Foucault, porque él, efectivamente, a diferencia de Derrida, Lyotard o incluso de Deleuze, inventó un tipo de relación arqueológica totalmente diferente con la tradición de la historia de la filosofía, con el corpus de esta tradición y con el modo de hacer los cortes en él. Salvo excepciones, Foucault se interrogó muy poco sobre los textos clásicos —apenas si nos quedan el escrito sobre Kant y la Ilustración, o sus análisis sobre el *cogito* cartesiano—. Pero su originalidad residió en hacer aparecer, emerger, partes del corpus completamente desatendidas por

los filósofos, y en ofrecer un tipo de historiografía arqueológica muy diferente en función de ellas, esta vez sí verdaderamente en ruptura con nuestra tradición. Es por eso que tal vez sea Foucault el autor más difícil de integrar en la tradición filosófica francesa del siglo XX. Por supuesto, no estamos muy lejos del siglo XX, pero ya no estamos en él. Es curioso ver que los actuales estudiantes consideran a Foucault, Derrida, Lyotard, Levinas, Merleau-Ponty, en cierto sentido, como autores clásicos a los que tienen que considerar dentro de su propia formación. Ya no son para ellos estandartes de la revolución.

Areté: Sin dejar esta línea de interpretación de la situación de la filosofía en Francia en las últimas décadas, quisiéramos llevar la conversación más directamente hacia su propio itinerario filosófico. Y, para ello, podría quizá servirnos de guía su trabajo como traductor de importantes textos clásicos. Usted ha traducido al francés obras de Schelling, Husserl, Heidegger, Beierwaltes; pareciera haber querido usted prestar una atención especial a una línea específica de la tradición filosófica. ¿Es porque piensa que esta línea de pensamiento tiene una especial relevancia en la actualidad?

Jean-François Courtine: Respondo primero a la última parte de la pregunta, que se vincula a la cuestión de la política de la traducción. Creo que sería un poco exagerado buscar en ella una coherencia filosófica en sentido estricto. Dentro de mi generación —hay muchos fenómenos generacionales que subyacen a la escritura de la historia de la filosofía contemporánea— y, en general, en la generación de los nacidos después de la guerra, hemos padecido el hecho de que nuestros mayores habían descuidado por completo la traducción de textos, ya sea de los clásicos o simplemente de autores entonces contemporáneos, que eran traducidos al francés con un retraso tan grande que la traducción ya casi perdía su sentido. Un ejemplo hasta caricaturesco es el de *Sein und Zeit*, publicado en 1927, y cuya primera traducción completa aparece a fines de los años ochenta. Frente a ello, yo compartí

la preocupación con un buen número de mis contemporáneos por tratar de revivir grandes textos clásicos, textos de autores importantes que eran poco o mal traducidos. En el caso de Schelling, con un grupo de colegas iniciamos un programa completo de traducción, comenzando por su última filosofía, simplemente porque casi nada estaba traducido al francés y porque en Francia Schelling era un autor poco o mal considerado, siempre a la sombra de Hegel, que era el filósofo más presente. En cuanto a Husserl y Heidegger, la situación era similar.

Además de los nombres que han sido mencionados, también he traducido textos de algunos autores neokantianos de la Escuela de Friburgo, por ejemplo a Emil Lask —autor severo en su interpretación sobre el juicio de las categorías—, o el escrito de Alexius Meinong sobre la teoría de los objetos, porque pensaba simplemente que eran textos importantes que podían jugar un papel en el debate filosófico. Otro tanto ocurre con la obra de Werner Beierwaltes, que me parecía muy sugerente. Había muchas parcelas de la historia de la filosofía que eran completamente desconocidas en Francia. El incremento de las traducciones respondía, pues, a diversos intereses, sin que haya habido previamente una política concertada al respecto. He traducido mucho. No me arrepiento de haberlo hecho, aunque es una tarea un tanto ingrata y que toma mucho tiempo. Ni estoy seguro de si lo seguiré haciendo. En fin, ha sido gracias a este vasto movimiento que la situación en Francia ha cambiado mucho con respecto a la disponibilidad de traducciones, de modo que hoy en día las cosas son menos precarias de lo que eran cuando yo fui estudiante en los años setenta. Sin haber alcanzado el nivel de Italia, que es un país en el que se traduce todo y muy bien, tenemos ahora en Francia una capacidad de recepción muy grande y hemos abandonado los prejuicios chauvinistas que concentraban la atención solo en lo que se producía en nuestro país, todo lo cual me parece muy positivo.

En lo que se refiere a mi itinerario filosófico personal, creo que no es tan interesante, ni tan particular. Es más bien el itinerario de una

generación, en la que se hallan colegas como Jean-Luc Marion, Rémi Brague o Alain Renaut (de quienes fui compañero en la escuela preparatoria). Y es el itinerario de una formación en historia de la filosofía que no estuvo filtrada por una lectura ideológica de los textos. Si tuviera que dar nombres de algunos de mis maestros, mencionaría dos: Jean Beaufret y Pierre Aubenque. La mención de estos dos nombres juntos podría parecer, si no contradictoria, al menos reveladora de cierta tensión. En verdad, lo que aprendimos de Jean Beaufret fue un abordaje global bastante libre, una visión de larga duración de la historia de la filosofía, no una historia erudita. Se trataba de una visión inspirada por la puesta en perspectiva heideggeriana de la historia de la metafísica, centrada sobre la cuestión o el destino del ser. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que no hubiera un trabajo serio sobre los diferentes periodos y autores tratados. Fue así que, aunque pueda parecer paradójico, me dediqué primero a la historia de la filosofía aristotélica, en especial a algunos momentos centrales de la Edad Media tardía, teniendo al mismo tiempo la pretensión de que ese trabajo se realizara en una perspectiva fenomenológica. Más adelante me orienté de modo más explícito hacia los grandes autores de la fenomenología, comenzando por Husserl, evidentemente, y siguiendo luego con Heidegger. Pero, también en este caso, habíamos superado generacionalmente la oposición o el antagonismo que reinaba anteriormente y que hacía que quienes se reclamaban de Husserl no pudieran leer una línea de Heidegger, o que quienes practicaban un heidegerianismo ortodoxo considerasen que Husserl representaba un momento arcaico y superado de la fenomenología. Creo que así queda más o menos delineada la singularidad y el carácter generacional de mi itinerario filosófico.

Areté: ¿Cree usted que esta tradición fenomenológica tiene también una proyección hacia el futuro en la filosofía francesa? ¿Puede esto percibirse en los intereses de los jóvenes filósofos o en los temas de sus tesis de grado?

Jean-François Courtine: En el actual sistema académico francés hay gran cantidad de investigaciones, quizá incluso demasiadas, que se realizan dentro de una perspectiva fenomenológica o sobre autores «canónicos», clásicos, de la tradición fenomenológica. Ha habido un incremento notable de trabajos sobre Husserl entre autores jóvenes, que luego se han convertido en colegas. Hay también un desarrollo sobre el cual seré esta vez menos optimista, casi crítico, de tipo posfenomenológico o transfenomenológico, una corriente de pensamiento que se reclama aún de la fenomenología, pero que ha criticado progresivamente todos sus principios fundamentales, ya sea que se trate de Husserl o del núcleo fenomenológico aún presente en el pensamiento de Heidegger. Me parece importante que los filósofos desarrollen sus orientaciones con toda libertad, pero no estoy seguro de que le estemos haciendo un favor a la tradición fenomenológica al seguir llamando «fenomenológicos» a escritos que ya no tienen mucho que ver con esta inspiración o con esta tradición.

Areté: ¿En qué autores o trabajos está pensando exactamente? ¿Se refiere acaso a la vinculación entre la filosofía y la teología?

Jean-François Courtine: Pienso en muchos autores, comenzando por mi colega y amigo Jean-Luc Marion. Lo que quiero decir es que una fenomenología como la de Levinas, por ejemplo, que recusa la intencionalidad y que propone una suerte de contra-intencionalidad, o un pensamiento como el de Jean-Luc Marion, que recusa el principio de los principios de la fenomenología, son, sin duda, proyectos filosóficos interesantes —eso no está en cuestión—, pero su filiación con Husserl y Heidegger es tenue e incluso fragmentada. Considerar todo esto bajo la rúbrica «fenomenología» no le hace un favor a nadie y termina incluso confundiendo las cosas o consolidando la creación de frentes que se proponen defender una tradición fenomenológica contra otras tradiciones, con lo que volvemos a la separación entre la filosofía analítica y la continental, lo que me parece absurdo. En mi opinión, el futuro de

la fenomenología está más bien reservado para una investigación que tome en cuenta seriamente la tradición histórica de este movimiento y, sobre todo, su contexto. Pienso en particular en los excelentes trabajos que se están desarrollando actualmente en Francia, por ejemplo los de Jocelyn Benoist, que se ocupan del nacimiento de la fenomenología, de sus vínculos con el ambiente intelectual austriaco, de los primeros debates entre la fenomenología y la protofilosofía analítica (debates que se remontan a un periodo anterior a la década de 1930). Creo que es en el marco de esta orientación retrospectiva, para nada historicista, que habrán de ser fructíferas las investigaciones fenomenológicas, y no en los refinamientos extremos de una posfenomenología que ha roto todos los vínculos con el pensamiento de los fundadores. Y cuando digo «los fundadores», me remonto hasta Merleau-Ponty. En fin, para tomar otro ejemplo (ya nombré a Levinas y a Jean-Luc Marion), pensemos en la obra de Michel Henri, que tiene una belleza y un interés inmensos, pero que es una obra que progresivamente se levanta contra todas las tesis husserlianas; se declara fenomenológica, pero recusa la idea misma de mundo (lo que Henri denomina el «dimensional extático del mundo») y es, en última instancia, un pensamiento mucho más arraigado en las llamadas filosofías de la vida del siglo XIX y en la obra de Schopenhauer. Es mejor reconocer esta herencia explícitamente, y no continuar pretendiendo ser un fenomenólogo.

Areté: Habiendo vivido en carne propia la sucesión de muchos movimientos y corrientes en la filosofía francesa del siglo pasado, ¿cómo juzga usted la continuidad de esa historia? ¿Qué rasgos podrían considerarse permanentes, qué otros definitivamente superados?

Jean-François Courtine: Intentaré responder a esa pregunta, pero antes quisiera abordar un aspecto de la pregunta anterior que me va a permitir completar mi comentario acerca de una fenomenología que ya no es verdaderamente fenomenología: me refiero a la relación entre la fenomenología y la teología, o a la relación entre la filosofía y los textos

de la tradición religiosa o teológica. Es un punto que me parece importante. Se ha hablado mucho recientemente de un pequeño libro polémico de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en el que el autor llamaba la atención sobre algunos aspectos indiscutibles de la obra de autores como Levinas, Marion, Chrétien, marcando una diferencia con la obra de Merleau-Ponty o de Ricoeur. Las observaciones de Janicaud son ciertamente pertinentes, pero creo que sería muy perjudicial postular que existe una separación necesaria entre la filosofía y la teología, una separación tan abismal que prohibiría a los filósofos referirse a obras de teología o de espiritualidad o encontrar en ellas recursos de pensamiento, inspiración o análisis. ¡Esto nunca ha ocurrido en la historia de la filosofía! Trátese de Hegel, Schelling, Fichte o Kant, todos estos autores se nutrieron de su formación teológica y conocían de memoria la Biblia en su versión luterana. Y no creo que haya allí algo reprobable. Es una lástima que se pueda tener derecho a citar a Plotino, pero no, en cambio, a Dionisio Areopagita o Juan Crisóstomo. Si uno encuentra fuentes de inspiración en la obra de estos autores, o en Tomás de Aquino, Buenaventura o Descartes, personalmente creo que ello puede ser un indicador de gran fecundidad. Ciertamente, lo que no es admisible es tratar de hacer pasar de contrabando, bajo la forma de una apologética, temas propios de la teología. Si tomamos el ejemplo que parece el más sensible, el caso de Levinas, podemos afirmar categóricamente que él jamás hizo eso. Siempre hizo una distinción muy clara entre lo que publicaba bajo el rubro de sus estudios talmúdicos y sus grandes obras de filosofía. En *Totalidad e infinito* o en *De otro modo que ser* no hay referencias expresas a la tradición judía. Evidentemente, esta tradición es una importante fuente de inspiración para Levinas, como lo es sin duda también para Derrida, pero no se pueden censurar las fuentes de inspiración de nadie. Me da la impresión de que, ante la relación entre filosofía y teología, corremos el riesgo de estar alimentando un falso debate o, en todo caso, un debate ya un tanto obsoleto.

Volvamos, ahora sí, a su pregunta: ¿cómo tomar en cuenta, con un mínimo de distancia, esta historia agitada de la filosofía, en particular de la fenomenología, en Francia, la historia que va, digamos, desde la mitad de los años treinta hasta fines del siglo pasado? ¿Qué es lo que está vivo y qué lo que está muerto en esta historia? ¿Qué se rescatará de ella y qué se hundirá definitivamente? Como es natural, la respuesta no es fácil. Es más, sin ánimo de evadir su pregunta, no me parecería acertado suponer una cierta linealidad en la historia de la filosofía. Lo que se puede hacer hoy en día es intentar, cada quien desde su propia perspectiva, identificar y destacar, en este largo medio siglo de historia de la filosofía en Francia, los momentos que parecen más significativos o de mayor inspiración. Estoy convencido de que en un futuro próximo algún trabajo de investigación interesante desplazará las fronteras actualmente usuales. Voy a intentar explicarme con un ejemplo. Es claro que, en la actualidad, Merleau-Ponty constituye una verdadera fuente de inspiración para muchos investigadores —pienso específicamente en Renaud Barbaras y en otros autores más jóvenes—: se publican muchos trabajos sobre su obra y se han rebuscado sus manuscritos en la Biblioteca Nacional; mientras que la obra de Sartre, en cambio, es considerada como totalmente superada, inactual, sin verdadera fecundidad intelectual. Me parece bastante verosímil que en un día no muy lejano, no diré que la situación se invertirá, pero sí ciertamente que terminará esta especie de purgatorio en el que se encuentra actualmente Sartre. Tomemos otro ejemplo: cuando yo era estudiante, Bergson era considerado un autor sumamente aburrido y espiritualista, un autor que nadie quería leer, pues pertenecía enteramente al siglo XIX, a lo que este tenía de peor; se le trataba del mismo modo que a Ravaisson o a Lachelier, escritores completamente olvidados. Gracias a Deleuze —aunque no solo a él— se produjo un rescate del purgatorio y un fuerte movimiento de actualización de las ideas bergsonianas, y comenzaron a publicarse muchos trabajos de gente joven sobre su filosofía.

Yo estoy persuadido del valor de estos movimientos de reinterpretación. Incluso lo que actualmente nos parece lo más obsoleto de la filosofía francesa, por ejemplo los trabajos de Kojève sobre Hegel o la lectura althusseriana de Feuerbach, Marx y Hegel, será algún día susceptible de reinterpretación. No digo que habrá neoalthusserianos, pero sí que quizá comprenderemos que —empleando una expresión francesa muy gráfica y un poco trivial— «no debe echarse al bebé con el agua del baño». Puede decirse lo mismo con otra comparación. Hubo un momento en que Dominique Janicaud escribió un voluminoso libro sobre el lugar de Heidegger en la filosofía en Francia; ello estaba ligado, por cierto, al trabajo de Jean Beaufret, y no cabían dudas de que el radio de influencia de Heidegger era muy grande. Hoy en día eso se acabó, o casi. Esto no equivale, evidentemente, a una condena definitiva; con seguridad su obra podrá ser objeto de nuevas interpretaciones y tendrá acaso una nueva fecundidad en los trabajos originales que podrán hacerse en Francia. Pero, en la actualidad, si alguien se ocupa de Heidegger (y nos ocupamos aún bastante de él en Francia) es en un plano puramente historiográfico, ya no es más una fuente de inspiración.

Areté: Su respuesta suena muy gadameriana.

Jean-François Courtine: Así es, es una respuesta gadameriana. Al respecto, quisiera dar otro ejemplo. Hay algunos autores que han sido olvidados legítimamente, como Lavelle o Lesenne, pero existen hoy grupos de lavellianos o de neolavellianos que se mantienen activos y publican una revista. Todo esto forma parte de las tradiciones vivas, que pueden caracterizarse en cierto modo como hermenéuticas, aunque pueda quizá deplorarse que carezcan de una orientación clara. Por mi parte, yo soy también parcialmente hermeneuta, en todo caso sensible a la importancia de la tradición hermenéutica. Soy, fundamentalmente, un historiador, y pienso que a la escritura de la historia le es inherente reinterpretar siempre ciertos dominios, *corpi*, preguntas.

Areté: A lo largo de la conversación, usted se ha referido en diversas ocasiones a Merleau-Ponty y a Ricoeur. Ambos filósofos han estado estrechamente ligados a la obra de algunos filósofos alemanes importantes, especialmente Husserl y Gadamer. ¿Cree usted que su contribución ha sido solamente receptiva o que han propuesto además algún desarrollo personal?

Jean-François Courtine: Creo que los dos casos son muy diferentes, y el más complejo es el de Merleau-Ponty. Estoy de acuerdo con ustedes en que una buena parte de la obra de Merleau-Ponty —lo supiera él o no— consistió en retomar, replantear o innovar temas husserlianos, en especial del último Husserl, al que prácticamente no tenía acceso. La colección de la *Husserliana* se hallaba recién en proceso de publicación en el momento en que Merleau-Ponty dejó de interesarse por Husserl. En sus últimos proyectos se interesó más por Heidegger. Es cierto, en ese sentido, que hay menos originalidad en Merleau-Ponty de lo que se cree, en la medida en que profundiza un trabajo que ya había iniciado Husserl. No obstante, en el último Merleau-Ponty hay un desarrollo de ciertos temas que difícilmente podrían asociarse a un contexto husserliano. Uno de ellos es la noción de «carne del mundo» (*chair du monde*), que de ningún modo puede incorporarse a una lectura husserliana. Los proyectos del último Merleau-Ponty son realmente impresionantes, pero permanecen en un estado incoactivo tal que tenemos serias dificultades para tomar posición ante ellos. En este periodo pareciera acercarse a la tradición de la *Naturphilosophie*, a una filosofía de la naturaleza, y pareciera igualmente estar influenciado por un tipo de especulación *à la* Whitehead, con un gran interés por la dimensión cosmológica, aunque no en el sentido técnico o científico del término. Aquí estamos ya muy lejos de Husserl. Cuál habría sido el desarrollo de este pensamiento si Merleau-Ponty no hubiese muerto tan prematuramente en 1961, es algo que personalmente no estoy en condiciones de responder. Pero me queda claro, eso sí, que el último Merleau-Ponty ya había tomado distancia de Husserl.

En lo que concierne a Ricoeur, se trata sin duda de una obra muy importante, muy libre, siempre en las fronteras del saber. Espero, sin embargo, no ser muy injusto con él si digo que no tiene una verdadera originalidad. Depende en gran medida de la tradición reflexiva de la filosofía francesa, lo que Ricoeur nunca ha negado, por cierto. El tipo de hermenéutica que él ha desarrollado no representa realmente una innovación con respecto al camino abierto por Gadamer. Su importancia, que sin duda es muy grande, reside no tanto en haber introducido a Gadamer, sino en haber practicado permanentemente una filosofía en diálogo con las más diversas tradiciones: la gran tradición de la historia de la filosofía (Hegel, Freud, Marx, Aristóteles, Platón), la corriente de inspiración fenomenológica y hermenéutica, un enorme esfuerzo por introducir en Francia la obra de Husserl, y una mirada muy atenta al mismo tiempo a los debates que tenían lugar en el mundo anglosajón, tanto del lado de la filosofía del lenguaje (la teoría de la significación, los actos de lenguaje, la pragmática) como de la filosofía de la acción. En ese sentido, se trata para nosotros verdaderamente de un modelo, no solamente de tolerancia filosófica, sino también de una filosofía capaz de entrar en diálogo con todo tipo de interlocutores —aunque el costo haya sido una obra principalmente rica en receptividad y tal vez menos original en el plano de la creación propiamente dicha—.

Areté: Profesor Courtine, le agradecemos mucho por aceptar nuestra invitación a este intercambio de ideas.

* Traducción del francés de Humberto Campodónico, revisión y edición de Miguel Giusti.

Irreductible fraternidad*

Catherine Chalier
Universidad de París X, Nanterre, Francia

El vocablo «fraternidad» aparece frecuentemente en los libros de Levinas, lo que, a primera vista, se revela paradójico, ya que parece un deber hacer surgir un punto en común entre el Otro y el Mismo —la fraternidad— que podríamos pensar incompatible con la tonalidad general de una obra dedicada por completo a pensar al Otro como otro, o incluso como extraño, y ello en una relación asimétrica indiferente a la preocupación por la reciprocidad o el reconocimiento. En efecto, si el Otro es mi hermano o mi hermana, ¿no pierde algo de su alteridad o de su extrañeza en relación a mí? ¿Qué significa abordar al otro como hermano o como hermana si sigue siendo cierto, al mismo tiempo, que aquel «permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero» (Levinas, [1974] 1990, p. 211)? Como evidentemente el vocablo «fraternidad» no tiene en esta filosofía un significado de orden

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

únicamente privado, a pesar de los discursos sin ironía de Levinas sobre la «la maravilla de la familia», la pregunta es ahora por qué insiste tanto en este vocablo.

Frecuentemente, la idea de fraternidad da lugar a discursos relativos a la generosidad y al compartir, a llamados a sentimientos nobles y desinteresados hacia el otro, incluso a discursos apasionados y ardientes sobre la solidaridad humana. A la manera de ciertos moralistas o de ciertos revolucionarios, se hace un llamado a la fraternidad como objeto de una conquista moral y política. Sin embargo, Levinas no aboga por la causa espiritual, moral o política de la fraternidad —aun si, como tendrá que mostrarse, sus análisis toman todo su sentido de la perspectiva espiritual, moral y política dibujada por la calidad del vínculo humano calificado de fraternal—; él asegura, en efecto, de manera más radical, que la fraternidad es constitutiva de la ipseidad de cada hombre, sin que ello dependa de una elección de su parte. «El Yo humano se implanta ya en la fraternidad» ([1974] 1990, p. 313), escribe, no dejando en absoluto a ese «yo» la posibilidad de pensarse en un registro distinto, egoísta e indiferente, por ejemplo, a la suerte de sus hermanos. Es más, si consideramos que, según Levinas, «la humanidad del hombre está fraternalmente unida a la creación» (1982a, p. 205), debemos considerar que esta fraternidad no se limita a develar o a tejer una cierta calidad de relaciones entre los hombres: ella tendría un alcance más allá del vínculo humano mismo, ella concerniría la creación en su conjunto.

Dentro de los límites de esta exposición, examinaré entonces los tres puntos siguientes:

1. ¿Por qué la fraternidad debe ser pensada más allá de la idea del género humano?
2. ¿Qué política resulta de esta fraternidad?
3. Finalmente, me preguntaré: ¿de cuál paz es esta fraternidad portadora?

1. Fraternidad y género humano

Levinas sostiene que «la esencia de la sociedad» no es de ningún modo reductible «al género humano que une a los individuos semejantes». Reconoce, desde luego, que existe «un género humano como género biológico» y admite que «la función común que los hombres pueden ejercer como totalidad en el mundo permite aplicarles un concepto común». Sin embargo, sostiene,

> la comunidad humana que se instaura por el lenguaje —en la que los interlocutores permanecen absolutamente separados— no constituye la unidad de un género. Se predica como parentesco entre los hombres. Que todos los hombres sean hermanos no se explica por su semejanza, ni por una causa común de la cual ellos serían efecto, como las medallas que remiten al mismo troquel que las ha acuñado (Levinas, [1974] 1990, p. 235).

Que el género humano sea aquí definido como un género biológico no carece de importancia política. En efecto, luego de la tentativa de los nazis de restarle humanidad a ciertos grupos humanos, sobre todo a los judíos y a los gitanos, esta afirmación debe ser reiterada con fuerza. Ella está exenta de toda ambigüedad, ella no admite ningún compromiso con el racismo o con la idea de una superioridad natural de ciertos hombres sobre otros, supuestamente bastante menos favorecidos y por ende destinados a vivir en el rango de infrahumanos o, de manera aun más aterradora, de parásitos por eliminar. En su admirable libro, *La especie humana*, Robert Antelme muestra cómo la empresa para envilecer y para sojuzgar a los hombres, para infligirles un sufrimiento de una intensidad que los llevase a desear volverse un animal o un árbol, está destinada al fracaso. Ella puede matar, pero no puede cambiar al hombre en otra cosa, por ejemplo, en animal, por esencia considerado como diferente de su persecutor, quien sí tendría el privilegio de las características humanas. Ciertamente, dice Antelme,

se puede compeler a los hombres a luchar entre ellos para comer desperdicios con el fin de sobrevivir algunas horas suplementarias, con el fin de hacerlos parecer animales, de hacer burla de ellos y justificar así el mal atroz que se les inflige,

> pero no hay ambigüedad, seguimos siendo hombres, y no moriremos más que como hombres. La distancia que nos separa de otra especie queda intacta, no es histórica. […] La variedad de vínculos entre los hombres, su color, sus costumbres, su formación en clases, ocultan una verdad que aparece aquí evidente, al borde de la naturaleza, al acercarnos a nuestros límites: no hay especies humanas, hay una especie humana (Antelme, 1957, pp. 228-230).

Cuando Yossel Rakover, en la noche del *ghetto* de Varsovia y luego de haber visto morir a todos los suyos, escribe que acaba de encontrar a un perro enfermo, hambriento y quizá loco de dolor como él, y que han reconocido el uno en el otro la semejanza de sus condiciones, se niega con la misma firmeza que Antelme a asimilar esta condición a un género común. Dice, en efecto, que tomó a este perro entre sus brazos y que incluso lo envidió, pero precisa igualmente que experimentó entonces un sentimiento de vergüenza —él, el paria de la humanidad, llevado a perecer como un animal nocivo—, tuvo «vergüenza delante de ese perro, de ser no un perro, sino un hombre» (Kolitz, 1998, p. 15). Es decir, de pertenecer a la misma especia humana que la de sus persecutores.

Sin embargo, si el calificativo «humano» no puede ser atribuido más que a un único género o a una única especie biológica, tanto a las víctimas del odio racial como a sus verdugos, ello no significa evidentemente que ese género o esa especie, biológica, agote el significado de tal calificativo. Levinas busca, entonces, pensar al humano de otra manera e introduce así el concepto de fraternidad. Pero una fraternidad que, según él, no puede, sin degradación o ruina, ser compartida con los animales, es decir, con aquellos vivientes que pertenecen a otro

género, aun si, como los ejemplos aquí lo muestran, sucede que esta extraña fraternidad sea el único bien que permanece en la noche de los desastres sufridos por los hombres. Por cierto, Levinas mismo evoca con gratitud al «perro querido» llamado Bobby que, en el campo de prisioneros judíos donde se encontraba durante la guerra, era el único ser viviente que reconocía hombres en aquellos prisioneros (Levinas, 1976, p. 202). Pero, a pesar de la emoción que este reconocimiento suscitaba en los prisioneros, y en el mismo Levinas, puesto que le consagra un artículo, este reconocimiento no transformaría a Bobby en hermano de los prisioneros más que de un modo envilecedor. En efecto, en otro texto, en razón esta vez de una catástrofe natural y específicamente de un temblor, Levinas escribe: «Durante algunos instantes —en los que una *fraternidad humillante* unía los hombres a los animales que gritan y que, por momentos, presienten la catástrofe— no hubo política» (1994c, p. 164, las cursivas son mías).

En su nobleza, entonces, la fraternidad sería exclusivamente un fenómeno humano del cual la política, volveré a eso, constituiría un corolario obligado o, incluso, uno de los más seguros garantes. Esta fraternidad humana no designaría ninguna semejanza, aun si es de orden solamente biológico: ella colocaría, por el contrario, a cada uno en su irreductible diferencia frente a su hermano. No se explicaría, por otro lado, en referencia a una causa común de la que cada hombre, a su manera, sería un efecto; ella resultaría del carácter inaudito de un acto creador, el único capaz de dar vida a criaturas insustituibles las unas por las otras. Parece, en efecto, sobre este punto, que la alusión hecha por Levinas a la idea de las «medallas» que «remiten al mismo troquel que las acuñó» hace precisamente eco de un pasaje del *Talmud* donde una imagen casi idéntica es usada. En el tratado Sanedrín (38a), los sabios se preguntan por qué el hombre ha sido creado único y proponen diversas respuestas. Una de ellas sostiene la opinión siguiente: «Es para proclamar la grandeza del Rey de reyes, el Santo, bendito sea él. Pues repetidas veces el hombre acuña monedas con el mismo sello,

y todas se parecen entre sí, pero el Santo, bendito sea él, acuña a todos los hombres con el sello de Adán y ninguno se parece al otro».

Según el mito bíblico, el hombre, Adán, es, en efecto, la única criatura que no fue creada colectivamente según el género y la especie (*leminehem*), contrariamente a los animales y a los vegetales. Adán no proviene de un género común del cual sería un ejemplar entre otros, es la única criatura cuya unicidad e individualidad no depende de una diferenciación en el seno de un género que lo antecedería, lógica y cronológicamente. Del mismo modo, es la primera y única criatura *a quien* dios habla. Sin embargo, esta vez Levinas se refiere explícitamente a la idea de creación y a la idea de paternidad divina cuando piensa en la fraternidad. Según él, crear equivale a dar vida a personas humanas absolutamente irreductibles las unas a las otras. Ahora, lejos de ser un obstáculo para la fraternidad, la fundamental no coincidencia entre estas personas prueba su más alta significación. Manifiesta la grandeza de un dios capaz de crear, en virtud de su amor pensado frecuentemente bajo los trazos de una paternidad, singularidades vinculadas las unas a las otras por el deseo y los afectos, pero también por la libertad y por la responsabilidad. Finalmente, esta no coincidencia incitaría a pensar que la «comunidad del padre» es necesaria para la idea de fraternidad, «como si la comunidad de género no acercara lo suficiente». «El monoteísmo significa este parentesco humano», sostiene de este modo Levinas, «consiste concretamente en mi posición de hermano» e «implica otras unicidades alrededor de mí» ([1974] 1990, p. 236). Sería, además, por esta razón (porque según el mito bíblico, los animales y los vegetales son creados «según el género» y no «según la unicidad») que la fraternidad con ellos se revelaría problemática. Evidentemente, esto no significa que habría que maltratarlos, sabemos por lo demás que hay en la *Biblia* numerosos preceptos apuntando a protegerlos[1].

[1] Me permito hacer referencia, sobre este punto, al capítulo sobre la animalidad de mi libro *L'Alliance avec la nature* (1989).

Ahora, en su preocupación por sustraer la fraternidad de sus fuentes judías y cristianas, esta precisión bíblica incitaría a velar por una distinción que la modernidad es propensa a borrar con frecuencia: la distinción entre solidaridad y fraternidad. Sin embargo, bajo la óptica de la lectura de Levinas, que los hombres sean llamados a velar por la vida de todas las criaturas —comprendidos los animales y los vegetales—, que estén unidos a ellas al punto mismo, como lo sostiene el rabí Haïm de Volozine, de que cada uno de sus actos, de sus palabras o de sus pensamientos tenga consecuencias para ellas (1986, p. 11) y que marque su destino presente y luego último, no significa, por eso, que sean nuestras hermanas. La fraternidad no sería posible más que entre personas humanas, no por estar dotadas de *logos* y por ser superiores a los animales —el *Talmud* sostiene que si el hombre ha sido creado al último ha sido para hacerle recordar que la mosca lo precede en el orden de la creación—, sino porque solo ellas serían seres únicos *antes* de pertenecer a un género, seres únicos *a quienes* dios se dirige para confiarles la creación. La inquietud revelada por el bestiario de un Francisco de Asís[2], que evoca a sus hermanos y hermanas de abajo, «nuestros hermanos los bueyes y los asnos» o incluso «nuestras hermanas las alondras», sería sin duda de valor en la preocupación por manifestar la igual dignidad de todas las criaturas, pero, según Levinas, ella llevaría un nombre usurpado. La solidaridad y la preocupación deberían ciertamente concernir a todas las criaturas, pero ellas no podrían, sin cometer un abuso del lenguaje y del pensamiento, llamarse «fraternidad».

El estatus de humano implicaría entonces la fraternidad y la idea de género humano en una precedencia de la primera sobre la segunda.

---

[2] Según Thomas de Celano, para Francisco de Asís «todo ser recibía el nombre de "hermano"; la intuición penetrante de su corazón llegaba a descubrir, de una manera extraordinaria y por nadie conocida, el misterio de las criaturas» (Bastaire & Bastaire, 1996, p. 53). Vemos aquí la cuasi sinonimia entre criatura y hermano o hermana, lo que Levinas obliga a distinguir.

Un individuo teniendo solamente un género común con un otro no podría atar lazos fraternales con él, pues no diferiría de él lo suficiente, sería demasiado semejante a él para que este pueda ser su hermano. Esta es una idea que, a primera vista, es desconcertante, pues evidentemente va en dirección contraria a los discursos antiguos y modernos sobre la fraternidad, sobre la búsqueda de comunión, incluso sobre la búsqueda de un sueño de fusión que se supone debería llevar consigo. Es, por ende, una idea desconcertante que obliga a preguntarse lo que significa exactamente esta precedencia de la fraternidad sobre el género humano.

Por lo menos dos veces, Levinas opone la *Biblia* al mito griego de Deucalión para sostener que el vínculo fraternal es irreductible a un vínculo entre personas semejantes. La fraternidad se opondría radicalmente a una concepción de la humanidad unida por la semejanza, «de una multiplicidad de familias diversas salidas de piedras lanzadas por Deucalión y que por la lucha de egoísmos desemboca en una ciudad humana». Por el contrario, ella exigiría pensar en «individualidades cuyo estatus lógico no se reduzca al estatus de diferencias últimas en un género», individualidades cuya singularidad «consista en referirse cada una a sí misma» (Levinas, [1974] 1990, p. 236, véase también 1994a, p. 185; sobre este mito, véase Loraux, 1996, p. 13). Habría, sin embargo, un punto en común entre aquellas singularidades, un punto que, de manera ancestral, las haría hermanos y hermanas los unos para los otros. Un punto que nos prevendría de la tentación de pensar la fraternidad como el simple resultado de un contrato, o de un juramento en el marco de la desaparición de toda trascendencia entre los hombres, así como Sartre sostiene que «somos hermanos en el sentido de que, luego del acto creador del juramento, somos nuestros propios hijos, nuestra invención común» (1960, p. 453). Pero el punto en común y ancestral pensado por Levinas no se dejaría jamás describir por un discurso que buscase encontrar cualidades comunes a todas las individualidades —todas capaces de *logos*, por ejemplo, o, incluso, todas acechadas por el sufrimiento y la muerte en tanto estarían todas

condenadas a una irremediable finitud—. Este punto en común, que haría de aquellas singularidades *esencialmente* diferentes las unas de las otras, no dependería de una temática ontológica, remitiría a una exterioridad llamada por el filósofo «padre». «La comunidad del padre» haría de la multiplicidad de aquellas singularidades, únicas e insustituibles, una fraternidad.

Ese doble aspecto de la fraternidad —radical diferencia de cada uno en vista del otro, la alteridad, entonces, y el padre común— tendría consecuencias en el plano ético y político. Sería evidentemente incompatible con el racismo e incluso con el nacionalismo y, a diferencia del orden de la divisa republicana, implicaría hacer de la fraternidad una fuente de la igualdad y de la libertad.

2. Una política fraternal

Levinas hace notar que, en la *Biblia*, las prescripciones relativas a la preocupación por el extranjero son extremadamente numerosas (según el tratado Baba Metsia 59b del *Talmud* de Babilonia, se registran 36 ocurrencias). Ellas son, además, reforzadas por la idea de que una ley común debe regir al extranjero y al autóctono: «una sola y misma ley (*torah arat*) regirá al ciudadano (*ezrah*) y al extranjero (*ger*) que permanece entre vosotros» (*Éxodo* 12, 49). El filósofo explica entonces que ello se justifica «a la vez por la fraternidad humana y por la comunidad de la miseria humana» y deduce de ello que «el monoteísmo judío anuncia el derecho natural» (Levinas, 1994a, p. 186)[3].

Según Levinas, el hecho de que una misma ley se aplique al extranjero y al autóctono, una ley que les prescribe, al uno y al otro, un cierto número de deberes, pero también de legítima expectativa frente al otro, se basa en dos razones. Comenzaré por la segunda justificación

[3] Traduzco ezrah por «ciudadano» como es el caso en el hebreo moderno, a pesar de ser bastante consciente de que la idea de «ciudadanía» no es bíblica en el sentido moderno (nota de la autora).

que Levinas presenta: la comunidad de la miseria humana. En efecto, ella se muestra más simple de elaborar porque está explícitamente mencionada en la *Tora*. La preocupación por el extranjero, ya sea dada de un modo positivo por el llamado a respetarlo e incluso a amarlo (*Levítico* 19, 34) o de un modo negativo, por la exhortación a no entristecerlo (*Éxodo* 22, 21) y a no oprimirlo (*Éxodo* 23, 9), se ve, en efecto, constantemente justificada por el hecho de que, habiendo sido extranjeros en Egipto, los hebreos conocen desde adentro el sufrimiento del extranjero y no pueden entonces infligírselo a su vez a aquellos que se encuentran en situación de extranjeros en el país de Canaán. No habría ninguna diferencia entre la miseria de uno y la del otro, entre la alienación ante el poder del Faraón y aquella que resultaría de una voluntad de parte de los hebreos, una vez llegados a la tierra prometida de sus ancestros, de sojuzgar a los extranjeros que viven entre ellos. Levinas escribe: «Haciendo eco del *decir* permanente de la *Biblia*: la condición —o la incondición— de extranjeros y de esclavos en Egipto acerca al hombre al prójimo. Los hombres se buscan en su incondición de extranjeros. Nadie está en casa. El recuerdo de esta esclavitud reúne a la humanidad» (1987, p. 108).

Evidentemente, si es necesario que de manera tan frecuente se haga recordar a los hebreos su deber hacia el extranjero, es que esto no es lo propio de ellos, pues no basta haber sufrido bajo un yugo despreciable para estar exento de la tentación de oprimir a su vez cuando la ocasión se presenta. El imperativo de la preocupación por el extranjero —y de aquellas otras figuras bíblicas de la debilidad humana como la viuda y el huérfano— no tiene entonces nada de espontáneo o de natural, y no depende tampoco de una regla que nos daríamos a nosotros mismos en toda nuestra autonomía de hombre o de mujer razonable a la manera kantiana, por ejemplo. Es exigido por el dios que liberó a los hebreos de su esclavitud en Egipto. Este llamado inscribe entonces la heteronomía en la fuente de la responsabilidad para con el otro, pero esta heteronomía es irreductible a aquella, envilecedora en tanto

alienante, que consiste en someterse al Faraón por miedo, incluso por terror. Tal «esclavitud voluntaria» proviene de un miedo que, frecuentemente, hace desaparecer en el hombre la conciencia de que se somete al tirano porque obedece «por debilidad» (Levinas, 1994b, p. 32) y ella está en las antípodas de la heteronomía evocada en la *Biblia*. No solamente porque esta última provenga del dios que libera del yugo del tirano, sino también porque ella permite llegar a la unicidad de persona humana, ¿de qué manera?

Para responder debemos reflexionar sobre la segunda justificación dada por Levinas en torno a la preocupación por el extranjero: la fraternidad. Levinas sostiene, en efecto, que el imperativo de amar al extranjero resulta de ella. Esto es porque, ancestralmente, el extranjero es el hermano que me emplaza a la responsabilidad. Esta fraternidad no familiar no resulta de ningún contrato decidido en toda autonomía, precede incluso toda posibilidad de contrato con otro, consiste en vincular seres únicos sin que estos hayan elegido ser únicos los unos para los otros. Sin embargo, como he explicado antes, la unicidad de cada hombre toma su sentido bajo la mirada de una paternidad divina, la cual Levinas estima que constituye una categoría constitutiva de aquel que es sensato y no una alienación como lo querría cierta *vulgata* relativa al complejo de Edipo que él describe como fundamentalmente pagana y de corta vista. Irreductible a la lógica del género, la alteridad del único no significa, como lo sostiene una modernidad obligada a olvidar o a hacer burla de tal paternidad, «un derecho a la diferencia», sino «un derecho al amado», su «dignidad» de único o incluso su «rostro humano disimulado bajo las identidades del ciudadano» (Levinas, 1991, pp. 214, 216; sobre la crítica al complejo de Edipo, véase Levinas, 1982b, p. 129, nota 2). Tal sería, en efecto, la característica del derecho natural anunciado por la *Biblia*, según Levinas. «De unicidad a unicidad», escribe todavía, «fuera de todo parentesco previo y de toda síntesis *a priori* —amor de extranjero a extranjero, mejor que la fraternidad en el seno de la fraternidad» (Levinas, 1991, p. 251).

Derecho natural, desde entonces, indisociable de la responsabilidad de cada unicidad frente a cada otra unicidad, como si la existencia de una dependiera de la otra. En la *mishná* (37a) que precede el pasaje ya mencionado del tratado Sanedrín relativo a las razones por las cuales Adán fue creado único, *mishná* que llama la atención a los testigos sobre la gravedad de su responsabilidad al momento de un proceso donde la suerte de personas está en juego (*diné nefachot*), leemos esto: «Adán fue creado único para enseñarte que a aquel que hace perecer una sola alma en Israel la Escritura lo toma en cuenta como si hubiera hecho perecer un universo entero (*olam malé*) y a aquel que ha salvaguardado una sola alma en Israel la Escritura lo tomará en cuenta como si hubiera salvaguardado un universo entero». Frente al tribunal que juzga a una persona humana, el testigo debe entonces sopesar sus palabras, cuidarse de todo falso testimonio, y saber que cada hombre, en su unicidad irreductible a cualquier otra, constituye «un universo entero». La fraternidad humana que, de manera ancestral y heterónoma, vincula a los jueces, a los testigos y al acusado es entonces una fraternidad que constriñe a los unos —aquí el juez y los testigos— y que da derechos al otro —aquí el acusado—. «Heteronomía entre las condiciones de la autonomía en la fraternidad humana, pensada en el judaísmo con agudeza a partir de la categoría de la paternidad divina, la justicia divina se reviste de fraternidad manifestándose en un tribunal humano» (Levinas, 1982b, p. 129).

Cuando Levinas habla del derecho natural, lo asocia, de manera clásica, a la idea de los derechos que pertenecen *igualmente* a todos los hombres —a los ciudadanos y a los extranjeros— más allá de sus diferencias, físicas o mentales, personales o sociales. Sin embargo, para coexistir sin violencia, esos derechos implican una limitación cuya fuente, según la filosofía política nacida durante la Ilustración, sería la razón y el *libre* ejercicio de la voluntad, cosa que Levinas juzga insuficiente, incluso trágicamente ilusorio. Levinas propone de este modo pensar la fraternidad —y no la igualdad o la libertad— sobre la base

del derecho natural y del análisis del vínculo humano según la vara de una asimetría sobre la cual este pasaje del *Talmud* da una idea muy precisa. Levinas sostiene que esta fraternidad impone al hombre obligaciones antes que conferirle derechos, como si estuviera todo el tiempo en la posición de testigo frente a un tribunal, un testigo del cual dependería la suerte de otro. «Originalmente», dice en efecto, los derechos del hombre son «los del otro hombre y […] expresan, más allá de la plenitud de las identidades en su identidad misma y su instinto de libre conservación, el *para el otro* de lo social, del para-el-extranjero» (Levinas, 1995, p. 155).

Según el filósofo, la fraternidad precede a la igualdad y a la libertad, ella les da por añadidura su justa significación: el orden de la divisa republicana no sería por ende probablemente el adecuado. Antes de él, ciertos revolucionarios, como el Abate Gregorio en 1791, habían sostenido esta tesis. En efecto, para aquellos revolucionarios, la fraternidad «debe ser encontrada en su origen, y no ser inventada. Lejos de ser voluntaria, experimentada en la construcción común de la Nación, ella es un don, inmediatamente recibido de dios. Como tal, ella no es para el hombre ni el objeto de un contrato ni de una conquista, sino de un asentimiento. Con ello precede a la libertad» (Ozouf, 1992, p. 4363)[4]. Sin embargo, si bien aquellos revolucionarios piensan la fraternidad como un don inmediato de dios, un don a ser vivido en sí, a ser compartido con otro y a ser celebrado, Levinas habla de ello como de una obligación «para el universo», es decir, para cada hermano humano, sin preguntar por una eventual contraparte. Además, no describe su prioridad sobre la igualdad y sobre la libertad como un antecedente ontológico, factual o incluso cronológico: la considera como el rastro de un llamado irreductible y ancestral que se dirige a la unicidad de cada afín, precisamente, a hacer emerger su unicidad de persona responsable.

[4] Gregorio escribe: «la religión nos aporta la fraternidad, la igualdad, la libertad».

En la *Biblia*, este llamado se impone a todos, incluso al rey que debe escribir para su uso personal una copia de la Ley y leerla toda su vida, «para que su corazón no se enorgullezca en relación con sus hermanos (*ehav*)» (*Deuteronomio* 17, 20). Levinas, en proximidad esta vez de una cierta crítica socialista de la divisa republicana (Cabet, 1842; citado en Ozouf, 1992, p. 4366), niega que la fraternidad pueda *resultar* del postulado de que los hombres serían *primero* individuos libres e iguales en derechos, individuos que deberían *enseguida* fraternizar. Tal desvinculación inicial le parece incompatible con una fraternidad sobre la cual sostiene que habita el psiquismo bajo la forma de este llamado: «¿qué has hecho de tu hermano?», llamado que se dirige a cada uno, tanto al rey como al pueblo, tanto a los elegidos de una democracia como a cada ciudadano. «Ser guardián de su hermano, contrariamente a la visión "cainesca" del mundo, define la fraternidad» (Levinas, 1982b, p. 128), dice él. Pero ello no significa que ella sea un hecho empírico: el rey puede olvidarse de meditar la ley, el ciudadano puede contentarse con reivindicar sus derechos, y la tentación del asesinato y de la guerra insinuarse en los psiquismos y destrozar los pueblos. ¿Cómo entender entonces esta fraternidad en el seno de un estado democrático, en vista de cuál paz?

3. La paz se inquieta por la fraternidad

Frecuentemente, Levinas recuerda a aquellos que manifiestan condescendencia hacia su susodicha «ingenuidad» frente a la empresa del odio sobre los psiquismos que nunca pretendió describir la realidad humana en su aparecer inmediato, «sino lo que la misma depravación humana no sabría borrar: la vocación humana por la santidad» (Levinas, 1995, p. 181). Sin embargo, esta vocación, que consiste en darle a la preocupación por el otro una prioridad sobre los intereses propios, sería indisociable de esta «irreductible fraternidad» que anula la tranquilidad de las personas, incluso de las instituciones. En efecto, la fraternidad

no resulta de una decisión voluntaria, ella habita el psiquismo bajo la forma de una inquietud irreprimible frente a la fragilidad del otro siempre amenazado por la violencia y la muerte: empero, es precisamente por ello que el otro es mi hermano o mi hermana y que él o ella me vincula a los otros. Levinas habla, en efecto, de «la relación con el rostro al interior de la fraternidad donde el otro aparece a su vez como unido a todos los demás». Esta relación, dice él, «constituye el orden social» ([1974] 1990, p. 313).

La fraternidad estaría, entonces, al origen de la sociedad misma, antes que la igualdad y la libertad. Lejos de consistir en celebrar el vínculo humano bajo la forma de una compasión «que intenta hacer felices a los miserables en lugar de establecer la justicia para todos» (Arendt, 1974, p. 23), como Hannah Arendt se lo reprocha a Rousseau, esta fraternidad impondría al *político* la preocupación por la justicia o un «*incremento* de lo social y del amor» (Levinas, 1995, p. 144), como dice Levinas respecto de la fraternidad. Pero esta no tiene nada de sentimental, no consiste de ningún modo en acercarse «los unos a los otros» para «compensar la irrealidad misteriosa que afecta las relaciones humanas» en situación de opresión o de humillación, como lo sostiene también Arendt para denunciar la fraternidad y substituirla por la amistad (1974, p. 25), única capaz, según ella, de abrirse a un mundo común, es decir, al mundo político. Levinas ataca la falsedad de aquel proceso basado en una idea discutible de la fraternidad: ella no consiste en absoluto, para él, en abandonar el mundo en provecho de un sentimentalismo compasivo y tiene más bien una dimensión política. Ella es vivida como una inquietud, incluso como violencia, que es lo mismo que como un irreprimible llamado a subordinar la vitalidad o la indiferencia egoístas a la consideración del otro. Ella hace recordar al político que la violencia presente en instituciones que olvidan el rostro humano, aquella que crece en la exaltación de las guerras, justas o bárbaras, como aquella que anima una cotidiana inclinación a hacer de la competencia su palabra maestra, no constituye una fatalidad a «administrar»,

como se dice hoy en día, diciendo con ello cuánto el político ha renunciado a su propia vocación, bajando los brazos ante una supuesta fatalidad económica. La exigencia de fraternidad o de responsabilidad para con otro no se reduce entonces de ningún modo a un aditivo sentimental: se trata de un contrapeso decisivo a esta violencia, de un recordatorio al político de su vocación de justicia que no es posible sin tomar en cuenta el rostro humano.

La fraternidad exige pensar cómo el psiquismo humano se encuentra de aquí en adelante, y desde siempre, sin una libre decisión de su parte, habitado por el «rastro del infinito» o incluso comprometido con el llamado a velar por su hermano. Este rastro perturba a aquellos que serían proclives a contentarse con una simple coexistencia humana, expone la subjetividad a la proximidad del uno *para* el otro. Levinas escribe, en efecto, «la proximidad o la fraternidad no es ni la tranquilidad perturbada en un sujeto queriéndose absoluto y solo, ni lo peor de una confusión imposible», ella expone al otro pasando sobre la vida el hálito del desinterés. Hálito que evidentemente no transforma a los hombres en santos y que no debe interpretarse de una manera sentimental, sino un hálito que algunas veces introduce un brillo de santidad en la humanidad que, lejos de alienarla, hace llegar a aquel a quien anima a su unicidad más irreprimible. A pesar de todos los desastres en los que se pierden, los hombres no habrían podido hasta ahora eliminar totalmente aquel hálito, y el poco de bien que existe en ese mundo vendría de ello. La responsabilidad *para* con otro sería el significado de la fraternidad e incluso la responsabilidad para con el otro sería ella misma el «*para con* de la fraternidad humana fuera de todo sistema establecido» (Levinas, [1961] 1990, pp. 108, 148, 154). Lo que no quiere decir, evidentemente, que aquel «para con otro» no concierna a los sistemas políticos y a la preocupación por que se dé la paz por medio del derecho y de las instituciones, sino que significa que aquellos dependen, primordialmente y en última instancia, de la existencia de aquellos psiquismos abiertos sobre el otro.

Vemos entonces que la interrogación inicial de esta exposición, interrogación relativa a la necesidad de pensar un punto en común entre el Otro y el Mismo para dar sentido a la idea de fraternidad, obtiene una respuesta paradójica. Ese «punto» no tiene, en efecto, nada en común más que la capacidad del otro de dejarse visitar por ese hálito del «para con otro». Sin embargo, según Levinas, ello no es de ningún modo una cuestión importante para el Mismo, pues la fraternidad supera toda espera de reciprocidad o de igualdad. Esto constituye, por lo demás, el signo por excelencia de su eminencia y de su irreductibilidad a la perseverancia de los entes en su ser. La fraternidad, como manera de mantenerse en el rastro del infinito, prescribe una responsabilidad para con otro que precede a la esencia y los compromisos de la libertad. Manifiesta la bondad del bien más allá del ser, «descubriendo» bajo el Yo de cada uno no un punto en común, sino un punto de vulnerabilidad extrema respecto del sufrimiento del otro, del hermano, un punto del cual brota, sin agotarse, la exigencia de la responsabilidad *para* con él.

Bibliografía

Antelme, Robert (1957). *L'Espèce humaine*. París: Gallimard.

Arendt, Hannah (1974). De l'humanité dans de «sombres temps». Réflexions sur Lessing. En *Vies politiques*, traducción de Barbara Cassin y Patrick Lévy. París: Gallimard.

Bastaire, Hélène & Jean Bastaire (1996). *Le chant des créatures*. París: Éditions du Cerf.

Cabet, Étienne (1842). *Le voyage en Icarie*. Citado en Mona Ozouf (1992). *Liberté, égalité, fraternité* (p. 4366). París: Gallimard.

Chalier, Catherine (1989). *L'Alliance avec la nature*. París: Éditions du Cerf.

De Volozine, Haïm (1986). *L'Âme de la vie*. Traducción de Benjamin Gross. Lagrasse: Verdier.

Kolitz, Zvi (1998). *Yossel Rakovers'adresse à Dieu*. Traducción de Léa Marcou. París: Maren Sell et Calmann-Lévy.

Levinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel ([1961] 1990). *Totalité et infini*. París: Le Livre de Poche.

Levinas, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel ([1974] 1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Le Livre de Poche.

Levinas, Emmanuel (1976). *Difficile liberté*. París: Albin Michel.

Levinas, Emmanuel (1982a). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.

Levinas, Emmanuel (1982b). *L'au-dela du verset*. París: Éditions de Minuit.

Levinas, Emmanuel (1987). *Humanisme de l'autre homme*. París: Le Livre de Poche.

Levinas, Emmanuel (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Bernard Grasset.

Levinas, Emmanuel (1994a). *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1994b). *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1994c). Sur l'esprit de Genève. En *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1995). *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana.

Loraux, Nicole (1996). *Né de la terre*. París: Éditions du Seuil.

Ozouf, Mona (1992). Liberté, égalité, fraternité. En Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, tomo 3, *Les France* (3 volúmenes) (pp. 4353-4389). París: Gallimard.

Sartre, Jean Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard.

Frente al rostro. Wittgenstein, Levinas y Cavell*

Victor J. Krebs
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Afinidades

Uno elige a sus autores, como a sus amigos, por afinidades. Al nombrar a Wittgenstein y Cavell junto con Levinas pretendo tematizar las afinidades que empiezo a reconocer entre ellos y, en particular, entre el discurso levinasiano sobre el rostro, elementos que considero importantes en Wittgenstein, y resonancias y modulaciones en Cavell, que cuando menos indican un propósito filosófico común y una determinada postura o actitud ante nuestra cultura. Quisiera aquí empezar a esbozar algunos de los temas que se constelizan alrededor de estos tres autores, específicamente en relación con la pregunta sobre la naturaleza de la ética y el lugar de la filosofía. Habré logrado mi cometido si logro invocar en mis observaciones *el espíritu* de la reflexión de Levinas

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

(aun cuando no necesariamente su intención exacta), para sugerir al final lo que considero como la pertinencia actual de las ideas que comparten estos tres pensadores contemporáneos.

Empiezo con el relato de mi descubrimiento de Levinas, porque me permite tematizar la primera afinidad que quiero resaltar entre ellos. Fue durante un seminario de posgrado sobre «Ética y Cine», que ofrecimos en la PUCP, que tuve la ocasión de leerlo por primera vez. El propósito del seminario era desarrollar una reflexión sobre problemas éticos por medio del establecimiento de un diálogo entre diversas lecturas clásicas sobre el tema y *El decálogo*, de Kieslowski, que es en realidad un ejemplar ensayo cinematográfico en diez episodios sobre el sentido de la ética. Nos interesaba la capacidad del cine para propiciar una reflexión que compensase la tendencia, a la que somos especialmente susceptibles los filósofos, a reducir los problemas éticos a explicaciones o abstraerlos en teorías desconectadas de la experiencia. Pero el experimento cobró mayor sentido para mí en el momento en que comencé a leer a Levinas, sobre todo su descripción de la relación ética en función, precisamente, *no* de teorías o valores preconcebidos, sino en función de «una experiencia de extrañeza y separación radical con el otro, en la que cada palabra o acto se convierte en una revelación inédita de la realidad» (Levinas, 1969, pp. 196-197, 73 y ss.). Y es que esa experiencia de extrañeza y separación radical, en la que cada palabra o acto se convierte en revelación inédita, describe exactamente lo que me parece a mí que el cine logra en sus mejores momentos (y lo que le da, además, un potencial inédito para la reflexión filosófica).

Lo que comencé a ver gracias a Levinas, entonces, es que lo que hace al cine especialmente efectivo, útil para reflexionar (sobre) los problemas éticos, es no solo su capacidad de profundizar nuestra percepción y enriquecer nuestro juicio al insertar la reflexión en el flujo mismo de las imágenes y revelar así continuamente nuevas posibilidades y relaciones en la experiencia, sino también, y quizá principalmente, la capacidad que tiene, al arrojarnos en el movimiento de la vida, de quebrar

continuamente cada concepto y revelarnos (no digo que todo el tiempo, pero en algunos instantes privilegiados) fulguraciones de una desnudez que nos conmueve y nos expone a una fuerza y significación existencial que exige respuesta. «Manifestarse como un rostro», escribe Levinas, «es imponerse por sobre la forma manifiesta y puramente fenomenal, presentarse en un modo irreductible a la manifestación […] sin la intermediación de ninguna imagen, en la pura desnudez y en la destitución propia y el hambre. […] Manifestarse [como un rostro] es invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y su cuestionamiento» (1969, p. 200); y es precisamente esta «destitución» —objeto propio de la relación y la experiencia éticas— lo que se hace presente, lo que se muestra tan claramente, a veces, en las imágenes del buen cine.

Ahora bien, mi interés por reconectar la reflexión filosófica con lo concreto surge de un directivo de la filosofía del último Wittgenstein, quien describe su labor en función del lenguaje justamente como «la reconducción de los conceptos metafísicos a su uso cotidiano» (1988a, §116). Reconducción que lleva a cabo rechazando las explicaciones y más bien sumergiéndonos en los usos concretos de nuestras palabras, mediante la proliferación en sus textos de ejemplos y descripciones detalladas que tienen el efecto de despertarnos a la complejidad material y al movimiento mismo del lenguaje en el tiempo. Las descripciones de Wittgenstein, como los momentos secuenciales de una película, van dándonos la impresión de movimiento, de cambio, dentro del cual ocurren momentos de alteridad, de extrañeza absoluta, de silencio e incluso de muerte. En sus fragmentos descriptivos, pretende Wittgenstein ocasionar una ruptura en la continuidad de nuestro pensamiento y nuestra experiencia para descubrirnos aquella vitalidad o espontaneidad que Levinas describe como «un presente que no tiene ni pasado ni puede aspirar a ningún futuro» (Levinas, 1998, p. 97) al origen de toda significación y que nuestras estructuras perceptuales habituales ocultan de nosotros.

Pero lo que hace además patente Levinas es que en la conexión vivencial y temporal que busca Wittgenstein no solo se hace posible la reflexión de problemas éticos «en vivo», por así decirlo, sino que esta vitalización desplaza la reflexión al exponernos a una experiencia «pura» más allá de cada uno de los conceptos particulares, es decir, a una experiencia que es, según Levinas, un traumatismo de sorpresa detrás del cual se asoma el sujeto como un ser despojado de atributos, un ser más allá del Ser, *autrement qu'être*. Y es que en los textos de Wittgenstein es como si de pronto el lenguaje mismo cobrase otra dimensión y se hiciese capaz de romper la contigüidad del ser o de la historia y nos revelase esa fuente u origen irrepresentable de nuestras palabras y acciones que trasciende lo fenoménico. Así lo pone Levinas: «el otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente ajeno; su rostro en el que se produce su epifanía y que apela a mí, rompe con el mundo que nos puede ser común, cuyas virtualidades están inscritas en nuestra naturaleza y desarrolladas por nuestra existencia. [Y así] el habla procede de la diferencia absoluta» (1969, p. 194). Se hace posible, e incluso necesario, otro modo de comunicación que el de la mera transmisión de información, en el que se descubren mutuamente nuevos sentidos que continúan mutándose en su transcurrir y se convierten en huellas de un devenir compartido.

La absoluta diferencia entre lo fenoménico y lo ético había sido también objeto de estudio de Wittgenstein en su primera obra, donde pretendió demostrar que lo ético es inconmensurable con el ámbito de la ciencia o del discurso representacional[1]. «Está claro», decía en

[1] Wittgenstein, es bien sabido, pretendió distinguir en su obra primera al ámbito de lo ético de lo fenoménico para superar la confusión en la que se encontraba la discusión ética del momento. «Todo aquello sobre lo que muchos están balbuceando hoy lo he definido yo en mi libro manteniendo el silencio acerca de ello» (carta de Wittgenstein a von Ficker, citada por Monk, 1990, p. 178). Pero ese intento de separar los ámbitos llevó a la creencia en un indecible que era (o se concebía) análogo a lo fenoménico. Se ha pensado, por lo tanto, que el primer intento terminó en una concepción mística que desterraba toda consideración ética al ámbito de lo indecible, y que la preocupación ética, central en su

el *Tractatus,* «que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental» (Wittgenstein, 1997, 6.421). Pero Levinas permite darle un sentido más hondo a esa distinción del que le han dado la mayoría de los intérpretes del *Tractatus,* que además sugiere que la necesidad, en los escritos posteriores, de «reconducir a los conceptos metafísicos a su empleo cotidiano» no es, como algunos han pensado, un abandono de su temprana concepción trascendente de la ética, sino por el contrario una reformulación que hace de lo trascendente una función de lo inmanente, que hace la relación ética, en otras palabras, posible solo a partir de la asunción del devenir[2]. Lo que quiero decir

primera obra, es abandonada en su periodo maduro. No es el momento de argumentar en contra de esa lectura común del *Tractatus*, pero la menciono para marcar aquí un punto de contacto con Levinas que se hace evidente al leer el propósito de esa obra desde otro ángulo, de acuerdo con el cual, su intención, al desplazar lo ético más allá de lo lingüístico, era más bien mostrar la ilusión de lo indecible. Exploro las posibilidades de esta nueva lectura del *Tractatus* en mi artículo «Around the Axis of Our Real Need»: On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy (2001). Ya en la obra madura, esta ilusión que hacía de lo ético un contenido inefable es efectivamente disuelta a través de la apelación a los juegos de lenguaje, donde lo importante es la tensión (para ponerlo en términos levinasianos) entre el fluir temporal en el que decimos, siempre en proceso, y lo dicho, gracias a lo cual podemos orientarnos en ese decir. Lejos de deshacerse de la problemática ética, más bien la cultiva en la atención al detalle y al contexto, en la recuperación para el pensamiento filosófico del ámbito de la existencia, del devenir mismo, contra una tradición a su vez obsesionada con la intelectualización y el conocimiento objetivo. Al igual que Levinas, Wittgenstein pretende señalar como objeto del filosofar precisamente aquello que ocurre en los lapsos del lenguaje, en las oscuridades del discurso que habitan en el habla —habla que pretende aquello que la trasciende, como si hubiese un ámbito más allá de lo dicho que no fuese el mismo acto de decir—. Al trabajar el lenguaje como lo hace en las Investigaciones, Wittgenstein transforma lo que de otra manera sería un mero ejercicio de clarificación conceptual en una labor esencialmente ética —en el sentido de que siempre nos exige en la lectura una continua auto- e inter-constitución propia en el lenguaje—. Lo ético, entonces, sigue siendo central a su esfuerzo, pero para el segundo Wittgenstein lo ético constituye la fibra misma de lo fenoménico y se halla en la sombra omnipresente del habla, desde cuyas eventuales fulguraciones se va haciendo posible una actitud receptiva a la espontaneidad del devenir.

[2] Con ello se desmiente la suposición de algunos intérpretes de que su interés ético inicial —confundido con una suerte de misticismo— es abandonado en favor de una visión pragmatista.

es que en sus descripciones gramaticales desde diversos ángulos, en su uso de ejemplos diversos para iluminar múltiples aspectos en el uso de nuestro lenguaje, Wittgenstein emula y evoca el movimiento y la variación del lenguaje en el tiempo, precisamente para hacer evidente la significación de su fuente en un yo que se revela en permanente proceso y expresa ese cambio en cada nueva palabra. Evoca así Wittgenstein la diferencia que hace Levinas entre *el Decir* y *lo Dicho*, esto es, entre el lenguaje en su movimiento en el tiempo y el lenguaje ya sedimentado en formulaciones y estructuras fijas. En otras palabras, logra devolver el lenguaje al movimiento mismo del tiempo, lo cual hace posible esa fluidez de significaciones que permite atisbar al sujeto vivo que siempre y continuamente, en la medida en que el lenguaje se convierte en expresión más que en vehículo de contenidos, trasciende sus formulaciones y estructuras fijas.

Se hace evidente entonces una profunda afinidad entre estos filósofos, pues, en la apelación a lo ético más allá de la representación, subvierten al pensamiento dogmático y sedentario de la tradición, el cual, basado en el principio de identidad, ve en la sedimentación del ser y la esencia su máximo logro y, al ignorar u olvidar la espontaneidad y el cambio permanente del sujeto, pierde o distorsiona la noción misma de lo ético. Y es que, como dice Levinas, un pensamiento que presupone una identidad hacia la que tiende no puede sino suprimir la singularidad, de tal manera que el yo termina volatilizándose y todas las funciones del lenguaje se alinean en un esfuerzo de supresión de lo otro.

Tanto Wittgenstein como Levinas proponen una visión del pensamiento que rechaza la búsqueda de esencias, que subordina la captación de la verdad al movimiento del tiempo y, lejos de la postura objetificante, más bien aboga por una apertura existencial donde el pensar se lanza hacia un devenir activo, como lo pondría Deleuze[3].

[3] Sobre este asunto, Wittgenstein, Levinas y Cavell transmiten una urgencia que pareciera responder a una necesidad fundamental de la cultura y sociedad en nuestro tiempo.

El propósito de mostrar la diversidad es, como lo harán claro Stanley Cavell en su reintepretación del escepticismo y el mismo Wittgenstein en sus observaciones acerca del fenómeno que llama «ver aspectos» (como espero sugerir en un momento), intentar traer a la luz una concepción del lenguaje y del sujeto cuyo sentido se encuentra en el discurso mismo, más que en la teoría o en la explicación racional, en *el Decir* y no en *lo Dicho*, para usar la distinción de Levinas. La filosofía se transforma así en una labor de escucha y la ética en una práctica de sensibilidad y apertura existencial hacia el otro que reivindica el devenir y se resiste siempre a toda reducción representacional.

2. Cavell y el escepticismo

Es precisamente en esta misma línea, en este esfuerzo de recuperación de la profundidad ética en el pensar más allá de la sedimentación de nuestros conceptos, que, enfatizando la expresividad como manifestación del otro y el lugar central del deseo en el lenguaje, Stanley Cavell reinterpreta el problema del escepticismo. Para Cavell, que no tengamos absoluta certeza de la existencia (o del valor o sentido) del mundo o de los demás, como declara el escéptico, no es un problema intelectual que debamos resolver. No es, en otras palabras, un problema de conocimiento, como se lo interpreta desde la visión filosófica tradicional, sino más bien «un síntoma de una crisis del espíritu» (Cavell, 1979, p. 240), que consiste principalmente en un desconocimiento de la inestabilidad radical de nuestra relación con el otro y de su dependencia en la fragilidad del significado de nuestras palabras —fragilidad que se muestra tanto en la tendencia a la sedimentación de nuestros conceptos como en su desconexión del flujo de vida en que se forjan sus significados—. Cavell dice que el escepticismo consiste en una negación de nuestra finitud o de lo humano, pero podríamos decir, igualmente, que se trata de un temor a nuestra infinitud, tal como esta se muestra en la inagotabilidad y la extrañeza del otro y en la responsabilidad que nos exige.

El escepticismo, en particular en la duda acerca de otra mentes, como lo formula la tradición analítica, y en la sospecha de la inaccesibilidad de su subjetividad, puede verse, como explica Cavell, más bien como un reconocimiento de la irreductibilidad e inabarcabilidad del otro en la seguridad y cierre de nuestros conceptos que, además, hace evidente la necesidad de un continuo esfuerzo de apertura y escucha en la comunicación (véase Cavell, 2003, especialmente la sección IV). En otras palabras, ese mito de algo inaccesible —articulado en la concepción cartesiana de la subjetividad y en la idea del lenguaje privado— más bien hace posible la actitud de irresponsabilidad y desconocimiento del otro que funda la actitud objetificante de la modernidad.

En esta lectura, entonces, el escéptico, en lugar de estar planteando un problema, descubre la mentira que hay en toda pretensión de atrapar al ser en estructuras racionales, pero inmediatamente vuelve a caer en la misma trampa cuando se propone resolver el supuesto problema intelectualmente, sin darse cuenta de que esa movida obedece a un impulso de evasión, una cobardía frente a la vitalidad que, al resistirse a la sedimentación, demanda una receptividad y una vulnerabilidad permanentes. El intento de resolución intelectual no hace sino romper «el hilo de la inmediatez sensorial» del que pende nuestra relación con el mundo y su sentido para nosotros (Cavell, 1998). Nos hace insensibles, en otras palabras, al devenir, ciegos a la contingencia e incapaces, por lo tanto, de reconocer la exigencia ética que se manifiesta desde la trascendencia en nuestra relación con los demás.

Cavell transforma así al problema epistemológico que ha obsesionado a la filosofía occidental en un asunto ético, interpretándolo como una forma de encubrimiento de nuestra fragilidad y vulnerabilidad que, lejos de ser un problema de conocimiento, es más bien, como lo pone Cavell, un problema de *reconocimiento*. Pone así de relieve Cavell la necesidad de respuesta que implica la presencia del otro frente a mí y que revela nuestra incapacidad o indiferencia no como un fracaso cognitivo (una suerte de ignorancia), sino como una omisión en la que

se manifiesta un agotamiento o un vacío espiritual. «La trama de la proximidad y vulnerabilidad con el otro en la comunicación», advierte también Levinas,

> no es una modalidad de cognición. La comunicación no es reducible a la circulación de información (que la presupone), no se debe tampoco a los contenidos inscritos en lo dicho y transmitidos para su interpretación y decodificación por el otro. Ocurre en el riesgoso descubrirse de uno mismo, en la sinceridad, en el quiebre de la interioridad y el abandono de todo refugio, en la exposición a los traumas y la vulnerabilidad (1998, p. 49).

La tarea que propone Cavell es también la de responder a la absoluta responsabilidad del yo de hacerse inteligible a través de más y más discurso e incesante especificación; una tarea, por lo demás, que se inicia en cada nuevo momento y no tiene nunca un final (Cavell, 1990, p. xxvii). Y es que el sujeto no se manifiesta en el desdoblamiento de una lógica interna en función de conceptos prefabricados, o de una naturaleza o identidad ya dadas, sino que se constituye a cada paso, en cada momento y en cada palabra y, como apunta Levinas, «en la lucha entre dos pensantes, con todos los riesgos de la libertad» (1969, p. 73).

Pero, entonces, necesitamos cambiar nuestra concepción de lo que constituye la comunicación para que alcance su nivel o profundidad ética y, por lo tanto, nuestra concepción del lenguaje mismo. Porque en esta lucha entre dos pensantes a la que se refiere Levinas, no es el establecimiento de la verdad lo que importa: no importa tanto lo que se dice, sino el hecho mismo de que se quiere decir algo. Más allá de las palabras y sus contenidos, en el estilo de cada persona, nos dice Wittgenstein, «se esconde el corazón haciendo muecas» (2000, p. 43); y Walter Benjamin distingue igualmente entre «el enfoque burgués del lenguaje», de acuerdo con el cual la palabra es «el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre», y el lenguaje en el que el hombre comunica su naturaleza espiritual, que «no sabe de medio,

objeto o depositario de la comunicación, y carece de contenido; y en tanto comunicación, comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia» (Benjamin, 1991, pp. 62, 64).

No sé si hago bien en identificar lo que Levinas llama *el Decir* con este lenguaje expresivo o espiritual, pero me parece que este lenguaje, al igual que *el Decir*, no funda ninguna identidad, sino que, por el contrario, tiene la función de plantear una interrogante perpetua desde la que se va descubriendo el otro más allá de *lo Dicho*, más allá de cualquier conceptualización. En el mismo comercio fluctuante y fluido del lenguaje y la comunicación, nos enfrentamos continuamente a la desnudez de un otro que se presenta infinito y trascendente, resistiéndose a la tematización, como «una huella fugaz que se borra y reaparece, como un signo de interrogación frente al centelleo de la ambigüedad» (Levinas, 1998, p. 161).

La comunicación ética implica así una herida fundamental en la propia conciencia *egoica* que, debido a la apertura permanente que implica la presencia del otro frente a uno, no puede ser nunca curada. Herida que es oscilación inestable y constante entre la conceptualidad del ego y el rechazo paciente de todo concepto, ambigüedad que pone a los conceptos en cuestión y descarta la idea de una verdad final, albergándola más bien en cada instante del devenir, en cada nueva palabra (Levinas, 1998, p. 126). Y es justamente en este vínculo entre la expresión y la responsabilidad que se encuentra la condición ética o esencia del lenguaje, «esa función del lenguaje anterior a todo desvelamiento del ser en su esplendor frío», como apunta Levinas, «que permite que extraigamos al lenguaje de la sujeción a un pensamiento preexistente, donde no sería sino la función servil de traducción, o de la universalización de movimientos interiores» (Levinas, 1969, pp. 200-201). El encuentro con el otro no se da en la luz de la conciencia, sino en la conciencia de su opacidad, en una especie de retroceso a una oscuridad primordial que pone al yo continuamente en cuestión (Scott, 1999, p. 227).

Por eso, como observa Cavell, lo que necesitamos desarrollar es una disposición para detenernos cuando no tenemos nada más que decir, una voluntad de someternos al silencio, a la mortalidad, a la finitud, al fin, a la propia limitación que no es otra cosa que estar dispuestos a enfrentarnos y a responder a lo infinito y trascendente que se hace presente en el otro.

3. Wittgenstein y ver aspectos

Quisiera terminar diciendo algo acerca de la importancia que le concede Wittgenstein a la experiencia que llama la visión de aspectos, a propósito de la cual se dedica a explorar aquellas experiencias que tenemos cuando la realidad cambia inesperadamente para nosotros, cargándose de valor a pesar de que nuestros sentidos empíricos no registren el cambio ni justifiquen la vivencia. La experiencia, por ejemplo, de súbitamente ver la belleza de alguien que hasta ese momento no habíamos visto bajo ese aspecto. Constatamos que empíricamente nada ha cambiado —está vestida como siempre, se ha maquillado igual que todos los días, está hablando de lo que siempre habla y este momento es un momento como tantos otros en el pasado— y, sin embargo... todo es diferente. Este halo que ha empezado a emanar de cada poro de su piel, de cada gestualidad de su cuerpo, ha transfigurado invisiblemente, sutilmente, mi percepción.

Para Wittgenstein esto no ocurre solo en la presencia del otro humano, sino en el mundo de las cosas. En ese quiebre que ocurre en la súbita visión de algún nuevo aspecto en nuestra experiencia se nos revela la realidad más allá de los cascos sedimentados de nuestros conceptos y fulgura una significación cuya comprensión y captación por el otro requerirá el concurso de su propia vulnerabilidad, de su disposición a vincularse con la realidad con la misma sensibilidad e inversión afectiva que nosotros. En el ámbito de la visión de aspectos, el lenguaje funciona no solo como *lo Dicho*, sino que resuena y vibra con las cuerdas del propio devenir en su movimiento y dinámica imparables.

La expresión que ocurre en esos momentos, las palabras con las que intentamos articular tales experiencias, no constituyen proposiciones cuyo propósito es el de establecer una verdad, sino que son, como lo dice Wittgenstein, «reacciones en las que la gente puede encontrarse» (1988b, §874). En este ámbito se encuentra, por ejemplo, el discurso amoroso, donde no es la verdad de las proposiciones lo que importa, sino la experiencia misma (la postura existencial desde la cual se pronuncian) que busca un reconocimiento. El malentendido en el caso de estas proposiciones radica en una incapacidad o resistencia a entrar en el ámbito de la autorrevelación que implica. Y es que su comprensión como su articulación requieren o dependen de una inversión o compromiso afectivo, un interés sin el cual se hacen ininteligibles, o parecen vacías y carentes de sentido. El lenguaje deja ya de ser un mero transmisor de información y se transforma más bien en el ámbito en el que nos encontramos con el otro, ámbito en el que se inician finalmente la posibilidad de la ética, entendida como algo más allá del mundo objetivado del pensamiento tradicional, y la posibilidad de una filosofía que se aviene a la temporalidad como su sustrato y pretende propiciar el contacto con el otro más allá de las estructuras de la razón que hacen posible la experiencia diaria.

Esta extensión de la percepción en función del sentimiento que se articula en la visión de aspectos nos hace receptivos al movimiento interno de nuestro propio cuerpo como al de las cosas alrededor nuestro. Nos hace entrar en contacto con el mundo de tal manera que aquello de lo que trata la expresión verbal se ancla en un lugar más allá de la pura comunicación o la mentalidad instrumental, en las ansias de una comunidad para la cual lo que importe sea más bien una nueva actitud hacia el mundo, una actitud que se haga y se sepa permanentemente abierta al asombro.

Es así que, para mí y como ya lo he dicho antes, Wittgenstein escenifica en su filosofía, de manera fiel, la vuelta al mundo de la caverna que nos recomendara a los filósofos el mismo Platón en su alegoría.

Para Wittgenstein, todo el esfuerzo filosófico no es otra cosa que ese retorno, continuo e ininterrumpido, a lo concreto; un aprendizaje (siguiendo con la imagen fundacional de Platón) para ver a través de las sombras, pero no para dejarlas atrás, sino para poder volver y vivir entre ellas[4]. El suyo es un esfuerzo, como él mismo lo pone, por «girar la investigación en torno a nuestra verdadera necesidad» (1988a, §108), en vez de seguir pensando en función de las fantasías e ideales y las falsas imágenes que el hombre se crea para evadir así la dificultad de la existencia.

4. Coda

Lo que necesitamos —nos lo dijo Wittgenstein ya en la época de esa obra maestra que fue su obra juvenil, el *Tractatus*— es aprender a mirar las cosas «como un milagro». Solo con un cambio radical de actitud se nos harán comprensibles aquellos fenómenos tan singulares y al mismo tiempo tan arraigados de la forma de vida humana, como lo son las proposiciones éticas, las expresiones estéticas y las manifestaciones religiosas, cuyo sentido se hacía penosamente impenetrable desde la visión científica de la modernidad. Necesitamos aprender a ver las cosas de nuevo, aprender a ver otra vez, abandonando la pretensión racionalista de una sola verdad, la cual se va mostrando cada vez más insuficiente: «Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos», advierte Wittgenstein, «y que quien tuviese otros no vería

[4] En algún lugar, Kafka dice que de cualquier punto determinado hay siempre un retorno y que este punto es el que hay que alcanzar. Lo mismo se aplica para Wittgenstein: de la experiencia concreta huiremos a los conceptos y las ideologías; pero luego hay que volver para aprender cómo esos conceptos adquieren su verdadera vida. Como escribe T.S. Eliot en uno de sus cuartetos: «we shall not cease from exploration,/ and the end of all our exploring/ will be to arrive where we started/ and know the place for the first time» (no cesaremos de explorar/ pero al final de nuestra exploración/ arribaremos donde empezamos/ para finalmente conocer el lugar por primera vez, *Little Gidding*, V).

lo que nosotros sí, que se imagine ciertos hechos naturales muy generales de una manera distinta a como está acostumbrado, y entonces se le harán comprensibles concepciones y formas distintas de ver de las usuales» (1988a, II, xii, p. 523). Su propósito es hacernos apreciar la riqueza de la existencia precisamente en esa multiplicidad inacabable y en la contingencia que con tanto esfuerzo intentamos evadir, superar o dejar atrás.

Lo que he intentado sugerir en estas reflexiones es que, para estos tres filósofos, la tarea de la filosofía y, en realidad, la tarea espiritual de nuestra época es aprender a ver de nuevo la realidad desde su vitalidad y movimiento, en lugar de quedarnos atrapados en ideas fijas e ideologías paralizantes. Levinas dirá que de lo que trata el filosofar es precisamente de superar siempre *lo Dicho*, o hablar siempre en la conciencia de que lo que está ya dicho traiciona lo que estamos diciendo desde el momento en que lo decimos, para que «la luz que ocurre no congele en esencia lo que está más allá de la esencia y que la hipóstasis de la época no se instale como un ídolo» (Levinas, 1998, p. 44)[5].

[5] El paso a la conciencia se da no porque haya un ideal hacia el cual tiende ese movimiento, algo que determine a distancia de qué se trata esa transición, sino que la transición misma carga su propio ímpetu; y ese ímpetu es el que será responsable de la formación de una idea, no como un universal pre-dado sino como una universalidad que se va forjando en cada nuevo momento en que no se agota la presentación o apariencia en tanto fenómeno. En el momento en que aceptamos la temporalidad como esencial no hay nada fijo ni preconcebido ni tampoco nada que pueda constituir un universal omniabarcante, estable, estático, ya logrado. Se trata de un universal que permanece abierto para el movimiento. «En lugar de un sustantivo», dirá Peperzak, «un verbo donde oír la vibración de la sensibilidad, los modos de la esencia, la adverbialidad de los entes, la forma en que las cosas y eventos suceden como modificaciones de un proceso de develamiento permanente […] El ser se hace escuchar como tiempo o temporalidad» (1989, p. 9). Se hace la conciencia (y por lo tanto presencia de algo) por un *ekstásis* temporal y luego por su desenvolvimiento entre un pasado y un futuro, en el que se van re-colectando (re-cordando, re-membrando) los éxtasis en la memoria (por retención) y en la expectativa (por protención) como un horizonte de presentación o representación concreta. El tiempo es entonces como la luz en la emergencia de la conciencia. En este sentido podríamos decir que el tiempo aparece como dios, que hace

En una sociedad como la nuestra, que en su actitud objetificante es incapaz de ver la fluidez del devenir, pues lo falsifica siempre en una idea o una ideología fija[6], se hace necesaria la recuperación de la alteridad que subyace a todo discurso. Y esta es una labor que tiene como objetivo permitir una visión de la verdad aliada no a la ideología, sino a la responsabilidad hacia los demás y al amor como un ejercicio de aceptación del otro más allá de las identificaciones narcisistas que alimenta la mirada representacional.

«Penélope más que Parménides es la patrona de la filosofía», dijo Levinas en una entrevista, «pues todos los discursos deben resultar en el deshacer el tejido que ha hilado. Heidegger resumió esto admirablemente cuando afirmó que la ciencia *calcula*, pero no *piensa.* Lo que me interesa a mí es precisamente esta habilidad de la filosofía de pensar,

---

posible la creación. La superación del caos original implica la presencia anterior no de universales trascendentes, sino de universales concretos o materiales (en todo caso temporales). Peperzak lo dice mejor: «La superación del caos prefenomenal y la emergencia de un orden a partir del rugido ahogado del ser antes de la "creación" […] está condicionada por la emergencia de todos los presentes en el flujo constante del tiempo» («The overcoming of the prephenomenal chaos and the emergence of an order from the anonymous grumbling of being before "creation" is conditioned by the logos of a saying or writing, which —in its turn— is conditioned by the emergence of givens from the persistent flow of time» (p. 8).

[6] «El problema con la filosofía», escribe Peperzak, «es que tan pronto como nos queremos concentrar en esta experiencia la tematizamos y de ese modo traicionamos su verdad: al ser tematizada, la proferencia oculta pierde el momento mismo del habla y, por lo tanto, aquello por lo que su "significación" es comunicativa o significante. Al reducirla a un tema cortamos al habla de su orientación hacia un escucha actual o posible, y por lo tanto la matamos como habla» (1989, p. 13). Heidegger, de acuerdo con Levinas, cae en un error similar, al hacer de la comunicación una comunión (*Mitteilung*) y, por lo tanto, subordinar el fluir del lenguaje a la semejanza del concepto (en el *Mitsein*). Es como si quisiese asegurarse la inteligibilidad postulando un fin común al que todos los que significan acceden; pero eso es subordinar el devenir de la comunicación, la apertura radical del ser en el tiempo, a la semejanza de lo dicho, de la narración en la que se hace visible como fenómeno. En cierto sentido es la resistencia a dejar que lo que ya apareció sea parte del pasado, constituya nuestra muerte, una muerte más a lo largo del camino en el que se encuentra siempre nuestro ser.

de cuestionarse a sí misma, y en última instancia de desdecirse. Lo mejor de la filosofía es que fracasa en su intento de totalizar el significado pues así permanece abierta a la irreductible otredad de la trascendencia» (Levinas & Kearney, 1986, p. 23)[7].

Bibliografía

Benjamin, Walter (1991). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

Cavell, Stanley (1979). Knowing and Acknowledging. En *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavell, Stanley (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cavell, Stanley (1998). Seminario en Caracas. Texto inédito.

Cavell, Stanley (2003). *Reivindicaciones de la razón: Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*. Madrid: Síntesis.

Krebs, Victor J. (2001). «Around the Axis of Our Real Need»: On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy. *European Journal of Philosophy,* (9), 344-374.

Levinas, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Traducción de Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (1998). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Traducción de Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

[7] En el momento en que salen las palabras de nuestra boca estamos haciendo patente lo que vivimos, incluso lo que somos, pero al mismo tiempo lo estamos matando. Y es en este terreno entre el aparecer y la muerte por petrificación o sedimentación (entre la cabeza de Zidane y el pecho de Materazzi, podríamos decirlo, siguiendo la sugerencia de Mario Montalbetti en su presentación inaugural) que intenta sobrevivir el hombre, olvidándose a veces fatalmente de que se encuentra «más allá del ser» y que es desde allí que debe hablarle al otro.

Levinas, Emmanuel & Richard Kearney (1986). Dialogue with Emmanuel Levinas. En Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas*. Albany: State University Press.

Monk, Ray (1990). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londres: Jonathan Cape.

Peperzak, Adriaan (1989). From Intentionality to Responsability: On Levinas's Philosophy of Language. En Arleen Dallery & Charles E. Scott (eds.), *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy* (pp. 3-22). Albany: State University of New York Press.

Scott, Charles E. (1999). *The Time of Memory*. Albany: State University of New York.

Wittgenstein, Ludwig (1988a). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, Ludwig (1988b). *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen 1. Chicago: The University of Chicago Press.

Wittgenstein, Ludwig (1997). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, Ludwig (2000). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/ 1936-1937*. Valencia: Pre-textos.

Del amor al otro al amoral Otro*

Mario Montalbetti
Pontificia Universidad Católica del Perú

Quiero comenzar imitando un gesto levinasiano, excusándome por hablar ante ustedes. No soy un experto en Levinas. No hablo francés. No soy judío. Tampoco soy filósofo; podría decirse que no amo la sabiduría. Soy filólogo; mi comercio es con las palabras. Voy a hablar pues desde mi no-saber, o mejor, desde el fracaso de mi no-saber, y si se pudiera decir: desde el in-suceso de mi no-saber que es, como ustedes saben, una de las definiciones que da Lacan del amor y que se puede leer en el título de uno de sus últimos seminarios: *El in-suceso del no-saber es el amor*. Y amor, no por mera casualidad, es parte del título de mi ponencia, dos amores para ser más exacto. El amor al otro y el amor al Otro, apenas distinguidos por una variable tipográfica que encierra, sin embargo, una diferencia sustancial de orden. El primero (digamos, el amor al pequeño-otro) es una ilusión, es, como dice Juan David Nasio, «una falta de lucidez» (entrevista con Pablo Dreizik, *3 Puntos*, *IV* (235)).

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

El segundo (el amor al gran-Otro) es una concesión que todos nosotros hacemos para confrontar nuestra falta de lucidez y que de paso lleva el venerable nombre de *castración*. Aquí debo agregar otro no-saber mío: no soy psicoanalista. En realidad solamente tengo derecho a hablar de palabras. Y eso haré. Hablaré de palabra.

Cuentan que, ya enfermo, la familia de Levinas adivinó que el fin estaba próximo porque cierta mañana se olvidó de ponerse las filacterias (en hebreo, *tefillim*). Este apego de Levinas por la forma y por las palabras es de una gran seriedad. Como sabemos, los rituales dan forma y, como a veces ignoramos, los mejores rituales son los que le dan forma a nada, los que envuelven un gran vacío. Y es exactamente este hecho, el del ritual que no abraza nada pero que expresa una forma, el que nos invita a fijarnos, reflexivamente, en la forma misma. Recordemos que fray Luis de León, en su traducción al *Cantar de los cantares*, hablaba de este ritual como el ritual de «la corteza de la letra» (1991, p. 72). Así considerado, el gran ritual es la pulsión, entendida como movimiento de repetición incesante alrededor de un hueco que la constituye. Puesto en términos un poco más americanos, ¿no es a esto a lo que alude el precepto de que «la forma del mensaje *es* el mensaje»? ¿Y no es esta, también, la relación exacta entre los objetos perdidos y su búsqueda, objetos que no pre-existen a la búsqueda sino que, por el contrario, esta en su despliegue los constituye?

En la obra de Levinas hay pocos lugares en los que este movimiento repetitivo e incesante, pulsional y ritual, se nota mejor que en sus comentarios al *Talmud*. Quiero tomar como pretexto uno de estos comentarios para poder comenzar.

Quiero hablar aquí entonces de una de las lecturas talmúdicas de Levinas, la titulada «La juventud de Israel» («The Youth of Israel»), que es un texto de octubre de 1970. En ese texto, Levinas comenta la *Mishna* sobre los nazaritas y la *Gemara* sobre el bendecir la mesa antes de ingerir alimentos. A pesar de lo apropiado que pueda parecer hablar sobre los nazaritas (recuerden que lo que está en juego es si uno debe

cortarse el pelo o no), quiero concentrarme en la *Gemara*. El punto es tan simple que parece absurdo. La cuestión es: ¿quién es más meritorio, el que bendice la mesa o el que responde «Amén»? ¿Es este acaso un problema serio al que debamos prestarle atención? Por supuesto, la tendencia secular es resolver el obstáculo diciendo que ambos son igualmente meritorios y rápidamente cambiar de tema; volcarse, por así decirlo, hacia un tema «más importante». Pero otra cosa está en juego y Levinas se encarga de exhibírnosla. Levinas hurga debajo de esta aparente trivialidad y nos confronta con un problema inesperado.

Este es el texto de la *Gemara* en cuestión: Rab le dijo a Hiyya, su hijo: toma una copa y da las gracias. Y, similarmente, Rav Huna le dijo a Raba, su hijo: toma una copa y da las gracias. Que significa: más meritorio es aquel que bendice los alimentos que aquel que dice *Amén*. Pero, ¿no tenemos una *baraita*? El Rabbi Jose enseñó: aquel que responde Amén es más meritorio que aquel que bendice los alimentos. Juro que es así, dijo Rabbi Nehorai (Levinas, 1994, p. 131).

Comentar un texto así no parece muy prometedor. Es un texto que *no tiene orillas*, como dice Derrida y, por lo tanto, aparentemente incapaz de hacer olas sobre las que uno pueda correr o hablar. Muy bien, ¿qué hace Levinas? Lo primero que hace es regresar a la tradición, es decir al ritual, y asistirse de un comentarista del siglo XVII que firma con el nombre de Maharsha. El primer hilo que Levinas desmadeja es la afirmación de Maharsha de que bendecir la mesa, dar las gracias por los alimentos, es de suma importancia porque significa reconocer que poder comer y beber es una posibilidad extraordinaria, es, nos asegura Maharsha, «un acto tan milagroso como abrir el Mar Rojo» (Levinas, 1994, p. 132). Y el punto es, añade Levinas, que no reconocemos ese milagro. «No hay nada tan difícil como alimentarse» (p. 132), dice Levinas. Por favor no lean aquí, o no lean todavía, una admonición espiritual, es decir, alimentar el espíritu. No, aquí Levinas está hablando de la dificultad de conseguir e ingerir alimentos, de tener algo que comer sobre la mesa cada día. El punto es de suma importancia.

En otro comentario talmúdico («Judaism and Revolution»), Levinas insiste sobre esta dimensión de la demanda material advirtiéndonos que lo más fácil es abrirle nuestros corazones al prójimo. Un tanto más difícil es abrirle nuestras billeteras. Y mucho más difícil abrirle las puertas de nuestra casa (Levinas, 1994, p. 97). Si uno quiere unir el alimento material con el espiritual, entonces uno debe pasar primero por la forma del rabino lituano Israel Salanter que dice «las necesidades materiales de mi prójimo son mis necesidades espirituales» (Levinas, 1994, p. 99), frase a la que regresaremos, sin duda.

El acto de alimentarse es entonces un acto primero milagroso, tal como dice Maharsha, luego difícil, tal como añade Levinas, y, finalmente, peligroso. Dice Levinas: «la ruta del pan desde la tierra hasta la boca está llena de peligros» (1994, p. 132).

Por supuesto, nosotros no reconocemos ni el milagro ni la dificultad ni el peligro porque vivimos cegados por la abundancia. Es posible extender este comentario y sugerir un movimiento similar al movimiento que admite algo a la boca, pero de orden inverso, a saber, un movimiento que emite algo de ella, es decir, hablar; y repartirle al hablar las mismas tres condiciones que Levinas advirtió en el alimentarse: su milagro, su dificultad y su peligro. Y aquí, nuevamente, no solemos advertir estas tres condiciones porque vivimos en una época de abundancia de palabras. Tantas palabras que no parece haber nadie que las entienda; o siempre, más bien, parece haber alguien que las mal-entiende. «Me han entendido mal» es el mantra irresponsable y el apéndice indispensable de todo discurso de nuestra época, en lugar de suponer que en verdad se nos entiende demasiado bien. Dos casos recientes ilustran esto con claridad. El primero es el del señor Ratzinger, que se llama a sí mismo aquel que dice-bien, que bien-dice, Benedicto, el decimosexto de una apreciable lista y, sin embargo, cuando dice-mal, cuando mal-dice, como cuando emite aquella frase de Manuel II (Emperador de Bizancio), cuyas comillas quieren eximirlo de toda responsabilidad —piensen bien en esto, un papa escondiéndose detrás

de comillas y diciendo «me han entendido mal» (y no olviden que se trata de la misma figura que se arroga infalibilidad, al menos los días en que cierto espíritu lo ilumina, no ciertamente aquella tarde en Regensburg)—, ¿no es esa, entonces, la condición del Maledicto, del mal-decir, es decir, del decir irresponsable? Maledicto que, por otra parte, entendemos demasiado bien. Una cosa es que todo discurso está sobredeterminado. Otra, emplear este hecho para abandonar toda responsabilidad respecto del discurso emitido.

El hablar debe ser reconocido pues como algo milagroso, difícil y peligroso. El segundo caso tuvo lugar en noviembre de 2006. Aquí, la dificultad y el peligro de hablar se exhibieron con nitidez entre nosotros cuando dos congresistas cusqueñas (María Sumira e Hilaria Supa) hablaron, o intentaron hacerlo. La cuestión fue, y sigue siendo, tratada como una excentricidad por buena parte del Congreso mismo, y luego como una molestia puesto que se debía recurrir a un intérprete para traducir el quechua nativo de las congresistas. Curiosa incomodidad, ya que lo que las congresistas decían no era tan importante como el hecho de que lo estaban diciendo. Y esto, el que lo estuvieran diciendo, el que fuera quechua lo que estaban escuchando, era algo que el Congreso en pleno entendía demasiado bien. Es decir, lo que se mostraba con todos los gestos incómodos, pedidos de traductores, raptos de excentricidad y aspavientos oficiales, no era otra cosa que exhibir la dificultad de hablar cuando vivimos en abundancia de palabras. Y también, por supuesto, su peligro. No olvidemos el porcentaje mayoritario de los muertos, desaparecidos y víctimas de la violencia de la guerra entre el Estado peruano y Sendero Luminoso que eran quechua-hablantes monolingües.

He insultado, tal vez, a la más alta jerarquía eclesiástica y con seguridad a la más alta jerarquía del Congreso de mi país. Contaré entonces un chiste para distender el ambiente. Pero el chiste no es gratuito y nos permitirá regresar al tema de la *Gemara* de Levinas.

El chiste es el de dos amigos que van regularmente a un bar y piden un whisky cada uno. Esto recurre por meses hasta que un día, uno solo de ellos aparece en el bar y pide un whisky doble. El barman intrigado le pregunta qué pasó. «Ud. venía con su amigo y cada uno pedía un whisky simple. Hoy usted viene solo y pide uno doble». El individuo le responde: «Es que mi amigo ha muerto». El barman le extiende sus simpatías. En las semanas siguientes el individuo sigue frecuentando el bar y ordenando un whisky doble hasta que cierto día el individuo entra al bar y ordena un whisky simple. El barman, nuevamente intrigado, le pregunta: «¿Un whisky simple? ¿Qué ha ocurrido ahora?». El individuo le responde: «Sí, es que he dejado de beber».

El chiste suele leerse como un caso extremo de identificación con el amigo muerto, al punto de la *afánisis*, de la desaparición del sujeto; como si el amigo muerto no solo estuviera literalmente dentro de él sino que *fuera* él. Pero esta lectura rápida se ahorra una serie de momentos cruciales que vale la pena distinguir. Todos los elementos rituales que Levinas descubre en la *Gemara* antes aludida están aquí.

Reparen en lo siguiente. En un primer momento ambos amigos repiten día a día el mismo evento: entran a un bar y cada uno ordena un whisky simple. Esto se repite, continúa sin fin aparente tarde tras tarde. Casi uno podría adivinar en esta repetición una ceremonia de la amistad. Cada uno de estos tragos se pone en fila y forman una cadena significante; y cada tarde se le da una «puntada» a esta cadena para asegurar que este acto que se despliega repetitivamente tenga algún sentido. Digamos que esta cadena se «zurce» con el significado «amistad». La cadena puede seguir ilimitadamente, el desplazamiento metonímico no tiene freno propio, pero estas puntadas diarias ordenan y ligan todas estas tardes en el bar. Hasta que un elemento externo a la cadena interrumpe la repetición, la muerte de uno de ellos.

Se abre un segundo momento, entonces, el momento del whisky doble. Aquí ocurre algo singular. El amigo supérstite quiere, digamos, recordar/homenajear al amigo fallecido y regresa al bar, escenario de

la cadena significante original. Pues bien, tiene ahora una disyuntiva ante sí: podría repetir la cadena, ordenar dos whiskys simples (uno para él, otro para su amigo), colocarlos sobre la barra y beberse uno tras otro; o puede ordenar, tal como sigue en el chiste, un whisky doble, en el que ambas raciones se condensan en una sola de tal forma, suponemos, que cuando bebe uno bebe el otro, al mismo tiempo, como si ambos ahora bebieran el mismo trago. La disyuntiva ilustra exactamente la distinción entre el sublime matemático (dos simples) y el sublime dinámico (uno doble) que Kant establece en su *Crítica del juicio*.

Obsérvese que la opción no empleada en la continuación del chiste, la de repetir a la letra el primer momento pidiendo dos whiskys simples, favorece una lectura en la que el amigo supérstite es el que bebe por ambos. La continuación efectiva (la del whisky doble) es equívoca, sin embargo, respecto de quién es el amigo que bebe. Ahí donde la primera opción desplaza, la segunda condensa. Leído retrospectivamente el chiste desde el final, ya en este momento uno podría sospechar que el whisky doble lo toma el amigo muerto, que el amigo supérstite ha sido reemplazado metafóricamente por el fallecido. Por decirlo paradójicamente, quien ha muerto es el que sigue vivo.

Finalmente, llegamos al tercer momento del chiste: el de la resolución. Regresamos al whisky simple solo que luego de los dos primeros momentos este whisky simple es cualitativamente distinto. Ahora resulta claro, es decir explícito, que quien bebe es el amigo muerto, que el amigo supérstite «ha dejado de beber». Pero que, y creo que este es el punto crucial de la historia, ha dejado de beber pero sigue bebiendo para que el otro pueda beber. Es decir, el amigo supérstite ofrece un complemento indispensable, ofrece una falta, una ausencia (la suya propia), para que el amigo muerto siga bebiendo. Este «dejar de beber» es el que permite que se siga bebiendo. Este dejar de beber es la falta indispensable de todo orden simbólico para que se perpetúe. La amistad, tan incesantemente inscrita en el primer momento de la historia, se puede mantener solamente si falta uno, si alguien no bebe.

A la amistad de los dos presentes le falta algo para sellarse. Paradójicamente, «le sobra uno». No se trata entonces de una *afánisis* excluyente, sino de constituirse en una ausencia que permita la continuidad. La verdadera amistad es la de ser el amigo muerto. Como ven, el chiste está directamente conectado con la *Gemara* comentada por Levinas. Pero el chiste encierra además otro profundo tema levinasiano. ¿Es esto el amor al prójimo? Que es también, por supuesto, un tema cristiano y un tema lacaniano. ¿Es posible amar al prójimo? ¿Es posible amarlo *como a uno mismo*, tal como lo quiere y requiere el cristianismo?

Ya ha sido propuesto que hay varias razones por las que la máxima de «Amar al prójimo como a uno mismo» resulta sospechosa. Primero, en general amamos más al prójimo que a nosotros mismos. El amor propio es una medida imprecisa y corta para medir el amor al prójimo. Segundo, ¿quién es el prójimo? Tercero, la máxima parece sugerir que debemos amar al prójimo en lo que el prójimo se parece a nosotros mismos y no en lo que el prójimo tiene de otro. No tengo tiempo hoy para examinar cada una de estas cuestiones, pero es posible combinar las dos últimas y hacer algo con ellas en relación con lo que he venido diciendo.

Espero no irritarlos demasiado si traigo a cuento un cierto cabezazo que llamó la atención del mundo durante el mundial de fútbol del año 2006, un cabezazo bastante más universal que cierta patadita local, un cabezazo que cayó sobre el pecho de un tal Materazzi. Y aquí lo que quisiera hacer es preguntarme si Materazzi es mi prójimo, o si lo es del señor Zidane. Y quisiera preguntarlo más allá del facilismo de decir que todos son prójimos, porque además no es verdad. Y quiero también decir que casi todo lo que se ha dicho sobre el incidente me parece estéril porque casi inevitablemente termina en la cuestión de si Zidane estuvo o no justificado al hacerlo. Cuando, me parece, por razones que diré enseguida, que ese no es el punto. Si ese *fuere* el punto, entonces la respuesta es *no* y no se diga más. Pero aquí también algo distinto se esconde bajo la agitación superficial.

Las razones para condenar a Zidane son claras: cometió un acto de agresión que va en contra del orden Simbólico (contra las reglas del fútbol y, de paso, contra las leyes del ordenamiento social). No importa si se trata del mejor jugador del mundo o de un mero suplente en un equipo mediocre: «eso no se hace», reza la condena. De este lado, desde este «No» del Simbólico, no hay grandes construcciones conceptuales y el argumento es más bien directo.

El otro bando sí requiere algo un tanto más sofisticado, especialmente si lo que se busca es «justificar» el acto. Se han empleado dos formas para reivindicar a Zidane. Una es la de hacer a Materazzi un representante (una especie de embajador involuntario) de otros. Una vez más tenemos un desplazamiento. Creo que esta es la línea empleada por el señor Hugo Neyra, pero solamente he leído referencias a su artículo que no he podido encontrar. No se lo achaco a él en todo caso y me disculpo. Pero esta línea sostiene que Materazzi es italiano y que cierto señor Berlusconi también lo es y que Berlusconi es amigo del señor Bush y, por lo tanto, cuando Materazzi recibió el cabezazo de Zidane, Zidane golpeó al imperialismo americano por interpósita persona, algo así como agarrárselas con el mensajero. Esta es una versión del argumento en favor de la mano de dios en el gol de Maradona: el gol está justificado porque fue un argentino que se lo hizo a un inglés y el recuerdo de la guerra de las Malvinas todavía está fresco. Lo que tienen en común estas versiones es que algo extradeportivo, pero significativo (la lucha contra el imperialismo americano o inglés), es capaz de justificar el acto deportivo.

La otra forma de justificación se la debemos a Bernard-Henri Levy. Su argumento es que Zidane es «ícono, semidios, héroe, leyenda». La única explicación que encuentra Levy es la de una «revuelta interior» de Zidane contra «la parábola viviente, la estatua estúpida, el monumento beatificado» en el que había sido convertido por la era mercantilista y mediática actual. Es, concluye Levy, «la insurrección en contra del santo». Es decir, Zidane se humanizó con el cabezazo, se volvió un verdadero ser humano.

Sospecho que ambas formas de justificación tienen el mismo problema, que es el de tratar de justificar algo que no pide ni requiere justificación. Esto es lo más parecido que hemos visto en mucho tiempo a un *acto* en el sentido lacaniano del término. Es decir, un acto que va en contra del sistema Simbólico y que no pide ser justificado por ninguna manifestación suya. Un acto insignificable, que no tiene un significante que lo represente. Que simplemente se instala frente a nosotros como cosa bruta, opaca, densa, con la cual adoptamos una relación que está más allá del bien y del mal.

Pero hay algo correcto en el análisis de Levy: tuvo que tratarse de un santo, un ícono, un semidios… Por supuesto, esto trae a colación la cuestión bíblica de Abraham tan fecundamente comentada por Kierkegaard en *Temor y temblor*. Recuerden: una voz le dice a Abraham que mate a su hijo. Abraham sube a la montaña a sacrificarlo y ya listo para hacerlo se le aparece un ángel y le dice que más bien sacrifique a un cordero que hay por ahí, que todo ha sido una suerte de broma. El punto de Kierkegaard, que ata esta historia con la de Zidane, es que, a pesar de que Abraham es tenido como modelo máximo de la fe, su acto no es imitable. Es un acto único, no es un acto más en una cadena de actos semejantes. Los seres humanos no pueden andar por ahí, no debieran andar por ahí, escuchando voces divinas que los incitan a sacrificar a sus hijos. Si yo lo hago, por ejemplo, no seré tenido como pilar de la fe, sino como un asesino deplorable. De la misma forma en que si un jugador con menos calidad que Zidane, digamos el «Cuto» Guadalupe, intenta imitar ese acto aplicándole un cabezazo a un contrario, terminaría preso.

Me he enterado recientemente, gracias al *Diccionario de la Real Academia Española*, de que en Colombia «cabezazo» también quiere decir «una idea brillante». Yo estoy más inclinado a aplicar esta noción a Zidane. Lo único que podemos retener de él no es la justificación simbólica de un acto único, irrepetible, singular, que por otra parte no tiene significante propiamente que lo represente, sino una idea brillante,

es decir, imaginaria. Guardamos una imagen de lo que ocurrió y eso no está ni bien ni mal, presenciamos un acto y como tal un acto que nos puso en contacto con esa excrecencia del orden simbólico que Lacan denominó lo Real. Es por ahí que debe andar dios. Como saben, dios no es un ser sino un entre-seres para Levinas. Ese inesperado lugar de dios está entre la cabeza de Zidane y el pecho de Materazzi, un lugar que se reduce y se comprime con la aproximación de ambas masas, hasta la desaparición. ¿Es el acto acaso la muerte de dios?

Permítanme concluir y para ello recogeré los tres episodios que he traído ante ustedes: una *Gemara*, un chiste y un cabezazo. ¿Quién es pues más meritorio, el que da las gracias antes de comer y beber o el que responde «Amén»? La respuesta de Levinas es primero decepcionante y luego sorprendente. La respuesta decepcionante es que ambos son meritorios, que «ambos están incluidos en el mérito». La respuesta sorprendente es el agregado final: si bien ambos son meritorios, el que habla, el que bendice, el que agradece, el que en buena cuenta reconoce el milagro, la dificultad y el peligro de alimentarse, recibe el mérito primero. ¿Por qué? Porque el que da las gracias no reclama, sino entrega, la posesión; y reconoce que el alimento no pertenece al ámbito de la propiedad privada. «Una comunidad —advierte Levinas— debe seguir a los individuos que renuncian a sus derechos para que el otro pueda comer» (1994, p. 133).

Habiendo extendido el comentario de Levinas al movimiento inverso pero simétrico de hablar, una comunidad debe seguir a aquellos que renuncian a sus derechos para que el otro pueda hablar, no a aquellos que reclaman constantemente el derecho a hacerlo, con lo que imposibilitan, con la abundancia de palabras, el habla del otro. Que es lo mismo que pide el chiste, que dejemos de beber para que el otro pueda hacerlo.

¿Es esto el amor al prójimo? Quien sabe qué es el amor o quién es el prójimo. O tal vez podemos ahora sí intuir que prójimo es aquel a través del cual reconocemos el milagro, la dificultad y el peligro de comer,

de beber, de hablar. Y el amor no sería entonces sino ese acto injustificable e inimitable por el cual somos capaces de renunciar a todo por una cosa, un prójimo, es decir, para que el otro pueda seguir siendo. Esto, sin duda, no tiene sentido, literalmente hablando. Pero ese es su mérito, la desestabilización del orden Simbólico, no al servicio de una fantasía imaginaria, sino como sustento de su indispensable inutilidad.

Bibliografía

«Entrevista con Pablo Dreizik», en: *3 Puntos*, *IV* (235) (sin fecha).

Levinas, Emmanuel (1994). *Nine Talmudic Readings*. Traducción de Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press.

(Fray) Luis de León (1991). *Cantar de los cantares*. Edición de Félix García. Quinta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas*

Alfredo Gomez-Muller
Universidad François-Rabelais de Tours, Francia

En el presente trabajo, quisiéramos proponer algunas reflexiones en torno a la relación entre la problemática de la subjetividad y el tema de la justicia social, con el trasfondo de la cuestión de la pobreza en el mundo. En efecto, entendemos la «pobreza» como un problema de justicia social: la pobreza es un producto social, y por consiguiente, histórico, y no una determinación «natural» o necesaria de lo humano, generada por causalidades puramente externas. Más precisamente, la «pobreza» es una *relación* social y solo es inteligible en el marco de determinadas relaciones sociales, a través de las cuales las sociedades humanas se relacionan históricamente con la materialidad.

---

* El presente texto fue leído como conferencia en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú con motivo de la visita de Alfredo Gomez-Muller al Perú para participar en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía dedicado al tema «Laicidad, religiones y educación», en octubre de 2011, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea. El texto retoma lo esencial de la conferencia pronunciada durante el Coloquio «Figuras y Representaciones de la Pobreza. Permanencia y Metamorfosis», organizado por la Escuela doctoral del Institut Catholique de Paris (Francia), el 16 de marzo de 2009. La primera edición se publicó en francés en la revista *Transversalités* (Gomez-Muller, 2009).

La ontologización de la pobreza («siempre habrá pobres») o la ontoteologización de la pobreza (la pobreza como «castigo divino»[1]) pertenecen a la ideología, en el sentido técnico y marxiano del concepto que remite a un tipo específico de representaciones de lo real, en las cuales las relaciones objetivas entre los humanos —y en particular las relaciones de dominación social y económica— son disimuladas, distorsionadas y desfiguradas a fin de reproducir las relaciones de dominación. Y, al desenmascarar las bases ideológicas de los discursos establecidos sobre la pobreza —procediendo de hecho a una desontologización del problema de la pobreza—, Marx introduce una serie de elementos teóricos y metodológicos que condicionan la posibilidad de un tratamiento crítico, no-ideológico, del hecho de la pobreza —el tipo de tratamiento que debería ser hecho en las universidades y centros de investigación, distanciándose de todo discurso establecido que pretendiera banalizar y justificar la pobreza como una especie de «fatalidad»—.

La pobreza pertenece a la problemática de la justicia social, entendida en sus dos niveles de significación principales: en sentido restringido, la justicia social como justicia *socioeconómica* (problema de la justa redistribución de los bienes y ventajas sociales producidos socialmente), y, en sentido amplio, como justicia *de la sociedad*, la cual puede englobar tanto la justicia pública (la justicia practicada por el ordenamiento público, y constitutiva de lo político como tal) como la justicia moral o ético-moral (justicia sin poder público de coerción). En cualquier caso, la justicia social se halla siempre referida a una concepción del sujeto o de lo que, en el sujeto, se considera una exigencia fundamental dirigida a la sociedad. Esta concepción, que puede haber sido tematizada o no, constituye el «material» de base para la construcción de las teorías y prácticas de la justicia; interviene, muy concretamente, en la manera de entender las reglas de redistribución, de establecer las políticas públicas de solidaridad, de fijar opciones económicas, de concebir el desarrollo

[1] En Occidente, los discursos sobre la pobreza como «castigo divino» se agotan, en lo esencial, hacia finales del siglo XVIII (Jones, 2007).

humano, de comprender las crisis económicas y los medios de superarlas. Invariablemente, se determina lo «justo» —y por consiguiente el ámbito del deber público y personal— a partir de una idea de lo que, en el ser humano, ha de ser respetado incondicional o prioritariamente y que determina el contenido del sujeto público.

Dentro del marco de esta breve intervención, nuestro propósito es presentar algunos elementos que contribuyan a una exploración de esta estrecha imbricación entre lo normativo y lo antropológico, examinando la dimensión crítica de la filosofía moral de Emmanuel Levinas. La crítica levinasiana de las morales de «manos vacías» permite, en efecto, reconstruir los principales lineamientos de las concepciones del sujeto público y de la subjetividad que, en la historia de la modernidad, apuntalan las diversas concepciones de la justicia y, por lo mismo, las diferentes concepciones éticas y políticas de la pobreza. En su dimensión crítica, la obra de Levinas da acceso a la pregunta por las transformaciones culturales —relacionadas en particular con la comprensión de la subjetividad— que condicionan todo proyecto ético y político capaz de tomar en serio la exigencia de justicia que emana de la humanidad explotada, excluida y pauperizada.

I. La crítica de las morales de «manos vacías»

La ética de Levinas es fundamentalmente una crítica de las morales de «manos vacías», esto es, de las morales que esquivan lo económico: «La "visión" del rostro en tanto que rostro es una cierta manera de habitar en una morada o, dicho de manera menos singular, una determinada forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana puede jugarse por fuera de la economía, ningún rostro puede ser abordado con las manos vacías y la puerta cerrada» (Levinas, 1980, p. 147).

La insistencia de Levinas en la dimensión económica de la moral, visible a lo largo de toda su obra, marca una distancia frente a la tradición liberal individualista y, más precisamente, frente al universalismo

abstracto de Kant. «En el reino de los fines» —escribe— la persona o la voluntad se define por su capacidad de dejarse «afectar por lo universal» o de «querer lo universal o lo razonable», lo cual equivale a negar su singularidad y su situación propia. Ahora bien, sin singularidad, el mundo moral es un mundo «sin multiplicidad», sin verdadera pluralidad, un mundo en donde el «lenguaje pierde todo significado social»: la palabra, en efecto, «no se instaura en un medio homogéneo y abstracto, sino en un mundo en donde es preciso socorrer y dar», un mundo en donde no se acoge al Otro con las «manos vacías» (Levinas, 1980, pp. 191-192). Para Levinas, la ética no se reduce al «acuerdo de un ser aislado con una ley que se impone a todos, razonable y universal» (1980, p. 230); la ética exige el «acoger» con las manos llenas, es decir una relación que pasa por la materialidad o la economía y que, por lo mismo, confiere a la responsabilidad un carácter positivo: ser moral es tener que responder del otro.

La oposición entre las morales (?) de «manos vacías» y la ética levinasiana de la acogida o del deber positivo remite a otra oposición, de orden «antropológico», que se relaciona con la concepción del sujeto práctico, de su libertad constitutiva y, de manera más general, de la subjetividad como tal. La tradición liberal individualista de las «morales» de manos vacías se halla referida a una comprensión de la subjetividad como pura *soberanía* que corresponde históricamente a la expansión de la economía de mercado durante los siglos XVI y XVII, y que encontramos de nuevo en Kant en el siglo XVIII: «la libertad como posibilidad de comenzar […] es la producción del Yo» (Levinas, 1980, p. 121). Pensada en el marco de una antropología esencialmente dualista, que opone lo «empírico» (la determinación externa) a lo «racional» (la autodeterminación)[2], la libertad o el Yo se identifica al acto incondicionado

[2] El hombre es, «por un lado, fenómeno, pero por otro, del punto de vista de ciertas facultades [el entendimiento y la razón], es un objeto simplemente inteligible, dado que su acción no puede de ninguna manera ser atribuida a la receptividad de la sensibilidad» (Kant, 1984, pp. 401-402). La acotación es nuestra.

de la razón pura, esto es, el acto de una razón abstraída de la experiencia, no contaminada por el tiempo, la historia, la sociedad, la corporeidad y las determinaciones de la sensibilidad. En esta perspectiva, la libertad en tanto que «facultad de comenzar por sí misma una serie de advenimientos» exige estar desligada de todo comienzo en el orden de la experiencia, incluida la experiencia social: el sujeto es «libre», el Yo es Yo, independientemente de la interacción social. La autonomía, que tiende aquí a confundirse con «la autarquía de un yo» (Levinas, 1980, p. 16), es puesta como principio o fundamento de la moralidad, y determina de este modo la regla que todo sujeto, abstractamente considerado como racionalidad práctica incondicionada, puede y debe reconocer en tanto que regla práctica universal. La moral equivale, en última instancia, al respeto de aquello que es «incondicionado» en cada uno, a saber, la autonomía del sujeto y su «poder de comenzar por sí mismo», que Kant asimila a la «personalidad» (Kant, 1976, pp. 91 y ss.). Lo mismo que la regla «moral», la definición del ser-persona se hace independientemente de la relación social y, más generalmente, independientemente del tiempo y del mundo —lo cual equivale a decir que no se refiere para nada a la persona concreta de la experiencia, es decir, a una persona que puede tener necesidad de socorro y solidaridad—. Lo que es autónomo no es la subjetividad, sino un sujeto anónimo (pura razón universal que prescribe entrar en lo universal), sobre el cual descansa la inteligibilidad de la moral kantiana.

A distancia de esta concepción abstracta y autárquica del sujeto práctico, la ética levinasiana del «acoger» no pretende separar la libertad de la necesidad, la racionalidad de la corporeidad, la forma del contenido, lo universal y lo singular. En la *necesidad*, anota, la libertad supuestamente incondicionada descubre

> una condición en su propio producto, como si este producto no recibiese su sentido a través de una conciencia que concede un sentido al ser. El cuerpo es un permanente cuestionamiento del privilegio que se atribuye a la conciencia de «conceder un sentido»

> a toda cosa […]. El mundo en que vivo no es simplemente el correlato o lo contemporáneo del pensamiento y su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad (Levinas, 1980, p. 102).

La libertad humana es la libertad de una subjetividad condicionada por la corporeidad, por el tiempo y por lo social, es decir, por la «realidad del alimento» y del elemento, que la subjetividad experimenta como necesidad. La categoría de la necesidad, que es central en su ética, aproxima a Levinas a la ética de Marx y de otras expresiones del pensamiento socialista de los siglos XIX y XX —proximidad de la que da testimonio la afirmación de Levinas según la cual en el marxismo «hay reconocimiento del otro»: Marx «tomó al Otro en serio» (Levinas, 1991, p. 130)—. La vulnerabilidad constitutiva de lo humano, que señala la realidad de la necesidad, es asociada por Levinas a la estructura de la temporalidad: la materialidad —aquello que Levinas nombra el «elemento» o lo «elemental»— no se reduce a la materialidad-presente que puede ser sujetada, controlada, dominada, utilizada y asimilada en tanto que cosa disponible y que, transformada en alimento y posesión, apacigua la inquietud de una subjetividad concreta; la materialidad es temporal, y contiene la «inseguridad del mañana» (Levinas, 1980, pp. 117, 133). Las «incertidumbres del futuro» recuerdan que la independencia del Yo alberga una dependencia primordial. El tiempo es como la falla de la soberanía absoluta, en el sentido de que cuestiona perpetuamente la ingenua posesión de las cosas, del mundo y de sí mismo. Hay una dimensión económica del tiempo, que Levinas expresa en la referencia, muy frecuente en su obra, a la «inseguridad del mañana». El tiempo por venir se anuncia como posible crisis de la «satisfacción de las necesidades» y revela así la ilusión de la libertad incondicionada: «la inseguridad del mañana, el hambre y la sed, se burlan de la libertad» (Levinas, 1980, p. 218; véase también pp. 117, 119, 120, 124, 132, 134).

Esta subjetividad vulnerable, no soberana, determinada por la necesidad y afectada por el tiempo, es al mismo tiempo social, afectada por el Otro. A diferencia del sujeto autárquico de la ideología liberal, la subjetividad real es de entrada relación con los otros, como la subjetividad entendida por las tradiciones del pensamiento social. Para Levinas, el modo original de la relación interhumana es el lenguaje, que mantiene la transcendencia del Otro en el seno de la proximidad. Por esto, el lenguaje es originalmente relación con un «rostro», esto es, con una subjetividad que adviene en tanto que singularidad y que por ello transciende el concepto y escapa así a toda tematización: el *rostro* se revela solo en el encuentro, que inaugura el *cara a cara*. Irreducible a toda totalización, a todo conocimiento objetivo, a toda determinación puramente lógica o meramente positiva, empírica o «física», el rostro es el acontecer de la exterioridad como tal y, por lo mismo, el «acontecer original de la significación» (Levinas, 1980, p. 181). En el «cara a cara original del lenguaje», el otro «habla» —muchas veces sin pronunciar una palabra—. En este decir, silencioso o articulado, el otro dice su exterioridad, es decir, se significa como Otro —alteridad inasimilable y por ende sin «lugar» en el mundo invadido por el Mismo—. El cara a cara adviene en efecto en un mundo que siempre se encuentra ya ocupado y poseído por el «egoísmo» del Mismo: un mundo ya representado, tematizado y configurado según las finalidades y medios del Mismo —un mundo en el cual el Otro siempre se encuentra ya no reconocido en su singularidad de rostro—. Para significar la esencial vulnerabilidad del rostro que carece de «lugar» (el rostro es «utópico») en este mundo ya ocupado, Levinas evoca las figuras bíblicas del *pobre*, de la *viuda*, del *huérfano* y del *extranjero*: cuatro condiciones sin lugar, sin recursos, sin estatuto, sin papeles de identidad. Cuatro condiciones que expresan la dimensión «material», social y económica, del no reconocimiento del otro: la presentación del rostro se refiere siempre a mis «poderes»

sobre las cosas y «se yergue dura y absoluta desde el fondo de la mirada indefensa en su desnudez y su miseria» (Levinas, 1980, p. 174). Lejos de ser una entidad abstracta —como el Yo de la libertad-comienzo—, el rostro se anuncia como una exterioridad encarnada y, por consiguiente, expuesta a la desnudez, al frío, al hambre, a la miseria, a la muerte. La presencia del rostro cuestiona «mi» mundo, enteramente dispuesto hacia Mí mismo. Cuestiona el orden de un mundo en donde el otro no tiene lugar; señala, positivamente, la exigencia de un lugar, la *utopía necesaria* de *otro* orden del mundo; de un mundo en donde el trabajo, la posesión, el poder y la libertad tendrían otro sentido o, más sencillamente, en donde tendrían sentido. El rostro enseña el imperativo del acoger, es decir, lo *ético* y lo *político*. Me enseña que he de responder: instituye al sí mismo como respondiente, y resignifica el poder-comenzar de la libertad como poder-responder.

II. La necesidad y la libertad

Desde los siglos XVIII y XIX, estas dos referencias antropológicas —las teorías atomistas del sujeto soberano, por un lado, y las teorías sociales de la subjetividad vulnerable, por otra— intervienen de manera decisiva en el conflicto social, ético y político. Se hallan asociadas a diversas maneras, a menudo incompatibles, de entender lo ético y lo político. Una de las diferencias fundamentales entre estas concepciones opuestas de lo ético y lo político se relaciona con el rol y la función de la categoría de necesidad. De manera muy esquemática, podemos distinguir dos tendencias mayores, cuya oposición sigue delimitando en gran parte el espacio contemporáneo del conflicto social y político: por un lado, las morales y políticas que separan la «libertad» de la necesidad o que subordinan incondicionalmente la necesidad a la «libertad»; por otro, las morales y políticas que articulan las categorías de libertad y necesidad y que, por ello, resignifican la categoría de «libertad».

1. Perspectiva liberal individualista

La primera tendencia, que corresponde en lo esencial a la tradición del liberalismo individualista, puede ser ilustrada de nuevo a partir de Kant, así como a partir de uno de sus herederos contemporáneos: John Rawls.

La formulación sin duda más radical de la separación entre la «libertad» y la necesidad se encuentra en Kant, quien excluye la necesidad (y la justicia redistributiva en tanto que problemática de la necesidad) del campo estricto de la moral entendida como normatividad universal. Según Kant, el sujeto moral, al igual que el sujeto de derecho, ha de ser considerado exclusivamente como simple libertad y no como sujeto de necesidad o de deseo; para Kant, la tarea de tomar a cargo las exigencias vinculadas a la necesidad pertenece a las «acciones de beneficencia», esto es, a la caridad y no al derecho (Kant, 1988, p. 104). En la misma perspectiva, Kant excluye la *economía* de la «filosofía práctica»: puesto que están enteramente basadas en un «concepto natural», las economías «doméstica, rural y política» estarían determinadas por prescripciones que serían «simples corolarios» de la ciencia de la naturaleza y que Kant opone a los preceptos morales y prácticos, los cuales «se basan enteramente en el concepto de libertad» (Kant, 1986, p. 22).

Una formulación más matizada de la separación entre la «libertad» y la necesidad aparece en el proceduralismo liberal de John Rawls, quien afirma la primacía incondicional («prioridad lexical») del principio de *libertad igual para todos* sobre el principio que gobierna *las desigualdades sociales y económicas* («principio de diferencia») (Rawls, 1987, p. 69). Por *prioridad lexical*, Rawls entiende el hecho de que los principios que «se hallan situados antes en la serie tienen un *valor absoluto*, por decirlo así, en relación con aquellos que vienen después, y no admiten ninguna excepción» (1987, p. 68; las cursivas son nuestras). La tesis de la prioridad del principio de «libertad» sobre el principio que gobierna «las desigualdades sociales y económicas» supone la interpretación

de la «libertad» como valor absoluto y, consecuentemente, la interpretación de la necesidad como valor relativo. La tesis de esta absolutez de la «libertad» —que implica la idea de que la regla de libertad puede ser determinada independientemente de la regla de justicia distributiva— tiene por corolario la afirmación según la cual la «libertad solo puede ser limitada a nombre de la libertad misma» (Rawls, 1987, pp. 287, 280). ¿Qué es pues la «libertad», ese valor absoluto que no admite ninguna limitación externa y se afirma por consiguiente como medida de la justicia?

En su *Teoría de la justicia*, Rawls no responde a esta pregunta. En el párrafo 32, que lleva sin embargo por título «El concepto de libertad», Rawls afirma querer «evitar la discusión relativa al significado de la libertad»: según él, en efecto, «las cuestiones de definición solo tienen, en el mejor de los casos, un rol secundario» (1987, p. 237). En vez de una determinación conceptual de la libertad, Rawls pretende estudiar la libertad «en relación con las restricciones constitucionales y legales» establecidas históricamente en los Estados Unidos y en otros regímenes liberales, lo cual quiere decir que toma ante todo en consideración las libertades denominadas públicas, tales como la libertad de conciencia, la libertad de expresión y el derecho a un proceso equitativo (Rawls, 1987, p. 239)[3]. A través de todas estas figuras particulares de las libertades públicas, Rawls señala una concepción de la libertad que se vincula directamente a Kant y a la tradición liberal clásica: la libertad como soberanía o pura independencia. A partir de esta concepción, el «problema» de la libertad se reduce al problema de la delimitación de un espacio de la soberanía que sea compatible con la exigencia de coexistir con otros sujetos igualmente soberanos e independientes: la finalidad fundamental de la justicia es la determinación

[3] Esta asimilación de la libertad al derecho explicita, de hecho, el significado o la «definición» fundamental de la libertad que Rawls considera como evidente y por consiguiente como algo que se sustrae a todo cuestionamiento en el marco de una teoría de la «justicia».

de lo permitido o lo prohibido en el ejercicio de la «libertad» de los *individuos*[4]. De este modo, la tesis rawlsiana o liberal deontologista del primado de la «libertad» se presenta como una variación de un mismo tema tradicional en la tradición liberal, a saber, la tesis del primado de una concepción de la justicia orientada hacia el respeto de las «libertades públicas», sobre las concepciones de la justicia que asumen las exigencias relacionadas con las necesidades determinadas por la corporeidad. Sin embargo, la idea misma del *primado* indica que, en la perspectiva de esta tradición liberal, ambas concepciones de la justicia son pensadas separadamente: la tesis del carácter *absoluto* de la libertad significa que las llamadas «libertades públicas» son consideradas haciendo *abstracción* de las necesidades de las subjetividades concretas, que son cuerpos; significa, por lo mismo, la idea según la cual la regla de libertad puede ser definida *independientemente* de la regla de justicia distributiva. El corolario de tal idea es una concepción de la moral y de lo político que podríamos caracterizar, en los términos de Levinas, como una moral y una política de las *manos vacías*.

La normatividad de las manos vacías expresa, ante todo, un cierto modo de relación con los otros: abordar a los otros con las manos vacías significa no considerarlos como seres de necesidad, es decir, soslayar su condición de seres sensibles, corporales y temporales. La normatividad de las manos vacías es la del sujeto práctico kantiano: un sujeto entendido como pura libertad o puro poder-comenzar. En la perspectiva de esta normatividad moral, política y jurídica, las relaciones con los otros se definen en términos esencialmente negativos (*no* afectar la «libertad» ni los bienes de los otros); la afirmación de deberes positivos hacia los otros, al estilo de los que practica el samaritano del relato bíblico, sería tan solo expresión de una opción ética particular y no debería nunca pretender alcanzar el carácter de obligación universal.

[4] Hemos analizado esta concepción de la coexistencia así como sus supuestos antropológicos en nuestro libro *Ética, coexistencia y sentido* (2003).

La solidaridad efectiva sería un asunto meramente «privado», dado que cada cual tendría el «derecho» (la «libertad») de utilizar sus bienes según su propio antojo, cualesquiera que sean las consecuencias sociales de ello —al interior de ciertos límites definidos por el imperativo de coexistencia—.

2. Perspectiva de las teorías y políticas de justicia social

La segunda tendencia corresponde, en lo esencial, a la memoria ética, social y política que evoca Martin Buber en su libro *Utopía y socialismo* (1977), cuya edición francesa contiene un importante prefacio de Emmanuel Levinas. Los elementos primordiales de esta memoria son, por una parte, la comprensión de la subjetividad a la vez como *ser menesteroso* y como *libertad social*, y, por otra, desde esta base hermenéutica y epistemológica, la afirmación de los deberes positivos hacia los otros como contenido fundamental de la normatividad práctica. En esta memoria, que va de Proudhon y los socialistas llamados utópicos hasta Buber, pasando por Marx y Landauer, el referente antropológico de la normatividad social, ética, política y jurídica es la subjetividad real, esto es, una subjetividad originalmente vinculada a los otros y marcada por la necesidad. Las subjetividades que habitan el «mundo» no se definen primero ni únicamente por su poder de determinarse a partir de sí mismas, sino por exigencias «materiales» que expresan vulnerabilidades esenciales: exigencia de alimento, de abrigo, de cuidados médicos, de educación y cultura, de protección social. Del imperativo de responder a tales exigencias llamadas materiales se desprende el significado «económico» de la normatividad social, ética, política y jurídica. En el mundo histórico de la necesidad o menesterosidad, el contenido del deber no es el mismo que en un mundo de puras «libertades»: aquí, en el mundo homogéneo de las «libertades», la normatividad equivale al respeto de los otros entendidos como «libertad»; allá, en el mundo heterogéneo de las subjetividades marcadas por la menesterosidad

—el mundo concreto de la experiencia—, la norma práctica significa la responsabilidad frente al otro entendido como libertad puesta en jaque por la necesidad. Puesta en jaque en el sentido del ajedrez: en el mundo real en que vivimos, la libertad es atacada, amenazada, por el hambre, el frío y la enfermedad, pero también por la ignorancia y el consumo supuestamente «cultural» de masa.

En la filosofía de Levinas, estas dos determinaciones primordiales sustentan la comprensión de la ética como «acoger», así como aquella dimensión específica de lo político que se norma según el modelo del «Estado de David» (Levinas, 1982, pp. 209-220). A estos dos niveles de la práctica, la normatividad reviste el significado de deber *positivo* hacia los otros. A diferencia del deber negativo que expresa el simple «respetar» a los otros —deber de *no* perjudicar a los otros—, el deber de acoger toma concretamente a cargo la corporeidad del otro, es decir, la vulnerabilidad de un ser singular expuesto al hambre, al frío, a la muerte. En el «acoger», la libertad toma a cargo la vulnerabilidad del otro y, en este tomar a cargo, se resignifica a sí misma como poder-responder o *capacidad* de responder; en el «respetar», la libertad simplemente se abstiene de perjudicar al otro. Mientras que el respeto —que está comprendido en el acoger— señala una negación ética esencial («no matarás»), el *acoger* introduce la positividad en la negatividad del deber («no me dejarás morir»). Expresando «una simultaneidad de actividad y pasividad» (Levinas, 1980, p. 62), el acoger no se halla referido a un medio homogéneo y abstracto, sino a un mundo de desigualdad y miseria, simbolizado por las figuras del pobre, el extranjero, la viuda y el huérfano (Levinas, 1980, p. 223). La referencia a estas figuras bíblicas (véase *Éxodo* 22, 21; *Deuteronomio* 24, 19; *Jeremías* 7, 6; *Salmos* 10, 18) no pretende imprimir un supuesto «giro teológico» a la normatividad ética y política, ni adoptar un punto de vista «miserabilista»: estas figuras son simbolizaciones de la esencial fragilidad de la condición humana como tal. Levinas expresa una significación *universal* de lo humano a través de expresiones *particulares*

de lo humano como el pobre y el extranjero. Sin embargo, resulta significativo que la necesidad sea entendida y simbolizada a través de *estas* figuras particulares, que señalan diversamente la privación económica y social. Levinas subraya aquí la heterogeneidad del mundo social real y, en esta heterogeneidad, la prioritaria responsabilidad ética y política hacia los más frágiles. Una responsabilidad que tiene de entrada un significado económico y que acude a nuestra capacidad de abolir «la propiedad inalienable» (Levinas, 1980, p. 48). En un sentido cercano de la «opción preferencial por los pobres» de las teologías latinoamericanas de la liberación (véase Gutiérrez, 1972), la atención levinasiana a los seres socialmente más vulnerables recuerda que el acoger «no puede jugarse por fuera de la economía» (Levinas, 1980, p. 147). Acoger a los otros con las manos llenas es dar de beber al que tiene sed, de comer al que tiene hambre, acoger en lo «suyo» —casa, comunidad, país— al que no tiene o ya no tiene dónde instalarse: «Reconocer a los otros, es dar […], llegar hasta ellos a través del mundo de las cosas poseídas, instaurando simultáneamente comunidad y universalidad, por medio del don» (Levinas, 1980, pp. 48-49). Con esta referencia al don, Levinas no pretende reducir la normatividad a una especie de paternalismo de la limosna —en la medida en que se pueda identificar la limosna con las «migajas económicas» que la soberanía puede ceder sin cuestionar su posesión egocéntrica del mundo—. El «don» no es limosna, en el sentido vulgar y devaluado de la palabra, puesto que lo que dice el llamado del rostro es justamente la puesta en cuestión de la apropiación egocéntrica del mundo: de mi apropiación privada del mundo, en la singularidad del cara a cara, y de nuestra apropiación exclusivista del mundo, en la realidad social que integra indefectiblemente al *tercero* y abre la dimensión de lo político. En el terreno social y político, acoger al Otro significa obrar, a través de medios que según Levinas deben siempre preferir la no-violencia, por la construcción de una sociedad social y económicamente más justa. La crítica levinasiana del individualismo liberal, por lo general silenciada por los intérpretes liberales

que pretenden presentar el pensamiento de Levinas como una forma de individualismo ético, se traduce políticamente en la tarea de hacer explotar (*éclater*), «en la propiedad exclusiva del gozo, la comunidad de los bienes de este mundo» (Levinas, 1980, p. 48). Asumir su responsabilidad hacia el tercero —el otro ausente o puesto en segundo plano en el «puro» encuentro cara a cara— requiere una política del compartir que realice un modelo alternativo de relación con el trabajo y con las cosas producidas: otra economía y otra política, capaces de asumir lo que Levinas llama, en su prefacio al libro de Martin Buber *Utopía y socialismo*, el «deber-ser utópico» de un nuevo «estar-juntos» o de una «colectividad sin "poderes"» (Buber, 1977, pp. 10-11; véase Levinas, 1980, p. 218; 1982, p. 219).

Bibliografía

Buber, Martin (1977). *Utopie et socialisme*. Prefacio de Emmanuel Levinas. Traducción de Paul Corset y François Girard. París: Aubier Montaigne.

Gomez-Muller, Alfredo (2003). *Ética, coexistencia y sentido*. Prefacio de Jean Ladrière. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA).

Gomez-Muller, Alfredo (2009). Subjectivité et justice sociale. Réflexions à partir de Levinas. *Transversalités*, (111), 49-61.

Gutiérrez, Gustavo (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Jones, Gareth Stedman (2007). *La fin de la pauvreté? Un débat historique*. París: Ediciones Ere.

Kant, Immanuel (1976). *Critique de la raison pratique*. Traducción de François Picavet. París: Presses Universitaires de France.

Kant, Immanuel (1984). *Critique de la raison pure*. Traducción de André Tremesaygues y Bernard Pacaud. París: Presses Universitaires de France.

Kant, Immanuel (1986). *Critique de la faculté de juger*. Traducción de Alexis Philonenko. París: Vrin.

Kant, Immanuel (1988). *Métaphysique des mœurs, I: Doctrine du droit*. Traducción de Alexis Philonenko. París: Vrin.

Levinas, Emmanuel (1980). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1982). *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. París: Éditions de Minuit.

Levinas, Emmanuel (1991). Philosophie, justice et amour. Entrevista con Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gomez-Muller. En *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Bernard Grasset.

Rawls, John (1987). *Théorie de la justice*. Traducción de Catherine Audard. París: Seuil.

Más allá de lo legal. La política y la justicia según Emmanuel Levinas*

Antonio Pérez Valerga
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú

La filosofía de Levinas es, sin lugar a dudas, una filosofía del rostro del otro. Concretamente, esto significa que frente al rostro del otro el yo pierde sus poderes y es puesto en cuestión. Pierde sus poderes porque no se enfrenta a una fuerza más o menos grande que la suya, sino a una «fuerza moral» que pone en cuestión el derecho del yo, además de a la violencia y a la usurpación, al solo hecho de ocupar un lugar en el que podría alojarse cualquier otro. Si llevamos las cosas hasta un extremo deberíamos decir «ama al prójimo antes que a ti mismo». En la relación del yo con el Otro, el Otro es siempre primero.

La responsabilidad infinita por el Otro, en efecto, es como una obsesión sorda a toda sabiduría y, en ese sentido, no deja tiempo para reflexionar acerca de los límites de la propia obligación, ni acerca de la reversibilidad (véase Chalier, 1993, p. 109), ni acerca de los derechos

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

del yo: «El encuentro del Otro es de entrada mi responsabilidad por él […] Si él fuera mi único interlocutor yo no tendría más que obligaciones» (Levinas, 1991, p. 121). Este encuentro con el Otro, que pone en cuestión los poderes del yo y lo hace responsable, es lo que Levinas llama *rostro*.

No se les habrá escapado a ustedes, sin embargo, que esta posición parece llevar a contradicciones insuperables con el sentido común y con su elaboración y desarrollo en la teoría política moderna y antigua, que parten justamente del derecho incuestionado del yo. Es especialmente en su libro de 1974, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), donde Levinas desarrolla estos temas relacionados con la política y la justicia, que expondremos.

Pero antes es necesario hacer un breve rodeo alrededor de la teoría política de Hobbes para entender cuáles son sus limitaciones y por qué pudo habérsele ocurrido a Levinas contraponerle una hipótesis tan extravagante (véase Abensour, 1998, pp. 55-84) como la que hemos esbozado en estos párrafos introductorios.

1. Levinas contra Hobbes

Hobbes parte de una situación ideal que, a la manera de los geómetras, debe servirle como base hipotética desde la cual deducir lo que se sigue para cada caso particular.

Esta base hipotética es económica, es decir, contiene muy pocos elementos: en el universo de Hobbes solo existen personas, por un lado, y bienes, por el otro. Los individuos son limitados o finitos, es decir, tienen necesidades que solo pueden satisfacer con su propia fuerza y astucia; los bienes, por su parte, son escasos.

De esta situación ideal inicial solo puede surgir la guerra de todos contra todos por la conquista de esos escasos bienes. Sin embargo, observa Hobbes, no es posible vivir en tal «estado de naturaleza», pues no habría seguridad para nadie y no se desarrollarían las artes ni las

ciencias y cada uno estaría dedicado básicamente a defenderse de la rapiña de los vecinos con su propia fuerza o astucia, pues en tal estado inicial no existe otra ley ni derecho que la ley y el derecho del más fuerte.

Dado lo insostenible de la situación inicial, y sin introducir ningún nuevo elemento en la base hipotética —es decir, partiendo solo del egoísmo de cada uno—, se sigue que los hombres y mujeres se ven en la necesidad de contraer un pacto, por el cual cada uno renuncia al «derecho natural» de defenderse con su propia fuerza y le entrega este derecho, conjuntamente con todos los demás individuos, al soberano. Es solo desde este momento, explica Hobbes, que existen el bien y el mal, la ley y lo que es contrario al derecho. El modelo hipotético de Hobbes se muestra pues doblemente económico. No solo parte de muy pocas definiciones e hipótesis, sino que además es rico en consecuencias: explicaría incluso nuestra situación actual, en la que hay un Estado (aunque no sea el Estado absolutista de Hobbes) y donde, por consiguiente, nosotros no resolvemos nuestros diferendos por la fuerza, sino según la ley.

Pero de esta breve descripción se sigue que el Estado sería para Hobbes una astucia, un cálculo producto del miedo a ser destruido por las fuerzas de la naturaleza o la de los otros. El miedo, sin embargo, producto del sufrimiento y del fracaso, obliga a contraer un pacto que limita la libertad del yo, pero no pone en cuestión el derecho de su espontaneidad: «La espontaneidad de la libertad no se cuestiona», dice Levinas. «La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad […limitándose a compatibilizar] mi libertad con la libertad de los otros» y, por consiguiente, solo puede entender la crítica de sí mismo «como un descubrimiento de su debilidad» (Levinas, 1977, p. 105). Levinas, en cambio, como ya hemos dicho, afirma que frente al rostro del Otro el yo se enfrenta a una fuerza moral que lo pone en cuestión: lo remonta más allá del origen en sí mismo o en su propia libertad y lo hace consciente, no de su debilidad, sino de su injusticia.

Podemos preguntarnos, además, de qué manera podría una razón puramente instrumental y calculadora armonizar los deseos e intereses de todos y, sobre todo, cómo podría mantener el pacto social. El cálculo no es por sí mismo garantía suficiente para fundar ni mantener el Estado: la democracia y los derechos del hombre, piensa Levinas, no pueden separarse sin peligro de la ética (Levinas, 1982b, pp. 12-13), es decir, de las relaciones interpersonales. En otras palabras, el cálculo razonable guiado por la utilidad no puede ser el principio de legitimidad del Estado.

Por otro lado, el Estado, que surge para poner límites a la agresividad de cada uno, no es capaz de poner límites a su propio poder:

> Es a partir de la relación con el rostro o de mi relación ante el otro que se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, en el que ella está de entrada dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay, entonces, un límite al Estado. Mientras que en la visión de Hobbes —según la cual el Estado parte de la limitación de la violencia y no de la limitación de la caridad— no se puede fijar un límite al Estado (Levinas, 1991, p. 123).

Por último, el Estado de Hobbes corre siempre el peligro de empezar a contar por sí mismo y a dejar de lado la singularidad irreductible de cada persona a favor de su propia lógica universal. De hecho, es contra la tiranía de lo universal e impersonal que Levinas afirma la prioridad de la subjetividad, no como protesta egoísta de la subjetividad, ni para declarar una ilusoria libertad a-política (contra las que Hegel, dice Levinas, tenía seguramente razón), sino porque «la política librada a sí misma incuba una tiranía. Deforma el yo y el Otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia» (Levinas, 1977, p. 304)[1], es decir, en su ausencia.

[1] Véase también el comentario de Derrida a esta página de *Totalidad e infinito*: «La política disimula porque da a ver. Esconde lo que pone a la luz. Dando a ver el rostro,

Esto no significa, sin embargo, que la responsabilidad pueda pasarse sin instituciones. Lo que puede confundir es pensar que Levinas quiere cambiar el Estado de Hobbes, es decir, un Estado fundamentado y legitimado en el egoísmo, por otro, fundado en el amor. Pero lo que Levinas se propone es más bien balancear el poder político —universalista, pero impersonal— con una subjetividad responsable y, por eso, singular. Contra la jerarquía que instaura el Estado, Levinas opone la anarquía de la responsabilidad infinita por el otro, anarquía no-política, anarquía más allá de lo legal. En ese sentido, la relación con el rostro que pone en cuestión al yo y, por eso mismo, lo individualiza, es el fundamento de toda relación social: «Toda relación social, como derivada, se remonta a la presentación del Otro al Mismo […] La esencia de la sociedad se escapa si se la plantea parecida al género que une a los individuos similares» (Levinas, 1977, p. 226).

En ese caso, en efecto, no se aborda al otro en su singularidad, sino a partir de lo general y de lo universal; no se dirige uno al otro directamente para hablarle cara a cara, sino habla de él, en tercera persona, como si estuviera ausente (véase Levinas, 1953, p. 269).

2. La necesidad de las instituciones

Las críticas de Levinas a la concepción hobbesiana del Estado están basadas, pues, en una defensa de la singularidad irreductible de cada persona y en el convencimiento de que ningún Estado puede tener en cuenta al individuo como tal. Pero esto no significa que Levinas quiera dejar de lado las instituciones; la política, dice Levinas, es finalmente «más y mejor que el despliegue de las fuerzas guerreras y la expansión

trayéndolo o jalándolo en el espacio de la fenomenalidad pública, lo vuelve por eso mismo invisible. La visibilidad hace invisible su invisibilidad, la retirada de su epifanía. Pero esta no es la única forma de disimular, al exhibirla, la invisibilidad del rostro. La violencia de lo político maltrata todavía al rostro al borrar su unicidad en la generalidad» (Derrida, 1997, p. 171).

del ser en su vitalidad salvaje» (1982b, p. 85). Es más bien que, metódicamente (véase Hayat, 1996, p. 69)[2], Levinas da por supuesto el Estado fundado en la utilidad y considera que es necesario buscarle un contrapeso, una «Ley contra una política de la *fuerza que va*, de la fuerza que se despliega absolutamente sola» (Levinas, 1982b, p. 78). Este contrapeso no es solamente un nuevo principio de legitimidad, sino sobre todo un principio de individuación, es decir, la responsabilidad infinita por el otro, aquello que le permite a cada uno ser algo más que la especificación o el caso particular de una norma universal.

En la argumentación de Levinas, entonces, lo primero debe ser asegurar esa singularidad fuera de todo sistema, asegurar este carácter extraterritorial del yo respecto del Estado y de la política, por sí mismos incapaces de hacer justicia al otro singular; eso es precisamente lo que hace Levinas en *Totalidad e infinito*. Pero incluso en ese libro, que describe cómo el yo es asimétrica o no-recíprocamente responsable del Otro, la relación ética entre el yo y el tú «no puede seguir estando *entre nosotros* […] Todo lo que sucede *entre nosotros* concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público» (Levinas, 1977, p. 226).

Sin embargo, Levinas ofrece una posición más completa sobre la justicia y su relación con el Estado y la política recién en *De otro modo que ser*, particularmente en el capítulo V, 3, «Del Decir al Dicho o la sabiduría del Deseo» (Levinas, 1987, pp. 231-242; véase también 1977, pp. 226: «El tercero me mira en los ojos del otro. El lenguaje es justicia», 225-229), el cual podríamos llamar, en los términos que estamos utilizando aquí, «del amor, a la justicia». En estas páginas el razonamiento de Levinas empieza por reafirmar que la obsesión que

[2] Este método pendular, que aquí mostramos aplicado a las relaciones entre el yo o la subjetividad y el Estado, se repite también respecto de la temporalidad (véase Pérez Valerga, 2002, pp. 103-128), respecto del lenguaje (véase la diferencia entre el Decir y lo Dicho en De otro modo que ser) y respecto de las relaciones entre la filosofía griega y el profetismo o la anarquía judía (véase, por ejemplo, Levinas, 1982a).

posee al yo frente al rostro del Otro —que en este libro se llama «proximidad»— es previa a toda conciencia: «Si la proximidad me ordenase solamente al otro, n*o habría habido problema* en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero» (Levinas, 1987, pp. 235-236).

Vemos pues que en la relación asimétrica entre el yo y el Otro está presente también un tercero, quien «corrige» a cada instante la asimetría de la relación con el rostro del Otro. En una entrevista del año 1982, Levinas se explaya sobre el tema:

> Mi idea central es lo que llamo la *asimetría de la intersubjetividad*: la situación excepcional del yo […] Pero a esta idea —sin contradecirla— le añado inmediatamente el cuidado del tercero y, desde ese momento, la justicia [y continúa poco después] Si no existiera el orden de la justicia, no habría ningún límite a mi responsabilidad […]; pero quien habla de justicia debe admitir jueces e instituciones junto al Estado; vivir en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del cara-a-cara (1991, p. 123).

A partir de ahora, en efecto, se hace necesario pensar la política, escuchar a la sabiduría y ponerle límites a la responsabilidad, bajo pena de ser irresponsables e injustos. Pues junto al Otro —a quien, en efecto, el yo le debe todo—, hay siempre «otro otro». Con la aparición de este tercero, en una relación que hasta ahora había sido solo entre dos, la asimetría se rectifica y empieza, recién entonces, el mundo de la medida y de las comparaciones y, con ellas, la objetividad, los derechos del yo y la limitación de su responsabilidad.

Lo importante para entender el alcance de lo que dice Levinas es darse cuenta de que los motivos por los cuales es necesaria la justicia, incluida la justicia para mí, parten todavía del Otro (o del otro otro),

pero en ningún caso la justicia y, con ella, la política y el Estado están fundamentados a partir del egoísmo del yo. De la misma manera, el origen del Estado no es la limitación del egoísmo del yo, sino más bien la limitación del amor y la responsabilidad

> De la responsabilidad al problema: tal es el camino. El problema se plantea por la responsabilidad misma que, por lo demás, existe sin problemas en tanto que inmediatez en sentido propio. El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio. La filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor (Levinas, 1987, p. 241).

El nacimiento de la política y de las instituciones es, también, esta misma sabiduría del amor o de la responsabilidad sin límites, en este caso, la necesidad de organizar la pluralidad humana después de la entrada del tercero

> El tercero […] es por sí mismo límite de la responsabilidad, nacimiento de la cuestión: ¿qué deberé hacer con justicia? Cuestión de conciencia. Se hace necesaria la justicia, es decir la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia (Levinas, 1987, p. 236)[3].

[3] La política, como la entiende Levinas, —dice Chalier— «no constituye el instrumento indispensable para el aumento del ser de cada uno, aumento favorecido por las instituciones que garantizan la paz y la seguridad; más bien responde a la exigencia de limitar la responsabilidad infinita hacia el otro ante el peligro de pervertirla […] La fuente de legitimidad del Estado reside ahí —en la necesidad de volver sabia esta responsabilidad infinita» (1993, p. 114).

3. El Estado como limitación del amor y de la responsabilidad

Aristóteles desarrolla en el libro V de la *Ética a Nicómaco* una teoría de la justicia que puede ayudar a comprender mejor lo que quiere decir Levinas, en parte por contraste, pero también por algunas importantes coincidencias.

Aristóteles empieza por distinguir dos maneras distintas de comprender la justicia: por un lado la justicia como virtud y por el otro como justicia legal. En tanto virtud, la justicia es la perfección de todas las demás virtudes y, entendida como equidad, es la expresión más alta de la prudencia (véase Pérez Valerga, 2004). La justicia en este sentido es una relación entre personas y correspondería a lo que en Levinas es la asimetría o la relación con un Otro que se expresa en su rostro y pone al yo en cuestión.

En tanto justicia legal, en cambio, la justicia es una relación entre cosas y toma la forma de una justicia conmutativa (referida a contratos) y otra distributiva (referida a cargos y honores). Para Levinas, la relación entre cosas de la que habla Aristóteles estaría sostenida siempre en la relación con los otros: como hemos visto, la justicia en sentido restringido y las relaciones simétricas con el otro y conmigo mismo (las relaciones conmutativas y distributivas) empiezan por la necesidad de comparación que se introduce con el tercero y no por la autoconservación del yo en competencia con otros «yoes», es decir, dependen de la pluralidad humana y derivan y deben ser controladas por el amor o por la responsabilidad personal. Junto con esto, Levinas invierte también, de alguna manera, el papel de la equidad. Mientras que para Aristóteles la equidad es la corrección de la justicia impersonal a favor del individuo concreto, para Levinas la equidad surge con la presencia del tercero y corrige la asimetría, es decir, hace posible que exista una justicia para mí. Por último, la amistad, que ocupa las reflexiones de Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, no puede ser, para Levinas, fundamento de la vida social. No solamente porque ella está más allá

de las instituciones sino, sobre todo, porque la amistad es excluyente y no puede abarcar a todos. Por encima de la amistad, entonces, Levinas coloca la fraternidad, que sí puede ser universal.

Parecidas inversiones sufre una teoría del Estado cuando lo consideramos derivando de las relaciones interpersonales (véase Chalier, 1993, pp. 116-118): en primer lugar, la sociedad y sus leyes, aunque muchas veces empiezan a contar por sí mismas y se rigen por su propia lógica universal e impersonal, surgen de la justicia o de la necesidad de juzgar las demandas opuestas que me obligan a decidir entre el Otro y los otros. Por eso, en *Totalidad e infinito*, Levinas dice que la sociedad depende de la fraternidad: «La comunidad humana […] no constituye la unidad de un género. Se predica como parentesco entre los hombres […] Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño —y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos— lo que constituye el hecho original de la fraternidad» (1977, p. 227).

La fraternidad impediría entonces que el Estado encuentre su centro de gravedad en sí mismo, tentación siempre presente y que resultaría ser el mal en sí mismo:

> La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones —los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad—; todo ello significa que nada escapa al control de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravedad en sí mismos (Levinas, 1987, p. 238).

En segundo lugar, la igualdad o imparcialidad empieza con la aparición del tercero y con la necesidad de comparar entre aquellos que son, en sentido estricto, incomparables. Esto significa, como hemos visto, que pasamos de un campo de relaciones asimétricas a otro de relaciones simétricas o recíprocas (véase Levinas, 1991, p. 127), que pasamos, en otras palabras, de un yo que es un sujeto ético a un yo que es un ciudadano entre otros. Pero esta igualdad está siempre sostenida

en la responsabilidad de cada uno, como afirma Levinas en sus dos libros principales: «O la igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es solo una idea abstracta y una palabra» (Levinas, 1977, p. 227). «La justicia no sigue siendo justicia más que en una sociedad […] donde la igualdad de todos está sostenida por mi desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí mueve la justicia» (Levinas, 1987, p. 238).

Por último, la justicia sería la tarea esencial del Estado que, por un lado, absorbe en sí toda otra función estatal pero, por el otro, corre ella misma el peligro de olvidar su origen en la fraternidad y puede siempre empezar a contar por sí misma, pasando así por encima del singular. Es por eso que la justicia debe ser controlada siempre por el amor: «La justicia nace ella misma del amor. Eso no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse en contra del amor entendido a partir de la responsabilidad. La política, dejada a ella misma, tiene un determinismo propio. El amor debe vigilar siempre a la justicia» (Levinas, 1991, p. 126).

En *De otro modo que ser*, Levinas afirma que

> eso quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es un legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de *equilibrio social* poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades. La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. Su función no se limita a su *función de juicio*, a subsumir los casos particulares dentro de la regla general. El juez no es exterior al conflicto, sino que la ley está en el seno de la proximidad (1987, p. 238)[4].

[4] Esta sería pues una manera de conciliar la imparcialidad con la singularidad irrepetible de cada uno. Como práctica jurídica, Levinas concuerda con el talmudista que señala la contradicción aparente entre dos versículos del Antiguo Testamento (*Deuteronomio* 10, 17 y *Números* 6, 25): «El primer texto enseña el rigor y la imparcialidad estricta de la justicia querida por Dios: de ella está excluida toda *acepción del rostro*.

En general, Levinas encuentra que esta armazón abstracta puede encontrar su realización en el Estado liberal:

> Hacen falta juicio y justicia, desde que aparece el tercero […] Hacen falta instituciones y una política, toda la armadura del Estado. Pero de un Estado liberal: siempre inquieto de su retardo respecto de la exigencia del rostro del otro. Estado liberal —categoría constitutiva del Estado— y de ninguna manera una posibilidad empírica; Estado que admite, más allá de sus instituciones, la legitimidad, aunque sea trans-política, de la búsqueda y de la defensa de los derechos humanos. Estado que se extiende más allá del Estado (Levinas, 1991, pp. 237-238).

Y, unas páginas más adelante se pregunta: «El Estado liberal, ¿no es un permanente retorno sobre el derecho mismo, reflexión crítica sobre el derecho político que no es más que una ley de hecho? […] El Estado liberal es un Estado capaz de ponerse en cuestión» (p. 241).

Antes de investigar más de cerca la posición de Levinas respecto del Estado Liberal, me limito por ahora a citar una frase de *De otro modo que ser* que resume lo expuesto hasta aquí y, escrita hace más de treinta años, tiene hoy en día una especial pertinencia para la situación mundial: «No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza […] procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y rostros. No carece de importancia saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de la guerra con buena conciencia» (Levinas, 1987, p. 239).

La filosofía de Levinas es, en efecto, una filosofía de la mala conciencia, de los escrúpulos que nos asaltan aun cuando todo transcurre legalmente y de acuerdo con los conceptos.

El versículo *Números* 6, 25 tiene otro lenguaje. En él se ve la faz luminosa de Dios volteada hacia el hombre sometido a juicio […] El primer texto concerniría a la justicia tal como se desarrolla antes del veredicto y la segunda precisa las posibilidades después del veredicto. Justicia y caridad» (Levinas, 1991, p. 261).

Bibliografía

Abensour, Miguel (1998). L'extravagante hypothèse. *Rue Descartes*, (19), 55-84.

Chalier, Catherine (1993). *Levinas. L'utopie de l'humain*. París: Albin Michel.

Derrida, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Levinas*. París: Galilée.

Hayat, Pierre (1996). *Emmanuel Levinas. Éthique et société*. París: Kimé.

Levinas, Emmanuel (1953). Liberté et commandement. *Revue de Métaphysique et de Morale*, *LVIII*(3), 264-272.

Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (1982a). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.

Levinas, Emmanuel (1982b). *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. París: Minuit.

Levinas, Emmanuel (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Bernard Grasset.

Pérez Valerga, Antonio (2002). Judaísmo iconoclasta. Levinas y el tiempo de la palabra. *Areté*, *XIV*(1), 103-128.

Pérez Valerga, Antonio (2004). La aplicación del derecho. Ponencia presentada en el XV Congreso Interamericano de Filosofía/II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 12 al 16 de enero.

Expresión y desnudez: un acercamiento a la noción de justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

Sandra Pinardi
Universidad de Simón Bolívar/Universidad
Andrés Bello, Venezuela

1. Introducción

Intentar delimitar la noción de justicia en el pensamiento de Levinas es una tarea compleja. Levinas nos propone que una verdadera relación ética con el Otro, con el prójimo, es asimétrica y diacrónica[1]. En la verdadera relación ética, el Otro, revelándose como una exterioridad absoluta (como infinito), pone en cuestión al «yo» —al Mismo— que es cada quien, quebrando y limitando su poder de dominio, de apropiación y comprensión, y convirtiéndolo en responsable de su muerte.

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

[1] «La relación entre el Yo y el Otro comienza en la desigualdad de términos, trascendentes el uno con relación al otro […] La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad, sino que la constituye: lo Otro es el Otro» (Levinas, 1977, p. 262).

Al interior de esta relación asimétrica en la que se es, siempre, responsable por el Otro, la justicia aparece bajo la forma de un mandato: el rostro del Otro se impone, se eleva ante mí «diciéndome» *tú no matarás*.

Esta verdadera relación ética está determinada por el derecho del Otro —del prójimo—; en este sentido, es siempre ya, anticipadamente, un donar o entregar, y en ella los derechos son siempre del Otro. Su asimetría consiste precisamente en que el egoísmo y la indiferencia están radicalmente subordinados a la responsabilidad ineludible que tenemos de dejar ser y resguardar la singularidad absoluta del Otro. En este contexto, la idea tradicional de justicia se desarma, en tanto que no podemos pensarla más como la virtud o el impulso moral que consiste en otorgar a cada quien aquello a lo que tiene derecho, lo que le pertenece. Se propone, más bien, como la forma «legal» (la letra de la Ley) gracias a la cual esa verdadera relación ética se instala en el mundo de los hombres, en la comunidad. La justicia es, entonces, un llamado en el que se invocan, a la vez, una acción moral y un principio jurídico: ese *tú no matarás* hace posible una convivencia humana sustentada en la fraternidad, y realizada como responsabilidad y heteronomía.

En este sentido, la justicia —al interior del pensamiento de Levinas— no puede ser comprendida como un dar o un repartir, ni siquiera como la posibilidad de discernir —o decidir— sobre el derecho de cada hombre, con equidad y honradez, sin discriminación o diferencias. Por el contrario, se refiere a los modos en que esa «verdadera relación ética» se consolida socialmente, es decir, da cuenta del tránsito por medio del cual el orden ético (metafísico, a decir de Levinas) se hace empírico, se inscribe en el mundo; el paso de la socialidad a la sociedad. La justicia, el mandato de *tú no matarás*, es el aspecto fenomenológico del principio ético (la Ley de la fraternidad) que rige verdaderamente la relación entre los hombres. En tanto que «aspecto fenomenológico» de la ley moral, esta noción de justicia tiene dos momentos. Por una parte, está vinculada a la «mala conciencia» o «conciencia implícita», la comprensión subjetiva de que la muerte del Otro (entendida en sus

diversos sentidos) me concierne, da significado a mi acción, y me hace ineludiblemente responsable de él. Una comprensión del Otro en la que este se me presenta en su fragilidad, en su vulnerabilidad, como el destino último de mi cuidado, de mi preocupación. Por la otra, está ligada a una apertura gracias a la cual el sujeto —el Mismo— se subordina a su propia fragilidad, a su vulnerabilidad. Una comprensión de la justicia que se instaura y concreta en el reconocimiento de la singularidad del Otro, y que en esa medida atesora la diacronía del tiempo, y se conjura institucionalizando el «entre-nosotros» (el *logos* de la palabra y del Deseo). Justicia que me obliga a interrogarme continuamente acerca de mi yo y su justificación, acerca de mi condición de huésped.

2. La ínfima diferencia

Al inicio de *Totalidad e infinito,* Levinas nos dice:

> No se trata de dudar de esta miseria humana —de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre—, de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica (1977, p. 59).

En tanto que la justicia es la forma «legal» en que la verdadera relación ética se instala en el mundo, podríamos pensar que, para Levinas, la justicia anida en esa ínfima diferencia que separa al hombre del no-hombre, a saber, en ese aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —aplazamiento, nunca superación— gracias a la cual la responsabilidad antecede y anticipa la libertad, y la libertad está investida de preguntas y obligaciones. Sería entonces una noción de justicia que apunta y señala que su acontecer, su «advenimiento», está enraizado

en lo «humano del hombre», y en cómo eso «humano» no es una cualidad o una esencia, un «ser», sino más bien una labor constante, un ejercicio que nos compromete continuamente porque desarma nuestras certezas y apropiaciones, porque nos «diluye». Una justicia laboriosa, a la vez un aplazamiento y un deseo, en virtud de la cual, en la cotidianidad del mundo, podemos también dirigirnos hacia lo que excede nuestras necesidades, nuestro gozo; podemos desbordarnos, incursionar en la exterioridad, entregarnos a lo que no necesitamos.

Levinas escribe y piensa como un testigo y testifica un momento trágico —indecible— del mundo, en el que la civilización pareciera haber «despedido» lo humano del hombre y construido una *pólis* sin comunidad ni ciudadanos. Escribe y piensa, entre otras cosas, para recuperar la posibilidad de un mundo justo, sustentado sobre principios «verdaderamente éticos», para que se instale en la cotidianidad una justicia-ética. Esta justicia, como decíamos, no puede comprenderse, ni instaurarse, bajo la forma de una institución o voluntad totalizante y autónoma, ni como un pensamiento que conoce u otorga «algo», que discrimina o discierne. Por el contrario, el único modo de comprenderla es en términos de la condición necesaria para que la fecundidad, la «procreación» —en tanto que relación ética con el Otro— tenga lugar. En efecto, para Levinas, la relación ética con el Otro solo puede acontecer como fecundidad —procreación—, es decir, como un hacer-se más allá del ser, un hacer-se y hacer del mundo un «entre-nosotros».

La justicia (el mandato) sería, entonces, la condición necesaria para que nuestra relación empírica con el prójimo estuviera determinada por el respeto a su singularidad, a su «separación». Una justicia de la primacía del Bien por sobre el ser, o del «Decir» por sobre «lo Dicho», del porvenir por sobre lo establecido. Esta idea de justicia tiene su origen en la interrogación —y el requerimiento de justificación— que el Otro, en su absoluta unicidad, me impone. Por ello, antes que ser un acto, un producto o un proceder, es un medio —un modo— de apertura, de ductilidad (conducción de algo otro, maleabilidad), gracias al cual

puedo desembarazarme de mí y quebrar, o suspender, mi continuo retorno a lo idéntico. En efecto, la justicia implica una suspensión de la experiencia entendida como gozo o apropiación, un «despertar» que transforma la libertad en heteronomía (la hace dependiente) y se presenta como la ley que irrumpe del «Decir» del Otro.

En esta presentación se intenta poner en evidencia que la justicia es la condición necesaria de apertura —y disolución— del «yo» que hace posible —que da lugar— a la fecundidad —la «procreación»—, y que hace posible que el *logos* se transforme en un «quiere decir», y el mundo en un «entre-nosotros». En tanto que condición necesaria de la apertura del «yo», la justicia implica tanto un reconocimiento amoroso del Otro como una afirmación positiva de la propia pasividad. El aplazamiento continuo de la traición —la ínfima diferencia— es posible si nos disponemos a ver y escuchar al otro como «prójimo», a saber, dando un paso fuera del «sí mismo», huyendo y desplazándonos de nosotros mismos, de nuestra condición egoísta. Igualmente, se intentará mostrar que esta noción de justicia está directamente vinculada a las ideas de expresión y desnudez, gracias a las que el Otro se impone ante mí como hombre, singular y vulnerable; y que está enlazada al rostro y su modo particular de manifestación: a aquello que se deja ver ocultándose, que huye de su propia exhibición.

Actuar justamente sería, por tanto, dar lugar a un *logos* otro, el *logos* del Deseo, del «querer decir», gracias al cual las instituciones o los pensamientos, el mundo, estarían continuamente «custodiados», cuidados, limitados por los hombres que los elaboran, por su responsabilidad. En este sentido, la justicia previene, en el mundo empírico, la universalización de los pensamientos e instituciones, en la medida que abre el espacio del «entre-nosotros» —de la procreación— que adviene continuamente —en el modo de un aplazamiento—, y que se instala cuando afirmamos que, antes del ser o la esencia, se encuentra junto a mí —en su separación y unicidad— el «Otro» hombre, cualquiera, mi prójimo, todos. «Necesitamos indicar, pues, un plano que suponga

y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el yo se trasporta más allá de la muerte y se exime también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad, en el que la subjetividad se plantea en función de estos movimientos» (Levinas, 1977, p. 264).

En otras palabras, la justicia es la condición necesaria, y también elemental, sobre la que puede fundarse un mundo constituido éticamente. Elemental en tanto que la justicia no es ideal, tampoco puramente contingente, sino la «forma legal o empírica» de un principio metafísico —ético—, a saber, un orden otro, labrado, acontecido, entre esos dos planos contrapuestos, una suerte de «orden amoroso» en el que se fecunda el «orden anárquico» del Otro en el «orden mundano» del yo, del Mismo. El «orden erótico» no es el amor, no es sentimental ni se resuelve como apropiación o cumplimiento de necesidades, no es una entrega sino, por el contrario, una apertura en la que el «yo» vuelve a sí siendo otro, siendo otro que el ser. A saber, es el orden gracias al cual la experiencia no es una apropiación, sino una transformación de mi «mismidad». Es «erótico» porque se sostiene, a pesar de no ser sentimental, sobre la «mala conciencia», la actividad de mi pasividad, sobre mi apasionamiento. Un «orden erótico», entonces, porque tiene la textura del juicio del Otro que lo hace posible y porque proviene de su llamada, su interpelación inminente. Este «orden» hace que la existencia se desborde hacia el Bien, que el mundo se instaure como fraternidad y que las instituciones estén continuamente enjuiciadas por los hombres que las conforman. La verdadera relación ética se instaura como mundo «entre-nosotros» en los lugares —las aperturas, los quiebres— que la justicia, en tanto que encarnación existencial del «orden anárquico» del absolutamente Otro en un «orden erótico», dispone y hace posibles. «La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra» (Levinas, 1977, p. 302).

Para intentar esta comprensión de la justicia como el ejercicio de lo «humano del hombre», como el aplazamiento continuo de lo no-humano,

será necesario recorrer un camino tangencial, a saber, preguntarle a Levinas por lo que está contenido en sus ideas de expresión y desnudez, en su noción de fecundidad, como una manera de comprender ese paso hacia el «orden erótico» que instala la moralidad en la vida cotidiana. Será necesario preguntarle, en este sentido, si es posible comprender el rostro como un «desbordamiento» que exceda absolutamente toda posible «mismidad», la manifestación de una exterioridad con la que no es posible establecer espacios de socialidad, de comunidad; a saber, preguntarle acerca de lo que acontece en el enfrentamiento con el rostro, la expresión desnuda de la singularidad del otro hombre que permite o exige que se me imponga un mandato y una responsabilidad: ¿qué es lo que esa manifestación de la exterioridad revela?, ¿qué es lo que llama y urge en el encuentro con el infinito?, igualmente, preguntarle por cuáles son los eventos que deben darse para que esa revelación se convierta en acción justa. Para esto, iniciaré con una pregunta imposible[2], a saber, si es posible pensar el «rostro», y la respuesta a la que él obliga, aun en aquellos encuentros en los que el rostro no es «humano», en los que no hay rostro sino «cuerpo viviente», en los que el prójimo no es solo extranjero sino, también, una clase distinta de viviente, por ejemplo, un animal: un perro, un ave.

Debemos volver a preguntar, como otros ya han hecho, si un animal no humano —con ojos, con mirada, pero sin eso que propiamente entendemos como «rostro»— puede también, en alguna medida, enfrentarme, enjuiciarme y ordenarme no matarlo. Si fuera así, si pudiera ordenarme esa responsabilidad en algún grado, esta se establecería únicamente sobre la base de un «reconocimiento» distinto, que no tiene otro asidero que el de vislumbrar la mera fragilidad de la vida (su vulnerabilidad fundamental). Para hacer esta pregunta, partimos del supuesto de que frente al animal no humano, al «cuerpo viviente»,

[2] Imposible porque uno puede imaginar la respuesta de Levinas, en tanto que para él, explícitamente, solo el rostro humano puede ordenarme una respuesta ética, imponiéndoseme en su absoluta singularidad.

ocurre un enfrentamiento, un enjuiciamiento y, también quizá, adviene un mandato que no tiene ningún tipo de asidero en los espacios de la «mismidad» (del yo). En ese sentido, en este caso —es decir, con respecto al animal—, ese evento se inscribe y surge de un reconocimiento aún más elemental que el de la singularidad infinita del Otro, es decir, surge y se inscribe en el reconocimiento de la fragilidad misma de la vida en tanto que pura vida y, por tanto, de la muerte como un peligro que siempre acecha. No obstante, la muerte en ambos casos aparece como un evento significativamente distinto. Enfrentados al animal, la muerte (provocada o acaecida) no arrastra consigo temor en la medida en que está continuamente superada por su apertura a la procreación, a la generación, que lo restituye; por el contrario, enfrentados al Otro, la muerte implica una pérdida que no es nunca sustituible ni superable. En esa medida, pareciera que la responsabilidad ante la muerte del Otro, la justicia, se instala en un «reconocimiento» que es distinto al de lo viviente, que está directamente relacionado con esa singularidad —lo infinito del Otro— con respecto de la cual la muerte es un acontecimiento sin retorno.

Frente a este rostro no humano —que es extrañamiento puro— podríamos pensar que se impone, se «eleva» y manifiesta, un «reconocimiento» paradójico. Por una parte, frente al animal, la separación, el hiato de nuestra diferencia, es genérico —biológico—, allí no hay palabra ni posibilidad de ella, sin embargo, hay «mirada» (una forma limitada de la expresión), una mirada en la que la «materialidad no se ilumina», pero en la que siempre, de alguna manera, también se excede; sin por ello exponer ni exhibir una singularidad, un infinito. Por la otra, frente a ese «cuerpo viviente» se manifiesta —se exhibe, se expone— un terreno compartido, una participación: el de la vida —fecundidad y muerte— gracias a la cual una suerte de in-diferencia nos hace «próximos», sin permitir nada en común. Nuestra pregunta tiene que ver con «ese reconocimiento paradójico», a saber, con ese nivel de «no-indiferencia», con esa aparición de lo puramente vital

como algo próximo que nos provoca conmoción. Varias cosas tienen que ser indagadas aquí: primero, si lo que acontece en el encuentro con el «rostro» del Otro, del prójimo, no está de alguna forma fundado en un reconocimiento previo, el de su condición vital; segundo, si la expresión —la «materialidad iluminada», excedida— no es justamente la aparición, al interior de ese ser «cuerpo viviente», de algo que siendo biológico y viviente se eleva y se desprende; tercero, si el paso al «orden amoroso» no tiene que ver específicamente con la comprensión del Otro en el espacio, en la textura, de su cuerpo mismo, de su estar allí conmigo.

Proponemos, en este sentido, desde lo que el propio Levinas dice, que lo in-finito del prójimo, del Otro, su estar allí como singularidad separada e irremplazable, se hace manifiesto para un «yo», para mí, a partir de un «reconocimiento» previo que tiene que ver con la vida misma, con que el Otro es también carne viviente. Levinas lo expresa claramente: el Otro es la «huella del infinito», una suerte de trazo de lo divino, es decir, en el Otro lo divino se ha hecho en él cuerpo y vida, se ha hecho frágil, vulnerable y afectivo. Un reconocimiento previo sobre el que la interpelación *tú no matarás* se funda. A saber, la posibilidad misma de reconocer (sin conocer) que el Otro está junto a mí, que es anterior al mundo y al ser, supone un sentir, o un «saber», que la vida —suya, mía, nuestra— es siempre, a la vez, orgánica y más que algo meramente orgánico, más que una «naturaleza», supone saber que su existencia es más bien un exceso, algo que excede y quiebra lo genérico, lo común, lo universalizable. En ese exceso se inscribe la huella de lo infinito, se manifiesta y expresa. El Otro hombre, el prójimo, es siempre un alguien singular y mortal, simultáneamente infinito y vulnerable, entenderlo en su unicidad, y en el derecho que de ella deriva, es posible solo en tanto comprendemos que su singularidad es vulnerable, es «mortal», por ello me concierne, me ocupa, me hace responsable. Esa comprensión se da cuando ese Otro se impone ante mí como un cuerpo viviente —como una «amada», en el modo de lo femenino—.

En otras palabras, el Otro se encuentra conmigo cuando se me enfrenta como una «amada» (en el «orden erótico»), es decir, como un «rostro», que no es pura revelación o altura, sino en el que se reúnen claridad y sombra, infinito y fragilidad, elevación y lascivia. Levinas acude a la figura de «la amada», de lo femenino, para mostrar la «forma» que toma el Otro —absolutamente infinito y singular— cuando establece una relación con el «yo» en la que se mantiene la asimetría y la separación, a saber, una relación que no es de apropiación. En este sentido, lo femenino es el momento corporal, viviente, «cercano» del Otro, de la exterioridad, en el que esa exterioridad, sin dejar de ser infinita y singular, puede establecer un contacto, una conexión, con el Mismo, con el sujeto, el «yo». Levinas nos dice:

> La amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del rostro, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad. Lo Femenino esencialmente violable e inviolable, el «Eterno Femenino» es lo virgen o un volver a comenzar incesantemente de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad, en el presente-futuro. No como una libertad en lucha con su conquistador, que niega su reificación y su objetivación, sino como una fragilidad en el límite del no-ser; del no-ser en el que no se aloja solamente lo que se apaga y no es ya, sino lo que aún no es. Lo virgen sigue siendo inapresable, muere sin asesinato, desmaya, se retira en su porvenir, más allá de todo posible prometido a la anticipación. Junto a la noche como murmullo anónimo del *hay*, se extiende la noche de lo erótico; detrás de la noche del insomnio, la noche de lo oculto, de lo clandestino, de lo misterioso, patria de lo virgen, simultáneamente descubierto por el *Eros* y negándose al *Eros* (1977, pp. 268-269).

La «amada» no deja de ser exterioridad, sino que en ella se hace misterio: encarnación, huella, cuerpo viviente. Por ello, esta conexión —que mantiene intacta la separación, la distancia— se realiza únicamente como fecundidad, procreación, porvenir más allá de lo posible.

Si entendemos la justicia, como decíamos, en términos de la condición necesaria que «da lugar» a la «procreación», a un porvenir fuera de mí, de mi mundo y de lo posible, es decir, como el establecimiento en el mundo de un «orden erótico», ella acontece cuando el Otro se expresa en su debilidad tanto como en su altura. Acontece cuando el «régimen de lo tierno» aparece para obligarme a responder a él antes que a mí, para exigirme cuidarlo, para mostrarme que «el hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma» (Levinas, 1977, p. 271).

Existir para el otro, en y por el otro, es posible cuando comprendemos que ese Otro es un hombre, un viviente en el que la muerte no es superable, porque la procreación no significa continuidad de lo mismo, sino más bien, significado, herencia, testimonio, porvenir fuera de lo posible. En efecto, solo es posible atender a la muerte del Otro responsablemente, haciéndole justicia, cuando comprendemos que ella, a la vez, condensa e intensifica la fragilidad propia de la vida, su vulnerabilidad. Porque la muerte del Otro me concierne tanto metafísica como físicamente y me prohíbe ser indiferente a esa singularidad que, en un cuerpo biológico, hecha vida, es la marca de algo que la excede. La muerte implica la aparición, en la relación ética, de una dimensión previa, «anterior», la de una «no-indiferencia con respecto de la vida» (no poder ser indiferente, en primera instancia, con respecto de la vida, simplemente): una dimensión transitiva, pasiva y apasionada, anterior a cualquier expresión y comprensión, de afecciones y deseos. Esta dimensión, que viene con la presencia de la muerte como riesgo y peligro acechante, tiene que ver con la corporalidad —la existencia, la «caída»—, con el hecho de que el Otro es la *huella* del infinito, su rastro, pero es también una «ultramaterialidad» en la que la debilidad, la fragilidad, es señalada. La corporalidad exhibe, para el hombre, una suerte de indistinción inquietante entre los seres vivientes, irreductible a cualquier tipo de reconocimiento sustentado, aunque sea indirectamente, en alguna forma de identidad, y, en ese sentido, da cuenta

de una manifestación, una «expresión», un decir, en el que es la extrañeza misma la que se hace significación, se instaura como sentido. Una «vivificación», una indistinción inquietante, indiferente a la separación entre humanos y animales, hombres y mujeres, hablantes o mudos, extranjeros o vecinos.

3. El exiliado

Levinas relaciona explícitamente la justicia con el estar obligados a responsabilizarnos por la muerte del Otro, a no violentar su singularidad, y a hacernos cargo de su infinitud. Anida, entonces, en la posibilidad de ser interpelado en el mundo por un Otro, el prójimo, que aun cuando no es posible conocerlo ni aprehenderlo, aun cuando acontece más allá de las formas, me dona significación y sentido, es decir, un porvenir distinto de lo posible: la fecundidad.

Ese Otro, el prójimo, es siempre un «extranjero». Como tal, escapa a mi mundo y a mis posibilidades de apropiación y conocimiento, me es inasible y ajeno, de tal modo que me enajena, me destierra y exilia de mí mismo, haciéndome ingresar en la tierra otra del entre-nosotros. Ese prójimo (todos los hombres, mis hermanos) es un Otro porque no tiene límites ni determinaciones a través de los que pueda aprehenderlo conceptual o imaginalmente, no se figura ni se informa y huye de mis informaciones. Nada en mi mundo puede contenerlo, está frente a mí, a mi lado como una «exterioridad» absoluta, es decir, una singularidad que existe más allá de cualquier morada, sitio o situación, que excluye cualquier forma de presencia o apropiación. Levinas lo sitúa, diciendo: «El Otro […] que se reconoce como otro no está simplemente en otro sitio […] no está en ningún lugar […] una alteridad que no es formal […] una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo» (Levinas, 1977, p. 62).

La única forma en la que ese «extranjero» se manifiesta a mí es en su «rostro». Pero el «rostro» no es, para Levinas, una presencia en sentido

estricto, es expresión y desnudez, manifestación o revelación de un infinito. Esta manifestación de lo infinito se hace presente ante mí de dos maneras, como «rostro» o como «amada» (feminidad), es decir, en su eminencia, su altura y divinidad, o en el «régimen de lo tierno», exhibiendo su debilidad, su vulnerabilidad. Cuando el Otro se exhibe ante mí en el régimen de lo tierno, aparece el «principio "no mataras", la significancia misma del rostro» (Levinas, 1977, p. 272). Esta es la modalidad, el orden, del amor, cuando el Otro acontece ante mí y en mi mundo como «vida nocturna», un evento de profanación en virtud del cual se hace presente lo impresenciable, es decir, aquello que no posee figura ni forma. La «vida nocturna» es la epifanía del Otro en mi mundo, es decir, la forma separada de nuestro encuentro, cuando este, en su propia materialidad —en su cuerpo— se me impone como una *ultramaterialidad*, una «presencia exorbitante», el infinito encarnado, exhibiéndose más allá de lo exterior, en el umbral de lo real, presentándose e imponiéndose «en el límite del ser y del no ser», como un *no ser aún*. Esta cercanía es erótica porque es siempre, también, la afirmación constante de nuestra separación irreductible.

Este encuentro «erótico» es distinto a la relación «cara-a-cara». En este encuentro, el Otro se vuelve hacia mí, se impone, me enfrenta y llama, me alude y concierne, de una forma a la vez completa e inagotable, en el límite de mi ser —mi Mismo y mi mundo—, procreando en mi interioridad una especie de «estancia de sí en mí». La exterioridad del Otro, entonces, adviene como un «afuera de mí» en mí, gracias a la cual se produce una particular forma de «cercanía», esa que Levinas describe como un «no ser aún», que solo puede realizarse como fecundidad (procreándose en mí): «*Lo esencialmente oculto se arroja a la luz, sin llegar a ser significación*. No la nada, sino aquello que aún no es» (Levinas, 1977, pp. 266-267). La presencia y el ser se disuelven en el exceso de esa *ultramaterialidad* que, haciéndose «estancia de sí» en mí, convoca un «secreto que aparece sin aparecer […] la simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto […] la *profanación*» (Levinas, 1977, p. 267).

El encuentro amoroso profana la separación irreductible, estableciendo en ella un umbral, un «tercero», gracias al cual la in-finitud del Otro se da al contacto, se manifiesta en su corporalidad, y la unicidad infinita se hace hombre. Ese hombre, encarnación y huella del infinito, reclama en mí, entonces, una responsabilidad que es simultáneamente protección de su debilidad y deseo de lo que aún no es, una responsabilidad que quiebra el retorno a lo mismo —la intencionalidad— y que me permite comprenderme arraigado a una existencia otra, a una existencia entre-nosotros.

En este sentido, el «orden erótico» —el de la justicia— se da en el momento en que puedo abrirme al Otro, en el que mi «yo» da lugar a aquello que lo afecta y que, en esa misma medida, usurpa su dominio. ¿Cómo es esa apertura, de qué se trata? Esta apertura del Mismo, que reclama Levinas, no es intelectual, no tiene que ver con la comprensión ni con ninguna forma de apropiación, por el contrario, es eso que denomina «trascendencia», a saber, la acción de sobreponerse a sí mismo, la posibilidad de actuar apasionadamente o de dar lugar a una pasividad activa —«consciente»—, de actuar determinado y urgido por los cuestionamientos que me impone el Otro. Una suerte de «subjetividad-desubjetivada»: existo en las determinaciones —siempre heterónimos— de mi propia «pasión activa» o de mi «actividad apasionada». Esta subjetividad-desubjetivada es la trascendencia, su efecto inmediato es el «reconocimiento» en mí, y desde la fragilidad del otro, de mi dependencia absoluta a sus exigencias y mandatos, gracias al cual es posible establecer una relación entre hombres que no esté definida por la voluntad de un «yo» ni por sus necesidades. «A menos que la subjetividad pueda no solamente aceptar callarse, sublevada por la violencia de la razón que reduce la apología al silencio, sino que pueda renunciar desde sí misma a sí misma, renunciar en ella sin violencia, detener por sí misma la apología, lo que no sería ni un suicidio ni una resignación, sino el amor» (Levinas, 1977, p. 264).

Esta apertura, esta desubjetivación que se instala como momento pasivo de la subjetividad, está relacionada con la carnalidad humana (*ultramaterialidad*), es decir, con una suerte de dimensión «anónima», «infantil» o «animal» gracias a la cual me afecto, sabiéndolo (al Otro) y sabiéndome viviente, frágil y vulnerable, dependiente y deseoso, antes de cualquier solicitud o acusación. El movimiento de la desubjetivación, que abre mi «yo» a la fecundación del Otro, a un existir por y en Otro, es análogo al movimiento de la caricia, incorpora lo sensible trascendiéndolo, busca pero no devela. Levinas nos dice:

> La caricia busca, más allá del consentimiento o la resistencia de una libertad, *lo que no es aún*, un «menos que nada», cerrado y que dormita más allá del porvenir y, en consecuencia, que dormita de un modo muy distinto de lo *posible*, el cual se ofrecería a la anticipación. La profanación que se insinúa en la caricia responde adecuadamente a la originalidad de esta dimensión de la ausencia. Ausencia distinta al vacío de una nada abstracta: ausencia que se refiere al ser, pero que se refiere a él a su manera […] La anticipación toma lo posible; lo que busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo apresable. Lo carnal, tierno por excelencia y correlativo a la caricia, la amada, no se confunda ni con el cuerpo —objeto del fisiólogo—, ni con el cuerpo propio del «puedo», ni con el cuerpo-expresión, asistencia a su manifestación o rostro. En la caricia, relación aún, por una parte, sensible, el cuerpo se desnuda ya de su forma misma, para ofrecerse como desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente (1977, p. 268).

El complejo subjetividad-desubjetividad tiene que ver, entonces, con el dar lugar en nosotros a la ausencia (lo que aún no es), con un abandono del orden del ente en virtud del cual el cuerpo se trasciende porque puede dejarse, puede entregarse a ser afectado, a ser modificado. En este sentido, al igual que sucede con la caricia, en el movimiento de la desubjetivación, el «yo» se diluye en un «saber» a-conceptual,

no algo que conozcamos o entendamos, sino una transformación desde la cual mi relación es apasionada: «no *actúa,* no toma entre los posibles. El secreto que viola no lo informa como una experiencia. Trastorna la relación del yo consigo y con el no-yo. Un no-yo amorfo lleva al yo hacia su porvenir absoluto en el que se evade y pierde su posición de sujeto» (Levinas, 1977, p. 269). En efecto, en el orden amoroso, el sujeto se ha abierto en la medida en que ha dado lugar a su propia desubjetivación, en la medida en que se ha entregado a aquello que no comprende ni puede poseer, sin embargo, sigue siendo un sujeto, pero un sujeto transformado, agrietado, un sujeto que existe más allá del ser, en el encuentro con los Otros.

Ese «saber» que se da en el orden erótico no es otra cosa que el reconocimiento de una hermandad de origen entre los hombres, que, si bien no es un género, se apoya sin duda en la condición vital, y, por tanto, siempre frágil y en peligro, de su existencia, en su dimensión «animal». Se abre allí, entonces, el orden erótico como una posibilidad de ser afectados, sin necesidad de un habla o un mundo, por el solo acontecimiento innegable de la existencia, de la vida. Pienso que solo desde allí, desde la presencia de la vida y su fragilidad, podemos atender responsablemente la expresión del «rostro» del Otro y su llamado. Este saber que nos instala en la carnalidad, y abre el «yo» a su pasividad, es una suerte de «visión sin imagen», una significación sin «objetivación», que se soporta y sostiene en la vida sola, desprovista, esa vida que no puede bajo ninguna perspectiva pertenecer a nada personal, y sin la que no se puede ser ni existir como persona.

El orden anárquico que se impone en el rostro del Otro se convierte así en mundo, en un «orden erótico», se establece el «entre-nosotros», la acción justa. Si el orden anárquico es completamente asimétrico y diacrónico, el erótico es, por el contrario, la «modalidad de lo tierno»:

> La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad. Se manifiesta en el límite del ser y del no ser, como un dulce calor en el que el ser se disipa en radiación […] que

> se desindividualiza y se aligera de su propio peso de ser, ya evanescencia y desmayo, fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esta fuga, el Otro es Otro, extraño al mundo, demasiado grosero y demasiado hiriente para él (Levinas, 1977, p. 266).

El orden erótico no convierte al Otro en parte del mundo o del mismo, sin embargo, da espacio a nuestro contacto. Gracias a ello se instala en nuestra separación, sin abolirla, el «terreno» compartido de nuestra fragilidad, de nuestra necesidad de ser a partir de otro, saliendo de sí. La asimetría radical de nuestra relación se compensa, conquista a partir de allí una «simetría».

En el «orden erótico» la acción, como ya hemos dicho, es heterónoma, no está determinada por la razón del yo, sino por algo ajeno a ella: la infinitud del Otro que ha encarnado y sus exigencias; esa heteronomía solo es posible cuando me hago cargo de mi impotencia y finitud. La heteronomía (la libertad dependiente) es una «difícil libertad» que se cumple como movimiento y vida, es la condición misma de la moralidad. Como dice Levinas,

> la libertad no se justifica con la conciencia de la certidumbre, sino con la exigencia infinita frente a sí, en el sobrepasar toda buena conciencia. Pero esta exigencia infinita frente a sí, precisamente porque cuestiona mi libertad, me coloca y me mantiene en una situación en la que no estoy y donde solo soy juzgado. Socialidad primera: la relación personal consiste en el rigor de la justicia que me juzga y no en el amor que excusa (Levinas, 1977, p. 308).

En efecto, en el «orden erótico», gracias a que adviene un sujeto-desubjetivado, prima el Otro y su exigencia. El «entre-nosotros» solo puede ser pensado en términos de vulnerabilidad, es decir, como capacidad de ser afectado, herido o marcado, signado, como capacidad de estar siendo sin apropiación ni reconocimiento en aquello que, inevitablemente, me enfrenta restándose, ocultándose. No hay posibilidad de ser sin el prójimo, estamos enlazados al Otro, in-finito,

en una «relación» que no entra en los espacios del «conocimiento», una relación «entre-nosotros» (que no requiere un ámbito común), en virtud de la cual «soy para el otro» que me reclama, me urge constantemente, una no-indiferencia.

En efecto, ese «entre-nosotros» es el «aplazamiento perpetuo de la traición» —la ínfima diferencia— desde el cual adviene lo humano como un momento de procreación.

> La irremplazable unicidad del yo que se mantiene contra el Estado se realiza en la fecundidad. Al insistir sobre la irreductibilidad de lo personal a la universalidad del Estado, no apelamos a acontecimientos puramente subjetivos, que se pierden en las arenas de la interioridad de la cual se burla la realidad razonable, sino a una dimensión y una perspectiva de trascendencia tan real como la dimensión y la perspectiva de la política, y más verdadera, porque en ella no desaparece la apología de la ipseidad. La interioridad abierta por la separación no es lo inefable de lo clandestino y de lo subterráneo, sino el tiempo infinito de la fecundidad (Levinas, 1977, pp. 304-305).

El habitante de la exterioridad está allí, extranjero y exiliado de mi mundo, pero allí, junto a mí, conmigo. Lo humano adviene cuando el «entre-nosotros» se hace efectivo, se produce para y con el mundo, cuando «la discontinuidad de las generaciones —es decir, la muerte y la fecundidad— hace salir al Deseo de la prisión de su propia subjetividad y detiene la monotonía de su identidad […] es interpretar la producción del ser —deseo que engendra el Deseo— como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro» (Levinas, 1977, pp. 308-309).

Este entre-nosotros —el orden erótico— «me secuestra» y funda todo orden humano, gracias a él reconocemos al prójimo, fuera de lo Dicho, en el Decir como mera posibilidad, como tensión y dirección en la vida misma, en la existencia. El yo se desplaza de su posición central, sin por ello transgredir su identidad de modo absoluto.

4. Interpelación, procreación, fecundidad

La justicia es la aparición en el mundo del «orden erótico», del entre-nosotros y hace posible la procreación, el «diferimiento» de mí mismo. Levinas nos dice:

> La noción de fecundidad no se refiere a la idea, totalmente objetiva, de la especie en donde el yo llega como un accidente. O, si se quiere, la unidad de la especie se deduce del deseo del yo que no renuncia al acontecimiento de origen en el que se efectúa su ser. La fecundidad es parte del drama mismo del yo. Lo intersubjetivo, obtenido a través de la noción de fecundidad, abre un plano en el que, a la vez, el yo se despoja de su egoísmo trágico, que retorna a sí, y, sin embargo no se disuelve pura y simplemente en lo colectivo. La fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra (Levinas, 1977, p. 282).

Un momento fundamental de *Totalidad e infinito* es aquel en el que Levinas habla del encuentro con un Otro indiferente, cuando *la existencia se hace transitiva* y se evidencia la separación ontológica en virtud de la cual cada individuo tiene su propia relación intransferible con el ser. Esta separación que se afirma en el encuentro con el prójimo es irreductible y, paradójicamente, es gracias a ella que hay realmente una «conexión» (no una sustitución ni una reducción) entre dos, en tanto que singularidades, hay un «entre-nosotros» que no es un modo espacial, sino, por el contrario, temporal. Lo que ocupa la separación es un «fenómeno» extraño y exiliado de lo fenoménico, insustituible, que acontece como «tiempo auténtico», a decir de Levinas; como un tiempo absoluto, infinito y discontinuo, que se inicia permanentemente: el tiempo del porvenir fuera de lo posible, de la fecundidad, la procreación.

Levinas piensa esta especial «relación» que se establece en la separación, sin por ello disolverla, a través de la figura de la fecundidad. Nos dice:

> Este porvenir no es ni el germen aristotélico (menos que ser, un ser menos), ni la posibilidad heideggeriana que constituye en ser mismo, sino que transforma la relación con el porvenir en poder del sujeto. A la vez mío y no-mío; una posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad del Otro, de la Amada: mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad.
>
> La fecundidad incluye la dualidad de lo Idéntico. No indica todo lo que puedo apresar: mis posibilidades. Indica mi porvenir, que no es el porvenir del Mismo […] El yo, como sujeto y soporte de poderes, no agota el «concepto» del yo, no ordena todas las categorías en las cuales se producen la subjetividad, el origen y la identidad. El ser infinito, es decir, el ser que siempre vuelve a comenzar —y que no podría prescindir de la subjetividad, porque no podría recomenzar sin ella— se produce como modalidad de la fecundidad (Levinas, 1977, p. 277).

La fecundidad es la comprensión del ser no como algo dado o realizado, no como un proyecto o una posibilidad a cumplir, sino como un «estar siendo cada vez otro», donde el «estar siendo» no presupone continuidad, sino condición temporal, existencial, y donde el ser adviene como una transformación radical del Mismo en su «acogida» de la «estancia del otro en sí». En este sentido, la fecundidad es explícitamente «ser otro que el Ser», es decir, ser una subjetividad que, quebrada en su propia desubjetivación, «es» siempre una distinta cada vez y que existe solo en la relación «erótica» que establece con el Otro, por medio de la cual se hace «otro de sí». La fecundidad es trascendencia en el mundo, como mundo, ella establece una relación en la que los términos no se asimilan el uno al otro, mantienen su unicidad en el vínculo

indisoluble: «*Ser* su hijo, significa ser yo en su hijo, ser sustancialmente en él, sin que no obstante se mantenga allí idénticamente» (Levinas, 1977, p. 286).

La fecundidad, la procreación, entonces, es la forma mundana de la relación ética, es «la única relación posible con la unicidad misma del otro» (Levinas, 1977, pp. 286-287). Lo determinante de la procreación es que ese «ser otro de sí» está siempre más allá de lo posible (no es anticipable, no es proyecto), es un porvenir más allá de mí y de mi mundo, allí el existir mismo se hace multiplicidad y trascendencia. Un porvenir discontinuo en el que el retorno del yo a sí mismo se modifica, en la medida en que dejan de funcionar las categorías de poder o saber, deja de haber relaciones causales o de dominio, por el contrario, el yo en su retorno está más allá de sí, es otro. «Trascendencia en la que el yo no se trasporta, porque el hijo no es yo; y, sin embargo, *soy* mi hijo. La fecundidad del yo, es su trascendencia misma» (Levinas, 1977, p. 285).

Si en el «orden erótico» la trascendencia es procreación y fecundidad, en los ámbitos del saber y del conocimiento esa procreación es pensada como interlocución, aquello a lo que da lugar la interpelación: de la llamada, de la solicitud del Otro. El prójimo me interpela expresándose, a través de un decir-se, cuando se presenta ante mí como persona, diciéndose antes que diciendo algo, siendo su propio significante antes que utilizando signos. La interlocución es un habla —un discurso— que no se realiza como representación (como «algo dicho»), sino como aquello que significa en y por sí mismo. Nunca es un diálogo, un acuerdo o una explicación, es por el contrario el origen de la posibilidad misma de que algo sea realmente dicho, de que se «negocie» el mundo, de que se instaure un lugar de comunidad, es la socialidad.

Para Levinas, toda interlocución es asimétrica e inadecuada, y adviene como la unidad indisoluble del decir-se en lo dicho, de lo dicho en su decir-se. En este sentido, no es la construcción de un «entre», de un «inter-*esse*», un «ser en medio», o de un «ser-medio», sino que es básicamente una enseñanza. En este sentido, por medio de la interlocución

—la enseñanza— mi mundo y mi finitud se encuentran y se «conectan», de alguna manera, con ese Otro, ya no únicamente como seres vivientes, sino también con respecto del mundo que ocupamos, de nuestra morada.

La interlocución es posible gracias a la apertura que el «orden erótico» instala en el sujeto, gracias a que pasivamente —sin dominio o apropiación— el hablante puede donarse en su decir, pro-poniéndose como materialidad, como «significante»: ese es el tránsito de «lo Dicho» al «Decir», en virtud del cual la palabra remite a un significante —una singularidad irreductible que significa— y no a un significado. En la palabra proferida está el hombre, está diciendo y diciéndose en aquello que dice. Por ello, se establece una comunidad entre los hombres, un mundo entre-todos, fundado en el decir-se del hombre en su palabra, en ella el lenguaje no es instrumento ni medio para el establecimiento de significados, sino el acaecer de una «sociedad» con el Otro, una ocupación de nuestra separación que permite silenciar el rumor del *hay*, y que, por tanto, le da sentido. Ese paso de lo Dicho al Decir, al decir-se, es la irrupción en el mundo, como instancia manifestada, de la «fraternidad», de una «congregación» vital y de afecciones, extranjera, exterior y anterior al significado, las ideas o conceptos, la cultura. La procreación (el «hijo»), sea como sujeto-desubjetivizado o como interlocución, es esa tensión al porvenir —a ser otro de sí— que hace de la vida una instancia humana.

5. Expresión y desnudez

Decíamos que el Otro se presenta, se manifiesta, en su expresión, como expresión. La idea de expresión tiene, en el pensamiento de Levinas, una situación privilegiada. Es lo único que el Otro, en su altura y su eminencia, me entrega, me dona; en este sentido, es siempre una forma de lenguaje, aun cuando es siempre el lenguaje del que existe, opuesto a la representación y a la apropiación, al conocimiento y al significado.

En este sentido, para Levinas la expresión no es un «término mediador», sino una manifestación inmediata.

> Consiste para el ser en decirse a nosotros, independiente de toda posición que nosotros hayamos tomado frente a él, en *expresarse* […] el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe solo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta. La *experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*: coincidencia de lo expresado y de aquel que se expresa (Levinas, 1977, p. 89).

La expresión es ese modo «del Decir» en el que hay coincidencia de lo expresado y el que se expresa. Una manifestación, una «presencia viva», que deshace la forma, las estructuras conceptuales-intelectuales, para que se diga el hombre mismo en su decir. Manifestación en la que el lenguaje se hace cuerpo y mundo, desbordando las imágenes y los significados de mi pensamiento, provocando el surgimiento de una forma de «presentación que consiste en decir "yo soy yo" y no otra cosa a la cual se estaría tentado a asimilarme. Esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia» (Levinas, 1977, p. 300).

La expresión del Otro tiene dos modos de darse, por una parte, es *expresión pura, extradición sin defensa ni disfraz,* cuando se da desde la altura del «rostro», como exterioridad infinita, cuando el Otro me afecta desde la enseñanza y el mandato, como una manifestación que se sustrae a mí y que, sin embargo, me salva en el despertar de la afirmación de su altura y de mi dependencia. Por la otra, acontece como voluptuosidad en el «orden erótico» cuando se lleva a cabo la «relación excepcional» que ocupa mundanamente la separación, a saber, cuando el otro se descubre sin perder por ello su misterio, cuando lo oculto se hace cercano sin adquirir el carácter de develado. La voluptuosidad es expresión entregada como cuerpo, en el modo de la *ultramaterialidad*;

en este sentido, no se hace de palabras, sino de silencio o, como dice Levinas, allí el

> «decir» —y no solamente lo dicho— es equívoco. Lo equívoco no se disputa entre dos sentidos de la palabra, sino entre la palabra y la renuncia a la palabra, entre la significación del lenguaje y la no significancia de lo lascivo que disimula aun el silencio […] Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro. El rostro de la amada *no expresa* el secreto que el *Eros* profana, deja de expresar o, si se prefiere, solo expresa esta negación de expresar, este fin del discurso y de la decencia, este fin brusco del orden de las presencias. En el rostro femenino, la pureza de la expresión se turba ya por el equívoco de lo voluptuoso […] En este sentido, la voluptuosidad es una experiencia pura, experiencia que no se traduce en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia (Levinas, 1977, p. 270).

La expresión puede entonces ser el decir-se en el «rostro», o la «revelación de lo oculto en tanto oculto» en la voluptuosidad. En el primer caso, el Otro hace manifiesta la divinidad de la que desciende —el infinito del que su presencia es huella— y su eminencia; en el segundo, apunta su debilidad y dulzura. La expresión afirmativa del rostro es un mandato, mientras que la exhibición de la voluptuosidad es un silencio —una «renuncia a la expresión»— y su exigencia es la piedad, el cuidado. Ambas son expresiones, una afirmativa, otra de renuncia. En este sentido, en la voluptuosidad —el «orden erótico»— la significación del rostro, la «expresión» misma, se da en falso, es decir, en vez de instaurar un sentido o significado se realiza como exhibición —demasiada presencia—, en vez de pro-ponerse en las palabras, se pone en el silencio: una «claridad convertida en noche». En tanto que expresiones, ambas son un «decir-se», una suerte de «visión sin imagen», una manifestación que sobrepasa u oscurece la presencia, donde algo se da sin figurarse, sin informarse, donde algo muestra, a la vez, su exceso y su exilio. Un «exprimirse», algo «aparece» en una textura distinta de sí, en lo «otro de sí», como «otro que el que es»: huella, carne, significante.

Sea como rostro o como voluptuosidad, la expresión es una suerte de grieta, de fisura, que desarma la plenitud del Otro, haciendo estallar su presencia en la invocación de aquello que, sin ser presenciable, lo dice —sin decirlo como un ser, un algo— en el decir mismo que dice. El Otro se muestra en su persona, como persona singular e irreductible, a la vez, infinita y débil. Lo que se hace evidente tanto en el «rostro» como en la voluptuosidad es que el Otro no puede ser reducido a una imagen, una figuración, que está fuera de las generalizaciones o los significados instituibles. El que se expresa es siempre un hombre y lo que expresa es su vulnerabilidad, aquello que hace, a la vez, posible e imposible su asesinato. En efecto, la expresión del Otro involucra una doble «manifestación»: por una parte, revela su singularidad y con ello hace imposible su asesinato; por la otra, manifiesta su vulnerabilidad, su fragilidad, su condición carnal —vital— que hace posible su asesinato, que provoca que su muerte me concierna. El llamado del Otro, «*tú no matarás*», es un requerimiento que se sustenta en la posibilidad permanente de su muerte, es más, de su asesinato. De esta manera, es gracias a esa «doble condición», eminencia y debilidad, que la moralidad se establece, porque solo puedo ser responsable de su singularidad si comprendo en ella un momento de vulnerabilidad, de debilidad, que me urge. Esto no quiere decir, sin embargo, que mi relación con el Otro esté, de ninguna forma, marcada por la piedad ni por un cierto tipo de voluntad o fuerza que sea comandada por mí, una «autoridad», por el contrario, su debilidad es «voluptuosidad» justamente porque no da lugar a la apropiación o a la comprensión, no se establece como inferioridad o diferencia, y me enfrenta como una «irradiación» en la que la debilidad no es un atributo, sino la posibilidad de que no esté ya, de que desaparezca. En este sentido, su vulnerabilidad me hace temer, pone en juego mi propia dependencia, mi «ser para él y en él»; su fragilidad es el modo paradójico, carnal, de su altura. Por ello, a partir de su fragilidad, ocurre ese «contacto excepcional» en virtud del cual mi «Mismo», mi identidad, se altera, se modifica, se quiebra; un «contacto excepcional»

que no tiene otra contextura que la de lo que acontece, que disuelve los instrumentos de apropiación del yo, así como su autoridad, que desarma la comprensión de la realidad que se elabora o se establece desde la figuración, acercándonos a esas dimensiones de la existencia que exceden la presencia, lo que es, la imagen, las figuras. Entonces, la expresión del Otro también me fisura, hace de mi «yo» un «ser para el otro», y establece el «entre-nosotros», hace de mí una unicidad que no puede alejarse del Otro, que está fraternalmente atada a él, que no puede evitarlo a pesar de que tampoco puede comprenderlo ni desarmar la separación ontológica que nos constituye. Lo que me fisura, me modifica, es que, en la expresión, el Otro está desnudo.

Para Levinas, el prójimo se revela en la persona de aquel que está desnudo, de aquel que es un extranjero sin asidero: el pobre, la viuda y el huérfano; se muestra entonces en el signo de la indigencia, el hambre, las faltas. Es esta desnudez del Otro la que me fisura y me transforma, la que puede diluir mi «yo» en el «entre-nosotros», la que abre el sujeto a su porvenir (más allá de lo posible), a la fecundidad, la procreación.

La desnudez es la exhibición de la vulnerabilidad, el peligro desde el que el Otro es determinado, su posible asesinato, a saber, la desnudez es la marca, la huella, de lo infinito manifestado como cuerpo y vida, como «cuerpo viviente», *ultramaterialidad* desde la que el hombre exhibe también su humanidad, su dependencia, su fragilidad. Ahora, si bien es cierto que la desnudez es indigencia y ausencia, también es cierto que es un paradójico momento de plenitud, en el que las faltas y fisuras, las ausencias o carencias, son trascendencia, in-finitud, Deseo. La plenitud de la ausencia, de la carencia, la vulnerabilidad entendida como momento siempre positivo, como espacio de acogida y hospedaje de lo humano, es lo que la desnudez pone en movimiento. En ella, el «cuerpo deja el orden del ente», se instala en su dimensión de «huella de lo infinito», como carnalidad, allí la finitud se excede a sí misma, y la fisura se expone en su apertura a «ser otro de sí».

Justamente porque aun en el «rostro» la desnudez es corporal, porque implica un momento de materialidad, en ella lo infinito se da en su «caída», en su «no ser aún», en su «estar existiendo», se muestra como la exterioridad del mundo en el «mundo». La desnudez del Otro nos obliga a tender hacia a ella, a hacernos cargo de la fragilidad que expone, en este sentido, marca el momento en que la responsabilidad moral se concreta en acciones justas. A saber, siendo el contenido mismo de la expresión, la desnudez del Otro es lo que se dice, sin decirse, en el Decir, su humanidad misma. Esta humanidad es una profanación de lo infinito, en ella lo divino está vinculado a su darse como huella, en la voluptuosidad de su propio cuerpo (en el modo como el cuerpo se impone como lugar de Deseo, como llamada, apelación, interpelación). La desnudez hace presente el cuerpo en su voluptuosidad y permite la profanación y, con ella, la fecundación de esa separación inminente que me conecta con el otro como otro, nos compromete en una comunidad mundana, existencial.

La voluptuosidad solo es posible si, en el encuentro con el Otro, se da lugar a la fuerza de mi propia pasividad, si mi acción se hace pasiva, producto de lo que me afecta, de lo que me llama, si mi palabra se silencia en la escucha, si mi «yo» se disuelve en la figuración imposible, inasible, del rostro —del cuerpo y la expresión— del Otro. La desnudez, en ese sentido, antes de ser del Otro es siempre mía, es mi desnudez y por ello me fisura, me quiebra, porque me detiene en una experiencia intraducible a conceptos, la experiencia de una conciencia sin intencionalidad, una «mala conciencia» que «no toma nada, no termina en un concepto, no *termina*, no tiene ni una estructura sujeto-objeto ni la estructura yo-tú. El *eros* no se lleva a cabo como un sujeto que capta un objeto, ni como una pro-yección, hacia un posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible» (Levinas, 1977, pp. 270-271), en procrear. La desnudez del Otro es la posibilidad de acceder a mi propia desnudez, a mi vulnerabilidad, es decir, la posibilidad de hacer

de mí una no-significancia, de dar lugar en mí al equívoco, a la pérdida de mí.

> Ni saber, ni poder. En la voluptuosidad, el otro —lo femenino— se retira en su misterio. La relación con él es una relación con su ausencia; ausencia en el plano del conocimiento, lo desconocido; pero presencia en la voluptuosidad. Ni poder: la iniciativa no se ubica al comienzo del amor que brota en la pasividad de la herida. La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir (Levinas, 1977, p. 285).

En efecto, la desnudez es la confrontación con lo irreductible e intransferible de la singularidad: del Otro, de mí. Por ello, en ella la carencia se manifiesta plena, de un modo «positivo», de allí que el prójimo sea un absoluto, no porque tenga todo o sea una «totalidad», sino porque es absoluto, aun en lo que le falta, en su propia incompletitud, en su indigencia. Esta desnudez —que es plenitud de la carencia— pone en cuestión la apropiación del mundo, su posesión, y de esa forma abre el espacio de la «acogida»; aparece la posibilidad de algo distinto al gozo o la morada, aparece el espacio de lo amoroso. Una carencia plena que funda, que origina lo humano, gracias a que permite pensarlo fuera del ser, del «algo», en su estar siendo, como labor constante, como ejercicio, llamada, solicitud. Describe lo humano, entonces, como la ruptura de la unidad del ser satisfecho, un ser siempre «antes de su realización», en la «indigencia».

Previa a la expresión casta del rostro, la desnudez es esa exposición extrema, sin defensas, de la vulnerabilidad misma que nos determina, a cada uno como una singularidad, y a la comunidad como el «entre-todos» posible y fraternal que podemos inaugurar, procrear. De esta manera, equívoca y amorosamente, la instauración del «entre-nosotros», es decir, el paso de lo metafísico o moral a lo fenoménico o justo, es únicamente un «continuo aplazamiento», una «ínfima diferencia». Esa desnudez responsabiliza, ocupa, reclama, como un enfrentamiento anterior a todo comienzo y a todo presente.

6. Coda

Decíamos al inicio que en este trabajo intentábamos poner en evidencia que la justicia en el pensamiento de Levinas es la condición necesaria de apertura —y disolución— del «yo» que hace posible la fecundidad —la «procreación»— a partir de un reconocimiento amoroso del Otro, y de la afirmación positiva de la propia pasividad. Una condición que da lugar a un mundo constituido éticamente, en el que la existencia se desborda hacia el Bien instaurándose como fraternidad, y las instituciones son enjuiciadas por los hombres que las conforman. Decíamos, igualmente, que para esa comprensión de la justicia como el ejercicio de lo «humano del hombre» le preguntaríamos a Levinas por lo que estaba contenido en sus ideas de expresión y desnudez, y en su noción de fecundidad, por el paso hacia el «orden amoroso». La pregunta fue: ¿«es posible pensar el "rostro", y la respuesta a la que él obliga, aun en aquellos encuentros en los que el rostro no es "humano", en los que no hay rostro sino "cuerpo viviente", en los que el prójimo no es solo extranjero, sino, también, una clase distinta de viviente, por ejemplo, un animal: un perro, un ave»?

La pregunta surge de un texto del propio Levinas

> La amada no se opone a un yo como a una voluntad en lucha con la mía, sino, al contrario, como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad —esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida «un poco bruta»— ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpresiva se prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal […] Como el revés de la expresión de aquello que ha perdido la expresión, remite por esto al rostro. El ser, que se presenta como idéntico en su rostro, pierde su significación con relación al secreto profanado y juega al equívoco. El equívoco constituye la epifanía de lo femenino, a la vez interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente […]

> El rostro, pura rectitud y franqueza, disimula en su epifanía femenina alusiones, sobreentendidos. Ríe bajo la capa de su propia expresión, sin conducir hacia un sentido preciso, al hacer alusión en el vacío, al señalar lo menos que nada (Levinas, 1977, p. 274).

La «amada», lo femenino, es un modo de exhibición del Otro, aquel en el que el «prójimo» se encuentra cercano y manifiesta, gracias a esa cercanía, su carnalidad, su condición viviente, su fragilidad, su vulnerabilidad. Una manifestación que involucra un cambio en el Mismo que soy, en el «yo», que me obliga a actuar desde mi pasividad y mi dependencia, que me obliga a actuar apasionadamente, que hace efectiva la «mala conciencia»: una manifestación que solo se hace efectiva en el «orden erótico».

Este «tercer orden», el «orden erótico» en el que adviene lo humano del hombre, es el de la caída, un orden que vendría a ser, en palabras de Levinas, el «umbral de lo real» (1977, p. 267). Un umbral, allí nada puede ser pensado unilateralmente, ninguna noción o conocimiento es suficiente, ninguna idea puede dar cuenta cabal de los fenómenos o las experiencias. Este «umbral de lo real» es el lugar en el que el mundo —siempre mi mundo— se abre a lo que lo excede, lo desfigura, lo desorienta, lo desdice, es por tanto su frontera, su límite, pero es también su porvenir, lo que le permite ser «otro de sí». En el umbral se es «otro que el ser», se es un «entre-nosotros», no un espacio común, sino algo procreado, fecundado, desde el encuentro definitivo con lo in-finito del Otro hombre, en el cuerpo de la «amada».

La justicia «da lugar» a ese «entre-nosotros», al mundo comprendido como continua procreación, como un ejercicio de apertura y acogida que permite el «aplazamiento continuo de la traición», el advenimiento de la «ínfima diferencia» que constituye lo humano del hombre, en la capacidad expresiva de su propia «animalidad». Porque antes de que la expresión desnude ante nosotros lo infinito del rostro, desnuda su encarnación, su condición corporal, su caída y estancia en la vida, su vulnerabilidad.

La procreación, la fecundidad, hace posible lo humano, el aplazamiento del no-hombre, en tanto que allí el hombre asume el sentido trágico de su responsabilidad para con su prójimo, para con la vida, y lo hace como una labor irrefutable, comenzando de nuevo cada vez, renovando la historia. Esta fecundidad es posible, «tiene lugar», porque el Otro es la huella, el rastro, de lo infinito, porque la majestad de lo divino se ha hecho cuerpo y vida, en este sentido, porque el Otro es frágil y está desnudo, puede ser siempre asesinado, y la única relación verdaderamente moral —y justa— que puedo tener con él es una en la que la conciencia de su fragilidad, desde la conciencia de mi propia fragilidad, se haga una interrogación —y una urgencia— continua, que dé lugar a mantener y cuidar nuestra separación, a impedir la muerte, su muerte. En este sentido, en el espacio de ese orden amoroso que es el de lo humano, la no-figura del prójimo (su infinito) parece instalarse o fundarse en la conciencia y el reconocimiento de su pertenencia a la vida, de nuestra pertenencia a la vida, una vida pensada desde su limitación y en su vulnerabilidad. Lo humano se da al convertir el orden anárquico en erótico.

Gracias a esa conversión de lo anárquico en erótico, la justicia no es un modo de distribución ni un régimen institucional, sino que es el paso de lo ético a lo «mundano», es decir, cuando el Otro se me aparece como «otro hombre», como un cuerpo viviente y frágil. Ese paso a una «mundanidad entre-nosotros» solo es posible a través del «amor», es decir, como el producto de una desubjetivación, como entrega de mí a mi propia pasividad, a aquello que no necesito. Por ello, la justicia, antes que ser un hacer —pensamiento o institución, trabajo— es un dar lugar, un hacer que algo tenga lugar, y a lo que da lugar es a la «mala conciencia»:

> Conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención —o duración que sigue como una sombra a toda intención—, ella no es acto sino pasividad pura. No solamente desde su ser-sin-haber-elegido-ser o desde su caída en un entramado de posibles

> ya realizados antes de toda asunción […] Conciencia que, más que significar un saber en sí, es un borramiento o discreción de la presencia […] duración sustraída a toda voluntad del yo, absolutamente fuera de su actividad, tal como el envejecimiento que es, probablemente, el modelo mismo de la síntesis pasiva, lapso del que ningún acto de recuerdo, que restituye el pasado podría revertir la irreversibilidad (Levinas, 1998, p. 69).

La justicia es, entonces, la conciencia de la propia vulnerabilidad como el único ámbito que nos es común, sobre el cual, desde una separación y una singularidad radical, el «mundo» se instaura en las modalidades de la procreación, desde un régimen de ternura. En efecto, es el saber del dejarse afectar, del convenir en una exposición extrema al prójimo, a su expresión y a su desnudez, desde la propia desnudez; un momento de despojamiento, en el que la vulnerabilidad y la incompletitud se muestran como cuerpo de significación, como sentido.

Comprender la justicia como condición de la procreación sería un modo de comprender, quizá, que la potencia de lo humano se da en el lugar de su afección. Describiríamos allí un sustrato no evidente —y que excede cualquier evidencia— debido al cual el contacto inicial —el despertar— es, con y desde la vida simple que es nuestra única semejanza, como una apertura erótica, una síntesis pasiva en la que la vulnerabilidad logra convertirse en plenitud y potencia. Una plenitud, una potencia, en la que es la vida misma la que pregunta y enjuicia, la que pide justificación y pone límites a la individualidad, al yo.

El prójimo —ese Otro extranjero y exiliado absolutamente de mí, ese in-finito— solo me enfrenta si, de alguna manera, puedo atender a su rostro, a su expresión, desde la plenitud y la potencia de mis fisuras, de mis pérdidas, de mi incompletitud, es decir, en el «reconocimiento» y afirmación de la inmensidad de la vida, de que hay siempre más de lo que puedo comprender y contener, de lo que me es semejante. Una vida, un requerimiento constante de procreación, una fecundidad y un engendrar que me impele y me obliga, antes de toda responsabilidad

determinada, como la posibilidad misma de que alguna responsabilidad tenga lugar. Lo humano, la ínfima diferencia, está dado en la posibilidad, que tenemos, de inquietarse por la vida, de «reconocerla» sin necesidad de comprenderla, entendiéndola como aquello que excede y se excede, que nos excede.

El contacto con el animal no humano, con lo meramente viviente, me recuerda y me hace reconocer mi propia vulnerabilidad, me recuerda mi condición creada, es decir, que no puedo tener control sobre los fundamentos de mi propia existencia, que moriremos entre las vidas muertas, que me fecundo por otros. Si hay una justicia que se realice éticamente, esta tiene que ver con pensar al Otro en la vida que es, desde el cuerpo mismo en el que está siendo, en el que deja su huella el infinito; tiene que ver, por tanto, con dar espacio a la síntesis pasiva y a la afección, a la vulnerabilidad. La ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre, el aplazamiento continuo de la traición, la posibilidad de atender al in-finito del prójimo, anida en la conciencia —en el reconocimiento— de esa inasible condición vital que secretamente está en todo viviente, a saber, en el «reconocimiento» del sustrato no-humano de la vida del hombre, en esa medida, de su estar siempre en peligro, de su debilidad. El sustrato no-humano del hombre es, por tanto, ese sustrato radicalmente impersonal de la propia persona, de toda persona, la condición misma de existencia de un prójimo; por ello, el aplazamiento de traición, la justicia, es posible cuando recuperamos —en la mala conciencia— el borramiento o la discreción de la presencia, una duración sustraída a toda voluntad del yo, desde la cual la separación no se anula sino que se fecunda, se procrea, al igual que la vida se da, y se hace, engendrándose, aun en el acaecimiento de la muerte.

Lo humano acontece cuando la respuesta ética que proviene del rostro se instala en el «amor», en los lugares abiertos de la propia fragilidad. El animal pone en evidencia nuestra propia condición «animal», como un momento necesario de la exterioridad, al afirmar que lo humano del hombre es una labor en, sobre y desde la propia animalidad.

En este sentido, el rostro no-humano, el cuerpo viviente de un animal, puede que no me demande una respuesta ética, pero es seguro que me obliga a sentir, «reconocer» y saber (de un modo pre-significativo) la fragilidad, el peligro, que trama y sustenta la existencia, la vida: la mía, la del Otro hombre, la del prójimo. Marca, entonces, la manera en que la justicia recupera un modo de simetría manteniendo, sin embargo, la asimetría radical de nuestra relación moral con el Otro: desde allí, en la conciencia de las miserias, es posible darse a la obligación que me impone la unicidad —la singularidad— y la desnudez del Otro, del prójimo. En efecto, afirma que ser responsable de la muerte del Otro tiene que ver, entonces, con hacer —o dar— lugar a la procreación, a la fecundidad; en este sentido, es consustancial con ser responsable de su vida, de cuidar y atender su fragilidad desde, y en, la mía propia, vulnerablemente. Porque «esta mirada que suplica y exige —que solo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar […] esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a otro es dar» (Levinas, 1977, p. 98).

El pensamiento de Levinas trabaja continuamente sobre la paradoja, irreductible al orden lógico e ideal de los conceptos así como al orden puramente empírico. Habla en el orden siempre en «constitución», siempre realizándose, de la existencia humana, del hombre que es lo que está siendo y que tiene, en esa misma medida, que convocar continuamente su humanidad, a partir de su comunidad con los otros hombres, a partir de su relación con aquello que escapa —y excede— las formas y las figuras, que se ubica más allá del ser.

Bibliografía

Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e Infinito*. Salamanca*:* Sígueme.

Levinas, Emmanuel (1998). Éthique *comme philosophie première*. París: Payot & Rivages.

Lectura de «*Nom d'un chien* o el derecho natural» de Emmanuel Levinas*

Alain David
Collège international de philosophie, París

Nuestro trabajo es un comentario y una interpretación del breve texto de Emmanuel Levinas que lleva este título. Revisemos primero el texto.

Nom d'un chien o el derecho natural[1]

«Ustedes deben ser hombres santos ante mí: no comerán la carne de un animal despedazado en los campos, lo abandonarán al perro» (Éxodo, XXII, 31) ¿Concede el versículo bíblico, tal como se le reprochará más tarde, demasiada importancia a lo que «entra en la boca del hombre» sin preocuparse

* Alain David participó en el coloquio internacional «L'archi-politique de Gérard Granel», en Cerisy la Salle, Francia, en julio de 2012, organizado en homenaje a la obra del filósofo francés que tanto hiciera por la cooperación entre nuestras comunidades filosóficas. El texto que aquí publicamos nos ha sido cedido por Alain David, quien es un especialista en la obra de Levinas, con la aclaración de que se trata de un texto «destinado a principiantes en filosofía: es decir, una forma descontextualizada y libre de todo pre-requisito filosófico, como el texto de Levinas mismo, cuyo estatuto, imposible de definir —no es un texto de teología, ni un comentario talmúdico, ni un texto de filosofía o de historia de la filosofía—, pertenece a su dimensión pensante —e incluso la constituye—». La traducción del francés estuvo a cargo de Mariana Chu.

[1] «Nom d'un chien!» es una expresión coloquial que se usa en situaciones en las que, en castellano, diríamos, por ejemplo, «¡maldita sea!». Dicho esto, preferimos mantener la expresión en su versión original en lugar de traducirla literalmente («El nombre de un perro, o del derecho natural») como se hace en las dos versiones castellanas que existen del texto de Levinas, a las que, sin embargo, seguimos de muy cerca (Levinas, 2008 y 2004) (nota de la traductora).

por lo que sale de ella? A menos que la visión de un animal despedazado en los campos resulte demasiado fuerte para la buena digestión del hombre honesto que —aunque carnívoro— aún cree que está bajo la mirada de un dios. Carne despedazada en los campos, restos de sangrientas luchas entre bestias que se devoran unas a otras, de especie fuerte a especie débil, ¡y que la inteligencia sublimará en el juego de la caza! Este espectáculo evoca los horrores de la guerra, los desgarramientos en el interior de las especies, de donde los hombres obtendrán las emociones artísticas del Kriegspiel. ¡Ideas que quitan el apetito! De hecho, estas ideas también pueden aparecer en la mesa familiar cuando se clava el tenedor en el asado. Eso es suficiente para retomar la regla vegetariana. Si le creemos al Génesis, era la regla de Adán, nuestro padre común. ¡Al menos ahí hay una razón para querer limitar, mediante algunas prohibiciones, la carnicería que reclama, cada día, nuestra boca de «hombres santos»! ¡Pero basta de teología! Es el perro del final del versículo lo que en especial me interesa. Pienso en Bobby.

¿Quién es, pues, ese perro del final del versículo? ¿Aquel que perturba los juegos de sociedad (o a la Sociedad misma) y al que, en adelante, recibimos como a perro en misa? ¿Aquel al que acusamos de estar rabioso mientras nos disponemos a ahogarlo? ¿Aquel al que le toca el trabajo más sucio —el trabajo de perros— y al que siempre dejamos afuera de los recintos protegidos —la llamada «vida de perros»—, incluso en los momentos más execrables en los que uno no osaría dejar a un perro afuera? Pero, pese a su miseria, ellos rechazarán la afrenta de una presa repugnante.

¿Se tratará, entonces, de la bestia que ha perdido hasta la última fiereza de su naturaleza salvaje, de un perro faldero, de un despreciable perro servil? ¿O, en el crepúsculo[2] *(¿y qué luz en el mundo no es ya este crepúsculo?), se tratará de aquel que, siendo lobo debajo de su fidelidad de perro, codicia sangre —fresca o coagulada, qué importa—?*

[2] El texto original dice «entre chien et loup», «entre perro y lobo», expresión que designa el crepúsculo, el momento entre el día y la noche en el que la visibilidad no es clara y todo se confunde (nota de la traductora).

¡Pero, basta de alegorías! ¡Hemos leído demasiadas fábulas y siempre tomamos en sentido figurado el nom d'un chien! Ahora bien, en los términos de una venerable hermenéutica, más antigua que La Fontaine, oralmente transmitida desde la más temprana antigüedad —la hermenéutica de los doctores talmúdicos—, el texto de esta Biblia, agitada por las parábolas, recusaría aquí la metáfora: en el versículo 31 del capítulo 22 del Éxodo, el perro sería un perro. ¡Literalmente un perro! Al margen de todo escrúpulo, en virtud de su naturaleza feliz y de sus rectos pensamientos de perro, se dará un banquete con toda esa carne encontrada en el campo. Y este festín es su derecho.

La alta hermenéutica —tan apegada, aquí, a la interpretación literal— se permite, no obstante, explicar la paradoja de una naturaleza pura con acceso a derechos.

Ella encuentra, en efecto, perros olvidados en una proposición subordinada de otro versículo del Éxodo. En el versículo 7 del capítulo 11, unos extraños perros son sorprendidos por un golpe de estupor o de luz en la mitad de la noche. ¡No ladrarán! A su alrededor, sin embargo, se acaba un mundo. Es la noche fatal de la «muerte de los primogénitos» de Egipto. Israel va a salir de la casa de la esclavitud. Unos esclavos que servían a los esclavos del Estado seguirán de ahí en adelante la Voz más elevada, la vía más libre. ¡Figura de la humanidad! La libertad del hombre es la del emancipado que recuerda su servidumbre y que es solidario con todos los sometidos. Una turba de esclavos celebrará este alto misterio del hombre y «ni un perro ladrará». En el momento supremo de su instauración —y sin ética ni logos—, el perro va a dar testimonio de la dignidad de la persona. Eso es ser el amigo del hombre. ¡Una trascendencia en el animal! Y el versículo tan claro del que habíamos partido se esclarece con un nuevo sentido. Nos recuerda una deuda siempre pendiente.

Pero ¿la sutil exégesis que citamos no se pierde en la retórica? Puede ser.

Éramos setenta en un comando forestal para prisioneros de guerra israelitas en la Alemania nazi. El campo llevaba —singular coincidencia— el número 1492, fecha de la expulsión de los judíos de España durante el reinado de Fernando V, el Católico. El uniforme francés aún nos protegía

contra la violencia hitleriana. Pero los otros hombres, los llamados libres, que se nos cruzaban o que nos daban trabajo u órdenes o incluso una sonrisa —así como los niños y las mujeres que pasaban y que, a veces, levantaban la mirada hacia nosotros— nos despojaban de nuestra piel humana. Éramos cuasi humanos, una bandada de monos. Fuerza y miseria de los perseguidos, un tenue murmullo interior nos recordaba nuestra esencia razonable. Ya no estábamos en el mundo. Nuestro ir y venir, nuestras penas y nuestras risas, nuestras enfermedades y nuestras distracciones, el trabajo de nuestras manos y la angustia de nuestros ojos, las cartas que nos hacían llegar desde Francia y las que aceptaban para nuestras familias, todo eso ocurría entre paréntesis. Seres encerrados en su especie; a pesar de todo su vocabulario, seres sin lenguaje. El racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de todo internamiento; la misma opresión social no hace más que imitar ese modelo. Enclaustra en una clase, priva de expresión, condena a ser «significantes sin significados» y, en adelante, a la violencia y a los combates. ¿Cómo entregar[3] *un mensaje de su humanidad que, por detrás de los barrotes de las comillas, sea escuchado de modo distinto del hablar simiesco?*

Y he aquí que, aproximadamente a la mitad de un largo cautiverio —por unas breves semanas y antes de que los centinelas lo echaran—, un perro vagabundo entró en nuestra vida. Se unió, un día, a la turba, cuando, bien custodiada, volvía del trabajo. El animal sobrevivía en algún rincón salvaje, en los alrededores del campo. Pero nosotros lo llamábamos Bobby, un nombre exótico como conviene a un perro querido. Aparecía en reuniones matutinas y nos esperaba al regreso, brincando y ladrando alegremente. Para él —eso era indiscutible— nosotros éramos hombres.

¿Era el perro que reconoció a Ulises bajo el disfraz cuando regresó de la Odisea pariente del nuestro? ¡Pues, no! ¡No! Ahí, se trataba de Ítaca y la patria. Aquí, no se trataba de ningún lugar. Último kantiano de la Alemania nazi, sin tener el cerebro necesario para universalizar la máxima de sus pulsiones, Bobby descendía de los perros de Egipto. Y su ladrido de amigo —fe de animal— nació del silencio de sus antepasados de los bordes del Nilo.

[3] El término francés es «délivrer», que significa primero liberar (nota de la traductora).

Introducción

Este texto apareció en 1975, en un libro colectivo publicado por la editorial Fata Morgana de Montpellier y consagrado al pintor Bram van Velde, con el título *Aquel que no puede hacer uso de las palabras*. Lo leí en el año de su publicación (prácticamente contemporánea de lo que consensualmente se considera la obra principal de Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de 1974). Leyéndolo y releyéndolo desde hace años, me he convencido de que se trata de uno de los textos más singulares, originales e importantes de Levinas, del que no se encuentra equivalente en ninguno de sus libros. En la misma entrega, figuraban, entre otros —y cito solo a los autores más conocidos—, textos inéditos de Samuel Beckett, de Yves Bonnefoy, Michel Butor, Jacques Dupin, Roger Laporte, Bernard Noël, Edmond Jabès, y un texto titulado «Fragmentario» de Maurice Blanchot que, sin duda alguna, representa uno de los elementos en torno del cual se organiza *La escritura del desastre*, publicado en 1980. Con esto, quiero señalar la importancia de esta compilación, de la cual, en mi inexperiencia o ligereza, no me había verdaderamente percatado cuando se publicó. La mayoría de los que escriben ahí evocan, con palabras, lo que, sin palabras, es lenguaje: la pintura. Por su parte, Blanchot, amigo de siempre de Levinas, habla de lo que está por debajo de la pintura y del lenguaje: «el holocausto, nombre desconocido, fuera de nominación […]»[4]. Y Levinas produce un extraño relato, autobiográfico, centrado en el ladrido de un perro,

[4] En el contexto del presente comentario, vale la pena recordar el fragmento, en cursivas, con el que termina este texto de dieciséis páginas: «*El nombre desconocido, fuera de nominación. El holocausto, evento absoluto de la historia, históricamente datado, esta quemadura-toda donde toda la historia se ha incendiado, donde el movimiento del Sentido se ha estropeado, donde el don sin perdón, sin consentimiento, se ha arruinado sin dar lugar a nada que pueda afirmarse, negarse, don de la pasividad misma, don de lo que no se puede dar. Cómo vigilarlo, aunque sea por el pensamiento, cómo hacer del pensamiento lo que vigilaría al holocausto, donde todo se perdió, incluido el pensamiento vigilante. En la intensidad mortal, el silencio huye del grito innombrable*».

en el cual es el perro y no el pintor quien, en su pluma, figura a «aquel que no puede hacer uso de las palabras».

El texto de Levinas reaparecerá menos de un año más tarde en la segunda edición de *Difícil libertad* (*Difficile liberté*, 1976a), en 1976 (lo que parece mostrar que Levinas le otorgaba gran importancia). En adelante, podemos preguntarnos por qué razón. Me parece que hay dos respuestas inmediatas: (1) la referencia judía: el comentario que ahí hace de los versos bíblicos naturalmente tiene su lugar en *Difficile liberté*, que es una compilación sobre el judaísmo; (2) la dimensión autobiográfica: esta segunda edición termina con un fragmento autobiográfico —una autobiografía intelectual— titulado «Firma» («Signature»). ¿Pero cuál es el significado de la autobiografía para Levinas? Importante pregunta, decisiva quizá. Sin que la abordemos directamente, estará, sin embargo, en el corazón del comentario que sigue. Por el momento, notemos que el fragmento autobiográfico en *Nom d'un chien* ha, sin duda, desviado a los comentadores, al punto que, a excepción de la referencia que hace de ella Didier Frank y el comentario, más bien, reservado de Derrida, el texto solo ha sido mencionado[5] como aquello que equivocadamente cae en el registro de la anécdota, emocionante, pero de poco alcance filosófico. Al contrario, veremos que precisamente es en razón de su audacia y de su novedad que este texto permaneció desconocido[6].

---

[5] En francés, al menos. En inglés, mencionaría los artículos de John Llewelyn, «Am I obssesed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)» (1991) y de Clark, David, «On being «the last Kantian in Nazi Germany». Dwelling with Animals after Levinas» (1997).

[6] Leo en la introducción de los *Carnets de captivité*, cuidadosamente editados por Catherine Chalier y Rodolphe Calin, lo que dice este último: «Que estos Cuadernos redactados durante el cautiverio sean especialmente el lugar de elaboración de una novela sobre el cautiverio amerita que nos detengamos en ellos. Eso significa que ahí el cautiverio no es simplemente real, sino, igualmente y desde el inicio, ficcional, y que, si Levinas no pretende relatarlo objetivamente, es porque, desde el inicio, pretende escribir la novela» (Levinas, 2009, p. 16). La lectura que aquí intentamos resueltamente va en el sentido de esta nota que, a la postre, la refuerza.

Sin dificultad, se pueden reconocer en él cuatro partes: la primera (que va hasta «hombres santos»), ubicada bajo la autoridad de un versículo bíblico, es designada por Levinas mismo como «teológica»; la segunda (hasta «¡Literalmente un perro!»), que parte del uso metafórico de la palabra «perro» en la lengua francesa para llegar a la necesidad de un retorno a la letra; la tercera parte (hasta «Puede ser») presenta la paradoja de «una naturaleza pura con acceso a derechos», de «una trascendencia en el animal»; la cuarta parte, finalmente, consiste en el relato autobiográfico.

1. Teología

La primera parte se inicia, entonces, con la cita de un versículo bíblico, aquel que hace una prohibición alimentaria: no consumir cadáveres encontrados «en los campos», echarlos a los perros. De manera inmediata y para una conciencia marcada por preocupaciones elementales de higiene, este versículo parece impedir que se consuma una carne de dudosa proveniencia (considérese la trazabilidad moderna). Levinas lo lee de otra manera. De un lado, evoca, como contraparte, al Evangelio: «Lo que entra en la boca no es lo que mancha al hombre, sino que lo que sale de la boca es lo que mancha al hombre» (*Mateo* XV, 11); «No hay nada fuera del hombre que, entrando en él, pueda mancharlo, sino que lo que sale del hombre es lo que lo mancha» (*Marco* VII, 15); «Ustedes, fariseos. Ustedes limpian el exterior de la copa y el plato, y al interior están llenos de rapiña y de maldad. ¡Insensatos! Aquel que hizo el exterior, ¿no hizo también el interior?» (*Lucas* XI, 39). Así, el comentario de Levinas consiste, ante todo, en una protesta orientada a conservar en el versículo bíblico un valor que la tradición evangélica le objetaría y que despreciaría: hay que mantener que está bien que lo que entra en la boca que mancha al hombre. Al contrario, la postura evangélica invita a trastocar el texto así como, de modo general, el cristianismo invita a trastocar el Antiguo Testamento para cumplirlo

mejor («yo no he venido para abolir, sino para cumplir», dice Cristo en *Mateo* V, 17): rechazo de la letra que mata, en beneficio del espíritu que vivifica (San Pablo, *Epístola a los corintios*, VI, 17: «la letra mata, el espíritu vivifica»). Pero, como veremos, justamente todo el comentario de Levinas se propone restablecer el significado de la letra. Por otro lado, Levinas ofrece este comentario como teológico en un sentido de la palabra que debemos aclarar ahora: teológico quiere decir un *logos*, un discurso, sobre Dios. ¿Cómo puede el hombre hablar de Dios? ¿Qué significa hablar de Dios? Según el comentario al versículo que hace Levinas, al inicio, la respuesta es aquí la siguiente: el hombre, aunque sea carnívoro, está bajo la mirada de un dios en la medida en que la carne, «despedazada en los campos», «le resulte demasiado fuerte para la buena digestión del hombre honesto». La «carne despedazada en los campos», «los restos de sangrientas luchas entre bestias que se devoran unas a otras, de especie fuerte a especie débil»: estas expresiones le añaden significado a la naturaleza, la carne no es solamente alimento, proteínas, sino que toma la dimensión de cadáver. Y un cadáver, en cualquier aspecto en que lo consideremos, es un asco ineludible, inmediato, irreprimible, indisociable del horror del asesinato.

Sin embargo, ahora, negociando con el horror, la civilización recubre el asesinato con un velo púdico: así como, en el Génesis, las vestimentas vienen a ocultar la desnudez transformando la vergüenza en arrogancia del presente. Los sentimientos más refinados de la civilización —la inteligencia que sublima el horror en juego, las «emociones artísticas del *Kriegspiel*» (palabra alemana que significa «juego de guerra»)— remiten, en los autores alemanes o de origen alemán o austriaco (Carl von Clausewitz en el siglo XIX, John von Neumann y Oskar Morgenstern en el siglo XX), a los juegos de estrategia: el alemán aparece, aquí, como expresión ejemplar y lograda de la cultura y la civilización (famoso debate, alemán, sobre *Kultur* y *Zivilisation*); y en añadidura, el colmo de la barbarie, el nazismo, en tanto barbarie incluida en la cultura misma. La civilización puede, pues, recubrir y disimular el horror;

sin embargo, el sentido de este horror persiste si mínimamente nos creemos «aún bajo la mirada de un dios». Incluso en la mesa familiar, delante del asado, la piedad ya es, al menos, un matiz; la repugnancia por el cadáver es ese lazo (presente hasta en la etimología) que asocia lo crudo[7] con la crueldad (lo que la palabra «cocción» aún oculta, por lo que ella también representa un elemento de civilización, véase. *Le cru et le cuit* de Claude Lévi-Strauss (1964), autor con quien Levinas mantiene una silenciosa, difícil, pero constante polémica): «carnicería que reclama todos los días nuestra boca[8] de "hombres santos"» —la ironía devastadora que descubre lo que es «teología», el desastre de la civilización, es decir, la salvajería que yace en su fondo y la disgrega—. «Dios» es aquí la revelación de este desastre. Levinas no hace, pues, de la referencia a Dios un discurso especializado, instruido y erudito, sino el asunto de todos; el asunto de todos, sí, pero con la condición de no entregarse tampoco a una religión popular y supersticiosa que se apoya sobre lo sobrenatural. «Dios» significa que en la cultura y la civilización, en la historia, en la vida cotidiana (de la caza a la guerra, de la guerra a la mesa familiar), el acento está puesto sobre una irreductible violencia humana y sobre la irreductible injusticia asociada con esta violencia.

2. Entre la metáfora y la letra

«Pero basta de teología». En este momento, en esta segunda parte del texto, es necesario desplazar el acento. Claro que es Dios quien está aquí en cuestión, pero ahora se trata de ser más precisos, fenomenológicamente precisos. Se trata de un perro, Bobby, y a partir de este perro, de todo lo que está en consonancia con la palabra «Dios» tanto del modo más propio como del más impropio.

---

[7] El original dice «crudité», palabra que, sonando igual en plural, designa las legumbres crudas que acompañan el plato principal (nota de la traductora).

[8] Carnicería y boca se dicen en francés «boucherie» y «bouche» respectivamente (nota de la traductora).

Abramos aquí un paréntesis con el fin de darle lugar a un asombro: ¿qué uso hace Levinas de la cita bíblica? El parágrafo precedente permite comprenderlo: no se trata de un uso piadoso ni instruido. El versículo no es citado en su entorno textual, no es puesto en el lugar que tiene en el relato del cual es un elemento: el contexto es aquí el de los mandamientos recibidos por Moisés. Tampoco es analizado según las eruditas exigencias de la crítica bíblica. Es tomado en sí mismo, puesto en la perspectiva de un presente concebido no como el eterno presente de un cielo inteligible, sino como el presente de la vida en el que justamente resuena, acabamos de decir, el significado de la palabra Dios, del hecho mismo de la relación entre los hombres y del sentido ético de esta relación. Así, el versículo se lee sin la unción que le daría su estatus por figurar en un libro sagrado, sin las precauciones, además, con las que la investigación científica rodea un objeto de estudio. El uso que hace Levinas del texto bíblico está inspirado en su práctica del *Talmud*. El *Talmud* es un conjunto de comentarios rabínicos de la *Biblia*, redactados a partir del siglo II después de Jesucristo. Estos comentarios, a su vez, no pretenden ser ni eruditos, fundados en un conocimiento histórico de la tradición bíblica por ejemplo, ni piadosos, como lo serían los textos edificantes orientados a expresar o reforzar una celebración. Son absolutamente libres respecto del texto bíblico permitiéndose reproches que el escrúpulo filológico prohíbe, osando las interpretaciones más audaces e incongruentes, con la finalidad principal no de justificar el texto (o de legitimarse a través de él), sino de darle una vida, que es la vida humana considerada en todo su significado. La lectura que Levinas realiza del *Talmud* pretende, así, hacer aparecer la santidad, es decir, pretende, en virtud de una oposición que atraviesa el conjunto de la obra de Levinas, la de lo sagrado y lo santo, *desacralizar*. Sagrado significa «prohibido». Sacralizar es todo aquello que configura la prohibición como presencia sobrenatural, que funda o justifica lo que es; todo lo que toma ahí la dimensión de un relato fabuloso, mítico, que instala la paz sobre la base de violencias reprimidas o

ignoradas como tales; todo lo que, en consecuencia, *pone la existencia de un Dios que legitima el presente absolviéndolo de su violencia*; todo lo que, en esta medida, toma muy a la ligera la injusticia propia de la violencia. Aun cuando recusa la explicación mediante mitos, aun cuando niega la existencia de Dios pero pone a sus objetos en una inocencia de principio, el proceder científico no está exento de sacralización: produce un mito último, el de la ciencia, la cual —es lo menos que podemos decir (el siglo XX ha pagado por saberlo)— no nos resguarda de la violencia, pues no puede decir nada sobre la injusticia de esta última. La santidad, como contrapartida, la que obra en la singular «teología» del parágrafo anterior, la que va a ser reivindicada en la superación de la teología a la que ahora invita esta segunda parte del texto, procede de la única puesta de relieve *del matiz de lo ético*.

El perro, pues. Hagamos su retrato así como Prévert hace el retrato de un pájaro: no a partir de lo que las ciencias naturales nos dirían del perro —*canis*, animal, vertebrado, cuadrúpedo doméstico, etcétera—, sino como «el perro», tomado entre comillas (véase más abajo el significado de las comillas), comprendido, en la lengua, en una red de metáforas: el perro, recibido «como a perro en misa», el perro al que «se acusa de rabia», el perro del «trabajo de perros», del «día de perros», del tiempo «de no echar a un perro a la calle». Todas estas locuciones, populares o literarias (el perro al que se acusa de rabia se encuentra en *Les femmes savants* de Molière), designan, en cada caso, el colmo del desamparo social[9]. Sin embargo, este desamparo no conduce a la situación imaginada en el versículo bíblico. Este perro, abajo de la escala social, no es perro a tal punto de consumir la carne abandonada en los campos, él «rechaza la afrenta de una presa repulsiva». En otras palabras, todavía es plenamente *de* la sociedad y *en* la sociedad, él mismo como perro, que tiene su lugar según su identidad de perro.

[9] En este sentido, recordemos la violenta fórmula de François Mitterrand, después del suicidio de Pierre Bérégovoy, contra aquellos (periodistas especialmente) que habían echado al antiguo primer ministro «a los perros»: servilismo y ferocidad juntos.

En esta identidad, aún reconocemos un hombre. Necesitamos, entonces, ir más lejos o más abajo: no en dirección de una naturaleza que, por debajo de toda humanización del perro o de todo antropomorfismo, nos pondría en presencia del animal salvaje, tal como es en sí mismo, sino, al contrario, en un exceso de humanización, nos enfrentaría a la pérdida de toda identidad propia. «Perro», ¿no significa eso «sin identidad»?

La expresión «sin identidad» es el título de un capítulo de *Humanismo del otro hombre*, publicado en 1972, un libro pequeño, importante si consideramos el debate de época —el debate con un antihumanismo ligado a Heidegger y al estructuralismo—, que constituye, al mismo tiempo, la transición entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. «Sin identidad» significa, particularmente en el *Humanismo del otro hombre*, la no pertinencia contemporánea de una designación del hombre «como tal», mediante un nombre propio, una identidad específica; la ausencia de un significado para lo humano que, no siendo más natural, sería trascendente a los contextos culturales (lingüísticos, etnológicos, etcétera). «Sin identidad» tiene, en 1972, la connotación de lo que Michel Foucault había espectacularmente nombrado, en *Las palabras y las cosas*, sonado libro publicado en 1966: «la muerte del hombre»[10].

Paralelamente, en 1976, aparece *Noms propres* (1976b), una recopilación de artículos, de los cuales el último se titula «Sin nombre». Este texto, publicado independientemente en 1966 en la revista *Les Nouveaux Cahiers* con el título «Honor sin bandera», remite al extremo

[10] En *Les mots et les choses*, Michel Foucault escribe lo siguiente: «A todos aquellos que todavía quieren hablar del hombre, de su reino o su libertad, a todos aquellos que plantean todavía preguntas sobre lo que el hombre es en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos los que, en cambio, quieren reconducir todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar inmediatamente que es el hombre quien piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y torcidas, no podemos más que oponerles un reír filosófico —es decir, en cierta parte, silencioso—» (1966, pp. 353-354).

desamparo ligado al hitlerismo y a la exterminación. La pérdida del nombre es la pérdida de un lugar en el mundo, que caracteriza, en su confrontación con la humanidad, a la condición —incondición, dice Levinas— asociada con el judaísmo. Este último se revela, entonces, como algo completamente distinto de una religión, incluso de una tradición, las cuales remiten a una civilización y a un mundo. La tradición particular, la religión, que es el judaísmo se convierte, a prueba de exterminación, en un paradigma de la humanidad, una categoría del pensamiento y un modelo para esta. «El judaísmo», escribe Levinas, «es la humanidad al borde de la moral, sin instituciones». Pero «al borde de la moral»: ¿no está siempre la humanidad (Kant ha particularmente puesto este acento) expuesta a un mandamiento cuyo sentido descifra mal y al cual no sabe si obedece? Eso también se llama culpabilidad. *La humanidad es culpable*: por ejemplo, respecto del judaísmo, del hecho de la exterminación, la cual no es un accidente de la historia, una masacre entre otras, sino que, inscrita en el corazón de los valores más altos y venerables de la civilización (valores del saber, de la racionalidad, de la cultura, etcétera), toma el significado de un destino; y de otro lado, es culpable en tanto judía, igualmente, del hecho de la distancia infranqueable a la que se mantiene respecto de la ley a la cual le haría falta obedecer —al punto de ni siquiera saber, como en los textos de Kafka, si hay una ley—: dicho de otro modo, la humanidad es culpable en su judaísmo aun cuando estuviese a distancia de toda pertenencia cultural al judaísmo. En todos los sentidos de la expresión, entonces, el judaísmo «le concierne»[11]. Y todo ello, justamente, «sin instituciones»; en otras palabras, en la ausencia de todo Estado, de toda civilización e incluso de todo *logos* —esto es, de un lenguaje común y de una razón—.

[11] Planteemos nosotros la pregunta —que cada uno se haga la pregunta a sí mismo—, esa que es la misma para el judaísmo y el antisemitismo: *¿quién es judío*? La respuesta, inmediatamente clara —culturalmente clara— llega en un segundo tiempo y en la reflexión, inextricable y sin decisión (véase la bella película de Joseph Losey, estrenada en 1976, con Alain Delon, *Monsieur Klein*).

Así pues, en nuestro texto, el perro toma la posta de esta «humanidad al borde de la moral sin instituciones», sin nombre y sin identidad. ¿Pero cómo decir eso, cómo hacer que se entienda, cuando ya no hay referencias a marcas, a palabras, cosas? ¿Existen metáforas para darle significado a esta solución? Levinas convoca a La Fontaine: la fábula de «El lobo y el perro» (1838), en la cual el lobo rechaza lo que constituye la condición del perro, su esclavitud —que es más una esclavitud consentida—, su servilismo. En 1951, con *L'homme révolté*, Camus hizo el retrato de aquel que le parecía que encarnaba, por excelencia, a la humanidad: según lo que Hegel había planteado para la reflexión con la dialéctica del amo y el esclavo, la libertad es insuperable, y la posibilidad última de la revuelta confirma que hasta en la esclavitud es necesario presuponerla. Siempre es libremente que, de algún modo, el esclavo acepta su esclavitud. La severidad del juicio sobre el esclavo, sobre su servilismo (sentido peyorativo de la palabra «servicial»), es entonces la consecuencia de esta libertad siempre sobrentendida. Sin embargo, la contraparte no es, según La Fontaine mismo, la exaltación, la celebración de la libertad: ya que, liberado de su esclavitud, el perro se revela lobo, por tanto, naturaleza pura que, como tal, «codicia sangre». Así pues, la alternativa es la siguiente: o bien la sociedad con su fondo de servilismo emblematizado por el perro, o bien la naturaleza, cruda y cruel, según los oropeles de la sociedad que, así, ha vestido al lobo con piel de oveja —salvajería sin límite del lobo bajo la máscara del perro—. La alternativa exclusiva es fenomenológica, en el sentido en que corresponde al significado de la luz que esclarece el mundo y cuya toma en consideración define a la fenomenología, que, como tal, es una interrogación sobre la luz. Pero la luz, se dice aquí, siempre es «crepuscular», «entre perro y lobo», en la misma medida en que es surgimiento del mundo —los paréntesis tienen un alcance esencial—: «¿y qué luz en el mundo no es ya este crepúsculo?». En efecto, la luz, luz del mundo, significa «hay», es decir, «ser». El equívoco es, pues, aquel del ser, que no remite simplemente a una oscuridad inscrita en la luz (ya que este

tipo de oscuridad es reivindicado por la luz como su gloria misma, y la ceguera se debe al mismo estallido que prueba su munificencia: así como en la fórmula que dice que «ni el sol ni la muerte se pueden mirar de frente»), sino al «crepúsculo», una luz sin advenimiento, que no esconde ni revela. «En el crepúsculo», «entre perro y lobo», la luz no muestra nada, no ofrece nada a la vista; sin embargo, esta grisalla —a propósito de la cual otros desarrollos, más técnicos, conducirían a un retorno a la lectura levinasiana de la fenomenología— es el correlato de los retos de la filosofía, que el presente texto, en su extraordinaria singularidad, logra que divisemos.

Ahora, a la altura de estos retos, se va a tratar de hablar de un modo completamente diferente, sin metáforas, sin La Fontaine, sin alegorías: «¡basta de alegorías!», escribe Levinas. La alegoría es una figura de estilo, cuya paternidad tradicionalmente se remite a los estoicos (aunque el término de *allegoria* no aparece en ellos: utilizan la palabra sinónima de *hyponoia* que, según su etimología, califica un decir indirecto —término que, por otro lado, se encuentra ya en Platón—). A partir del siglo primero después de Jesucristo, *allegoria* se usa como ese tropo retórico que permite decir una cosa a partir de otra. Desde el inicio, entonces, ella hace la diferencia entre el sentido propio, literal, y el sentido figurado, siendo el sentido verdadero aquel en vista del cual el sentido literal era proferido. La hermenéutica, es decir, la interpretación, se define por este ascenso del sentido literal al sentido verdadero. Se ve, pues, por qué Levinas puede aquí protestar contra la alegoría: en el mismo sentido en el que protesta contra la desvalorización de la letra; y se ve también por qué, igualmente, reivindica «una hermenéutica venerable, más antigua que La Fontaine».

Pero detengámonos un instante en La Fontaine. Anteriormente, se ha dicho que La Fontaine constituye la puesta en escena (y, para Levinas, toda puesta en escena es siempre fenomenológica, así como toda fenomenología consiste en exhibir una puesta en escena: esto se llama, en Husserl, «intencionalidad de la conciencia») de la relación

entre naturaleza y cultura, la manera en que la cultura tropieza con la figura del servilismo (el servilismo de los perros), la manera, igualmente, en que una salvajería desenfrenada se disimula bajo el barniz de civilización. «La razón más fuerte siempre es la mejor / Vamos a mostrarlo luego». «[…] Ahí, en el fondo de los bosques / El lobo vence y se lo come / Sin ninguna otra forma de proceso» («El lobo y el cordero», 1838, pp. 22-23). Pero, para Levinas, La Fontaine es, sin duda, más que la expresión plástica de la relación entre naturaleza y cultura, que él habría podido presentar de un modo más teórico e instruido que a través de la simple alusión a algunos proverbios y algunas fábulas. Al contrario, La Fontaine es un caso ejemplar de la relación que Levinas mantiene con la lengua: porque, para él, una lengua es por encima de todo su literatura, su literatura más común. En ella encontraba aquello que llamaba lo pre-filosófico. Así, llega a decir que las literaturas nacionales son biblias. Dan testimonio de la santidad contenida en las relaciones humanas. Esta situación, con la que evidentemente Levinas se encontró por el hebreo, practicado en la *Biblia*, pero también por el ruso hablado en su infancia, en la lectura de Dostoyevski, Tolstói, Gógol, Lérmontov o Pushkin, vale también para el alemán, aprendido muy temprano (y prolongado por el descubrimiento de Goethe), y, por excelencia, para el francés, la lengua de su país de adopción, en la materia y en la manera, a partir de la cual va a forjar su admirable lengua de escritor de filosofía. En francés, la literatura, que leyó desde el inicio, y que reivindicó, será la más clásica, aquella que, en los inicios del siglo XX, aprendían los nietos de la Tercera República en el colegio; y en la que se santifica, en el sentido entonces en que Levinas entiende esta palabra, al francés (el francés que está, según él, en la raíz de este acontecimiento místico —según la expresión de Péguy en *Notre jeunesse*— que fue el «caso Dreyfus»; así, algunos años antes de su muerte, Levinas llegará a hacer esta extraña declaración: «a menudo, he pensado que se hacía la guerra para defender el francés»); y en la que, en consecuencia, se enraíza la filosofía que va a escribir: Corneille,

Racine, Molière, Voltaire y Rousseau, las grandes novelas del siglo XIX, George Sand, a quien leyó desde su llegada a Francia, Proust…; e igualmente, y quizá particularmente, La Fontaine: particularmente, porque La Fontaine significa las «fábulas» (*les fables*) que aprendemos (a Levinas le encanta la expresión «de memoria»[12]; hasta el fin de su vida recitará en ruso largos pasajes de Pushkin). Además, en añadidura, La Fontaine ilustra o confirma una palabra a la que Levinas le tiene especial aprecio, «lo afable» en el sentido de «lo decible» (*le fable*), en oposición a lo inefable (*l'ineffable*). La literatura —«escritura santa»— tiene esta maravillosa propiedad de *decir*, de no someterse a la intimidación de lo que se pretende indecible. Con ella, lo esencial, la santidad, deviene expresión, esta expresión que estaba «fuera del *logos*». La fábula (*la fable*) autoriza «lo decible» (*le fable*), todo lo contrario de un fabuloso inefable (se podría mostrar aquí la cercanía y, sobre todo, la diferencia con la *Sage*, la leyenda del ser, en Heidegger, *Sage* que abre al *Geläut der Stille*, a la resonancia de lo inexpresable, de lo sagrado y del silencio).

Ahora resulta ser la ocasión, en el punto al que llega el texto, para superar a La Fontaine, para ir a otro lado, para solicitar una hermenéutica «más antigua» que la suya: «la hermenéutica de los doctores talmúdicos». Levinas lee la *Biblia* en referencia al *Talmud*, lo que quiere decir, repitámoslo, que lee con la preocupación de desacralizar. Pero desacralizar no es solamente secularizar o, como se dice en Francia, laicizar (*laïciser*), galicismo casi intraducible a otra lengua. La Fontaine no sacraliza nada, al contrario. La fábula no invita a un recogimiento ante algo inefable al que apuntaría. La alegoría de cada fábula solo desvela la desnudez de las relaciones de fuerza —lo que aún recuerda a las «moralejas» («*morales*»), que de ningún modo son morales (*morales*), sino que generalmente remiten a esa «sabiduría» según la cual «la razón del más fuerte siempre es la mejor»—. Así, «con frecuencia necesitamos

[12] Expresión que, en francés, contiene la palabra corazón: «par cœur» (nota de la traductora).

de alguien más pequeño que uno» («El león y el ratón», 1838, p. 70); «quien es lobo actúa como lobo / Es lo más cierto entre muchas cosas» («El lobo disfrazado de pastor», 1838, pp. 99-100); «Dos seguridades valen mejor que una / Y en esto el exceso nunca fue demasiado» («El lobo, la cabra y el cabrito», 1838, pp. 156-157); «Solo nos asociamos con nuestros iguales» («La olla de barro y la olla de hierro», 1838, pp. 177-178); «Más vale, se dice, un pájaro en mano que cientos volando / Lo primero es seguro, lo otro no lo es» («El pececillo y el pescador», 1838, pp. 179-180); «De nada sirve correr, hay que partir a tiempo» («La liebre y la tortuga», 1838, pp. 223-224); «Todo adulador vive a expensas de quien lo escucha / Esta lección, sin duda, bien vale el queso» («El cuervo y la zorra», 1838, p. 9), etcétera. Esta es una desacralización a través del retorno, en el reino de las apariencias sociales, a la verdad, sin misterio, de la naturaleza. Sin embargo, con su pretensión de exhibir —de la fábula a lo decible[13]— la naturaleza en sí misma no dice acaso nada más que lo que puede (o lo que debe). ¿La compulsión a la ostentación no es ya, o todavía, en su aspecto desencantado, ostentación y complacencia respecto de sí mismo, y como un resto de luminosidad (tal como la sequía científica misma)? Le falta a La Fontaine un suplemento (una vez, Bergson empleó la expresión «suplemento del alma» (1932, p. 329)), aquello que ahora Levinas designa como «la letra»: el perro, *literalmente un perro*.

Hemos dicho que la letra es lo que Levinas tiene en mente cuando protesta contra el cristianismo. Pero la letra no solo tiene este significado polémico. Es constitutiva del sentido decisivo del judaísmo en la medida en que le da un título al nombre sin nombre de Dios, el tetragrama, las cuatro letras, cuatro consonantes (*youd*, *ei*, *vav*, *ei*, trascritas YHWH), privadas de vocales y que, por ello, no pueden ser reunidas en un nombre pronunciable que, en tanto tal, podría llegar a fijarse como algo en el mundo: se trata, entonces, de la incidencia de

[13] En francés: «de la fable au fable» (nota de la traductora).

un nombre ausente, de un nombre sin referente en las cosas (los textos de Kafka se inscriben totalmente en esta perspectiva; particularmente con el personaje de Josef K., en las dos grandes novelas, *El Proceso* y *El castillo*, se pone el nombre de Kafka —Franz Kafka— en la perspectiva austrohúngara de Francisco-José —Franz Josef— pero quitándoles a esos nombres —[Franz] Josef K[afka]— la posibilidad de delimitar un lugar en el mundo empírico y de señalar su pertenencia a él).

Alrededor de 1975, cuando aparece nuestro texto, la letra todavía tiene, para Levinas, otro papel. En *De otro modo que ser*, presentando la temporalización del tiempo (*die Zeitigung der Zeit*, la manera en que el tiempo se hace tiempo) según Heidegger, Levinas escribe lo siguiente:

> *A es A* no significa solamente la inherencia de A a ella misma o el hecho de que A posea todos los caracteres de A. *A es A* se entiende también como «el sonido resuena» o como «el rojo enrojece». *A es A* se deja entender como *A a-ea*. En el rojo enrojece, el verbo no significa un evento, un dinamismo cualquiera del rojo opuesto a su reposo de cualidad, ni una actividad cualquiera del rojo, por ejemplo, el paso de lo no-rojo a lo rojo —el ruborizarse— o el pasaje de lo menos rojo a lo más rojo —una alteración […] ([1974]1990, p. 68).

Lo que Levinas quiere así designar es lo que, en Heidegger, constituye el carácter verbal del verbo ser: el enrojecer del rojo no es, así, un acto que se añade a un estado por el efecto, como en Aristóteles, de la actualización de una potencia. Ser es en sí un acto. Ser rojo solamente pasa como un estado en nuestra lengua corriente, una lengua y una gramática marcadas por la metafísica, es decir, entregadas a un sentido que es aquel de un estado sin más, congelado en la estúpida inmovilidad de los entes. Pero, al fondo del estado y de los entes, hay que escuchar (lo que poesía y pensamiento significan juntos, según Heidegger) el murmullo del ser, es decir, el susurro del tiempo: «rojo», cierto, pero en esta cualidad, susurra el diferencial según el cual se resalta el color como tal,

su ser, es decir, todo junto, su identidad y su diferir, su identidad como diferencia o su diferencia en su identidad: su temporalidad. El rojo enrojece: el poeta, el pintor, el músico saben silabear esta frase en un ritmo que es el del tiempo mismo. La famosa tautología heideggeriana encuentra aquí su sentido: *das Ding dingt*, *la cosa cosea* (*la chose chosoie*). Anterior al ente, la letra —la A que *A-ea*— abre el espacio del mundo, el «hay». Podemos preguntar, no obstante, si «*chosoie*», traducción al francés de Heidegger, no remite a la cosa, por un efecto incontrolado de traducción, de un modo completamente distinto de lo que significa *dingt*: en el «ea», irresistiblemente resuena el «verdea» o el «centellea» del cuento de Perrault (los «Cuentos de mi madre la *oca*»[14]), «Barba azul»: «Hermana Ana, ¿no ves nada venir?». «No veo más que el sol que centellea y la hierba que verdea». El «ea» está intricado en el contexto del relato y deja, así, escuchar, en el fondo de la temporalización del mundo, por debajo del mundo y de otro modo que él, un tiempo completamente distinto: *lo irreal del presente* que constituye el relato. Es, pues, un relato poblado de irrealidades, de personajes, de sujetos que no pertenecen a presente ni mundo alguno. La letra no tendría simplemente la connotación del ser opuesto al ente: la letra que lleva, no obstante, a la posición del ente, que abre este último al relato —de ahí el oxímoron de la idea de una hermenéutica de la letra, cuando la hermenéutica usualmente es hermenéutica del espíritu—, marcaría una irreductibilidad más profunda, más radical, más «antigua» que el verbo, que el verbo ser, que la ontología (o, como Levinas dice en 1974, «de otro modo que ser»). Escuchemos bien, entonces: *A A-ea*; *A-ea*, *A-ea*… ¡claro: ladra![15]. Aquí, en el fondo del relato, en la apertura del tiempo y en el rol del sujeto, merodea un perro.

[14] En francés «oca» (*oie*) suena como la terminación de «cosea» (*chosoie*): [wa] (nota de la traductora).

[15] El autor juega aquí con el sonido de *A-ea* en francés, *A-oie:* [awa], que repetido varias veces suena [waw waw] como el ladrido de un perro, y al mismo tiempo, con la palabra *aboie*, que se pronuncia [abwa] y significa «ladra» (nota de la traductora).

3. Una naturaleza pura con acceso a derechos

Un perro, «*literalmente un perro*»: ahora se remite la letra al versículo que la lleva y la hace emerger como tal, «*lo abandonarán al perro*». Dicho de otro modo, el perro es, al pie de la letra, el perro que tiene un derecho, «en virtud de su naturaleza feliz y de sus rectos pensamientos de perro». «Paradoja», comenta Levinas, «de una naturaleza pura con acceso a derechos». Es, entonces, una paradoja que acompaña a la paradójica hermenéutica de la letra —«la alta hermenéutica»—, una paradoja inscrita en una paradoja. ¿Pero por qué paradoja: no debe justamente el derecho estar fundado en «la naturaleza»? Evidentemente, la expresión de «derecho natural» que titula el texto no es un invento de Levinas, y no es nada chocante. Al contrario, es una expresión clásica de la filosofía política. Pero no nos equivoquemos; en filosofía política, la referencia a la naturaleza apunta a una situación en la cual la naturaleza y el derecho que se refiere a ella connotan una imposibilidad de ser. El derecho es la reivindicación de un lugar ahí donde precisamente el lugar no es obvio. De este modo, sea cual sea la noción de derecho natural a la que uno se refiera, la naturaleza solo desemboca en un derecho en la medida en que el hombre, como tal, no coincide con lo que es y, por eso, no es natural. Al contrario, un ser «natural» no tiene ningún derecho que reivindicar, puesto que coincide con lo que es. Y, sin embargo, en contra de esta primera evidencia, Levinas formula la tesis de una «naturaleza pura con acceso a derechos». ¿Cómo entender una expresión como esta?

Quizá es necesario volver a quien, sin duda, es su referencia: no a los filósofos del derecho, a quienes leía poco, sino a Heidegger. En un seminario de 1929/1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*), Heidegger escribe, en efecto, que el animal es «pobre en mundo (*das Tier ist weltarm*)» ([1929/1930] 2004, pp. 273 y ss.): fórmula de difícil interpretación, que no quiere designar (como subraya Jacques Derrida en su admirable libro *De l'esprit* (1987)) una noción cuantitativa de lo «pobre» según la cual el animal

dispondría de menos mundo que el hombre. Sin pretender aquí entrar a la discusión en toda su amplitud, solo recordamos que la fórmula de Heidegger tiene como correlato otra fórmula según la cual el animal estaría privado de muerte y solamente perecería (*das Tier verendet*, y no *stirbt*). Pero, ¿conoce Levinas estos textos? En 1975, no conocía el seminario de 1929/1930, que no fue publicado sino en 1983. Sin embargo, quizá lo conocía indirectamente (no olvidemos que entre 1928 y 1929 pasó una temporada en Friburgo y que, en ese momento, seguía de cerca todo lo que concernía a Heidegger). Por otro lado, había otros textos publicados que podían hacer perceptible la incómoda posición de Heidegger respecto del animal; especialmente (además de *Ser y tiempo* ([1927] 1977), que Levinas conocía directamente y que consideraba uno de los más grandes libros de toda la literatura filosófica), la *Carta sobre el humanismo* (publicada en Francia en 1957 y traducida por el poeta Roger Munier), en la que Heidegger escribe, por ejemplo, esto:

> En cuanto a saber si esta existencia, en sus diferentes interpretaciones —las cuales solo difieren a primera vista—, basta para pensar, aunque sea, el ser de la piedra o, incluso, la vida en su modalidad del ser de las plantas o de los animales, esta pregunta queda en suspenso. En todos los casos, los seres vivientes son lo que son sin que, a partir de su ser como tal, se erijan en la verdad del ser y que, así erigidos, puedan cumplir la verdad de su esencia. De modo verosímil, entre todos los seres que son, el viviente es el más difícil de pensar porque, de un lado, es nuestro pariente más cercano y porque, al mismo tiempo, está separado por un abismo de nuestra esencia ek-sistente (1957, p. 59, traducción de Roger Munier modificada por mí).

En otros términos, los vivientes no tienen lugar en la apertura del ser; no están ante la pregunta por el ser (ante la nada, ante su muerte) (y, por ello mismo, si se interpreta en sentido fuerte el verbo *stehen*, no se tienen *en pie*, es decir, erigidos por encima de otros seres, capaces de verlos y de pensarlos al ponerlos en un mundo). Solo los hombres tienen un *Dasein*, y es a partir del *Dasein*, del ahí abierto a la pregunta,

que se considera al ente, incluido el ente viviente. La pregunta por el lugar del animal, es decir, por sus derechos, por un derecho de la naturaleza como tal se plantea también solamente a partir del *Dasein*; excepto que se considere de otro modo la pregunta por el derecho: *como el derecho de aquel que no tiene ningún lugar en el mundo*. Pero ¿existe tal derecho? Ciertamente, no, ya que, si existiese, necesariamente volvería a designar otra vez un lugar en el mundo. ¿Pero existe la necesidad de tal derecho? Esta pregunta lleva a la de la relación entre el nombre y la letra. «Sin nombre»: el universo de campos al que Levinas hace referencia en este texto describe, como se ha dicho más arriba, la situación de una humanidad sin mundo o, para usar una expresión de Michel Foucault retomada por el filósofo italiano Giorgio Agamben en varios libros recientes (*Homo sacer*, 1995; *Lo que queda de Auschwitz*, 1998; *Estado de excepción*, 2003), una «*biopolítica*»: la biopolítica que invierte los parámetros del pensamiento político que se apoya en la dicotomía «hacer morir y dejar vivir». Hoy, el hombre de los campos (quien, desde el punto de vista de Agamben, es el último paradigma de la humanidad) es aquel *al que se hace vivir y al que se deja morir*. Esto significa —es lo que retendré de la referencia de Agamben a la exterminación, sin entrar más en su problemática— que la muerte no es más una determinación de la vida y que el hombre, correlativamente, no está abierto al mundo. La paradoja de una «naturaleza pura con acceso a derechos» adquiere, entonces, todo su significado: sacrificando un antropomorfismo irrisorio, no se trata de hacer como si las bestias fuesen hombres solamente un poco menos inteligentes que ellos, sino de reconocer en la humanidad una dimensión revelada por la enigmática expresión «pobre en mundo». El hombre es el que, como el animal, es pobre en mundo, y la aporía contenida en la fórmula de Heidegger habla tanto del hombre como del animal, que expresa no una esencia —porque una esencia supondría la relación con el ser, efectivamente un *Dasein*—, sino un significado testificado, en cierto modo, por la historia más que por la filosofía, un derecho para el que no tiene esencia ni mundo —el derecho

contenido en la letra—, una «extensión del dominio de lucha»[16], la humanidad testificada en cierto modo por el animal.

«Figura de la humanidad», escribe Levinas. (Este vocabulario es pascaliano: Levinas lee y ama a Pascal, y retiene algunas de sus expresiones, como la de «amor sin concupiscencia» —mediante la cual, a menudo, va a caracterizar la ética, luego la santidad—, como las que cita en 1974 como epígrafe en *De otro modo de ser*, con lo cual pone la obra de su vida bajo la autoridad del autor de los *Pensamientos*: «[…] "Ese es mi puesto bajo el sol". He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra»[17]. «[…] Nos hemos servido como hemos podido de la concupiscencia para ponerla al servicio del bien público; pero eso no es sino fingir, y una falsa imagen de la caridad; ya que, en el fondo, no es más que odio» ([1974], 1990, fragmento 196). Mediante el término de «figura», Pascal designa lo que constituye un retrato de la verdad, esta última dada solo indirectamente. Ciertamente, en este carácter indirecto, Pascal entiende la distancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la diferencia entre la letra y el espíritu («cuando la palabra de Dios, que es verdadero, es literalmente falsa, es espiritualmente verdadera», [1974], 1990, fragmento 255), pero esta diferencia es más compleja que la simple oposición entre lo propio y lo figurado, en que la revelación de lo propio nos eximiría de lo figurado: la letra o la figura toman el valor del texto, lo que es dicho según la figura no podría ser propiamente dicho. Aquí, el esclavo es, para Levinas, una figura o la figura de la humanidad. Pero no es acaso necesario reconocer al esclavo, igual que al animal, igual que al hombre de los campos, no simplemente como cosa, pero tampoco como *Dasein*: entonces, «pobre en mundo».

[16] Véase la novela de Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte* (1994), cuyo título tomo sin, no obstante, conceder nada (el presente comentario lo prueba) al «positivismo» reivindicado por Houellebecq.

[17] El fragmento completo es este: «Ese perro es mío, decían aquellos pobres muchachos. "Ese es mi puesto bajo el sol". He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra» ([1974], 1990, fragmento 60). También ahí, el perro…

No obstante, se plantea la pregunta por la palabra del que no tiene palabra: «sin ética y sin *logos*», escribe Levinas. La respuesta dada será la de la narración autobiográfica, que interpreta y confirma el verso «el perro dará testimonio de la dignidad de la persona». La palabra «dignidad» es kantiana. Además, aquí tenemos una especificación del perro que no es propiedad de ninguna especie: «el amigo del hombre».

Llegados a este punto, habría muchas cosas por decir del amigo y de la amistad. La filosofía, en efecto, ha estado tradicionalmente interesada en estas nociones hasta en su propia definición: ¿no es el filósofo, según la etimología misma, «el amigo de la sabiduría»? Ahora bien, el amigo es el que pone el yo en relación con otro como él, que no es él y que, sin embargo, es él: «si me piden que diga por qué lo amaba, siento que solo se puede expresar respondiendo: "porque era él, porque era yo"» (Montaigne, 2007, I, 28, p. 187). Sin embargo, esta célebre declaración a propósito de La Boétie no deja de ser equívoca. ¿Significa que él, el amigo, se reduce a mí o, al contrario, que el yo solo es sí mismo haciéndose extranjero para él mismo? Según esta opinión y con esta regla de extranjería, ¿puede aún haber amigos? ¿Cómo se podría pretender eso? De este modo, según esta segunda lectura, Montaigne cita, para las amistades «ordinarias», una sentencia atribuida a Aristóteles: «[…] es saludable respecto de las amistades ordinarias y corrientes, a propósito de las cuales se puede emplear una frase que era muy familiar para Aristóteles: "¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!"» (p. 189). Es una paradójica formulación de la amistad, retomada por Derrida como un agudo *leitmotiv* de su libro *Politiques de l'amitié* (1994). «¡Oh, amigos míos, no hay ningún amigo!». Se trata, entonces, de la radical extrañeza del amigo; radical, para Levinas, quien es conducido a sacar al amigo de la especie: «trascendencia en el animal». Pero no debe acaso toda trascendencia llegar hasta este punto, hasta trascender, más precisamente, todo límite. La amistad es, así, la apertura de una trascendencia en la inmanencia a sí del sí —trascendencia constitutiva del sí—, *la amistad del perro*.

4. El relato autobiográfico

Sigue, entonces, un extraño y desconcertante relato autobiográfico: extraño y desconcertante, ya que, evocando el tiempo en el que Levinas era prisionero en Alemania, el relato se limita a un incidente banal, aquel de un perro brincando alrededor de un grupo de prisioneros. Pero miremos más de cerca: combatiendo con la décima armada, Levinas cae prisionero desde el 18 de junio de 1940. Internado algunos meses en Francia, lo transfieren enseguida a un *stalag* (abreviación de *Mannschaftsstamm-und-straflager*, campo de prisioneros) especial, reservado para los judíos, el número 1492, escribe él, año en que los «reyes católicos» expulsaron a los judíos de España (Fernando de Aragón, Isabel de Castilla expulsan a 120 000 judíos, mediante el decreto del 31 de marzo de 1492, llamado «del Alhambra»): se trata de una expulsión de carácter racial[18] —ya entonces, pues la Inquisición sospechaba que todos los convertidos, en el fondo, seguían siendo lo que por naturaleza son—. Pero 1492 es también el año en que Cristóbal Colón descubrió América. Es una singular coincidencia de cifras —«coincidencia singular», escribe Levinas—; no obstante, menos singular que la del número de prisioneros: setenta —sesenta es el número de los sabios, traductores de la Biblia al griego y autores de la versión griega de la Biblia, la Septuaginta—.

¿No son ya demasiadas coincidencias? ¿Es necesario poner en cuestión la veracidad del relato de Levinas? Por mi parte, desatento a estas coincidencias, no interrogué yo mismo a Levinas en el momento en el que podría haberlo hecho. Después, tuve la ocasión de leer las tres biografías existentes en francés[19]: ninguna zanja la cuestión de qué

[18] Véase la declaración del historiador Raul Hilberg, en la película de Claude Lanzmann, *Shoah*, según la cual, en la historia de la persecución, los judíos debieron enfrentar varias sentencias de exclusión a lo largo de los años: «*you may not live among us as Jews*»; «*you may not live among us*»; «*you may not live*».

[19] Las biografías escritas por Marie-Anne Lescourret (1994), escrita en vida de Levinas; por Salomon Marlka (2002) y por François Poiré (1987), guion del filme grabado por él mismo para la televisión.

está verdaderamente probado y qué no, en la narración autobiográfica de Levinas. A cambio, ello plantea, por supuesto, la pregunta por la autobiografía.

Lo recuerdo: una autobiografía no es simplemente un hombre o una mujer que «se cuenta». El hecho de que se trate de un autor es, en esta ocasión, esencial, ya que un autor es un sujeto que se orienta no al mundo, sino a las palabras, las cuales ya no remiten al mundo —palabras que, en cierto modo, se desensamblan para convertirse, a falta de significados del léxico referidos todos al mundo, en letras, solamente letras («Érase una vez», dice el relato, y aquella vez nunca fue)—. El sujeto del relato, él mismo devuelto a la inexistencia de letra (piénsese en Kafka, en José K., ya evocado), cuenta «su vida» alcanzándola en ese giro donde ella se cruza con lo que jamás ocurrió. No es que el autor mienta, sino que la verdad narrada atañe a aquello que es más verdadero que el mundo, *lo irreal del presente*. Es así que Descartes puede, en la primera parte del *Discurso del método*, en el momento en que —deseoso de exponer el método, el camino recto hacia la verdad— se propone justificar este camino, presentar, por tanto, el camino que conduce al camino recto, al método, anunciar lo siguiente: «fue una gran ventura para mí haberme encontrado desde joven en ciertos caminos» (2005, p. 46); dicho de otro modo, el camino que conduce al camino seguro y recto del método es un camino de azar (igual que, más tarde, ocurre con el narrador de Proust en el seno del pasaje sobre la magdalena[20]): camino de azar, es decir, camino sin regla aparente, ni siquiera la regla mínima de «lo que ha sucedido». Y Descartes prosigue: «Pero yo propongo este escrito solo como una historia o, si prefieren, solo como una fábula […]» (2005, p. 48). Lo narrado en la autobiografía

[20] «[…] nunca tuve gana de pensar en todo lo demás de Combray. En realidad, aquello estaba muerto para mí. ¿Por siempre, muerto por siempre? En esto entra el azar por mucho, y un segundo azar, el de nuestra muerte, no nos deja muchas veces que esperemos pacientemente los favores del primero» (Proust, 1975, p. 60).

es el relato del sujeto en tanto que este es sujeto del relato, es decir que está expuesto a eso imposible que es la materia más secreta de la obra.

¿Qué ocurre con ello en el fragmento autobiográfico de Levinas? La realidad del perro (el perro de un soldado alemán según el testimonio de un prisionero) está probada. Por lo demás, los hechos narrados son los del relato, que hay que tomar en su significado de relato, es decir, en su verdad propia, sin poder decidir ni preocuparnos más por la autenticidad de los detalles, los cuales, si no es para ellos, solo tendrían la exactitud de la anécdota, enternecedora y algo remilgada. Regresemos, entonces, a las coincidencias: 1492, el número del comando forestal al que pertenece Levinas; el título de la última gran deportación de Occidente; el mismo año en que Cristóbal Colón descubre América, iniciando, al salir de la Edad Media, la gran aventura de la civilización, la apertura de Europa al mundo. ¿A qué precio se realiza Occidente? ¡Al que pagan los setenta prisioneros del comando! Pero, hay otra coincidencia: setenta, setenta son los traductores del hebreo al griego, a la lengua de la filosofía, de lo universal (en un texto al que Levinas siempre le atribuyó una importancia decisiva —la conferencia de Viena de 1935: «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» (Husserl, 1976)—, Husserl denominó la filosofía como griega y europea). Los setenta tienen, pues, la tarea de llevar la lengua santa al griego. Ahora bien, la lengua santa es la que contiene la letra, el «nombre de Dios», el tetragrama —dicho de otro modo, la que tiene a su cuidado el lugar de lo que no tiene lugar, la exterioridad absoluta del Otro—. ¿Es necesario traducirla? En una de sus lecciones talmúdicas, Levinas explica que la santidad del texto se reconoce justamente por este criterio: solo nos podemos acercar a él «con guantes»; dicho de otro modo, por el hecho de que «ensucia las manos», de que no existe texto original, nada de lo que uno pudiera apropiarse. En otras palabras, el texto santo exige todo el aparato de las traducciones y los comentarios. No solo puede ser traducido «al griego», *sino que es necesario traducirlo*; la polisemia y la traducción son la condición de la santidad. De modo inverso,

la traducción «al griego» no significa que baste la universalidad del griego para determinar la santidad del texto traducido. A la respuesta según la cual todos los textos se pueden traducir al griego, se asocia la siguiente reserva: no se puede expresar la palabra del perseguido en la lengua del persecutor. Entonces, en la transparencia de la traducción, todavía es necesario sospechar y tener en cuenta una opacidad: lo universal se debe preocupar de aquello a lo que no se le da ningún lugar. Los setenta traducen al griego, dando, empero, testimonio del ladrido y, mediante este, de ellos mismos devueltos a la humanidad por su situación de testigos.

Insistamos: los setenta no son humanos por ellos mismos. En la mirada de aquellos con los que se cruzan, a partir de las relaciones que mantienen con el mundo —relaciones que, no obstante, se parecen a las relaciones humanas: trabajo, órdenes dadas, sonrisas, niños y mujeres vistos por primera vez—, los setenta podrían —se podría— pensar que están en un universo humano. Sin embargo, todo se ha invertido, como en la extraordinaria novela de Georges Perec, *W o el recuerdo de infancia* (1993), en la cual la sociedad normal revela ese aumento de realidad que es la pesadilla de la concentración. A lo más cotidiano de la vida le falta lo que otorga a lo más cotidiano el suplemento en el que se constituye la humanidad. Sin ello, las siluetas que pasan son una «cuasi humanidad»: ¡«cuasi»! Esta última palabra amerita un comentario. Pertenece —o cuasi pertenece— al vocabulario kantiano, tan presente (subterráneamente presente) en este texto. «Actúa como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad como ley universal de la naturaleza (*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*)»: esta es una de las fórmulas del imperativo categórico kantiano. El «como si», el *cuasi*, califica el improbable trayecto que separa a la naturaleza de la humanidad. Pero este trayecto también se recorre al revés: de la humanidad a la naturaleza, y aquello que pasa por humanidad corre el peligro en cada caso de no ser más que una *cuasi* humanidad, siluetas, sombras

(lo que la fenomenología husserliana, sin embargo, reconoce como constitutivo del sentido y de la cultura: *Abschattungen*, «perfiles» según la traducción francesa consagrada), «figuras» de humanidad en un sentido que ya no tiene nada de husserliano, ni de pascaliano (salvo que se considere que Levinas lleva el vocabulario pascaliano a su extremo: en la jerga nazi las siluetas errantes de los campos eran deshumanizadas con el vocablo de *Figuren*). «Solo éramos una cuasi humanidad, una bandada de monos»: el hombre es un animal razonable y, recíprocamente, el animal no tiene razón —o, una vez más en los términos de Heidegger, es «pobre en mundo»—. Aquí, en el comentario de Levinas, se dice: «ya no estábamos en el mundo». Sin embargo, esta ausencia es tanto fuerza como miseria, la «fuerza y la miseria» de aquellos que son perseguidos, los «perseguidos» vienen así a figurar la humanidad en las «adumbraciones»[21] del campo.

Insistamos otra vez: porque, en última instancia, se comprende «miseria», pero, ¿por qué «fuerza»? Aquí es necesario recordar el alcance que tiene lo que Levinas llama la «resistencia de lo que no tiene resistencia», la resistencia ética, que no es el revés de una fuerza, sino una ausencia que domina a toda fuerza (y, así, a «la razón del más fuerte» de La Fontaine), porque justamente no es una fuerza, sino una pasividad: «pasividad más pasiva que toda pasividad», que se sustrae a la famosa ley de «acción-reacción» (al respecto, toda la película *Los coristas* vale como comentario de Levinas en la misma medida en que el canto de los coristas no deja de invalidar la regla que prevalece en el internado, que es la de la acción-reacción). Estas figuras, sin mundo, animales, murmuran; solamente un murmullo que es una protesta de las esencias razonables: murmullo, porque el decir no proclama el mundo (en un artículo que data de 1967, «Langage et proximité», Levinas subraya que el lenguaje es «*kerygma*», es decir que su sentido es *proclamar* el mundo),

[21] El padre Stanislas Breton recurrió una vez a este término del latín medieval —«*adumbrationes*»— para traducir la palabra husserliana *Abschattungen*, usualmente traducida al francés como «perfiles» (*profils*).

porque no es *logos*. Ciertamente, podríamos confundir este murmullo con el silencio o con simples ruidos naturales sin significado. Así, en *Lenz*, una de las obras más singulares del siglo XIX, Georg Büchner hacía decir a su personaje: «¿No escucha usted nada? ¿No escucha esta voz espantosa que resuena en todo el horizonte y que habitualmente se llama el silencio? (*Hören Sie denn nichts? Hören Sie nicht diese entsetzliche Stimme, die um den ganzen Horizont schreit, und die man gewöhnlich die Stille heißt?*)» (1998, p. 33). Una voz inaudible desgarra al horizonte, sin abrir a ningún mundo, sin que figure en el mundo ninguna entidad; que vale, si se quiere, como armonía y silencio, y si se quiere, como alboroto e imposibilidad de ser —o imposibilidad del ser—[22]. «Nuestra esencia razonable», persiste, sin embargo, Levinas. Pero esta razón no es un *logos*.

¿Cómo puede esa razón, entonces, «figurar», mantenerse como figura de la humanidad? La vida está «entre paréntesis». De nuevo, se emplea el vocabulario de la fenomenología. El *Einklammerung*, la puesta entre paréntesis es, en la fenomenología husserliana, la «puesta entre paréntesis del mundo», es decir, el suspenso, la *epojé* de la tesis natural del mundo, de la *natürliche Einstellung der Welt*. Dicho de otro modo, el presupuesto de que hay un mundo al cual pertenecemos

[22] Hacemos aquí dos referencias: primero, al alemán *Stimme*, que significa voz. Pero igualmente oímos, en esta palabra, la resonancia del verbo *stimmen*, que significa acordar —afinar un instrumento— y, en su sentido más corriente, un llamado a la verdad (*das stimmt* = eso es verdad). Así pues, la verdad es aquí, de la manera más clásica, más griega, una armonía, la proporción entre las partes del mundo. Y según esta armonía en la que todo concuerda, no hay ruido, el mundo guarda silencio, todo es paz, «lujo, calma y voluptuosidad» como en *L'invitation au voyage* de Baudelaire. Pero (segunda referencia), para un oído atento, la paz puede resultar ruido y alboroto: es lo que vemos en *Wozzeck*, opera de inicios del siglo XX, de Alban Berg, uno de los maestros vieneses de la música «dodecafónica», que está fundada en la asonancia y que expresa a través de ella, en esta obra extraída de la pieza de Büchner, el ruido, el insoportable carácter que representa para el orden del mundo que no le resiste, la vida de esta víctima absoluta figurada por el personaje de Wozzeck, pobre soldado, accidente irreductible del desorden cósmico.

desaparece detrás de la pregunta primera por su sentido: ¿cómo lo dado es dado, cómo se muestra? Aquí, nuevamente, el camino se recorre al revés, se desciende de la pregunta por el sentido al dato bruto, cuyas modalidades (entre las que se encuentra el lenguaje) se reducen todas a comportamientos que, en añadidura, están privados de sentido —«a pesar de todo su vocabulario, seres sin lenguaje»—. «Seres encerrados en su especie»: así pues, también la pregunta por el animal se invierte; los hombres, aunque son reducidos únicamente a la pertenencia a un mundo, siguen «encerrados en su especie», perdiendo el carácter humano, cuya simple pertenencia a lo biológico no basta para gratificarlos. Vienen entonces tres proposiciones, tres afirmaciones, tres teoremas, que definen toda la política de Levinas: «El racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de todo internamiento; la misma opresión social no hace más que imitar ese modelo».

Desarrollemos esas afirmaciones. ¿Qué es el racismo? Consiste en encerrar al individuo en una raza. Una raza no es un carácter biológico (los biólogos niegan con vehemencia la pertinencia científica de esta palabra), no es simplemente un color, sino que está asociada con una forma, un fantasma frenéticamente reafirmado en virtud de la sospecha recurrente de que la forma podría no ser suficiente para contener al individuo que ahí se encierra —y, ciertamente, a partir del siglo XIX, la biología ofrece un punto de apoyo al racismo, sin que este último se reduzca a la biología, en cuyo lenguaje habla—. Así, el racismo hitleriano, proveniente él mismo del racismo del siglo XIX, se respalda menos en la biología que en la histeria y sacralización de las formas (la *Kultur*). El contrario de esta sacralización, es decir, el contrario de este encierro, es, en el sentido ya precisado, el judaísmo: no aquel de la religión, ni el de una civilización (ni, como Levinas mismo dice a veces, sin ponerle un matiz peyorativo, el de un «folclor»), sino aquel de una moral. En este sentido, el antisemitismo adquiere un valor bien general, como lo expresa la dedicatoria que aparece en francés en *De otro modo que ser*: «*A la memoria de los seres más cercanos entre los seis millones de*

asesinados por los nacionalsocialistas, junto con los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo» ([1974] 1990). Así, en la historia de la constitución de los conceptos, y siempre que un concepto trace los límites al interior de los cuales cabe un sentido, la relación con el antisemitismo es el método para describir y evaluar el fenómeno del racismo. De este modo, nos equivocaríamos si vemos en ese fenómeno una situación marginal: incluso la historia, si la escrutamos con un poco de atención, muestra la generalidad de dicho fenómeno (toda jerarquía social reside en la diferencia entre aquellos que *son más humanos* y aquellos que lo *son menos*; para el continente europeo, el hecho de la colonización es un paroxismo de esta afirmación).

Pasemos a la tercera afirmación. Al inicio de la década de 1970, la atmósfera cultural aún es la del marxismo, y es, entonces, en referencia al vocabulario marxista que Levinas se expresa: la opresión social. Pero justamente el lenguaje marxista de la lucha de clases no tiene ojos para el racismo. Reduce la colonización a la explotación capitalista, sin reconocer en ella el impacto y significado del racismo, y, menos aún, sin reconocer en el racismo, es decir, en el confinamiento del hombre a una forma, este antisemitismo generalizado del que habla Levinas. De ahí la importancia política de este encadenamiento, que hay que reemplazar por lo que realmente dice: el racismo, cuya verdad estructural es el antisemitismo (el judaísmo no es, pues, una especie cuyo género sería la raza, que tendría aún ella misma como género más general a la humanidad —la «raza humana»—, que agruparía a todas las razas: tal concepción, en su ingenuidad, sea lo que sea de sus buenas intenciones, habla precisamente el lenguaje del racismo), es una constante de la constitución de las sociedades, de la violencia que les es inherente, y de los riesgos de deshumanización que han sido constantemente aclarados por los filósofos de la política más clásicos. Y si es verdad que la violencia nazi, apuntalada en el racismo y antisemitismo, figura el destino catastrófico de la aventura humana, este destino no se debe pensar

como un mal accidente, una fastidiosa concurrencia de circunstancias; se desprende de esta deshumanización, sobre cuyos pormenores tiene que pensar la filosofía.

La opresión social «enclaustra en una clase»: este es el encierro que representa el racismo. Pero la expresión que se le contrapone sería aquella, marxiana, de «sociedad sin clase»: aquí tenemos, entonces, los elementos de otra lectura de Marx, una lectura no marxista, en la que el sujeto no sería concebido a partir de la pertenencia, del concepto y de la forma —una lectura de inspiración fenomenológica, que, a su manera, hará Michel Henry en el mismo momento de la segunda edición de *Difficile liberté* (precisamente cuando Levinas consagraba un seminario a su obra, durante el año académico de 1976/1977), en su *Marx*, publicado en 1976—.

La opresión social, finalmente, «priva de expresión» y condena a los «significantes sin significado»: aquí volvemos a encontrar, entonces, la tesis de que el lenguaje no reside simplemente en su poder de decir las cosas. Según esta única función, no es aún expresión. Pero, ¿qué es expresar? De nuevo, la pregunta es husserliana. Sin poder entrar aquí en esta discusión (a la cual Derrida supo darle una amplitud y un subtítulo sin igual en un libro de 1967 considerado por Levinas como uno de los más grandes del siglo XX, *La voix et le phénomène* (2009)), démosle a la pregunta su alcance levinasiano: la expresión es contacto y no solamente *kerygma*. Es la relación con el otro, relación que no necesita de la mediación de un mundo. Reducidos a esta mediación, los significantes dicen los significados (las palabras dicen las cosas: Levinas toma el lenguaje, entonces en boga, de la lingüística), pero la palabra es devuelta a su estatuto de información: nadie habla cuando se habla, ahí donde solamente «eso habla» (por ejemplo, en *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett, donde el lenguaje habla en escena, sin que nadie se haga responsable de lo que se dice). Significantes sin significado, los mensajes están en cierto modo entre «comillas» (esta última expresión también es tomada del lenguaje de la fenomenología y designa esta manera

de «poner fuera de circuito» —*ausschalten*— lo que depende de la tesis natural del mundo; pero aquí es la humanidad lo que está «fuera de circuito», solo queda de ella un parecido: los monos, el «hablar simiesco»).

Conclusión

El texto de Levinas concluye con una magnífica evocación: «Y he aquí que […]». De manera general, el pensamiento de Levinas culmina con la palabra «rostro», el «rostro» que es el rostro del Otro: a saber, lo que se substituye al fenómeno que desfallece, al desfallecimiento de la fenomenología, a la verdad ofrecida a la mirada —al pensamiento del Mismo—. Es el momento supremo ya no de la visibilidad, sino de la revelación. Para hablar del rostro, Levinas usa el énfasis (y también la palabra «énfasis»): la «visitación del rostro», «la epifanía» del rostro, la «maravilla»… La objeción que se podría hacer a estos términos sería aún y siempre aquella que Levinas plantea, lo hemos visto aquí mismo, a la metáfora, la de no hablar del Otro, en consecuencia, sino mediante figuras y de modo figurado, ahí donde la verdad debe ser literal. ¿Cómo hablar en verdad, cómo se muestra un rostro? Aquí desemboca el relato autobiográfico. «A la mitad de un largo cautiverio», dividiendo el tiempo como el mediodía divide al día, como la medianoche divide a la noche, ocurre un milagro, la maravilla, la visitación: «*un perro vagabundo entra en nuestra vida*», un perro vagabundo, es decir que no viene de ninguna parte, que no va a ninguna parte, sin raíces, ni siquiera las de la especie. Y entra, como el enigma mismo, sin que se pueda decidir si se trata de un simple perro o del mesías. Pero ahora el relato le gana a la anécdota: porque aquel permite la finalidad más alta, porque realiza el *telos* por excelencia[23], la metamorfosis

[23] En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant hablaba del *Endzweck*, del «fin final», que es el hombre, trascendente respecto del *letzter Zweck*, del fin último, de la naturaleza. Y Husserl respalda la historia de la humanidad, y la filosofía, en la idea de un *telos* (por ejemplo, en la conferencia de Viena de 1935 (1976)). Esta «trascendencia en la inmanencia» está aquí materializada, entonces, por la trascendencia del perro.

y el advenimiento de lo humano, es necesario escuchar, sin dudar más, lo que narra el texto: *el perro es el mesías*.

¿Quién era ese perro? Entre todas las historias de perros, en este momento, surge únicamente aquella en la que se realiza el hombre. Dos figuras de la humanidad, dos paradigmas, se unen y se oponen: Ulises, quien recorre la totalidad del mundo antiguo para regresar a Ítaca (véase Du Bellay, probablemente presente en esta evocación: «Feliz quien, como Ulises, ha hecho un largo viaje / […] / Y ha regresado de ahí lleno de usos y de razón / A vivir entre sus parientes el resto de sus años» (1958)), para regresar a la casa, cuya metonimia es el perro; de otro lado, Abraham, quien emprende la ruta para nunca más regresar a casa, incluso prohibiéndole a su sirviente que lleve a su hijo a su país natal. El perro tiene un rostro, el del amigo —«su ladrido de amigo»—. El rostro es la cara peluda del perro.

El texto culmina entonces con una frase espléndida que entrelaza la referencia bíblica con la más alta tradición filosófica. Se trata de la repetición de un gesto constante en Levinas. Por ejemplo, en *L'humanisme de l'autre homme* escribe esto: «¿Propiciaron las Escrituras santas, leídas y comentadas en Occidente, la escritura griega de los filósofos o solo se unieron a ellas teratológicamente? ¿Filosofar es descifrar una escritura oculta en un palimpsesto?» (1972, p. 108). La teratología: la ciencia de los monstruos imaginada por la biología al inicio del siglo XIX, un entrelazamiento del monstruo y el *logos*. En nuestro texto, está en juego el versículo bíblico y, de modo inseparable, el imperativo categórico, precisamente en su versión mencionada más arriba: «*actúa como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza*». Para Kant, esta fórmula traducía la autonomía de la voluntad, su capacidad de darse a sí misma una ley, la soberanía de la razón que vela por su propia libertad poniéndola bajo vigilancia: se trata del cumplimiento, si lo hay, de la *Aufklärung*, de las Luces. Pero, ahora, el kantiano es el perro —el «cantiano» si osamos decir— sin cerebro y sin razón: el último

kantiano es él, así como se dice «el último mohicano». Es «el último», porque arriba en el momento de la decadencia última, cuando la razón se pervierte en nazismo; «el último» además porque, si leemos bien a Kant, sub-yacente a la autonomía reivindicada de la ley, irrumpe la heteronomía, la ley del Otro, otro hasta la *heterología* del ladrido, significado anterior al *logos*, confundido, como en *Lenz*, con un ruido insignificante —el de un ladrido— o con un silencio. Pero es una heterología que, testificada en el *logos* de los setenta, *logos*-traducción, animado y despertado a su santidad, a lo que indica, en el *logos* mismo (el de la filosofía), una trascendencia, prueba así (en el sentido en que los filósofos terminan por «probar a Dios») la letra de la humanidad hasta en la figura del perro.

Apéndice

Había terminado el comentario anterior cuando Hicham Afeissa, a quien agradezco por su atenta y erudita lectura, despertó mi interés por una entrevista a Levinas, realizada por Tamra Wrigtht, Peter Hughes y Alison Ainley, que data de 1986 y que, traducida al inglés por Tamra Wrigtht y Andrew Benjamin, fue publicada en *The Provocation of Levinas*. *Rethinking the Other* (1988). Vuelvo a traducir aquí los pasajes de esta entrevista que conciernen al animal exponiéndome a la peligrosa tarea de confrontar posteriormente mi análisis con este texto, cuya existencia ignoraba.

«*Pregunta*: […] Pero ¿hay algo que distinga, por ejemplo, el rostro humano del rostro del animal?

Levinas: No se le puede negar completamente el rostro al animal. Es por el rostro que podemos comprender, por ejemplo, a un perro. Sin embargo, la prioridad aquí no se halla en el animal, sino en el rostro humano. Nosotros comprendemos al animal, el rostro del animal, en concordancia con el *Dasein*. El fenómeno del rostro no está, en su forma más pura, en el perro. En el perro, en el animal, hay otros fenómenos.

La fuerza de la naturaleza, por ejemplo, es una vitalidad pura. Es, más bien, eso lo que caracteriza al perro. Pero es también un rostro.

Hay estas dos cosas extrañas en el rostro: su extrema fragilidad —el hecho de que no tenga palabra— y, de otro lado, su autoridad. Es como si Dios hablara a través del rostro. […]

Pregunta: ¿Piensa usted que hay un espacio para una fenomenología amplia del rostro? ¿Hay características interesantes de ese fenómeno que no haya tomado en cuenta en *Totalité et infini*?

Levinas: No estoy en absoluto seguro de que el rostro sea un fenómeno. Un fenómeno es lo que aparece. Aparecer no es el modo de ser del rostro. El rostro es, desde el comienzo, la demanda de la que acabo de hablar. Es la fragilidad de aquel que tiene necesidad de usted, que cuenta con usted. De ahí es que viene la idea de «disimetría» —muy importante para mí […]

Pregunta: Según su análisis, el mandamiento «tú no matarás» es revelado por el rostro; pero, ¿ese mandamiento no es igualmente expresado por el rostro del animal? ¿Puede un animal ser considerado como el otro que debe ser acogido? ¿O es necesario poseer la capacidad del lenguaje para ser un rostro en un sentido ético?

Levinas: No puedo decir en qué momento tiene usted el derecho de ser llamado un rostro. El rostro humano es completamente diferente, y solo posteriormente descubrimos el rostro de un animal. No sé si una serpiente tiene un rostro. Lo ignoro. Haría falta un análisis más específico.

Pero hay algo en nuestra atracción por el animal… En el perro, amamos su carácter parecido al de un niño; como si fuese fuerte, alegre, poderoso, lleno de vida. De otro lado, la piedad existe incluso para el animal. Un perro es como un lobo que no mordería. La huella del lobo está en el perro. Sea como sea, existe aquí la posibilidad de un análisis fenomenológico específico… A menudo, amamos a los niños por su animalidad. El niño no tiene ninguna desconfianza. Salta, camina, corre, muerde. Es un encanto.

Pregunta: Si los animales no tienen rostro en un sentido ético, ¿tenemos obligaciones respecto de ellos? Y si ese es el caso, ¿de dónde vienen?

Levinas: Es claro que, sin que haga falta considerar a los animales como seres humanos, la ética se extiende a todos los seres vivientes. No se quiere hacer sufrir sin necesidad a un animal, etcétera. Pero el modelo de todo eso es la ética humana. El vegetarianismo, por ejemplo, resulta de la transferencia de la idea del sufrimiento al animal. El animal sufre. Podemos tener esa obligación, porque sabemos, en tanto humanos, lo que es el sufrimiento.

La difundida tesis de que lo ético es algo biológico equivale a decir que lo humano es, al fin de cuentas, el último estado de la evolución del animal. Yo diría, al contrario, que, en relación con el animal, lo humano es un nuevo fenómeno. Y esto me lleva a su pregunta. Usted me pregunta en qué momento uno deviene rostro. No sé en qué momento aparece lo humano, pero lo que quiero subrayar es que lo humano es una ruptura con el ser puro, que siempre es una perseverancia en el ser. Esa es mi tesis principal. Un ser es algo que está aferrado al ser, a su propio ser. Esa es la idea de Darwin. El ser de los animales es una lucha por la vida. Una lucha por la vida sin ética. Es una cuestión de poder. Al inicio de *Ser y tiempo*, Heidegger dice que el *Dasein* es un ser que está concernido, en su ser, por su ser mismo. Ahí está la idea de Darwin sobre el ser como lucha por la vida. El fin del ser es el ser mismo. Pero, con la aparición de lo humano —esa es toda mi filosofía—, hay algo más importante que mi propia vida, que es la vida del otro. Eso no es razonable. El hombre es un animal no razonable. La mayor parte del tiempo, mi vida es lo que me es más querido. La mayor parte del tiempo uno se ocupa de sí mismo. Pero no podemos no admirar la santidad. No lo sagrado, sino la santidad, es decir, la persona que, en su ser, se aferra más al ser del otro que al suyo propio. Creo que es en la santidad donde comienza la humanidad; no en el cumplimiento de la santidad, sino en su valor. Ese es el valor primero, innegable. Incluso si alguien habla mal de la santidad, no puede sino hacerlo en nombre de la santidad».

¿Qué pensar de este texto? Ante todo, hay que notar que, junto con *Nom d'un chien*, es, que yo sepa, el único escrito de Levinas sobre el animal. Y quizá habría que agregar que es el único escrito en el que Levinas da su opinión sobre el animal; *Nom de chien* no tiene el mismo alcance. En este aspecto, las tesis parecen mucho más decididas. Destacaré tres de ellas:

1) La frontera entre el hombre y el animal está perfectamente marcada. El animal no es un hombre, sino un viviente. Todo su ser reside en la tendencia a perseverar en su ser (fórmula que Levinas toma de Spinoza: el *conatus essendi*, la tendencia del ser a perseverar en su ser). De modo opuesto, el hombre es ese viviente que constituye la excepción y que es capaz de renunciar a sí mismo por el otro, lo que precisamente es la santidad: «llamo ética a la santidad posible», dice Levinas en otro lado. El hombre es movido por la santidad.

2) Sin embargo, por una parte, el animal posee un rostro. Es necesario suponerlo, puesto que tenemos relación con él y solo tenemos relación con otro por su rostro. Así, podemos tener relación con un perro por su rostro. No obstante, aquí la posición se matiza o se hace confusa. De un lado, se dice que el rostro del perro no es como el rostro del hombre. O más bien, si el perro tiene un rostro, solo es en la medida en que el hombre tiene un rostro, el sufrimiento del animal a partir del sufrimiento humano, por ejemplo. Pero un poco más lejos, Levinas nota que lo que nos interesa en el perro es su semejanza con el niño. El carácter impulsivo del perro, su turbulencia, su espontaneidad, eso mismo es lo que nos encanta del niño: ¿se debe, entonces, interpretar que lo que amamos en el niño es su animalidad y no su humanidad? Quizá. Pero, entonces, se debe aceptar otro carácter especial en la animalidad, no solamente el *conatus essendi*, sino la ausencia de presupuesto, la ausencia de desconfianza, su total pasividad, que nos lo entrega atado de pies

y manos, lo que justamente también es el rostro. El rostro no es verdaderamente un fenómeno, precisa Levinas, sino lo que detiene mi fuerza o mi violencia —en este caso, precisamente, la pasividad del otro—. En este aspecto, el niño me ofrece su rostro incluso en su animalidad, en esta misma animalidad; y de modo inverso, el perro tiene un rostro por la manera en que, girando su cara peluda hacia nosotros, está totalmente a nuestra merced. El perro es un lobo que no muerde, explica Levinas (así como, por otro lado, Malraux, creo, explica que Dios hizo a los gatos para darnos el placer de acariciar a los tigres).

3) Sin embargo, tal cual es, esta entrevista parece contradecir, por una parte, *Nom d'un chien* o, al menos, el comentario que he hecho. En este último texto, el perro aclara la situación del hombre, quien se revela hombre sin el mundo. En la entrevista, al contrario, el animal solo tiene rostro por la mediación del hombre (aunque no obligatoriamente: ¿tiene rostro una serpiente?, se pregunta Levinas). La postura es, pues, exactamente inversa.

No obstante, defenderé mi lectura señalando que el rostro es justamente lo que confunde los límites y prohíbe que se piense, sea en el hombre, sea en el animal, en términos de pertenencia a una especie o incluso, como Levinas, no obstante, lo dice en un momento, a partir del *Dasein*. Que el hombre tenga un rostro también significa que está en relación con un rostro, que, por el hecho, de su rostro tiene algo de humanidad. E inversamente, el animal, sin mundo —y, por eso, sin *Dasein*—, al pie de la letra, como se escribe en *Nom d'un chien*, permite comprender en el hombre lo que es más humano que la pertenencia a un mundo, lo que en el fondo de la naturaleza es más humano incluso que el hombre, ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*, según la expresión de Heidegger). El perro, «amigo del hombre», habla en la lengua santa, la lengua que, en la deserción de todos los idiomas, es «traducida al griego» por los setenta, el *apparoir* (para retomar un término levinasiano) específico de la humanidad.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1995). *Homo sacer*. *Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Agamben, Giorgio (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio (2003). *Stato di Eccezione. Homo sacer II, 1*. Torino: Bollati Boringhieri.

Bergson, Henri (1932). *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. París: Presses Universitaires de France.

Bernasconi, Robert & David Wood (eds.) (1988). *The Provocation of Levinas*. *Rethinking the Other*. Londres/Nueva York: Routledge.

Büchner, Georg (1998). *Lenz*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Camus, Albert (1951). *L'homme révolté*. París: Gallimard.

Clark, David (1997). On Being «the Last Kantian in Nazi Germany». Dwelling with Animals after Levinas. En Jennifer Hamm & Matthew Senior (eds.), *Animal Acts. Configuring the Human in Western History*. Londres: Routledge.

De la Fontaine, Jean (1838). *Fables*. Tomo I. París: Fournier.

Derrida, Jacques (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. París: Galilée.

Derrida, Jacques (1994). *Politiques de l'amitié*. París: Galilée.

Derrida, Jacques (2009). *La voix et le phénomène*. París: Quadrige.

Descartes, René (2005). *Discours de la méthode*. Introducción y notas de Étienne Gilson. París: Vrin.

Du Bellay, Joachim (1958). Heureux qui comme Ulysse. En *Les Regrets* (soneto 31). París: Fédéric Morel.

Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.

Heidegger, Martin ([1927] 1977). *Sein und Zeit.* Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 2. Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin ([1929/1930] 2004). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Tercera edición a cargo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe* 29/30. Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1957). *Lettre sur l'humanisme*. Traducción al francés de Roger Munier. París: Aubier.

Houellebecq, Michel (1994). *Extension du domaine de la lutte*. París: Maurice Nadeau.

Husserl, Edmund (1976). Die Krisis des europäischen Menschtums und die Philosophie. En *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. *Husserliana* VI (pp. 314-348), edición de Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.

Lescourret, Marie-Anne (1994). *Emmanuel Levinas*. París: Flammarion.

Lévi-Strauss, Claude (1964). *Le cru et le cuit*. París: Plon.

Levinas, Emmanuel ([1961] 1990). *Totalité et infini*. París: Le Livre de Poche.

Levinas, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel ([1974] 1990). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. París: Le Livre de Poche.

Levinas, Emmanuel (1975). Nom d'un chien ou le droit naturel. En VV.AA., *Celui qui ne peut se servir des mots: à Bram van Velde*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1976a). *Difficile liberté*. París: Albin Michel.

Levinas, Emmanuel (1976b). *Noms propres*. París: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (2004). El nombre de un perro, o del derecho natural. En *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo* (pp. 191-194), traducción de Juan Haidar, revisada por Soedade López Campo y Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Caparrós.

Levinas, Emmanuel (2008). El nombre de un perro, o del derecho natural. En *Difícil libertad y otros ensayos sobre el judaísmo* (pp. 217-220), segunda edición, traducción e introducción de Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod.

Levinas, Emmanuel (2009). *Carnets de captivité et autres inédits*. Œuvres complètes. Editadas por Catherine Chalier y Rodolphe Calin. Tomo 1. París: Grasset et Fasquelle.

Llewelyn, John (1991). Am I obssesed by Bobby? (Humanism of the Other Animal). En Robert Bernasconi & Samuel Critchley, *Re-Reading Levinas*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press.

Malka, Salomon (2002). *Emmanuel Levinas, la vie et la trace*. París: Jean-Claude Lattès.

Montaigne (2007). *Les Essais*. París: Gallimard.

Pascal, Blaise (2004). *Pensées*. Edición presentada, estabilizada y anotada por Michel Le Guern. París: Gallimard.

Perec, Georges (1993). *W ou le Souvenir d'enfance*. París: Gallimard.

Poiré, François (1987). *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture.

Proust, Marcel (1975). *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Quinta edición. Traducción de Pedro Salinas. Madrid: Alianza Editorial.

Levinas, ¿lector de Husserl?*

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú

Permítaseme primero trazar algunas pinceladas en torno a un aspecto esencial del *contexto filosófico* desde el cual el pensamiento de Emmanuel Levinas se desarrolló: la tradición *fenomenológica* fundada a inicios del siglo XX por Edmund Husserl, filósofo judío-alemán de origen checo. La pertinencia de esta referencia aparentemente trivial es la frecuente disociación de la filosofía de ambos pensadores por los académicos dedicados a difundir la obra de Levinas, quienes —como señala recientemente Stephen Minister— tienden a considerar la obra de Husserl ante el proyecto de Levinas «meramente como un ejemplo de los malos hábitos de la filosofía occidental» (Minister, 2006, p. 48). Que existen importantes diferencias entre ambos pensadores, no cabe la menor duda. Pero que hay más vasos comunicantes entre ambos, de lo que usualmente se destaca, que merecerían tomarse en consideración para entender mejor sus diferencias, es quizá lo que falta reconocer.

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía de octubre de 2006, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, y consagrado al tema «Ética, Justicia y Política», con ocasión del centenario del nacimiento del filósofo Emmanuel Levinas. Una versión ha aparecido publicada en el libro *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* bajo el título «Levinas, lector de Husserl. Finitud y trascendencia» (Rizo-Patrón de Lerner, 2012).

Se habla actualmente en el hemisferio norte de un «nuevo Husserl» (Welton, 2003) que emerge de la edición masiva de su obra póstuma, que permite leerla en su integridad, así como su relación con la obra de sus principales seguidores «disidentes», bajo otra luz. Nuestro aporte aquí modestamente pretende solo dar un paso en dirección de una relectura de la relación entre ambos autores, al cuestionar algunos aspectos de la «lectura» que hiciera el segundo de la obra del primero. Para ello primero recapitulemos el itinerario intelectual de Levinas.

Nacido en Lituania en 1906, Levinas viajó muy joven a Estrasburgo en 1923 para proseguir sus estudios universitarios inicialmente en sociología, se concentró casi inmediatamente en las filosofías de Bergson y de Husserl, y dedicó su tesis de licenciatura en 1927 a las *Investigaciones lógicas* de este último, texto de 1900-1901 que no solo asestó un golpe mortal al positivismo o naturalismo psicologista en la interpretación tanto de las ciencias formales como las del espíritu, sino que, a decir de su autor, marcó la «irrupción de la fenomenología» en el mundo filosófico europeo del cambio de siglo. A pesar de que la fenomenología de Husserl no dejó de sufrir transformaciones en dirección de una radicalización cada vez mayor de su interrogación, motivada por los descubrimientos de sus análisis descriptivos de la vida del sujeto que la orientaban en una dirección «trascendental» *sui generis,* los filósofos que se consideraron parte del movimiento fenomenológico mismo nunca dejaron de hallarse bajo la influencia hechizante de esta primera obra inaugural. A entender de estos, las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 era una obra más lograda que las que la sucedieron, porque era más «realista», y menos sometida a las exigencias de una difícil y poco comprendida «conversión trascendental». Este fue el caso del propio Heidegger, que no dejó de reconocer hasta el último seminario que condujo en Zähringen-Friburgo en 1973, que en las *Investigaciones lógicas* había descubierto la clave fundamental del tema de la *diferencia ontológica* entre ser y ente.

Esto no deja de tener importancia para nuestro asunto, pues luego de obtener su licenciatura, Levinas pasó el año académico entre 1928 y 1929 en Friburgo participando en el último seminario que Husserl dictó en dicha universidad antes de retirarse. También asistió al curso de *Introducción a la filosofía* a cargo de Heidegger, lo cual lo motivó a una lectura intensa de *Ser y tiempo*, obra que aquel había publicado en 1927, obra a su vez de una nueva irrupción: aquella del llamado «viraje ontológico» y «hermenéutico» de la fenomenología trascendental. A mi entender, el peculiar destino de la recepción de la fenomenología husserliana en Francia se vio sellado: dicha recepción, así como también sucediera con los discípulos de Husserl en la propia Alemania y en otros lugares, se vio irremediablemente afectada por la «mediación» del hipnotizante impacto del pensamiento de Heidegger. Levinas mismo refirió luego en una entrevista: «Fui a Friburgo debido a Husserl, pero descubrí a Heidegger» (citado en Critchley & Bernasconi, 2002, p. xvii).

Este impacto empezó a reflejarse poco después, en primer lugar, en la reseña que Levinas escribió en 1929 sobre las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl (Levinas, 1929), obra publicada en 1913 y, más tarde, conocida popularmente como *Ideas I* por formar parte de un cuerpo de investigación mayor que lamentablemente permaneció inédito. Tal como ocurrió con el propio Heidegger y con numerosos académicos de Alemania influenciados por este último y por la filosofía de la vida diltheyana, situación reflejada en la publicación de Georg Misch (1931 [1929]), *Filosofía de la vida y fenomenología*, en 1929, la inevitable descontextualización de *Ideas I* determinó la interpretación del sentido y la recepción del llamado «viraje trascendental» de esta obra. De retorno a Estrasburgo en 1929, Levinas completó y sustentó su tesis doctoral *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, por la que recibió un premio en 1930 y fue publicada ese año en la prestigiosa editorial Vrin de París. Sin duda, tanto esta obra como su participación en la visita que hiciera Husserl a Francia, París y Estrasburgo, en 1929, así como

su participación con Gabrielle Pfeiffer en la traducción y primera publicación del desarrollo de las *Conferencias de París* bajo el título de *Méditations cartésiennes*, en 1931, lo hacen responsable de la introducción en Francia del movimiento fenomenológico. Levinas bromeaba al respecto, diciendo que Sartre «le había asegurado un lugar en la eternidad» (citado en Critchley & Bernasconi, 2002, p. xvii), al haber señalado en su famoso obituario en homenaje de Merleau-Ponty que Levinas lo había introducido a la fenomenología.

Así, aunque Vincent Descombes en su obra de 1979, *Filosofía francesa moderna*, que cubre el periodo de 1933-1977, apenas menciona a Levinas como filósofo francés significativo (se había naturalizado francés en 1930), y aunque su notoriedad no se dio sino a partir de 1980 —debido a una serie de factores que no nos toca reseñar aquí[1]— a decir de Jean-Luc Marion, importante filósofo francés representante actual del «vuelco teológico de la fenomenología francesa», «si alguien define a un gran filósofo como alguien sin el cual la filosofía no habría llegado a ser lo que es, entonces en Francia hay dos grandes del siglo veinte: Bergson y Levinas» (Marion, 1996, p. 65, citado en Critchley & Bernasconi, 2002, p. 2).

El pensamiento de Levinas es, no cabe duda, mucho más que esta influencia filosófica temprana —y la múltiple bibliografía que existe sobre el mismo lo prueba con creces—. Introduce por cierto la fenomenología en Francia, primero explicándola, luego comentándola, y luego renovándola profundamente introduciéndole cambios radicales no solo desde un punto de visto filosófico, racional, sino desde su particular experiencia de vida y su religiosidad judía, por las que —sin definirse como un «filósofo judío» (simplemente como un «pensador»)— tuvo

[1] Entre los que posiblemente se hallan el colapso del estructuralismo marxista, la introducción en la agenda filosófica y cultural de la década de 1980 de cuestiones de ética, política, derecho y democracia, así como el «affaire Heidegger» de mediados de dicha década, cuyas proporciones mediáticas sacuden una cierta hegemonía heideggeriana en la fenomenología francesa, entre otros.

la ambición de «traducir la Biblia al griego», esto es, traducir en un «lenguaje filosófico» el mensaje ético del judaísmo. Es decir, como señala Catherine Chalier, quiso mantener la doble fidelidad a la racionalidad filosófica de origen griego por un lado y a la sabiduría y hermenéutica talmúdica por el otro. Su experiencia de vida también fue determinante en la peculiar configuración de su pensamiento y su relación tensa con la fenomenología de Husserl y Heidegger. Pues luego de la guerra y la experiencia del horror del holocausto nazi, que lo afectó directamente —debido al asesinato en Lituania de sus padres, hermanos, parientes y conocidos—, no se puede pretender decir de él y de su obra que la *meditación* sobre los eventos históricos traumáticos de la *Shoa* no nutrió su obra, como si el pensamiento no estuviera arraigado en la vida (cosa que implícitamente Heidegger afirmó al señalar que de la vida de Aristóteles bastaba decir que «nació, trabajó y murió» (Arendt, 1996, p. 99)). Levinas no perdonó a Heidegger su ingreso al partido Nazi y el haber asumido el rectorado en la Universidad de Friburgo en 1933, por lo que abandonó una obra sobre este pensador que había iniciado en 1932, e intentó romper en su texto *Sobre la evasión* de 1935 con la «ontología heideggeriana», empezando a explorar el tema de la «ipseidad del yo» o la «subjetividad» como una dimensión más allá del mero ser, entendido este como la existencia bruta, sin sentido, del «*il y a*» (o del anónimo «hay»). Pero indirectamente, su rechazo a Heidegger afecta su propia interpretación y recepción de Husserl, como él mismo indica de algún modo en 1983: «también en los acontecimientos que se suceden de 1933 a 1945 y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender —se halla la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl, o por lo menos, de sus formulaciones» (Levinas, 1991, p. 76).

A pesar de este alejamiento, Husserl sigue siendo un interlocutor que permanece en el trasfondo de numerosas de sus obras desde 1930 hasta el final. En algunas permanece más explícitamente que en otras: como en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* en 1948,

o en numerosos otros pequeños textos entre los que caben señalar aquellos dedicados a Husserl en *Fuera del sujeto* de 1987.

A continuación, pasaremos muy brevemente revista a esta «lectura» que hace Levinas de la fenomenología de Husserl, primero desde el punto de vista de su recepción *positiva*, destacando aspectos que puedan haber tenido explícitamente —aunque *mutatis mutandis*— alguna presencia en el desarrollo de su propio pensamiento. En un segundo momento también haremos un breve recuento de las principales críticas que Levinas dirige a la fenomenología trascendental husserliana. Por último, y a título de conclusión, haremos un pequeño balance provisional de esta recepción ambigua, apuntando en dirección de lo que creemos podrían ser coincidencias más profundas en el planteamiento de ambos pensadores que las que el mismo Levinas quizá sospechó. La provisionalidad de estas reflexiones es, asimismo, producto de su limitación, dado que no soy una especialista en el pensamiento de Levinas. Mi audacia se debe solo a una motivación y a un entrañable recuerdo. Pues pude realmente leer hace treinta y cinco años en Lovaina, como estudiante de filosofía y en un curso de Teodicea, *Totalidad e infinito,* y poco después, trabajar la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl,* así como otros textos de Levinas y de algunos fenomenólogos franceses. Por esa época también tuve la ocasión de asistir a una conferencia que Levinas dictó en la Universidad Libre de Bruselas. Como mi acercamiento al pensamiento de Husserl estuvo en un inicio mediado por Heidegger y los filósofos franceses, mi aproximación posterior a la obra de Husserl se caracterizó por un alejamiento de la interpretación francesa de la fenomenología. Injustamente responsabilicé a los maestros franceses por haberme forjado una imagen de Husserl a través de sus textos y traducciones que no fue la que hallé cuando pude tener un directo acceso a la obra inédita de este último. Ahora comprendo mejor que sin esa mediación francesa y levinasiana de Husserl, mi propio acercamiento al pensador checo-alemán sería distinto, acaso menos rico.

I

En numerosos textos como *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* de 1974, o en «La conciencia no-intencional» de 1983, y en otros lugares en los que él reflexiona sobre el sentido de su propio recorrido intelectual, afirma Levinas:

> Es sin duda Husserl quien está al origen de mis escritos. Es a él a quien le debo el concepto de la intencionalidad que anima la conciencia y sobre todo la idea de *horizontes de sentidos* que se esfuman cuando el pensamiento se ve absorbido en lo *pensado* el cual tiene siempre la significación del ser. *Horizontes de sentido* que el análisis, denominado intencional, vuelve a hallar en la reflexión y hace revivir estos horizontes del *ente* y del *ser*, cuando se inclina hacia el *pensamiento* que ha «olvidado». Debo, antes que nada, a Husserl —pero también a Heidegger— los principios de tales análisis, los ejemplos y los modelos que me han enseñado cómo se vuelven a hallar dichos horizontes y cómo hay que buscarlos. Es este, para mí, el aporte esencial de la fenomenología al que yo añado el gran principio del que todo depende: lo pensado —el objeto, el tema, el sentido— hace un llamado al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina a sus fenómenos (1991, p. 75).

En efecto, Levinas siempre se consideró un fenomenólogo y la cuestión del «método» es un aspecto esencial de dicha caracterización. Asimismo, aunque generalmente marcó sus distancias respecto del contenido *sustantivo* del pensamiento de Husserl, lo primero que señala es su fidelidad al *espíritu* de Husserl.

Pues bien, aunque al método le niega la posibilidad de poder acceder a la transparencia, la obra de Levinas no solo no carece de método, sino que pone en marcha el método husserliano que, en líneas generales, puede llamarse aquel del «análisis intencional», al que Levinas añade una *sui generis* adopción del sentido de la «reducción fenomenológica».

Muchas definiciones del análisis intencional son posibles, hallamos una de las mejores en el prefacio de *Totalidad e infinito*, a la que también se refiere en su texto «La conscience non-intentionnelle» (Levinas, 1991, pp. 75-76). Se trata, en suma, de la búsqueda de la concreción y de un ámbito de lo concreto definido de modo distinto a la tradición empirista o naturalista: lo concreto no son los datos sensibles de la experiencia. A lo concreto precisamente se llega suspendiendo la ingenuidad en la que se ve atrapada la actitud natural *irreflexiva*, una actitud en la que no se es *consciente* de los horizontes y estructuras profundas de la experiencia y de la vida intencional humana, que constituyen la fuente de donde surgen los sentidos que la vida natural, cotidiana, da por sentado. Los «datos» empíricos que uno halla en la actitud natural presuponen, pues, estructuras *a priori* en la vida del sujeto que son aquellas desde las que dichos datos adquieren sentido. Si en la actitud natural nos movemos en el terreno de las ingenuidades, la filosofía es un trabajo *reflexivo* que se vuelca sobre lo que permanece sin ser reflexionado en la vida diaria irreflexiva. La fenomenología, así, permite dar un paso desde la ingenuidad cotidiana empírica hacia un ámbito que *subyace* a dicha experiencia cotidiana y que permite explicitar lo implícito en ella. No pretende proveernos, en consecuencia, de conocimientos nuevos o descubrimientos frescos, sino solo ayudarnos a penetrar en el secreto de nuestro encuentro con los objetos. La actitud natural, que ha influido en la tradición filosófica occidental así como en la ciencia moderna, se halla toda volcada y absorbida por una actitud objetivante, atrapada en el objeto. El propio psicologismo naturalista tiende a abordar al sujeto desde un mecanicismo influido por el fisicalismo. Este sujeto mecanicista-empirista, asimismo, señala Levinas en *Hors sujet*, pretende ser, según el naturalismo, el origen causal y determinista de la idealidad de las formas lógicas. Comparte Levinas la crítica que Husserl dirige en las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 al escepticismo radical que comporta esta forma de naturalismo y que «compromete de entrada su propia pretensión a la verdad» (Levinas, 1987, p. 208). Al caracterizar

a la conciencia como *intencional*, Husserl habría deshecho esta imagen materialista del psiquismo y la conciencia. Señala Levinas que

> Husserl ha insistido sobre la irreductibilidad de la intencionalidad: apertura que no es ni un principio de contigüidad, de semejanza o de causalidad, ni consecuencia deducible alguna, ni la relación del signo al significado o del todo a la parte. La intencionalidad —del pensamiento a lo pensado, de lo subjetivo a lo objetivo— no equivale, en efecto, a ninguna de estas relaciones que se leen en el objeto o entre los objetos. Apertura del pensamiento sobre lo pensado —«apertura sobre» (1987, p. 208).

Levinas elogia que la enseñanza última de la fenomenología husserliana evite interpretar este puro acto de proyección subjetiva desde un punto de vista «objetivo» para así dar a su método del análisis intencional el rango y la dignidad científica (Levinas, 1987, p. 209). La fenomenología resiste verse interpretada desde un *realismo ingenuo*, absorbida por el objeto. Intentará por lo menos evitar verse absorbida por la objetividad. Ella señala que toda objetividad que olvida su nacimiento intencional en la conciencia no es sino una abstracción. Pero no se trata, observa Levinas, de convertir en «subjetivo» lo objetivo, más bien dirá «que, separado de lo subjetivo que lo transporta, o lo constituye "intencionalmente", lo objetivo es abstracto, esconde sus propias perspectivas, es obra de un pensamiento ingenuo». La operación que Husserl llama *reducción fenomenológica* justamente intenta «dejar aparecer en el fenómeno todas las dimensiones del sentido —todos los "horizontes"— que escapan a la ingenuidad de un pensamiento que descuida reflexionar sobre su propio desenvolvimiento» (1987, p. 210).

Ahora, si bien el compromiso de Levinas con la fenomenología de Husserl es metodológico en espíritu, más no sustantivo, hay un tema sustantivo que brevemente quiero rozar: el del Yo puro. El tema controvertido aparece en *Ideas I* de 1913 y por lo menos Levinas parece relacionarse con él de modo ambiguo. La idea es que «la fenomenología no sería el discurso de un psiquismo anónimo; la intención

del pensamiento noético-noemático es la intención de un yo que no se extraería —así como tampoco se extrae el objeto— del cuerpo psíquico de la conciencia y que, en tanto "trascendencia en la inmanencia" según la expresión paradójica de Husserl, permanece como único y así, absoluto […] Ninguna reducción lo alcanza» (Levinas, 1987, p. 211). Ahora bien, Levinas señala que este yo es él mismo un *fuera del sujeto* (*hors sujet*), una «unicidad que se identifica como incesante despertar, […] que no surge de ningún proceder tematizante y que no reivindica la identidad de lo *mismo,* acusándose en lo diverso, en nombre de una diferencia "común", […] mostrándose en el decir que pertenece de algún modo a la constitución del yo que él expresa» (Levinas, 1987, p. 212). Y aunque el estatuto excepcional de este yo trascendente en la inmanencia hace de él, según Husserl, «un yo puro indescriptible y nada más» (Levinas, 1987, p. 214), Levinas irá más allá extrayendo de él consecuencias. Se pregunta si la «posición como yo trascendental en su unicidad absoluta […] ¿no remonta a la intriga ética anterior al conocimiento?» (Levinas, 1987, p. 215). Esto es, se pregunta si no se ve expuesto este yo puro a la desnudez sin defensas del rostro del otro y al imperativo categórico de asumir la responsabilidad de esta miseria. Levinas reflexiona: «De único a único, más allá de todo parentesco y de toda comunidad previa de género —proximidad y trascendencia fuera de todo sujeto, fuera de toda síntesis de mediador—. Pero despertar al indescriptible "yo puro" de la constitución trascendental, rehallado por la reducción fenomenológica» (1987, p. 215).

Sin embargo, fiel al *espíritu* de la fenomenología husserliana desde 1930 en adelante, Levinas se aparta de lo que él cree ser la letra del texto de Husserl. En ese sentido hay que entender la siguiente cita a propósito de Husserl: «¿Se retiene de una filosofía que lo marca a uno las verdades de un "saber absoluto", o más bien ciertos gestos y ciertas inflexiones de voz que forman para usted el rostro de un interlocutor necesario a todo discurso, incluso interior?» (Levinas citado por Sebbah, 2000, p. 7).

II

Demos el siguiente paso. Más conocidas son las críticas de Levinas a Husserl. En cuanto al método del análisis fenomenológico, en numerosos textos sostiene que en él

> aparecen en Husserl —conforme a una venerable tradición occidental— un privilegio de lo teorético, un privilegio de la representación, del saber; y, por ende, del sentido ontológico del ser. Y esto [acota Levinas] a pesar de todas las sugerencias opuestas que se pueden igualmente tomar prestadas de su obra: intencionalidad no teórica, teoría de la *Lebenswelt* (del mundo de la vida), del papel del cuerpo propio y que Merleau-Ponty valoriza. Esta —pero también en los acontecimientos que se desarrollaron de 1933 a 1945 y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender— es la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, por lo menos, de sus formulaciones (Levinas, 1991, p. 76).

Esta última cita, de un texto de 1983, corrige ligeramente su propia interpretación más temprana destacable en *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* y en *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, según la cual el esencialismo husserliano carece de densidad existencial, con el correspondiente olvido de la raigambre histórica de la experiencia vivida. Esta primera caracterización de la obra de Husserl es bastante cercana a la que también esgrimió en 1929 Georg Misch en su *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, y que marcó la recepción europea de la obra de Husserl desde ese año. Asimismo, en *Teoría de la intuición*, Levinas recusa a la reducción fenomenológica porque, según su concepción, si bien en ella nos vemos llamados a «considerar la vida en toda su concreción, ya no vivimos en ella» (Levinas, 1970 [1930], p. 213). Esto es, la reducción nos invita solo a «contemplar» teóricamente esta vida, pero abandonando la situación fáctico-vital del ser humano que desborda —como intencional— el ámbito puramente teorético, sin tomar en cuenta la relación intencional propiamente afectiva y práctica por igual. En efecto, Levinas, basándose en ciertos pasajes

de *Ideas I* en los que Husserl discute la posibilidad de «traducir» en creencias dóxicas la intencionalidad presente en las vidas volitiva y afectiva, considera que este las reduce a su dimensión puramente teórica. Para Levinas esta dimensión de la vida, así como el Otro, no pueden darse como meros *temas* de reflexión o pensamiento. Estas dimensiones constituyen enigmas involucrados en la «relación ética» —centro del pensamiento levinasiano—, enigmas que se resisten a la intencionalidad objetivante y son dimensiones opacas al entendimiento.

Asimismo, y a grandes pinceladas, en cuanto a la tesis misma de la *intencionalidad*, según Levinas, Husserl la interpreta —siguiendo a su maestro Brentano— como una *direccionalidad tematizante* hacia «objetos». Ahora bien, si la tesis de la intencionalidad de Husserl consiste en afirmar una *correlación* entre el acto intencional —la vivencia o la *nóesis*— y el objeto de dicha intención —o el *nóema*—, ambos polos, así como la *correlación* misma, son tematizados desde una actitud «contemplativa», por lo que Husserl termina «objetivando» a los polos y a la correlación de aquella. De acuerdo con Levinas, esto termina absorbiendo a la fenomenología husserliana en la ontología de Heidegger a la que simultáneamente intenta criticar —a pesar de la supuesta superación del «intelectualismo» por parte de Heidegger en *Ser y tiempo*, al supeditar la actitud teorética a otros modos más primitivos y profundos que posee el *Dasein*, notablemente afectivos, de relacionarnos con el mundo—.

Otro aspecto de su crítica a la intencionalidad concierne la lectura de Levinas según la cual la intencionalidad consiste en una «perfecta correlación entre nóesis y noema» que desemboca en un «paralelismo desanimante» entre dos términos en perfecta relación de igualdad (Levinas, 1993, p. 162). En la intencionalidad, que implica la correlación entre una mención (*visée*) anticipante y una dación de la cosa misma en la intuición, hay —dice Levinas— «una igualdad entre lo que es pensado y lo que viene a plenificar el pensamiento» (1993, p. 162) Por el contrario, la intencionalidad debe reinvertirse en *responsabilidad* por el otro, lo cual introduce a su vez a una multiplicidad de temas, como aquel del tiempo y la alteridad.

La crítica a la intencionalidad entonces determina todos los demás temas fenomenológicos que Levinas somete a crítica en su lectura de la obra de Husserl. No podemos aquí sino brevemente enumerarlos. Por ejemplo, su crítica a la intuición husserliana como visión de esencias y al modo de intuición que está implicado en la captación del otro como otro: la *empatía* (*Einfühlung*), que pertenece al tipo de vivencias intuitivas derivadas de la percepción llamado *Vergegenwärtigung* —término este algunas veces traducido como *presentificación* o *re-presentación*—. En suma, para Levinas, el rostro del otro no es algo visible, vale decir objeto de una percepción, contemplación o visión, sino que es diálogo, compromiso. Es más, la correlación intencional misma y todas las *noesis*, inclusive aquella «presentificación» llamada «empatía», caen, según la lectura de Levinas, en el reino de lo «mismo» o de la «mismidad», pues esta es abordada desde la propia conciencia o *ego*.

Lo otro, en cambio, la *trascendencia*, ámbito de la «exterioridad», heteronomía e «infinito», escapa enteramente al dominio de la «mismidad». Todo lo contrario, pone en cuestión a este ámbito de la mismidad o de la supuesta «autonomía». Lo otro escapa a todo poder cognitivo del sujeto, a su espontaneidad y su libertad. La infinitud de la trascendencia se manifiesta en el «rostro» del otro. Y este Otro-prójimo es la condición de la posibilidad de la ética, única *filosofía primera* posible. El sujeto, así, no puede sustraerse ni resistirse a la aproximación del otro, a la demanda u obligación que el Otro le impone. No se trata en Levinas de disolver al sujeto en el objeto ni al objeto en el sujeto, sino de pensar la subjetividad en términos éticos como «el otro en uno». Eso requiere descender del nivel de la conciencia intencional husserliana a una intencionalidad más primitiva, pre-consciente, pre-objetivante, la intencionalidad del *sentir* más acá del ámbito de la representación. Dicho pensar requiere descender hacia un sujeto viviente que se ve éticamente cuestionado por el Otro-prójimo. La subjetividad como *sub-iectum*, como lo sub-yacente, es sensible y sintiente, vulnerable y pasiva, la dimensión más profundamente individualizada, en el sentido de ser no «un *ego*», sino «yo mismo» (en el sentido del «heme aquí» —*me voici*—).

III

Muchos otros temas en esta «lectura levinasiana» de Husserl merecen ser considerados y desarrollados: la temática de las esencias en vinculación con la intuición; toda la temática de la subjetividad en vinculación con la alteridad y los estratos de la intersubjetividad, con la trascendencia y el infinito, así como con el tiempo y dios; y finalmente la dimensión ética de la fenomenología de Husserl y el importante concepto de responsabilidad.

Sin ellos no puedo aquí fundamentar una hipótesis que esta relectura de algunos textos y la consideración de algunos conceptos, en la lectura que Levinas hace de Husserl, han evocado en mí, cual es la sospecha de que —más allá de las lecturas concretas que Levinas hiciera de la obra de Husserl, o de la presencia o no «temática» de esas reflexiones en la obra de Husserl— existe «operativamente» en la obra de ambos muchos más vasos comunicantes que los que aparecen a simple vista. Terminaré solo citando pasajes de dos textos inéditos de Husserl, para que el lector saque sus propias conclusiones:

> Pero la reflexión ética universal no solo me concierne a mí […]. Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. […] El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. […] Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética (Husserl, Ms. A V 22, 12ª-13ª (tr. 21-23)).

> ¿No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben sucederse todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y al conocimiento? Y, a la inversa —cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo— ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético? (Husserl, Ms. A V 22, 17ª (tr. 2)).

Bibliografía

Arednt, Hannah (1996). Martin Heidegger octogenario. *Revista de Occidente*, (187).

Critchley, Simon & Robert Bernasconi (eds.) (2004). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, Edmund (1931). *Manuskripte* A V 22. Universale Ethik. Wissenschaft und Leben. Wissenschaft und Ethik- Theorie und Praxis, mystische und wissentschaftliche Weltbetrachtung; philosophisches Leben. Transcripción de Ludwig Landgrebe.

Levinas, Emmanuel (1929). Sur les «Ideen» de M.E. Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (107), 230-265.

Levinas, Emmanuel (1970 [1930]). *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. París: Vrin.

Levinas, Emmanuel (1987). *Hors sujet*. París: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1991). La conscience non-intentionnelle. En Catherine Chalier & Miguel Abensour (eds.), *Levinas. Les cahiers de l'Herne*. París: L'Herne.

Levinas, Emmanuel (1993). Le même et l'autre. En *Dieu, la mort et le temps*. París: Grasset & Fasquelle.

Marion, Jean-Luc (1996). *L'Arche. Le mensuel du judaïsme français*, (459).

Minister, Stephen (2006). Intersubjectivity, Responsibility, and Reason. Levinas and the «New Husserl». *Philosophy Today*, L (5), *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (SPEP Supplement).

Misch, Georg (1931 [1929]). *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig/Berlín: B.G. Teubner.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2012). «Levinas, lector de Husserl. Finitud y trascendencia». En *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (pp. 371-386). Lima: Fondo Editorial de la PUCP/Siglo del Hombre Editores.

Sebbah, François-David (2000). *Levinas*. París: Les Belles Lettres.

Welton, Donn (ed.) (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana: Indiana University Press.

El reconocimiento, ¿una nueva pasión democrática?*

Monique Castillo
Universidad de París XII, Francia

Introducción

El concepto de reconocimiento desempeña hoy el papel de concepto experimental que pretende reactivar la legitimidad democrática para liberar a los individuos no solamente del dominio del hombre por el hombre, sino también del desprecio del hombre por el hombre. La primera igualdad democrática iniciada por los fundadores de la revolución francesa es la de «todos iguales frente a la ley». Pero hoy se espera otra igualdad, una que tome en cuenta las raíces y las memorias y que permita que la autoestima de cada ciudadano se convierta en un nuevo deber para la colectividad entera.

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía: «Justicia y Reconocimiento» (abril, 2007), organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea. El coloquio se realizó en dos sedes: en la PUCP (Lima) y en la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). La traducción del francés estuvo a cargo de Frédéric Dias. El artículo fue inicialmente publicado en el año 2007 en *Estudios de Filosofía*, Medellín (36), 205-221.

Esta espera por una democracia cultural capaz de enfrentar el desafío intercultural de la convivencia entre las culturas, la mediatización de los conocimientos y migraciones en el marco de la globalización es un factor de esperanza para una nueva moralización de la democracia. Sin embargo, estamos todavía en los inicios de la historia del reconocimiento, en la etapa donde todavía nos hacemos siguiente la pregunta: ¿las representaciones del reconocimiento que están imponiéndose contribuyen a fragilizar a las democracias o más bien a reforzarlas?

Estamos en la época en que seguimos experimentando las ambivalencias de la práctica del reconocimiento: efectivamente, puede ser que el reconocimiento no sea más que una devaluación mutua de las culturas, cuando alimenta un relativismo cultural simplemente nihilista. Peor aún, el reconocimiento no es más que un juego de suma cero, sin ganancias, cuando hace del desprecio de uno la condición de la revalorización del otro y cuando practica una lógica exclusivamente victimaria.

Mi reflexión procederá a la crítica de la perspectiva relativista y luego de la perspectiva victimaria del reconocimiento, para destacar la fuerza moral pura del imperativo de intersubjetividad, a salvo de cualquier recuperación ideológica. Así se abrirá la condición de posibilidad cultural de un universalismo relacional: al comienzo era la relación.

I

Comencemos por combatir un prejuicio que se ha vuelto muy popular y que parece ser favorable al multiculturalismo: consiste en afirmar que la prioridad de la unidad humana sobre la diversidad étnica no es un principio racional universal, sino un simple prejuicio impuesto por una cultura dominante, europea y occidental. Por tanto, para otorgar derecho a los particularismos culturales en el multiculturalismo, sería necesario denunciar como falsa la pretensión universalista de los valores democráticos tradicionales. Mi crítica es la siguiente: esta tesis

contiene un poder destructor que va más allá de su objetivo, el cual se propone conseguir una autoestima basada en el reconocimiento del otro. En efecto, produce un relativismo que solo puede deteriorar, en mi opinión, su propia pretensión a una autoestima tal.

Tengamos en claro que no se trata aquí de hacer la apología de una dominación cultural en particular, que tomaría el pretexto de su universalidad potencial, ni de defender la unidad de la humanidad como pretexto o coartada a favor de algún imperialismo cultural. Porque está claro que si el reconocimiento de sí mismo por el otro ha llegado a ser hoy una apuesta filosófica de suma importancia, es en la perspectiva de hacer factible un mundo multipolar posible. Pero esta perspectiva, y esta es la tesis que quiero defender, necesita más bien de una regeneración del ideal universalista y no de su destrucción; reclama más su complejización que su abolición.

A. Multiculturalismo

Puesto que semejante planteamiento es al mismo tiempo filosófico y político, se tratará aquí de entender el éxito del relativismo cultural en el contexto de la democracia liberal. Por una parte, en efecto, el reconocimiento de las diferencias es el motor de una regeneración de la democracia liberal: «el liberalismo número dos», así lo llama Michael Walzer (1994, p. 131-132) en su comentario al ensayo de Charles Taylor, consagrado al multiculturalismo, «Política del reconocimiento» (1994). El liberalismo número uno (el de Locke, de Voltaire, de Benjamin Constant o de Rawls) reconoce a cada uno el derecho del ejercicio individual de su libertad, el derecho de oponerse a las presiones del poder, a las ideologías colectivistas, el derecho a la libertad de opinión, de expresión y de la acción. Pero el liberalismo número dos quiere ir más allá de un alegato por la libertad individual e incorporar las reivindicaciones identitarias: no separa al individuo de sus raíces, de sus creencias, de sus convicciones, de su bagaje sociocultural. Se quiere incluso pluriétnico,

multicultural y casi siempre comunitarista. Así, Charles Taylor asocia el reconocimiento al criterio de autenticidad cuyo origen encuentra en la oposición del Romanticismo al pensamiento de la Ilustración.

> El ideal de autenticidad llegó a ser crucial para una evolución posterior a Rousseau y que yo relaciono a Herder. Él resaltó que cada uno de nosotros tiene una manera original de ser humano: cada persona tiene su propia «medida» […] Existe una cierta forma de ser humano que es *mi* propia forma. Estoy llamado a vivir de esta forma y no de imitar la vida de otros. Pero esta perspectiva da una nueva importancia a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, fracaso en lo esencial de mi vida; pierdo lo que ser humano significa para mí (Taylor, 1994, p. 47).

Este derecho a ser diferente lleva a adoptar una política de discriminación positiva que introduce un factor de reparación para las víctimas del no-reconocimiento social. Es lo que Taylor llama una «política de la diferencia», que exige dar derechos y poderes suplementarios a unas minoridades para que adquieran así «el derecho de excluir a otras a fin de preservar su integridad cultural» (1994, p. 59). La escuela es el lugar por excelencia de aplicación de una discriminación que debe servir para compensar la discriminación sufrida por algunas minorías: «Se dice que habría que conceder más importancia a las mujeres y a los pueblos de raza y cultura no europeas. El segundo campo es aquel de las escuelas secundarias en el que se trata —en los Estados Unidos por ejemplo— de desarrollar carreras "afrocéntricas" para los alumnos de las escuelas mayoritariamente negras» (Taylor, 1994, p. 89).

Una política del reconocimiento se legitima, como lo afirma Taylor, mediante el deber de respeto a todas las culturas que todos debemos acatar. Pero la estrategia polémica que consiste en desvalorizar el universalismo jurídico para hacer triunfar un relativismo culturalista, ¿puede evitar una nueva versión belicista de la necesidad de reconocimiento o sencillamente una deriva separatista de las reivindicaciones de la autoestima? Nada es menos seguro. Dos ejemplos lo atestiguan:

uno proviene de Herder y sirve de referencia a Taylor. El otro es el de Lévi-Strauss, quien retoma el diferencialismo de la década del cincuenta.

B. Relativismo cultural

Una gran intolerancia puede esconderse detrás de una demanda de tolerancia cuando se dirige a otra cultura con el fin de ser la beneficiara exclusiva. Entonces el elogio de la diferencia puede significar simplemente el derecho a negar la otra cultura. Así, es en nombre de la diversidad natural de los pueblos que Herder alaba el ensimismamiento de las naciones y su exclusión mutua: «La naturaleza me ha armado en su bondad de insensibilidad, de frialdad y de ceguera; hasta se puede convertir en desprecio y asco —pero tiene como única meta el encerrarme sobre mí mismo, para darme satisfacción en el mismo centro que me sostiene» (Herder, 2000, p. 78). Hay aquí una contradicción moral y jurídica de la que el relativismo hace una verdad cultural: admito la pluralidad de las culturas, pero es para justificar mi rechazo a la otra cultura. Es decir, negar los valores del otro me da el acceso al reconocimiento que necesito. La alteridad aparece entonces como radical e insuperable.

Reconsideremos ahora el diferencialismo cultural que ha predominado en la segunda parte del siglo XX. Hay que reconocer a Claude Lévi-Strauss esta capacidad paradójica de haber percibido con realismo que el anti-humanismo ha sido, en estos tiempos, la condición teórica de una defensa de la diversidad de las culturas que se proponía denunciar el etnocentrismo cuando el etnocentrismo fuese europeo. Por eso él afirmaba:

> Cada creación auténtica implica una cierta sordera al llamado de otros valores, que no solo puede llegar hasta su rechazo, sino hasta a su negación. Es que uno no se puede fundir en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente al mismo tiempo. Plenamente exitosa, la comunicación integral con el otro condena la originalidad de mi creación y de la suya, a más o menos corto plazo (Lévi-Strauss, 1971, p. 47).

Los términos de esta tesis muestran claramente que *la negación del universalismo es la condición de la afirmación del pluralismo*. Para ganar una autoridad especulativa autónoma, el pluralismo necesita presentarse como un relativismo y así negar la independencia cultural del universalismo. Cada cultura es a ella misma su propia referencia; cualquier medida común resultaría únicamente de un acto de dominación de una cultura sobre otra.

Hoy en día, el vocabulario de Charles Taylor usa la expresión «ceguera a la diferencias» para expresar la misma tesis: «Los liberalismos "ciegos" son ellos mismos los reflejos de culturas particulares […] la idea misma de un tal liberalismo podría luego ser una forma de contradicción pragmática, un particularismo disfrazándose de principio universal» (Taylor, 1994, p. 64).

Estas ilustraciones hacen resaltar, sino una incoherencia, por lo menos una desproporción entre el fin y los medios del diferencialismo cultural. Porque el precio que hay que pagar es muy costoso: lo que se exige para estar a favor de la tesis de la igualdad cultural entre todas las culturas es *la reducción del universalismo humanista a un mero prejuicio* y a una violencia cultural unilateral.

Si el relativismo cultural es hoy tan exitoso, es porque pasa por ser el campeón de una nueva tolerancia democrática. Si posee un extraordinario poder para subyugar a las mentes, es porque se presenta como un progreso dentro del progreso, una modernización de la modernidad; promueve una igualación (de las culturas) superior a la igualdad (de los hombres) y antepone su poder crítico al propio pensamiento crítico. Se presenta como un espíritu de libre examen más libre todavía que aquel de la Ilustración, puesto que puede poner en tela de juicio a la misma Ilustración; se impone, él también, como una victoria contra el prejuicio, el prejuicio universalista precisamente. Luego, quiere ser recibido como una modernidad más moderna que la propia modernidad.

Sin embargo, se basa en una extraña contradicción. Esta se muestra, en la intención, más humanista que el propio humanismo, y su deseo

de introducir el multiculturalismo sigue siendo humanista cuando propone superar la igualdad para alcanzar la autoestima. En este sentido, se trata de promover un nuevo humanismo. Pero, para hacerlo, el relativismo cultural opta por una deconstrucción del universalismo y su abolición en un historicismo que hunde a las culturas todas en la misma relatividad. Para afirmar que todas las culturas son iguales en cuanto al mérito, se limita a prohibir que se las juzgue y suprime así cualquier canon universal. Cualquier cultura se ve reducida a un simple particularismo.

La igualdad cultural, pues, es reconocida, pero sobre la base de una igualdad desvalorizada. El siguiente ejemplo ilustra esta situación: el caso de Robert Redeker en Francia, condenado por el islamismo por haber dicho que el Islam favorecía la violencia y la guerra (Redeker, 2006). Por el lado de los laicos, algunos protestaron contra esta condena, pero en un modo de tolerancia relativista y relativizante. Nos compadecemos por su situación, pero quitándole al mismo tiempo el derecho de representar un juicio universal: la protesta se limitó en general a pedir el respeto de su opinión en nombre de la igualdad de todas las opiniones.

II

Veamos ahora la función que se espera cumpla el reconocimiento en una democracia social. La orientación social consiste en ir más allá de una política liberal, más lejos que un consenso sobre el respeto a las diferencias, y asignarle al reconocimiento una función reparadora.

A. Tomar en cuenta las raíces y las memorias

Para un pensador como Axel Honneth, el reconocimiento no debe ser simplemente moral y jurídico; debe tener una dimensión social. La autoestima está asociada a la construcción social de sí mismo, pues el desprecio y la injusticia que una persona pueda soportar reducen

su imagen de sí misma y destruyen su autoestima. Honneth delimita tres esferas de la necesidad del reconocimiento: la experiencia del amor permite llegar a la confianza en sí mismo, la experiencia de la igualdad jurídica conduce al respeto por sí mismo, y la experiencia de la solidaridad, a la autoestima (Honneth, 2002, p. 208).

En Francia, un filósofo como Paul Ricoeur piensa también que hay que ir más allá en el reconocimiento de sí mismo por el otro para llegar, más allá del respeto por sí mismo, hasta la autoestima. El otro es un deseo de vivir bien y hay que tomar en cuenta su historia porque relata cómo el deseo de una vida buena se cumplió o, al contrario, se desplomó o fue traicionado. La versión social del reconocimiento integra una dimensión psicológica que incorpora las características de la historia de cada uno en la identidad personal. La memoria que se toma aquí en cuenta es afectiva, contiene los bloqueos, las heridas y los sufrimientos que no son registrados ni significados en la cohabitación jurídica. La memoria es lo que particulariza cuando impide de apreciarse a sí mismo como igual a los otros, cuando hace vivir con sentimiento de culpa, en el autodesprecio o el desconocimiento de sí mismo.

La reflexión de Ricoeur se ve prolongada por la de Jean-Marc Ferry en su pequeño ensayo de 1996 consagrado al concepto de «*Ética reconstructiva*». Ferry intenta mostrar que el reconocimiento intersubjetivo puede ir más allá de la ética del diálogo, según Habermas, puede existir un reconocimiento del otro que consiste en vincularse con otras identidades, como una capacitad de «recibir la historia de los otros como su propia historia» (Ferry, 1996, p. 34). Para eso, hay que ir más allá de las normas para dar lugar a los valores. Las normas son deberes racionalmente aceptables y los valores son los motivos que permiten aceptar a las normas. Las normas son jurídicas y públicas, los valores son las convicciones que nos hacen elegir. Las normas dependen de lo justo, los valores del bien. Para utilizar el vocabulario de los escritos teológicos hegelianos de juventud, las normas son las leyes, los valores alimentan «el amor de las leyes» (Hegel, 1971, p. 190). En consecuencia,

para integrar a los valores, la ética reconstructiva propone agregar a la argumentación racional entre varios interlocutores el conocimiento de los motivos que dirigen la elección de las razones. La ambición es la de ir más allá del reconocimiento jurídico y filosófico de la igual dignidad de las personas y de los pueblos para tomar en cuenta la dimensión histórica de la identidad de los otros.

Sin embargo, lo que algunos observadores perciben hoy como un problema es la manera en que este impulso sociopolítico se encuentra contradicho o extraviado en los hechos. Por una parte, la reivindicación del derecho a la autoestima legitima repliegues comunitaristas destructores de la vida común; por otra, el derecho al reconocimiento favorece el desarrollo de un victimismo que termina reemplazando a la política social en las democracias avanzadas. Surge entonces una pregunta: ¿hay que temer que la ética del reconocimiento degenere en una pasión que transforme la democracia en una política de compasión?

Dos dificultades internas aparecen en la perspectiva ético-social del reconocimiento. La primera dificultad es que esta perspectiva busca revitalizar el vínculo social, pero el individuo es, a fin de cuentas, el único beneficiario de la petición, puesto que el reconocimiento social tiene que favorecer la construcción del *ego*. Tal es la función terapéutica que se le reconoce a la memoria: el sujeto enfermo, traumado o herido tiene que reconciliarse con su pasado. El significado originalmente cristiano de esta «reconciliación» fue analizado por Hegel en «El espíritu del cristianismo y su destino»: «el sentimiento de la vida que se reencuentra es el amor y es en él que se reconcilia el destino» (Hegel, [1798-1800] 1971, p. 306). Pero ¿cómo transformar la función compensadora individual de la reconciliación en una cultura pública y colectiva? Jean-Marc Ferry piensa en la formación de una cultura moral europea cuando escribe: «el principio reconstructivista se manifiesta en una búsqueda de elementos propiamente históricos, cuya recolección permite a las identidades personales, individuales o colectivas dotarse frente a las otras de una estructura coherente y significativa» (1996, p. 32).

Tal proceso supone que la experiencia vivida del otro sea aceptada y escuchada. Supone que cada pueblo pueda reconstruir su historia como una memoria que se puede contar a otro para que sea conocido y reconocido su carácter ejemplar, dramático o culpable. Como en la cura psicoanalítica, el reconocimiento de sí mismo consiste en salir del desconocimiento de sí mismo. Aquí, se trata de reconstruir una identidad narrativa.

Sin embargo, la esencia muy psicológica de esta actividad reconciliadora es problemática: idealmente se trata de transferir en la esfera pública de la solidaridad social unos sufrimientos individuales privados para obtener un reconocimiento que reactive en cada uno la autoestima. Sin duda, la meta es encontrar en la afectividad, de manera certera, un recurso espontáneo y directo de solidaridad, pero ¿cómo impedir que la ética reconstructiva sirva de pretexto para recriminaciones identitarias y legitimación de activismos revolucionarios, o para fanatismos violentos, so pretexto que tratan de hacer acatar el deber público de reconocimiento? Paradójicamente, el esfuerzo por reanudar un vínculo social por medio del reconocimiento intersubjetivo contribuye también a favorecer una reactivación del individualismo. El hecho de que las minorías (religiosas, regionales o sexuales) valoricen su memoria «hecha de un pasado, verdadero o falso» constituye al mismo tiempo, lo dice un historiador, un medio potente de aniquilación de la identidad nacional común (Nora, 2007). De la misma manera, a nivel internacional, como lo observa un politólogo, aparece un nuevo espíritu nacionalista que ya no busca hacer reconocer la validez universal de su voluntad de participar en el concierto de las naciones por la calidad del vivir juntos que instaura, sino que se caracteriza más bien por una «definición etno-nacionalista» del «cada quien en su casa» (Laïdi, 2001, p. 101).

En efecto, hay que notar que el repliegue identitario sobre la nación, la etnia, el clan o la familia sirve de recurso para los individuos cuando puede presentarse como la satisfacción socialmente legítima

de una necesidad individual de reconocimiento. Pero dicho repliegue contribuye al mismo tiempo a la división del espacio público en varios espacios de reconocimiento separados y enemigos y a la fabricación de un mundo compuesto de extranjeros. Cuando cada uno ya no se preocupa más que por preservar lo que le es habitual, estable y repetitivo, entonces el imaginario colectivo se encierra sobre sí mismo y se pone en posición solo de practicar el «*arte de ser sí mismo contra el otro*». Es así como el comunitarismo, en sentido estrecho, solo cultiva el arte de «ser sí mismo en su casa», sobre el modo de la «*mismidad*». La paradoja es que el reconocimiento de sí mismo se limita al mero goce de la convivencia exclusiva con lo idéntico a sí.

La segunda dificultad interna a la perspectiva ético-social consiste en la tentación de politizar y de ideologizar los propios propósitos para conseguir más eficiencia. La referencia a la tradición comunista revolucionaria, por ejemplo, quiere aparecer como unificadora, pero es muchas veces demasiado simplificadora. La ventaja que esta referencia busca es la de inscribir la emancipación de todos los oprimidos en una misma y única dinámica política, aquella de la lucha de clases. En el contexto contemporáneo, existe una tentación de poner el sufrimiento de las víctimas del desprecio (las mujeres, los extranjeros o los homosexuales) al mismo nivel que el de las víctimas del productivismo capitalista (el proletariado) para lograr movilizarlos y alistarlos en un mismo combate. Pero tal práctica, más que de la capacidad de lucha, hace del sufrimiento el denominador común de los oprimidos y promueve así la difusión de una ideología victimaria, emocional y «políticamente correcta».

La inferioridad de la mujer, la violencia contra los niños, la presunción de los conquistadores, etcétera, pueden juntarse así en un mismo y único esquema explicativo: cualquier débil es un oprimido. La lucha de los despreciados toma el relevo de la lucha de los oprimidos. Este esquema explica cómo la militancia revolucionaria puede cambiar de dirección y volverse culturalista. Así es como, por ejemplo,

un filósofo socialmente comprometido reconstituye la trayectoria que lo ha conducido del maoísmo al Islam: «Desde el principio, tomo el partido del más débil y todos los libros se consagran a las figuras olvidadas […] las que no tienen valor para la filosofía dominante. La ontología del Islam es la ontología de los débiles, de los contemplativos, de los que creen en espejos» (Christian Jambet en Birnbaum, 2003). En este discurso, la apología de los débiles y la movilización de la energía de los excluidos tienen como fin perpetuar las tensiones de protesta en el cuerpo social y mantener vivo el gusto por la lucha. Se puede, sin embargo, hacer dos observaciones a esto.

La primera se refiere a la confusión entre el sentido etnológico y filosófico de la palabra «cultura». Desde un punto de vista etnológico, una cultura es el conjunto de las fuentes (materiales, institucionales y simbólicas) que perpetúan un modo de vida. Desde un punto de vista filosófico, una cultura es, citando a Ricoeur, «una educación en la libertad». Es fácil y tentador, para un combatiente en busca de eficacia, elevar a la facticidad de las culturas en contra de la idealidad de cualquier objetivo civilizatorio, pero, al final, en eso consiste, precisamente, preferir la violencia al diálogo. El mismo Ricoeur denunció esta confusión (1990, p. 332).

La segunda observación tiene que ver con el hecho de que la ideología victimaria ha entrado finalmente en la moral democrática. En efecto, la ideologización política del sufrimiento produce, en las democracias, un efecto no-violento que es simplemente la banalización de la lucha contra el sufrimiento y su puesta al servicio de la paz social. Hoy el elogio de la debilidad ha tomado realmente el rostro de la desvalorización del desprecio del otro y ha cobrado una importancia determinante en el sistema jurídico y mediático de las democracias liberales. Uno puede admirar así cómo se extiende un *culto de las víctimas* que convierte la fragilidad, el sufrimiento y la precariedad en una especie de derecho prioritario a un reconocimiento público. Esta versión «políticamente correcta» de la caridad corresponde a lo que se puede llamar la edad

«posmoderna» del reconocimiento. A través de los medios de comunicación, el sitio de las víctimas crece cada vez más, a tal punto que da la impresión de que son ellas quienes impulsan un nuevo entendimiento de las normas en la vida social. El proceso se presenta como una terapia necesaria para el luto (Eliacheff & Soulez Larivière, 2007, p. 201), es un fenómeno colectivo que la televisión promueve al hacer del dolor privado un espectáculo público destinado a alimentar una emoción colectiva (por lo menos en el corto plazo). El desprecio del desprecio del otro ha invadido tan fácilmente los hábitos (en un nivel superficial al menos) que ha adquirido la autoridad de un hecho social. Y el victimismo acaba por tener un verdadero papel social. Cuando los canales tradicionales de la asistencia social (los sindicatos, las familias, las asociaciones…) no pueden ni saben más cómo asumir los problemas de la sociedad, la victimización hace su oficio: ofrece al dolor una compensación digna de ser recordable y que consiste en aparecer como algo ejemplar, por un breve momento de emoción mediática.

III

¿Qué nos queda después de este recorrido crítico? No se trata, sin duda, de renunciar a reconocer la realidad del deseo individual y colectivo del reconocimiento, sino de una preocupación muy firme por resaltar la necesidad de *reciprocidad*. En lo más profundo de sí mismo, el reconocimiento debe ser mutuo.

Una primera problemática, evitar el desprecio mutuo, da lugar a la siguiente pregunta: ¿cómo asumir la parte afectiva del deseo de reconocimiento y al mismo tiempo preservar a la universalidad de los valores que permiten la convivencia? Ofrecemos una sugerencia: establecer una clara distinción entre una *estética de las diferencias y una política de la igualdad.*

Una segunda problemática es evitar que la desvaloración de uno sirva para la revaloración del otro. De donde surge la siguiente pregunta:

¿cómo construir la autoestima de manera mutua, sin cultivar el resentimiento ni confundir la justicia con el odio? Ofrecemos una sugerencia: hacer de la *relación* entre culturas la condición originaria de su co-expresión posible.

A. Estética de las diferencias y política de la igualdad

Lo primero que hay que evitar es la confusión entre un reconocimiento mutuo y un desprecio recíproco. Para eso debemos comenzar por reconocer la legitimidad que el Romanticismo ha otorgado a cada cultura, es decir, una legitimidad estética. Comencemos por reconocer la *verdad estética de la diversidad cultural*.

La reivindicación pluralista, desde Herder hasta Taylor, tiene la vocación de proteger la unicidad y de mantener, en nombre de la pluralidad cultural, una manera de sentir y de imaginar que nos ha formado. Pero esta estética de las diferencias no debe impedir la colaboración para hacer posible una vida común futura, no debe prohibir esta otra reivindicación: *el derecho a no ser solamente sí mismo*. Esto es el derecho a no ser reducido a la propia comunidad de origen, a la propia comunidad sexual, a la propia comunidad religiosa o a la propia historicidad particular; derecho a ser coactor en un mundo en formación, con la unidad de la humanidad en perspectiva.

Es legítimo reconocer que el deseo de reconocimiento es una verdad cultural en el sentido en que lo postula Herder. Herder pone en evidencia un argumento antropológico convincente, es decir, que todas las culturas son igualmente fructíferas. Sostiene que el registro de la sensibilidad (los mitos y los prejuicios, del inconsciente colectivo si se quiere) contiene un poder de inspiración y de movilización de la imaginación creativa. Cada cultura es creadora de lo que nos convierte en creadores. Esta es la verdad estética de la diversidad cultural.

Pero la dificultad aparece cuando se pretende transferir esta validez cultural a los planos político y jurídico. Porque ya no se trata más

de reivindicar un derecho a la igualdad, sino un derecho a excluir a los demás y excluirse a sí mismo de los regímenes de derecho común y de las *obligaciones* de la vida pública ordinaria. El argumento es casi inatacable: basta convencerme de que si pertenezco a una minoría, es porque estoy culturalmente dominado; si no soy reconocido individualmente, es porque soy víctima de una «ceguera a las diferencias».

Para evitar esta trampa, hay que reconocer a la diversidad cultural su plena legitimidad estética, en el sentido más profundo de lo que concierne a las formas de sentir, de querer, de ser-en-el-mundo, de la memoria de las primeras identificaciones que estructuran la sensibilidad y la imaginación, pero sin intención de confundirla con una legitimidad jurídica y política, rival y destructora de la unidad humana. Se puede imaginar a un *imperativo categórico estético* basado en lo siguiente: lo que es inimitable en una cultura es lo que ella regala a la humanidad, una potencialidad de vida. Así se podría expresar nuestro imperativo de este modo: *trata siempre a tu cultura, para ti y para los otros, como una riqueza que se debe conservar y transmitir, es decir, como un poder de inspirar obras* (Castillo, 2007, p. 197). Sin embargo, esto no quiere decir que, en una cultura, todo pueda servir como imperativo moral y político: hay prácticas que no se pueden validar, porque no son universalizables y porque no pueden presentarse como un progreso para la humanidad en conjunto. Pertenecen a la memoria colectiva de un pueblo, forman parte del relato de sus orígenes, conservan una función estéticamente edificante, pero no pueden pretender el estatuto de patrimonio de la humanidad.

De esta manera, se puede cultivar una estética de las diferencias que no destruya la perspectiva de una solidaridad humana, de una política de igualdad humana. Dicho de otro modo, la capacidad de tener raíces no debe destruir la capacidad de ser en proyecto, de co-obrar con otros por un mundo futuro. Pues, si la diversidad contribuye a «encantar» al mundo, la universalidad contribuye a idealizarlo.

B. Una política de co-expresión cultural

Tomaremos una última pista de reflexión para el examen de la segunda problemática: el reconocimiento debe ser mutuo para que la historia de los unos no obstaculice la memoria de los otros, y para que, al revés, la memoria de los unos no impida la historia de los otros. Intuitivamente, las relaciones entre dominantes y dominados ilustran ambos casos. La historia de los colonizadores puede servir para absorber y borrar la memoria de los colonizados, pero los antiguos dominados pueden también querer reducir la historia a su propia memoria.

La dificultad del problema es obvia: no se trata de negar el dolor, pero también se impone el principio de realidad, hay que seguir viviendo juntos. La explotación psicológica del dolor, sin embargo, implica el riesgo de fomentar las reivindicaciones victimarias, identitarias y sectarias. Hannah Arendt ha demostrado, en su *Ensayo sobre la revolución*, cómo la compasión, cuando se cultiva como una virtud política suprema, contiene «un potencial de crueldad más fuerte todavía que la crueldad misma» (Arendt, 1967, p. 127) porque convierte a los desdichados en fanáticos y hace de la violencia el medio para una justicia ciega y expeditiva. Sin embargo, se puede entender por qué las memorias particulares tienen la preocupación de ser reconocidas como parte de la historia colectiva, pues este medio de reconocimiento se convierte entonces en un medio de autoconocimiento de un pueblo: tengo una historia, si mi historia puede ser contada tanto por mí mismo como por otros y si se inscribe, con la de los demás, en un relato conjunto abierto a un porvenir común.

El trabajo de la memoria es el de ser creadora de efectividad simbólica cuando reconoce al otro su capacidad de modificar mi historia y de integrar mi propia identidad narrativa. El pueblo vencido en una guerra o el grupo dominado por otro se convierte en una parte de la historia del dominante, es una parte del conocimiento de sí mismo del otro. A esta altura, la memoria ya no es más egológica, sino que se convierte

en una actividad común, en un patrimonio compartido. Ella es una justicia histórica que acepta el plurisignificado de los hechos. Un cambio de paradigma se vuelve necesario: en vez de una fundamentación solipsista y monádica, exclusivamente subjetivista del intercambio cultural, hay que poner al principio una posibilidad de comunicar la relación en sí misma.

La representación simplemente histórica e instrumental del reconocimiento para vincular, *a posteriori*, a los individuos separados por sus creencias y sus opiniones cae en una contradicción: si veo al otro como una mente condicionada (por su historia, su familia, su religión), cuyo acondicionamiento cultural se expresa en un lenguaje extranjero —el lenguaje de sus creencias encerrado en sí mismo—, entonces sencillamente coloco la imposibilidad de comunicar al comienzo de la comunicación, y tengo una representación muy estrecha de la pluralidad, pues la reduzco a una simple coexistencia de pueblos diferentes. Al contrario, solo cuando los individuos hablan con el fin de ser escuchados y entendidos, conciben la relación y el intercambio como el requisito último que permite la inteligibilidad de sus experiencias y sus convicciones, la condición de su existencia *pública*, la condición de su existencia *simbólica*, la condición de su existencia *cultural*. Así, en vez de ser percibida como un hecho psicológico aislado y encerrado en sí mismo, una creencia o una convicción puede ser experimentada como una intención de significar y de producir de la significación y, por lo tanto, como creadora de relación, de interacción, de inspiración… Así, para ir más allá del concepto identitario y solipsista de las culturas, se necesita un concepto originalmente relacional del intercambio cultural. Para que sea posible una política de la entre-expresión de las culturas, se necesita una fundamentación originalmente dialógica.

El coloquio «Justicia y Pluralidad», organizado en Bogotá, en la Universidad Nacional de Colombia, en mayo de 2003, me dio la oportunidad de mostrar la importancia del paradigma dialógico en el pensamiento del filósofo Francis Jacques así como su valor en lo que concierne

las aplicaciones posibles del paradigma a la idea de intersubjetividad cultural (Jacques, 1979). El principio del *primum relationis* (Jacques, 1982, p. 188) erige al otro como la condición misma de inteligibilidad de mis pensamientos: yo *me* entiendo a mí, si el *otro* me entiende. Por extensión, este paradigma significa que una cultura no es una realidad cerrada, un lenguaje estancado y petrificado en su propio pasado, sino que, al contrario, se tiene que enriquecer de lo que ella hace comprender de sí misma cuando se considera a sí misma coma una fuente de comunicación y de intercambios. Cuando se trata de contribuir con el forjar un destino comunicacional común (lo que no significa unitario o colectivo), los patrimonios culturales se pueden apreciar como recursos simbólicos capaces de comprensión mutua, de interpretaciones cruzadas, de lecturas recíprocas.

Quisiera terminar con una ilustración que puede ser calificada de intercultural, pues me valdré de una idea del filósofo egipcio Fouad Zakariya en un comentario muy libre: es la idea según la cual las memorias deben y pueden construirse en la perspectiva de una «problemática multipolar de la interculturalidad». En su libro *Laicidad o islamismo* (1991), Zakariya quiere mostrar que el acceso a la modernidad es una dinámica que tiene que ser llevada a cabo desde dentro de la cultura arabo-musulmana y a partir de sus propios recursos internos. Desde su punto de vista, la laicidad, la libertad del pensamiento, el conocimiento racional no son específicamente occidentales, corresponden a «una forma de espíritu», a una manera de pensar, que caracteriza universalmente cualquier proceso crítico. Lo primero que busca el libro es (a) mostrar que la exigencia de universalidad nace gradualmente en uno mismo y que nos es heredada; no puede ser otra cosa que un comienzo, es decir, un acto y una decisión cultural. Un segundo punto, sobre el que se detiene el libro, es (b) la puesta en práctica del pensamiento crítico como autocrítico. El argumento de Zakariya es el siguiente: mientras un pueblo idealiza su propio pasado a tal punto

que lo transforma en un pasado imaginario tan resplandeciente que no puede sino condenar al presente, se deja seducir por su propio imaginario como si fuera una ideología que le impide mirar a su propia realidad y cumplir con las tareas necesarias para su porvenir. Es al momento de descubrir que su propia alienación es obra suya que la libertad se revela como un éxito interno y autónomo. Según Zakariya, el orientalismo es un tramposo encanto que petrifica al pasado en una inmortalidad solamente imaginaria: hay que derribar esta visión o más bien invertirla para convertirla en una proyección de la herencia en el porvenir. Es esto lo que se llama «historizar» la modernidad, es decir, hacer la historia *hoy*.

Esto nos conduce a la tercera característica de su tesis, (c) un Renacimiento puede reanudar el pasado, si es que sirve para el porvenir. El Renacimiento reanuda su pasado, pero como objeto de estudio y de interpretación: la libertad de pensamiento y opinión no es un mero bien individual, una propiedad privada de la que cada quien puede gozar, es más bien la producción de una nueva imagen de sí mismo por sí mismo. Y esta perspectiva puede generar un impulso hacia «una multipolaridad intercultural». Lo que se puede alcanzar con esta construcción crítica y libre de la imagen de sí mismo es una reapropiación cultural, una desalienación cultural finalmente útil a la pluralidad del mundo. Para decirlo en los mismos términos que Zakariya: «El orientalismo, para ser entendido, no debe ser estudiado como un fenómeno unívoco (la visión del Oriente por el Occidente), sino que tiene que ser reubicado en la problemática multipolar de la interculturalidad» (1991, p. 165). Así, Zakariya no opone la particularidad al universal, ni la tradición a la modernidad: es el acceso al pensamiento crítico, en cuanto *proceso universal*, el que permite un lenguaje común de la comunicación y una entre-expresión de sociedades capaces de reconocerse recíprocamente, un lenguaje de juicios libres y mutuamente instructivos.

Conclusión

En conclusión, tenemos que comparar dos concepciones del valor. Cuando se trata de valores culturales, o bien una cultura afirma su propio valor como un *poder de condicionamiento*, o bien quiere mostrarlo como un *poder de inspiración.* En el primer caso, su concepción de la unidad es más política que cultural y la unidad que puede generar es una unidad de dominio. En el segundo caso, no es tanto la unidad, sino la universalidad lo que se busca.

Así se dibuja una universalidad más relacional que substancial, capaz de asociar los valores a un futuro posible más que a un pasado caduco. De tal modo que una expresión cultural de sí mismo puede presentarse como el origen de una relación intersubjetiva y el principio de una relación cuyo interés último es, en términos de Kant, un mundo de fines y, en términos contemporáneos, la contribución a un universal relacionalista e interactivo.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1967). *Essai sur la révolution*. Traducción de Michel Chrestien. París: Gallimard.

Birnbaum, Jean (2003). Christian Jambet, l'islam dans le désert. *Le Monde*, 26 de enero.

Castillo, Monique (2007). *La responsabilité des modernes*. París: Kimé.

Eliacheff, Caroline & Daniel Soulez Larivière (2007). *Le temps des victimes*. París: Albin Michel.

Ferry, Jean-Marc (1996). *L'Ethique reconstructive*. París: Cerf.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([1798-1800] 1971). *Frühe Schriften. Werke in zwanzig Bänden*, I. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Herder, Johann Gottfried (2000). *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*. París: Flammarion.

Honneth, Axel (2002). *La lutte pour la reconnaissance*. Traducción de Pierre Rusch. París: Cerf.

Jacques, Francis (1979). *Dialogiques*. París: Presses Universitaires de France.

Jacques, Francis (1982). *Différence et subjectivité*. París: Aubier.

Laïdi, Zaki (2001). *Un monde privé de sens*. París: Hachette.

Lévi-Strauss, Claude (1971). *Le Regard éloigné*. París: Plon.

Nora, Pierre (2007). Le nationalisme nous a caché la nation. *Le Monde*, 18 de marzo.

Redeker, Robert (2006). Face aux intimidations islamistes, que doit faire le monde libre? *Le Figaro*, 19 de setiembre.

Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.

Taylor, Charles (1994). Politique de reconnaissance. En *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, traducción de Denis-Armand Canal. París: Champs Flammarion.

Walzer, Michael (1994). Commentaire. En Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, traducción de Denis-Armand Canal. París: Champs Flammarion.

Zakariya, Fouad (1991). *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*. Prefacio y traducción de Richard Jacquemond. París: La Découverte.

Identidad(es) en tránsito. Las culturas en la era de la mundialización*

Francis Guibal
Université Marc Bloch, Estrasburgo, Francia

Identidad(es) y pertenencia(s)
viajan entre la adherencia y la adhesión
Étienne Balibar, *Droit de cité*

Es sin duda bajo el signo mayor de tensiones ambiguas que hemos de descifrar la marcha de nuestro mundo. La más notable probablemente sea hoy la que se traba entre la mundialización «ecotécnica» del capital y la fragmentación diferencialista de las culturas, estos «mundos vividos en concreto donde viven, positiva y activamente, comunidades relativa o absolutamente separadas» (Husserl, 1969, §58); como si el imperialismo de la economía-mundo tuviese por corolario una «histerización de las identidades» (Balibar, 1998, p. 129) obligadas a replegarse sobre sí mismas, sus tradiciones y sus particularidades locales. Pero esta es una forma demasiado simplista de ver las cosas y que conviene matizar de inmediato: los intercambios, en efecto, afectan igualmente la vida

---

* Francis Guibal ha sido un promotor y colaborador permanente de la cooperación filosófica entre Francia y América Latina. Fue coorganizador del Segundo Coloquio Franco Peruano de Filosofía, realizado en Estrasburgo, París y Tolosa en el año 1991. Entre sus numerosas contribuciones hemos seleccionado aquí un artículo inicialmente publicado en el año 2003 en *Areté*, *XV*(2), 217-242.

de las culturas[1], mientras que la reivindicación de autonomía es también uno de los rasgos de nuestra modernidad[2]. ¿Y quién sabe si las contradicciones que nos desgarran no serían susceptibles de dar lugar a interacciones fecundas de otro modo? ¿Por qué, después de todo, la racionalidad eficaz del entendimiento occidental-moderno no podría aprender a ponerse en obra más razonablemente en formas de vida comunitarias más justas y mejor reinventadas?[3]

Las preguntas que nos vienen por ahí se muestran, al respecto, inseparablemente políticas, culturales y filosóficas. Políticas, en primer lugar, pues se trata de aprender a vivir y a actuar juntos en este mundo que nos toca compartir más equitativamente. Balibar probablemente no se equivoca cuando muestra la urgencia de una política de «civilidad» mundial que daría «a los individuos y a los grupos los medios de identificarse y de desidentificarse, de *viajar en la identidad*. De reivindicar a la vez la diferencia y la igualdad, la solidaridad y la comunidad» (Balibar, 1998, p. 130). Pero las preguntas se muestran culturales al mismo tiempo, si es cierto que la cultura es siempre el alma de las comunidades, donde ella asegura el vínculo simbólico de los miembros;

---

[1] Es la constatación, por ejemplo, de Charles Taylor: «Todas las sociedades se vuelven cada vez más multiculturales y, al mismo tiempo, más permeables […], más abiertas a las migraciones multinacionales; más de sus nacionales viven la vida de la "diáspora", cuyo centro está afuera» (Taylor, 1994, p. 86).

[2] Lo que recuerda y subraya André Gorz, en la entrevista conducida por Michel Contat y Thomas Ferenczi (1992): «La modernidad no reside ni en la creencia en el progreso o en el sentido de la historia, ni en la unidad y la universalidad de la razón, sino ante todo en el surgimiento del individuo-sujeto que reivindica el derecho de definir él mismo el objetivo de sus acciones, de pertenecerse y producirse a sí mismo» (Colombani, 1994, p. 49).

[3] Cornelius Castoriadis evoca así la exigencia de transformar «la técnica y el saber occidentales de manera que pudieran estar al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de socialidad que subsisten en los países "sub-desarrollados" —y, en cambio, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender ahí alguna cosa que ellos han olvidado, de inspirarse para hacer revivir formas de vida verdaderamente comunitarias» (1986, p. 174).

y ¿cómo no destacar la importancia actual de no dejar que este vínculo se fije en un simple repliegue identitario, sino de hacer también de él una forma de apertura alterante?[4] Finalmente, estas preguntas se muestran filosóficas, en la medida en que la interrogación crítica de la vida que es el pensamiento efectivo no puede dejar de estar atento a las nuevas formas político-culturales que surgen y se inventan en nuestra historia, pero que conviene también juzgar y orientar lo más justamente posible, volviéndolas hacia una universalización concretamente significante. ¿Qué hay pues con lo singular y lo plural, lo uno y lo múltiple «culturales», con su manera de componer una sinfonía intercultural cuyo sentido último bien podría ser transcultural?

Un singular plural

La idea misma de «cultura» parece que envuelve una antinomia que, aunque no sea probablemente insuperable, no es menos real: ¿la realidad de las culturas diversas, todas particulares, no contradice y no hace impensable la exigencia de una cultura verdaderamente universal?[5] ¿Esta, por otro lado, suponiendo que no sea ilusoria, es del orden de la diversión lúdica, de la disciplina racional o de la formación razonable? Con vistas a un primer esclarecimiento provisorio, adelantaremos aquí la «tesis» de que la universalidad propiamente humana de la cultura nunca va sin creaciones históricas a través de imaginarios múltiples

[4] La política de «civilidad» que Balibar desea incluye, pues, una dimensión estético-cultural cuyo papel es fundamental: «la cultura, como invención de formas, de acontecimientos y de modos de comunicación, dicho de otra manera el arte que interroga al pueblo dejándose interrogar por él, puede y debe ayudarnos de manera decisiva» (Balibar, 1998, p. 144). Se trata de hacer, en la medida de lo posible, de todos y de cada uno «artistas de la identidad» (p. 132), de una identidad nunca dada, que se crea, se busca y se forja, en la separación y la distancia, en una responsabilidad capaz de resistencia, incluso de rebeldía.

[5] «Parece imposible concebir una cultura cualquiera que no sea marcada por una fuerte particularidad, mientras que no podemos pensar en una cultura de la humanidad sino como universal» (Castoriadis, 1996, p. 152).

que requieren, finalmente, una capacidad de juicio que se forma en el debate dialogal.

Entre la exterioridad natural y la autonomía moral, la antropología kantiana ve esencialmente en la cultura el proceso de una emergencia y el progreso de una educación: la libertad, aquí, aparece tomando distancia respecto de la vida que la condiciona y que ella transforma dándole figura de institución[6]. Y esta orientación está menos negada que precisada y radicalizada por la fenomenología hegeliana: trabajo y lenguaje son para ella las dos modalidades constitutivas de una negatividad a través de la cual el espíritu viene a sí mismo formando e integrando la resistencia del mundo y de toda alteridad (véase la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, y más precisamente las secciones «Conciencia de sí» (sobre todo IV A) y «Espíritu» (especialmente VI B)). En los dos casos —y tal es la primera enseñanza de fondo que nos es dada— «la» cultura se comprende por su oposición y distanciamiento respecto de la simplicidad natural del ser-dado: gesto y palabra, técnica y símbolo marcan conjuntamente la entrada en un proceso de alteración y de transformación sin retorno. A través del animal cultural que es el hombre, la realidad se abre así a una aventura que no deja nada fuera de sí; ni la necesidad (objetiva) ni la libertad (subjetiva), ni las condiciones (materiales) ni el sentido (espiritual) escapan a esta creación instituyente.

Si la cultura, en este primer sentido, califica el existir humano como tal y en su integridad unitaria, sin embargo, ella nunca «existe» más que a través de la fragmentación plural de modos de vida y de lenguajes específicos, al interior de los cuales es también posible distinguir los fenómenos de «civilización» que se demarcan de una actividad «cultural» en un sentido más estrecho. Los primeros ponen de relieve

[6] Para Kant, es la naturaleza misma que tiende a «producir el perfeccionamiento del hombre a través del progreso de su cultura» (Kant, 1993, p. 310), de este modo suscita en él las tres «disposiciones» —técnica, pragmática y moral— que le tocará ejercer y desarrollar.

una organización funcional en torno de la producción, la disposición y el arreglo de las condiciones; en contextos diferentes, se trata siempre aquí de asegurar la (super)vivencia de la comunidad. La segunda, pasando por la creación de obras y de significaciones que aspiran a dar al caos forma de mundo(s) sensato(s), testifica de lo que, en el hombre, es apertura abismal que excede toda objetividad determinada; gesto de dejar pasar y difractarse, en la misma anarquía sensible, el orden de lo sensato en su no-totalización de principio[7]. Estas dos formas de creaciones, sin duda, «la poética y la funcional, no caminan al mismo ritmo ni en el mismo sentido» (Castoriadis, 1999, p. 103)[8]. Pero eso no significa que no com-pongan de manera inseparable totalidades significantes a la vez heterogéneas y originales: las culturas históricas expresan al respecto estilos irreductibles de existencia compartida, modalidades siempre singulares de «dar sentido» a partir de y al interior de circunstancias contingentes determinadas.

Entonces hay una doble cuestión que no deja de plantearse: ¿estas culturas múltiples en las que se encarna «la» cultura no representan una forma de poder alienante y no nos comprometen finalmente en una diseminación arbitraria? A eso responderemos, en primer lugar, que la fijación ideologizante es solo una posibilidad, pero no el destino de la creación cultural; pues las obras, donde se exterioriza y se deposita, tienen como destinación esencial prestarse y ofrecerse a una retoma

---

[7] Para Castoriadis, toda creación verdaderamente «cultural» proviene y testimonia de lo profundo del abismo donde puede reconocerse aquello mismo que separa la particularidad determinada de sus contextos históricos o geográficos: «¿cómo frases y obras de otros tiempos nos pueden hablar y, a veces, hacernos temblar?» (1996, p. 195), ¿si no es porque reúnen y despiertan en nosotros cierto sentido de lo esencial y de lo último? Para Jean Luc Nancy, toda cultura está habitada y trabajada por «esto» que la abre, de origen, al mundo, a los demás y al sentido: «la infancia» indestructible del arte como potencia inagotable de creación indefinidamente modalizable y modulable, «eternidad difractada en cada instante, en cada estado, en cada cultura» (2000, p. 160).

[8] La acción propiamente política se ubica precisamente en la frontera movediza de la condición eco-técnica y del sentido estético-cultural.

que suscitan y que las relanza. No existe una cultura digna de este nombre que no eduque a una forma de estar de pie, que no se dirija a sujetos que ella empieza por hacer salir de sí mismos, pero para mejor devolverlos a sus responsabilidades. Podríamos llegar a decir que el «fin» de las culturas consiste en formar hombres «de cultura», es decir, a fin de cuentas, hombres capaces de examinarlas, juzgarlas y orientarlas. Sin que sea necesario acudir, para este juicio final, a la «legislación incondicionada» de una razón puramente moral[9]; pues es por la misma finitud compartida de un ser-en-el-mundo radicalmente socio-histórico que se puede y debe buscar un «acuerdo» razonable, llevando «el diálogo que somos» a la altura de una escucha abierta a lo lejano y extraño[10]. Mezclas ambiguas de violencia y de sentido, las culturas se confrontan, se combaten y se excluyen; pero también se encuentran y se exponen las unas a las otras cuando se hablan. Y solo es en y con esta apertura recíproca que se pueden dar para nosotros la verdad y el juicio de lo universal a que aspiran y que las atraviesa.

La cultura solo existe a través de las culturas, las cuales solo viven a través de los sujetos que las portan. Pero este estallido del sentido no es una simple dispersión anárquica, pues estos sujetos culturales son también sujetos en diálogo, capaces de dejar pasar entre sus culturas particulares el lazo de la hospitalidad y del entendimiento, de la traducción y de la metamorfosis recíproca. Círculo paradójico de la unidad y de la multiplicidad, de una universalidad que se alimenta del compartir las diferencias: la herencia de las culturas pasadas solicita su relevo en sentido común, pero la comunidad del sentido (ideal) y de su comunicación

[9] Véase justamente los §§83-84 de la *Crítica de la facultad de juzgar* (Kant, 1965), donde Kant sostiene primero que «solamente la cultura puede ser el fin último que tenemos alguna razón de atribuir a la naturaleza respecto a la especie humana» (§83), pero precisando poco después que la cultura misma no tiene sentido último sino en y por el hombre entendido «solamente como sujeto de la moralidad» (§84).

[10] Se habrá reconocido allí fórmulas centrales (que provienen de Hölderlin) de la hermenéutica gadameriana, en las cuales hemos simplemente —y voluntariamente— acentuado la dinámica «alterante» más que «apropiante».

únicamente vive relanzando la singular pluralidad de las figuras culturales que la portan. Intentemos ahora desplegar y explicitar más en concreto esta dialéctica hasta ahora simplemente esbozada.

Certeza(s) intra-cultural(es)

Se entiende aquí por certeza, siguiendo a Éric Weil, una actitud-categoría a la vez límite y paradójica. Límite, porque tiende a darse, sin poder nunca alcanzarla absolutamente, una identidad masiva y sin ninguna distancia entre el ser y el pensamiento, el mundo y el hombre. Paradójica, porque este absoluto que se pretende sin afueras aparece en efecto bajo el modo de la exclusividad y de una exclusión violenta: la certeza supuestamente única estalla inmediatamente en certezas rivales y potencialmente conflictivas. Baste evocar aquí tres formas mayores de este cierre ideológico siempre amenazante.

Porque despliegan y proporcionan inmediatamente una totalidad de sentido, las culturas históricas tradicionales son inevitablemente culturas de la certeza. Pero conviene distinguir entre su vida efectiva y sus repliegues reactivos. En el origen no es probablemente posible, ni siquiera deseable, que el vínculo comunitario se exprese de otro modo que por y en creaciones originales y particulares; y que no exista ahí reflexividad ni crítica ni alteridad no impide que esta vida concreta del sentido se busque y se invente de manera dinámica, a través de avances y aperturas relativas. Muy otra es la situación actual, cuando es el miedo y el rechazo de la Modernidad que suscitan por reacción una fijación imaginaria en las creencias pasadas. Acecha entonces la violencia, a la vez particularista y totalitaria, que se esconde detrás de «la clausura del sentido» (Castoriadis, 1999, p. 188) para forjarse mejor seguridades invulnerables a toda discusión y a toda alteridad. Pero la frontera puede ser a veces estrecha, y difícil de trazar, entre la sana reivindicación de una tradición específica y la cerrazón peligrosa en unas visiones del mundo incuestionables.

Exactamente opuesta a estas certezas con tendencia mitológica, la Modernidad iluminada despliega prácticamente una cultura del entendimiento que parece hacer tabula rasa de sus creencias (tomadas como sueños inverificables) e incluso ataca al «núcleo ético y mítico» (Ricoeur, 1978, p. 292) que anima sus creaciones. La única «certeza», aquí, es la de una racionalidad plenamente segura de sí misma, operando en todos los niveles de las existencias (científica y técnica, pero también económica, política o «cultural») y cuyos progresos acumulados tienden a producir una humanidad por fin efectivamente concreta y unificada al interior de una «única civilización planetaria» (Ricoeur, 1978, p. 286). Nada existe que no sea por y para la aplicación, el apoderamiento y el dominio de esta «cultura de inmanencia» (Levinas, 1991, p. 200) cuyo saber (hacer) es el alma y el principio que tiende a apoderarse de toda alteridad, mundana o humana, natural o cultural. Cientismo o positivismo, utilitarismo o racionalismo son tantos nombres posibles para esta chatura unidimensional que reduce todo al mundo de la sola «condición» (según Weil) disponible, calculable y «maquinable».

La concepción «dialéctica» de la cultura es infinitamente más profunda y sutil, de otro contenido intelectual y, sin embargo, a fin de cuentas no menos «mono-ideica». Parece hacerles justicia tanto a las tradiciones poéticas del pasado como a la racionalidad prosaica del presente; ¿todo no está comprendido y elevado a su verdad en el seno de la historia del Espíritu? Lo que se celebra precisamente aquí en la cultura es este trabajo de formación liberadora que ordena toda realidad particular en la verdad universal de la idea: «Es por el trabajo de la cultura que la misma voluntad subjetiva gana en sí *la objetividad*, en la cual solamente, por su propia cuenta, es digna y capaz de ser *la efectividad* de la Idea» (Hegel, 1975, §187)[11]. Pero todo esto remite

[11] Se trata aquí, como se ha dicho justamente, de una «suerte de himno a la cultura […], como un condensado de la filosofía de Hegel» (Labarriére & Jarczyk, 1986, p. 228). Lo más sorprendente es la astucia «magistral» que permite a la Idea dejar desplegarse sin límites de principio el trabajo del entendimiento, pero ordenando constantemente

finalmente a una certeza muy «occidentalocéntrica», que no puede hacer justicia a la diferencia, a lo múltiple y a la alteridad, sino asignándoles soberbiamente el lugar que les corresponde en el sistema de la totalidad espiritual. La única cultura que tiene «valor infinito» (Hegel, 1975, §187), la única que está a la altura del «trabajo» (§334) histórico-mundial del Espíritu y del «derecho absoluto» (§350) de la Idea, la única que da forma a la sustancia hasta elevarla a sujeto y que se muestra así «momento inmanente» y constitutivo de la vida absoluta del Espíritu es la del «entendimiento» (§197) mortífero de Occidente, de su historia, de sus luchas y conquistas: es solo al «principio nórdico de los pueblos germánicos» (§358) que es adjudicada, al término de este proceso histórico-cultural, la «misión» de dominio y reconciliación gracias a la cual la libertad del Espíritu puede darse por fin en la figura efectiva de la verdad concreta[12]. Cuando pretende y proclama haber acogido y recogido todas las demás adquisiciones culturales llevándolas hasta la «verdad meta-política o […] meta-cultural de la existencia» (Bourgeois, 2000, p. 233)[13], la vieja Europa sigue dándose por la sola realización acabada y consciente de sí de todas las aspiraciones que no han podido buscarse más que negativamente y desafortunadamente fuera de ella.

---

la exterioridad de sus avances al único fin último que es la liberación razonable del Espíritu.

[12] Es en el §347 de sus *Principes de la philosophie du droit* que Hegel enuncia esta tesis general: en cada época, le toca a un solo pueblo ser «dominante» como agente y representante del Espíritu en el estadio correspondiente de su desarrollo. El §353 indica que, en la actualidad de los tiempos modernos, es en y por el «mundo germánico» que el Espíritu ha «devenido capaz de producir y reconocer su propia verdad como pensamiento y como mundo regido por leyes». Los §§358-360 precisan las modalidades y el sentido de esta «misión» (§358) que debe inscribir el principio de la libertad en la verdad efectiva del presente.

[13] Es porque ya habría comprendido e integrado las verdades relativas de las culturas extranjeras que el Occidente no tendría que preocuparse más de ellas, ¡pues todo se juega en adelante al interior de su mundo! La violencia colonial o imperial se disfraza y/o se pone de relieve como proclama de liberación universalmente «espiritual»… El mismo gesto se encuentra aún hoy en día; así en Kojève y en su discípulo Fukuyama.

Porque ha contribuido a dar al mundo una forma de modernidad racional, la cultura occidental ha creído poder identificarse con la totalidad del sentido: «el hecho de que la civilización universal ha provenido durante mucho tiempo del hogar europeo ha mantenido la ilusión de que la cultura europea era, de hecho y por derecho, una cultura universal» (Ricoeur, 1978, p. 293). Esta autoproclamación satisfecha debe ser sometida a una doble tarea de desmitificación. 1) Tiene que aprender a reconocer el etnocentrismo que la habita, a descubrirse así «cultural e históricamente condicionada» (Levinas, 1972, p. 59); una entre otras, finita y relativa, no está habilitada para erigirse soberbiamente en el centro teórico y práctico del mundo. 2) Sin negar las adquisiciones de la racionalidad calculadora e interesada que ha terminado por imponer a todos, es importante también que mida los límites, incluso los efectos perversos, de una ideología completamente sometida a los pseudo-valores de la pura operatividad funcional: cuando no tiene otra preocupación que la expansión ilimitada de un pseudo-dominio supuestamente racional, cuando rechaza todo cuestionamiento verdaderamente perturbador, la dicha «cultura» se vuelve contra sí misma, engendrando malestar y desgracia en los pseudo-sujetos que aliena[14]. ¿No será tiempo de romper con este culto y esta cultura del Uno-Todo y de sustituirlo por prácticas más modestas y más «lúdicas», en todo caso más abiertas a lo extraño, a los cambios de país y a las metamorfosis que suscitan los encuentros?

[14] Muchos son los que hoy concuerdan con este diagnóstico de fondo, ya severamente establecido hace más de un siglo por Nietzsche. La cuestión es, sin embargo, menos la de analizar y precisar esta constatación negativa (aunque permanezca importante) que la de preguntarse de dónde proviene esta («¿Por qué nuestras resistencias a la alteridad? ¿Por qué no podemos soportar un otro verdaderamente otro? ¿Y de dónde viene esta manía, esta rabia de la unificación?», interroga justamente Castoriadis (1996, p. 201)), y sobre todo de comprometer el pensamiento y la acción en las vías de «otra» mundialización, que no esquive las exigencias de una vida buena, más razonable y efectivamente compartida por todos.

Juegos multi-culturales

Parece que ha llegado la hora para «la inteligencia» occidental, en efecto, de tomar distancia respecto a la ceguera que la empuja a exceptuarse de una relativización que ella aplica tan alegremente a los otros: «la denuncia de este etnocentrismo que nos haría considerar a nuestra cultura como la única digna de este nombre, y apta para juzgar a todas las demás según sus propias normas, es un buen y legítimo combate» (Borne, 1983, p. 108). Cuya otra cara, más positiva, es una consideración y una revalorización del hecho cultural mismo, de su pluralidad y de su relatividad constitutivas: «Nuestra modernidad ha visto bien que las culturas, en su dispersión a través del espacio y a lo largo del tiempo, tenían cada una su valor y su originalidad» (Borne, 1983, p. 108). ¿Sin embargo, basta con proceder a esta reevaluación, incluso a esta celebración, de culturas inconmensurables y equivalentemente múltiples para escapar a toda violencia?

El punto de partida, en todo caso, ha de ser la nueva conciencia de lo que tiene de irreductiblemente original y complejo el fenómeno cultural. No solo que no existe ningún individuo que no pertenezca de plano a un grupo del cual recibe y se apropia las costumbres, sino que estas maneras particulares de vivir, compartidas y transmitidas, ponen de relieve, a fin de cuentas, una irreducible creación imaginaria. Ricoeur evoca a este propósito el «núcleo ético-mítico» de las culturas humanas, mientras que Castoriadis prefiere hablar de «significaciones imaginarias sociales»; retengamos, en primer lugar, que lo que anima e impulsa el vivir-juntos de una sociedad tiene una especificidad *sui generis*, más cercana de una producción onírica y simbólica que de una elaboración conceptual. Lo que da sentido en y para una cultura, lo que liga y marca la afinidad reconocible de la diversidad de sus expresiones (religiosas o estéticas, pero también ético-políticas o eco-técnicas), es finalmente un estilo de existencia: «*unidad de estilo* artístico en todas las exteriorizaciones vitales de un pueblo», así lo formulaba el joven

Nietzsche (1954, I, §1)[15]. Estilo único, sin duda, donde se expresa y se reconoce la marca o la «manera» de una comunidad histórica, pero atravesado de tensiones, de fuerzas y de voces plurales que vienen a cruzarse y a empalmarse en él: «la unidad y unicidad de una cultura son una y única, por *razón misma* de una mezcla y una disputa. Es una "contienda" que encuentra en una cultura un estilo o un tono, pero también muchas voces o muchos alcances para interpretar este tono» (Nancy, 1996, p. 177)[16]. También esta manera «de parecerse sin reunirse» —a la que se refiere Derrida— solo permanece viviente si se deja perturbar, interrogar y relanzar, por la inquietante extrañeza de lo exterior que la solicita: «una cultura muere desde que ella no es más renovada, recreada» (Ricoeur, 1978, p. 297), desde el momento en que se cierra al riesgo y a la oportunidad de la alteración y de la metamorfosis.

No es extraño, en este sentido, si esta inventiva cultural solo aparece a través de la pluralidad y el reparto irreductibles de culturas distintas, incluso, de cierta manera, inconmensurables. Lejos de ser las expresiones múltiples de una sola y misma razón espiritual que se realiza a través de ellas[17], las figuras singulares donde se modula el dar-sentido o el estar-juntos de los grupos humanos parecen más bien, siguiendo a Castoriadis, remitir al núcleo enigmático o a la creatividad magmática de un imaginario instituyente que no se muestra más que a través de la multiplicidad sin fin renovada de sus producciones. En lugar de buscar más o menos en vano encerrar lo humano en los marcos sofocantes de

[15] Toda la cuestión «cultural» estriba para Nietzsche en saber si esta «unidad de estilo» contribuye a «domesticar» (alineación) o a canalizar, a formar y enderezar el potencial vital al cual da forma. A eso se añade, para «nosotros», la preocupación por una creación auto-afirmativa que sea en el mismo gesto abierta a y respetuosa de la alteridad.

[16] Unidad plural, pues, de una singularidad a la vez reconocible y no fijable, o de una ipseidad no reducible a una identidad, de lo que se sostiene siempre en el «cruce de tonos, de préstamos, de alejamientos y de forcejeos, a los cuales da un estilo» (Nancy, 1996, p. 179).

[17] Como lo formula, hasta en su pensamiento supuestamente «posmetafísico», Habermas: «die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen» (Habermas, 1992b, pp. 159 y ss.).

una universalidad vacía o de una racionalidad homogénea y abstracta, es importante tomar nota de la diversidad felizmente inagotable e insuperable que atestiguan las culturas del mundo; solamente estas tradiciones históricas, vehiculadas por las comunidades particulares y sus lenguajes, serían portadoras de significaciones concretas para los individuos vivientes, aquellas mismas que tan cruelmente hacen falta a la mundialización abstractamente homogeneizante de lo eco-técnico capitalista.

El hecho (multi-cultural) aquí es idénticamente sentido, y sentido eminente, concreto, sensible: las culturas no son nada fuera de sus cuerpos de expresión, instituciones, lenguajes, obras, prácticas, gestos, etcétera. Y esta carne significante —o esta encarnación— del sentido es la matriz de una multiplicidad que para nada es un defecto, sino más bien estallido y esplendor de (re)cursos inagotables: el sentido no menos que el ser se dice «pollachôs», su vida es esencialmente estética, se da, aparece, brilla bajo facetas siempre nuevas, ajenas a toda jerarquía violenta. Por eso su aplicación, que mantiene «en el mismo plano a las culturas múltiples» (Levinas, 1972, p. 33) y sus manifestaciones innumerables donde se realiza «con igual derecho» (Levinas, 1972, p. 54) el sentido, realza una celebración expresiva (del ser) a la cual es posible conferir o reconocer cierta dignidad religiosa: ¿en «el ateísmo del saber de nuestra cultura occidental», el arte —las artes— no tienden a «dirigir la vida espiritual contemporánea» (Levinas, 1972, p. 29) y a tomar significativamente «el lugar de un dios desconocido?» (Levinas, 1991, p. 204). Como si la gloria de las apariencias, con el adorno cambiante y la relatividad pacífica de sus contrastes, fuese llamada a «reemplazar» a la violencia —politeísta o monoteísta— de los absolutos exclusivos del pasado.

Es imposible, sin embargo, no advertir la apertura equívoca de esta equivalencia prácticamente reconocida así a todas las formas estético-culturales: si todo tiene igual sentido, si no hay más que fragmentos «absolutamente» finitos y relativos, las diferencias corren el riesgo de devenir indiferentes y cada uno tiene el mismo derecho a «su» verdad.

La apología sin matices de una diseminación simplemente plural tiene como resultado lógico la perversión alienante de una «pura cultura» de tipo nihilista cuyo lenguaje «chispeante de espíritu» se ríe de la comedia humana, esta «equivocación universal de sí mismo y de los demás» (Hegel, 1939-1941, tomo 2, p. 80)[18]; lo absurdo, en efecto, «tiende a la multiplicidad en la pura indiferencia» (Levinas, 1972, p. 37). ¿Sin embargo no es lo que constatamos cuando la «mundialización» promete y promueve el gozo lúdico, espectacular e «interesante», de riquezas «culturales» reducidas para el turista a un folclore de pacotilla? Convertidas en objeto de curiosidad universal, las culturas pierden el alma que era la base de su vida, los únicos intercambios a los que dan lugar son aquellos de un «trueque» vaciado de todo deseo creador. En ausencia de toda orientación interrogativa seria, mirando finalmente hacia el sentido (¿único?) de las significaciones (plurales), la multi-culturalidad juega el papel de un relativismo superficial y deletéreo:

> el miedo a aparecer privilegiando tal idioma o tal cultura, de dar pie a la acusación de imperialismo cultural o, *horresco referens*, de europeo o de logo-falo-onto-etc-centrismo, conduce, bajo el falso pretexto de la igualdad de derechos de todos los pueblos, a un rabioso aplastamiento generalizado, a un rechazo a discutir las diferencias y, más aun, las *alteridades* que constituyen la insondable riqueza de la historia humana (Castoriadis, 1999, p. 54)[19].

[18] Hegel retoma y prolonga *Le neveu de Rameau de Diderot*. La tentación «nihilista» que evoco es sin duda, como Nietzsche bien lo vio, el riesgo mayor de nuestro mundo; podemos referirnos igualmente a la categoría de «la inteligencia» en la *Logique de la philosophie*, de Weil o, más cerca de nosotros, a la obra de Gilles Lipovetski.

[19] No se sospechará que Castoriadis quiera restablecer algún privilegio; la verdadera igualdad (de derecho) de todos los pueblos y de todas las culturas no puede mostrarse más que a través de los debates y confrontaciones (de hecho) que no esquiven el riesgo del juicio responsable y que estén en la búsqueda de una creación cultural efectiva (sustancial o sustantiva, en su lenguaje).

El aporte innegable de la etnología moderna —y de su «traducción» filosófica contemporánea— es el haber recordado y subrayado que no hay esencia humana que esté por encima de las culturas, que el hombre jamás está «desnudo», que «*el homo natura*» solo puede tener sentido como matriz, idea y/o ficción límite del pensamiento. Pero que para nosotros haya siempre ya cultura (historia y lenguaje), siendo constitutivo de lo humano, no significa «que los hombres estén encerrados en los límites de una cultura, lo que haría imposible los diálogos, tensiones e intercambios entre las culturas» (Borne, 1983, p. 108). En las mismas culturas, pero irreductible a las solas culturas, mostrándose a través de los debates, intercambios y diálogos que las abren y las alteran, existe también lo que las excede y las cuestiona: una dimensión de razón en búsqueda de sentido, hasta tal vez de trascendencia, a través «de lo inter-cultural y de lo trans-cultural» (Borne, 1983, pp. 108-109)[20].

Reconocimiento inter-cultural

La simple coexistencia de extrañezas inconmensurables no explica el hecho de que las culturas se encuentren y se cuestionen, que busquen entenderse y reconocerse mejor, que apelen así, más allá de los juegos brillantes de la pura «inteligencia», a un interés y a una exigencia práctica de la razón: cualquiera que sea la complejidad efectiva del contexto histórico en el cual nos situemos, es importante atender a la solicitud de una evaluación razonable que ella suscita entre nosotros y en nosotros. Es imposible esquivar el horizonte —¿ideal?, ¿normativo?— de un «acuerdo» dialogal que «trabaja» las relaciones interhumanas y las orienta hacia un reconocimiento práctico.

[20] Borne añade «Puesto que la verdad como tal no es una noción cultural». En un lenguaje a la vez más clásico y más «práctico», Weil va en el mismo sentido sosteniendo que el hombre, ni simplemente determinado (condicionamiento cultural) ni puramente indeterminado (capacidad de razón), debe ser comprendido como «libertad de determinarse en las determinaciones que son suyas» (Weil, 1961, p. 95). Sin ser simple violencia (natural) y razón (ideal), se busca a la vez libre y laboriosamente.

Partimos aquí, una vez más, de la relatividad y la equivalencia plurales de las formas de vida histórico-culturales: «cada perspectiva de vida es tan buena —o tiene al menos igual derecho a la existencia y al reconocimiento— como todas las demás» (Habermas, 1992a, p. 82). Pero la tolerancia respecto a esta empiricidad contingente no queda «esclarecida» más que entablando una discusión racional sobre lo que puede permanecer como normatividad universal susceptible de juzgarla. Pareciera entonces que habría que atenerse a un formalismo procesal para plantear la distinción entre lo justo (moral) y lo bueno (ético): «en las sociedades modernas, las normas morales deben liberarse de los contenidos concretos de las orientaciones de la vida ética, que aparecen desde ahora en plural» (Habermas, 1992a, p. 138). No es susceptible de dar lugar a «un acuerdo (*Verständingung*) sin limitaciones (*unverkürzte*)» (Habermas, 1981, tomo 1, p. 137), sino una legalidad que paga inevitablemente su validez universal con su renuncia a las determinaciones particulares. La única «religión» que resiste a esta prueba no puede ser más que «formal», sin otros «valores últimos» que aquellos que componen el puro ideal de la razón: «la paz en el nivel de la comunidad, la verdad como criterio último del pensamiento, la libertad en vistas de la paz y de la verdad universal» (Weil, 1993, p. 112).

¿Este ideal de una «*intersubjetividad no mutilada*, que se engendra a sí misma y que se mantiene dentro de la reciprocidad de un acuerdo basado sobre el libre reconocimiento» (Habermas, 1981, tomo 1, p. 523) no reenvía a su manera, sin embargo, a la abstracción idealista del gesto trascendental? Como «reflexión auto-crítica sobre las condiciones socio-culturales de la posibilidad de la comunicación» (Appel, 1994, p. 85), ¿no traduce aun los prejuicios ideológicos «de un ciudadano adulto, blanco, masculino, burgués, procedente de la *Mitteleuropa*?» (Habermas, 1992a, p. 18) A lo cual responderemos que una tal postura está y se sabe de por sí culturalmente condicionada, posibilitada por la tradición histórica de la *Aufklärung*; pero que se trata, sin embargo, de un gesto singular, por el cual la cultura europea se sostiene como más

allá de sí misma, en una libre afirmación de derecho que se abre y que la abre al juicio de lo universal[21]. Evidentemente, por otro lado, lo que se encuentra instaurado no está dado a la contemplación, sino a ponerse en práctica: el universal «afirmado» no podría pasar del estado de universal «pretendido» al de universal «reconocido» sino reconociéndose simplemente como universal «presumido» que debe testimoniar su «deseo» de reconocimiento a través de la confrontación, todavía apenas esbozada, con el conjunto de las culturas que le son aún extranjeras[22].

Para que esta confrontación de culturas, en todo caso, pase del deseo a la efectividad del reconocimiento, debe satisfacer las exigencias ya percibidas por la fenomenología hegeliana: un ponerse en juego y en movimiento a la vez integral y recíproco de los cara-a-cara, y de tal manera que obliguen a la alteridad externa a redoblarse y a convertirse en alteridad interna y trabajo de cada uno sobre sí mismo[23]. En vez de fijarse en una oposición o en una yuxtaposición absolutas las afirmaciones adversas del universalismo racional (una sola y misma igualdad de derecho)

---

[21] Castoriadis ha subrayado frecuentemente que este universalismo —el que sostiene la igualdad en derecho, sin privilegio ni excepción, de todos los individuos y de todas las culturas— dependía de una responsabilidad libre e infundable, la que otorga precisamente su grandeza a una Europa capaz de juzgarse y de excederse a sí misma (véase, por ejemplo, Castoriadis, 1986, pp. 323-324).

[22] Retomo implícitamente la posición matizada de Ricoeur: «¿La ética de la discusión no queda finalmente demasiado tributaria de la historia del racionalismo occidental como para pretender un estatuto mejor que el del presumido universal, que solo la confrontación con culturas muy diferentes de la nuestra podría transformar un día en universal reconocido? Pues, es apenas si esta confrontación, concretamente universal, ha empezado a escala planetaria» (Ricoeur, 1991, p. 290).

[23] Sabemos que tal es el sentido fundamental del «reconocimiento» hegeliano tal como da un primer acercamiento la (¿demasiada?) famosa parábola del «amo y el esclavo»: para que los individuos en presencia «se *reconozcan* como *reconociéndose recíprocamente*» (Hegel, 1939-1941, tomo l, p. 157), tiene que redoblarse interiormente la distancia que empieza por oponerlos. Autonomía y dependencia afectan tanto a cada una de las conciencias adversas que ninguna puede reconocer la alteridad de la otra (frente a sí) sin sentirse de igual manera afectada de dualidad (en sí misma). Encontraremos una traducción sugestiva de este tema en el libro de Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (1988).

y del particularismo contextual (nada más que las exclusivas diferencias de hecho), hay que plantear, querer y dejar desplegarse la dinámica conjunta que conduce a lo universal a particularizarse y a las diferencias a universalizarse[24]. Pero, para evitar que un tal movimiento recaiga en la trampa de la totalización especulativa, conviene cuidar también de que su «hospitalidad a las diferencias», excluyendo todos los «puntos de vista privilegiados»[25], reconduzca, siguiendo a Levinas, sin fin a cada uno a la disimetría decisiva del uno-para-el-otro, de una ipseidad vulnerable y responsable. Lo que podemos traducir de forma más simple: «Solo una cultura viviente, a la vez fiel a sus orígenes y en estado de creatividad en el plano del arte, de la literatura, de la filosofía, de la espiritualidad, es capaz de sostener el encuentro con otras culturas, no solamente de sostenerlo sino de dar de nuevo un sentido a este encuentro» (Ricoeur, 1978, p. 299)[26]. ¿Al respecto qué pasará con las culturas más tradicionales o más modernas, y más aun con el mundo que ellas contribuyen a componer?

Las primeras no han de ser objeto del rechazo despreciativo y altivo ni de una celebración fascinada y sin crítica. Simplemente, en tanto

[24] Es principalmente lo que pretende «el universalismo *reiterativo*» —de repetición y de reduplicación— de Michael Walzer en un lenguaje, sin embargo, que no evita totalmente la simple yuxtaposición externa: «el reconocimiento es universal, lo que es reconocido es local y particular» (Walzer, 1993, p. 114).

[25] Esta última fórmula está prestada de Walzer, quien acentúa con ella la finitud de nuestra condición: «Nos mantenemos donde estamos, y aprendemos de nuestros reencuentros con los otros. Lo que aprendemos es que no tenemos un punto de vista privilegiado» (1993, p. 104). La primera hace referencia a Charles Taylor, quien propone distinguir entre dos políticas de reconocimiento: una de «respeto igual» que sería como tal «inhospitalario a las diferencias», la otra, por el contrario, que subordinaría lo universal «igua-libertad» a la toma en cuenta de las particularidades ét(n)ico-culturales. Lo que está en juego, en todo caso, es el «reconocimiento» —o «relación de alteridad»— que no se confundiría con la simple reversibilidad hegeliana (véase al respecto Morel, 1976, pp. 352 y ss.).

[26] Para Ricoeur, esta intensificación mutua de auto-alimentación y de apertura-a-los-otros no es todavía más que entrevista: «Estamos […] en el umbral de los verdaderos diálogos» (1978, p. 300).

que testimonian formas de humanidad ya plenamente preocupadas de vida significante, tienen derecho a una atención marcada de simpatía que presuma de su valor fundamental: «es razonable pensar que las culturas que dieron un horizonte de pensamiento a un gran número de seres humanos de caracteres y temperamentos muy diversos por un largo tiempo y que enunciaron sus sentidos de lo bueno, lo sagrado, lo admirable, encierran seguramente algo que merece nuestra admiración y respeto» (Taylor, 1994, p. 98). Sin embargo, estos valores, a menudo de tipo cosmo-biológico, aún tienen que no oponerse a una entrada en la Modernidad que pasa especialmente por la capacidad de «integrar la racionalidad científica» (Ricoeur, 1978, p. 298). La tarea aquí es la de una praxis de liberación que acoja al espíritu viviente del pasado, pero para encontrar en él los recursos de avances creativos hacia un mundo nuevo a ser compartido de otro modo. Y esta tarea es un verdadero desafío dirigido a las culturas tradicionales: ¿cómo «trazar su camino hacia su modernidad cultural, de manera que puedan dialogar con otras culturas, más auto-reflexivas, sin perder su propia identidad?»[27].

Otros, pero no menos decisivos, son los problemas que deben afrontar los que se mantengan, en principio, en el seno de una cultura de la «igua-libertad» universal sometida a la legalidad republicana. Mencionaré aquí solo dos. 1) ¿Habrá lugar, en estas perspectivas, para un reconocimiento «hospitalario de las diferencias», capaz sobre todo de acordar un tratamiento de derechos específicos a las minorías culturales que puede hospedar un Estado liberal? La dificultad, lo presentimos, es la de articular una «isonomía» sin excepción ni privilegio con un sentido ético atento a la singularidad, a la contingencia y a la fragilidad de las personas y de los grupos culturales: la validez universal de la ley debe ser puesta a prueba en los casos que la interrogan, mientras que no es menos importante la formación de aquellos que se acoge en los valores

[27] He tratado de precisar un poco estas perspectivas en *Vigencia de Mariátegui* (1995), principalmente en el capítulo 4, «Entre mundialidad y peruanidad, un proyecto de creación cultural».

constitutivos del vivir-juntos mayoritario[28]. 2) Si es importante, por otro lado, saber desligar lo «justo» ético-político de los «valores» histórico-culturales, ¿cómo olvidar que esta forma de derecho nunca es pura ni absoluta, que siempre reenvía finalmente a una cierta vida ético-cultural? Una organización político-jurídica que no se dejara preocupar más ni inspirar por la búsqueda común de una buena vida tornaría rápidamente a lo absurdo; la creación cultural no es un «lujo» arbitrario que las comunidades humanas pudieran ahorrarse.

De manera más general todavía, podemos pensar que una articulación más justa de lo cultural con lo social y lo político es, sin duda, «el» problema del mundo moderno. Weil, especialmente, ha sostenido, en su *Filosofía política*, que la organización racional de la sociedad mundial exigía una transformación de fondo de los actores políticos: controlando mejor la gestión socioeconómica, los «Estados particulares libres» (Weil, 1956, p. 240) podrían por fin llevar a cabo la función cultural-educativa que les corresponde en tanto que «comunidades morales libres» (Weil, 1956, p. 248) u «organizaciones culturales autónomas» (Weil, 1970, tomo 1, p. 111). La tarea sería entonces la de trabajar por una racionalización más justa (socioeconómica) del mundo a fin de proporcionar un lugar —o una «condición»— a una vida política-cultural renovada y liberada: «ninguna moral, ninguna religión, ningún arte, ninguna ciencia, ninguna vida moral se desarrolla(ría) aislada, y una discusión universal influi(ría) en todos aquellos que no habrían elegido —en esta discusión misma— mantenerse a un lado» (Weil, 1956, p. 251). Y este sería precisamente el rol de los «hombres de cultura»

[28] La ética de la discusión equilibra la normatividad ideal de la justicia por el realismo equitativo de la prudencia: conviene «saber cómo comportarnos mejor a fin de contrarrestar la *extrema vulnerabilidad* de las personas protegiéndolas y preservándolas» (Habermas, 1992a, p. 19). Por otro lado, si es imposible admitir hábitos culturales «incompatibles con los ideales de libertad, de igualdad y de la búsqueda cooperativa que obra por la verdad y el bienestar de todos» (Rockefeller, 1994, p. 121), no olvidaremos que una sociedad verdaderamente democrática permanece siempre inquieta, vigilante y en cuestionamiento, respecto a los mismos «valores» que acuerda.

(Weil, 1993, p. 287), en la sociedad de interdependencia que es la nuestra, contribuir a cuestionar las discusiones políticas tornándolas y orientándolas hacia los diálogos interculturales. «Hacer obra de cultura» (Weil, 1993, p. 290), en esta perspectiva, no es renegar en nada de la cultura de pertenencia, cualquiera que sea, que es para cada uno la que «le ha enseñado a hablar y a pensar» (Weil, 1993, p. 289), sino trabajar —en ella, y eventualmente en contra de sus tendencias dominantes— para abrirla a las dimensiones de un mundo a ser compartido a la vez universal y concretamente; pues es la «humanidad» que tenemos que «realizar», pero «en el mundo de las naciones y de los Estados históricos» (Weil, 1993, pp. 291-292)[29] y una vez más y siempre a través de la creación (inter)cultural no menos que por el comercio económico y la acción política.

¿Juicio trans-cultural?

Entre las culturas, como al interior de cada una de ellas, el objetivo es facilitar una actitud de respeto orientada hacia una recepción creadora de las diferencias: el «reconocimiento» es en principio esta sana articulación de autonomía y alteridad que permite cruzar y fecundar recíprocamente las herencias diversas que dan a nuestro mundo su figura singular[30]. No se encuentra resuelta, sin embargo, una cuestión que es más «de principio»: ¿qué es lo que funda —permite o autoriza— esta apertura y este diálogo de las culturas? ¿Podemos ahorrarnos, si al mismo tiempo queremos practicar y pensar la inter-culturalidad,

[29] Me permito remitir a mi artículo sobre «Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa "relève" par E. Weil» (1997).

[30] Ricoeur evoca la dificultad y la exigencia *para la cultura europea* de que aprenda a «entrecruzar en una laicidad viviente las herencias tan diversas como las que recibió del pasado judeo-cristiano, de la cultura greco-romano, del Renacimiento y de la Ilustración, del siglo XIX de las naciones y de los socialismos» (1991, p. 190). Pero eso vale igualmente, *mutatis mutandis*, para las demás culturas de nuestro mundo; es imposible abrirse a la alteridad de los otros sin asumir su propia extrañeza plural.

una dimensión trans-cultural, que enlaza a las culturas en la medida en que las atraviesa y excede? Evocaremos primero algunas «aporías» a las cuales parece acorralarnos esta problemática, antes de intentar orientarnos mejor tomando como «hilo conductor» el pensamiento de Levinas.

En primer lugar, no es en una proveniencia común —naturaleza, dios o institución imaginaria— que puede ser buscada esta legitimación; pues, además de que resulta ser problemática, deja precisamente fuera de sí la diversidad que se trataría de juzgar. Queda pues por pensar en una trascendencia normativa que no sea la de una universalidad abstracta. Pero ¿la razón, aunque fuera dialéctica, está bien calificada para llenar este rol, marcada por su origen occidental y su tendencia a la violencia de una integración muy fácilmente unificante? ¿Le es posible mantener juntos el respeto de las diferencias y el llamado a un juicio que las relativiza? ¿Y qué culturas o qué sujetos pueden estar habilitados, y en nombre de qué, para declarar y reconocer los «principios» fundadores susceptibles de orientar en verdad una discusión que les concierne? ¿Cómo acceder, dicho de otro modo, a una verdad meta-cultural que no sea de desplome, sino cuya trascendencia inspire los intercambios y los avances de las culturas diversas? Tantas cuestiones que sin duda alguna puede aclarar la reflexión de Levinas sobre las «significaciones» (culturales) y el «sentido» (ético)[31].

Imposible evitar, en el nivel inicial de una descripción fenomenológica, la primacía —y la pesadez— de un cierto «hay» con las formas socioculturales diversas que lo traducen históricamente. En primer lugar, entonces, «el Otro está presente en un conjunto y se aclara por este conjunto como un texto por su contexto» (Levinas, 1972, p. 47). Y este conjunto contextual es el de un mundo cultural que funciona como una totalidad identificante: las culturas compiten más o menos

[31] Para más precisiones sobre este abordaje levinasiano de la cuestión cultural, me permito referir a dos artículos anteriores míos: «Significations culturelles et sens éthique –à partir de Emmanuel Levinas» (1996) y «Lo intercultural en la filosofía europea: perspectivas desde E. Levinas» (1998).

equivalentemente en sus esfuerzos por tomar posesiones en el mundo que son para sus sujetos tantas maneras de reconocerse en su pertenencia. Saberes, técnicas y artes despliegan un estilo político-religioso de existencia a través del cual los miembros del todo se confirman en su identidad, su poderío y su libertad. Gesto de auto-afirmación, punto de partida inevitable, pareciera, para un reconocimiento igual para todos, cuyo deseo solo podría ser comprobado a través de la paciencia de confrontaciones e intercambios laboriosos.

Levinas está entonces lejos de desconocer la efectividad —pero también la relatividad y la violencia inevitables— de estos procesos que traducen culturalmente el «conatus» mismo del ser. Sin embargo, en vez de ir más adelante en esta reivindicación ontológico-cultural, busca la singularidad de lo humano en un gesto radicalmente distinto, que le añade… un despojamiento o una sustracción. Si el ser cultural aspira a «formar» imprimiendo por todos lados y sobre todos la forma de lo «Mismo» (Levinas, 1991, p. 204), el Rostro (del otro hombre) es precisamente lo que «no se deja reducir a lo Mismo», lo que se muestra «refractario a toda síntesis, anterior a toda unidad» (Levinas, 1991, p. 205). Sin duda aparece, en un primer momento, dentro de la fenomenología objetiva, pero es justamente para desviar su fuerza de fascinación por una palabra irreducible a toda figuración plástica. Lo que se «muestra» enigmáticamente con él es el evento intermitente de un desamparo, de una miseria y de una mortalidad, que exigen el respeto: en lo que «me concierne» la irrupción del Otro —este otro, en su unicidad singular— atraviesa y deshace los velos de lo visible para «no-ser» más que grito de alteridad que me pide y me llama, me obliga y me asigna.

En la cultura, en las culturas —en su misma diversidad y relatividad contrastadas— aparece entonces un «absoluto» paradójico: lo que «significa por sí mismo» (Levinas, 1972, p. 47) no es el todo de un conjunto racional, sino lo único de una santidad separada y despojada de todo «adorno cultural» (Levinas, 1972, p. 48). Sobrevenido y advenido de una altura sublime, cuya alteridad excede absolutamente

todo el orden ontológico-cultural, cuya eminencia escapa a todos los asideros del saber o del arte: el Otro, siempre primero en llegar, pero que no puede visitarme como tal más que «como hombre abstracto, desprendido de toda cultura, en la desnudez de su rostro» (Levinas, 1972, pp. 55-56). Lo que traspasa, así, en lo estético-cultural, es aquello que lo habita ya siempre, pero que no contiene de por sí: el singular universal de la relación interhumana como relación de alteridad única, el orden ético del «uno-para-el-otro», que «no pertenece a la Cultura» sino que «permite juzgarla» descubriendo lo que la excede, «la dimensión de la altura» (Levinas, 1972, p. 54).

Tal trascendencia no es solamente de interrupción y juicio (negativo), sino de orientación y de inspiración (positiva): pues «la altura ordena al ser» (Levinas, 1972, p. 54), «introduce un sentido en el ser». Haciendo esto, ella «invita a otra cultura», una cultura que «precede a la política» y su inmanencia, una cultura «de la trascendencia» (Levinas, 1991, pp. 204-205) y de la alteridad. Suscitada y despertada por la alteridad de los que no entran en el orden establecido —«el emigrante, el exiliado, el refugiado, el deportado, el apátrida»—, esta otra cultura solicita también la llegada «de otro derecho, de otra política» (Derrida, 1997, pp. 14, 22)[32]; porque la igualdad universal que anuncia y ordena —la de los unos-con-los-otros, en el compartir dialogal de un ser-en-el-mundo común— está siempre ahí predispuesta, pero también cuestionada, alterada e inquieta, por la disimetría y la desigualdad primeras de la unicidad singular, la que se experimenta elegida por la responsabilidad des-in-teresada que es el a-pesar-de-sí-por-un-otro.

Es posible preguntarse, seguramente, si esta trascendencia no queda muy abstracta y si no depende demasiado de una tradición particular. ¿No es por su inspiración judaica que Levinas puede traducirla en términos de paz ético-escatológica, cuando subordina todas las culturas a «la paz que es vida para los demás y olvido de sí; una paz inquieta

[32] Sabemos que gran parte del trabajo actual de Derrida consiste en proponer una suerte de lectura y traducción «políticas» del pensamiento «ético» de Levinas.

como el amor, es decir que accede a lo único de cada uno; a lo único del otro más allá de la universalidad donde es particular»? (Levinas, 2000, p. 42). A menos que la «paz» de que se habla aquí no sea ni particular, ni ultra-mundana, ni tampoco de santidad pura, sino que deba ser entendida como una suerte de «paz primaria» (Derrida, 1999, p. 68, quien sobre esto sigue a Levinas contra Hobbes), constitutiva de lo (inter) humano como tal y que se encontraría entonces en todas las políticas y en todas las culturas que ella precedería y permitiría juzgar. A menos que no signifique esta archi-ética de la hospitalidad incondicionada sin la cual no existe la posibilidad de tener una estancia verdaderamente humana; suerte de «recurso» inmemorial, incontrolable e inapropiable, que signa al único y verdadero arrancamiento de lo humano a la violencia natural del ser y al único punto de resistencia «absoluta» a la barbarie siempre amenazante. Es cierto, sin embargo, que tal «ética» de la santidad sin condiciones se arriesga a la (contra)violencia desastrosa de un irenismo sacrificial y victimal si no acepta inscribir, siempre de nuevo, la locura de su inspiración en los límites —inevitablemente provisionales— de una «sabiduría del amor» (Levinas, 1974, p. 207)[33] que debe intentar dar forma relativa e instituida —regulación jurídico-política del estar-juntos siempre particular de los iguales— al solo «absoluto» que es la proximidad de los únicos. Finalmente, lo trans-cultural no podría ahorrarse sus traducciones inter-culturales: en efecto, le es imposible cumplir el voto de verdad que tiene sino tomándolas a su cargo, convocando y movilizando la diversidad de las herencias histórico-culturales para un compartir jamás acabado del sentido.

[33] Derrida habla al respecto de «heterogeneidad e indisociabilidad, sin oposición» (1999, p. 71) entre «la» ley de la hospitalidad incondicional y «las» leyes que la traducen —traicionándola inevitablemente— en la positividad histórica. En cuanto a Ricoeur, él se pregunta si esta articulación de la legalidad y de la alteridad o de la universalidad y de la unicidad no nos remite al verdadero sentido de este «lazo desligado» que es el amor: ¿no sería el rol del amor contribuir a reducir la distancia entre un universalismo sin restricción y el contextualismo donde prevalecen las diferencias culturales? (Ricoeur, 1990)

Ambigüedades por atravesar

Portador de significante, pero a través de una ambigüedad constitutiva, tal se ha mostrado a nosotros el fenómeno cultural: pues puede ser el lugar de repliegues y de fijaciones identitarias como la oportunidad de aperturas y creaciones inéditas. Es que los sujetos que forma están ellos mismos divididos entre una necesidad de certeza que los hace adherir sin crítica a las tradiciones de donde provienen y un deseo de verdad que los sustrae de los conformismos establecidos invitándolos a inventar figuras nuevas para dejar pasar mejor el espíritu del cual nadie tiene el monopolio. Igual sucede, a final de cuentas, con la «filosofía de la cultura» que hemos esbozado: pues puede limitarse a dar más coherencia conceptual a las significaciones de la tribu, como aparecer en tanto que inquietud y vigilancia que se prohíbe las facilidades ideológicas y cuyo propósito es entonces «transformar lo cultural mismo en inter-cultural y en trans-cultural» (Borne, 1983, p. 109).

Si estas ambigüedades son constitutivas, si habitan a la vez en las culturas, en los sujetos y hasta en el proyecto de reflexión filosófica, solicitan una misma orientación de fondo, siempre a retomar: ni el encierro en las certezas incuestionables e identidades masivas, ni la complacencia en los juegos de la inteligencia estéticamente nihilista, tampoco la pretensión altiva de privarse de todas las referencias extrañas a la libre auto-posición de la razón, sino el viaje de experiencia, nunca acabado, que permite a los individuos desprenderse o aligerarse de las pertenencias absolutizadas para experimentarse, pensarse y quererse, como sujetos relacionales, únicos e iguales, en la alegría frágil de las libertades finitas y razonables, solidarias y responsables, autónomas y vulnerables. Tal vez haga falta esta movilidad y ligereza —que no son errancia ni abandono a todos los vientos— para conservar en nuestro mundo el sentido conjunto de la distancia y de la proximidad, de las singularidades y de la comunidad, de las diferencias (interculturales) y de la alteridad (transcultural).

Bibliografía

Appel, Karl-Otto (1994). *L'éthique de la discussion*. París: Cerf.

Balibar, Étienne (1998). *Droit de Cité*. La Tour d'Aigües: L'Aube.

Borne, Étienne (1983). *Les nouveaux inquisiteurs*. París: Presses universitaires de France.

Bourgeois, Bernard (2000). *L'idéalisme allemand. Alternatives et progrès*. París: Vrin.

Castoriadis, Cornelius (1986). *Domaines de l'homme*. París: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (1996). *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. París: Seuil.

Castoriadis, Cornelius (1999). *Figures du pensable*. *Les carrefours du labyrinthe VI*. París: Seuil.

Colombani, Jean-Marie (ed.) (1994). *Les grands entretiens du Monde*. París: Le Monde.

Contat, Michel & Thomas Ferenczi (1992). La tâche d'une gauche moderne devrait être de créer des espaces où les gens se sentent chez eux, entre eux, artisans de leurs relations et maîtres de leurs actes. Entrevista a André Gorz. *Le Monde*, 14 de abril.

Derrida, Jacques (1997). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* París: Galilée.

Derrida, Jacques (1999). *Sur Parole*. La Tour d'Aigües: Éditions de l'Aube.

Guibal, Francis (1995). *Vigencia de Mariátegui*. Lima: Amauta.

Guibal, Francis (1996). Significations culturelles et sens éthique –à partir de Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, (94), 134-163. Versión española en *Revista filosófica de México*, (1996), 17-61.

Guibal, Francis (1997). Défis politico-philosophiques de la mondialité. Le débat Strauss-Kojève et sa «relève» par E. Weil. *Revue Philosophique de Louvain*, (95), 687-730.

Guibal, Francis (1998). Lo intercultural en la filosofía europea: perspectivas desde E. Levinas. En *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie* (pp. 183-194), Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía Intercultural (IKO). Fráncfort d.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.

Habermas, Jürgen (1981). *Teorie des Kommunikativen Handelns*. 2 tomos. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1992a). *De l'éthique de la discussion*. Traducción de Mark Hunyadi. París: Cerf.

Habermas, Jürgen (1992b). *Nachmetaphysiches Denken*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1939-1941). *Phénoménologie de l'esprit*. 2 tomos. Traducción de Jean Hyppolite. París: Aubier Montaigne.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Principes de la philosophie du droit.* Traducción de Robert Derathé. París: Vrin.

Husserl, Edmund (1969). *Méditations cartésiennes*. Traducción de Marc de Launay. París: Vrin.

Kant, Immanuel (1965). *Critique de la faculté de juger*. Traducción de Alexis Philonenko. París: Vrin.

Kant, Immanuel (1993). *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Traducción de Alain Renaut. París: Garnier-Flammarion.

Kristeva, Julia (1988). Étrangers à nous-mêmes. París: Fayard.

Labarriére, Pierre-Jean & Gwendoline Jarczyk (1986). *Hegeliana*. París: Presses universitaires de France.

Levinas, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.

Levinas, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1991). *Entre nous*. París: Grasset.

Levinas, Emmanuel (2000). *Positivité et transcendance*. París: Presses universitaires de France.

Morel, Georges (1976). *Conflits de la modernité*. París: Aubier Montaigne.

Nancy, Jean Luc (1996). Éloge de la mêlée. En Être *singulier pluriel* (pp. 169-182). París: Galilée.

Nancy, Jean Luc (2000). Les arts se font les uns contre les autres. En Marie-Claire Ropars (ed.), *Art, regard, écoute* (pp. 157-166). Vincennes: Presses Universitaires.

Nietzsche, Friedrich (1954). *Considérations intempestives*. Traducción de Geneviève Bianquis. París: Aubier.

Ricoeur, Paul (1978). *Histoire et vérité*. París: Seuil.

Ricoeur, Paul (1990). *Liebe und Gerechtigkeit*. Tubinga: JCB Mohr.

Ricouer, Paul (1991). *Lectures 1*. París: Seuil.

Rockefeller, Steven (1994). Multiculturalisme commentaire. En Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. París: Flammarion.

Taylor, Charles (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, traducción de Denis-Armand Canal. París: Champs Flammarion.

Walzer, Michael (1993). *Pluralisme et démocratie*. París: Seuil.

Weil, Éric (1956). *Philosophie politique*. París: Vrin.

Weil, Éric (1961). *Philosophie Morale*. París: Vrin.

Weil, Éric (1970). *Essais et conférences 1*. París: Plon.

Weil, Éric (1993). *Cahiers Éric Weil IV. Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Lille: Presses Universitaires de Lille.

El liberalismo y la política del reconocimiento*

Francisco Cortés Rodas
Universidad de Antioquia, Colombia

Rawls afirma, en distintas partes de su obra, que su concepción de la justicia es una concepción política de la justicia, que está diseñada para establecer las condiciones bajo las cuales deben darse las interacciones entre los individuos con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de su libertad (Rawls, 1971). Así, mediante la concepción de la justicia, Rawls fija los límites dentro de los cuales un sujeto está legitimado para actuar. De manera similar a Kant, quien con su formulación del principio general del derecho establece que «una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (Kant, 1977, p. 231, seguimos la traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho), Rawls establece mediante

---

* Este texto fue presentado en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía Política: «Justicia y Reconocimiento» (abril, 2007), organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia), en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea. El coloquio se realizó consecutivamente en las sedes de ambas universidades.

su primer principio de justicia las condiciones bajo las cuales cualquier acción es conforme con el derecho. Este principio dice que «Cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para todos» (1971, pp. 60, 250, 302).

La función de una concepción política de la justicia es definir y establecer las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres. Para esto, mediante esta concepción, se establecen las fronteras que limitan a cada individuo como sujeto libre capaz de emprender acciones y de responder ante los otros por los efectos que pueda producir con ellas. Con el establecimiento de estas fronteras es circunscrito el ámbito individual del sujeto de derechos, ámbito de cuya protección debe ocuparse el Estado. Este ámbito individual se conforma a partir del derecho a la libertad, que es definido como un derecho con una prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales (Rawls, 1996). La función de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas. En este sentido, la concepción de justicia de Rawls es liberal. Afirma la prioridad del valor de la libertad frente a teorías del bien humano y frente a concepciones igualitaristas radicales. En una teoría liberal, el Estado no está vinculado con ninguna concepción particular del bien y su propósito es permitir a cada ciudadano que siga su propio concepto del bien. En una teoría liberal, el Estado no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales a favor de una mayor igualdad social y económica.

La concepción política de Rawls contiene además una teoría distributiva de la justicia, la cual representa una alternativa al viejo liberalismo y al pensamiento utilitarista. Si bien es cierto que Rawls le da al primer principio de justicia un lugar central dentro de su teoría de la justicia mediante la introducción de la regla de la prioridad

de la libertad, su concepción, como teoría distributiva de la justicia, tiene un segundo principio con el que busca asegurar iguales oportunidades a cada individuo para hacer todo aquello que quiera realizar en su vida. Este principio dice lo siguiente: «Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad» (Rawls, 1971, p. 60).

El sentido de este principio es que una concepción de la justicia que posibilite desigualdades que no beneficien a todos, y por sobre todo que no beneficien a los menos favorecidos, no es una concepción moral de la justicia. Rawls parte de la existencia de desigualdades en cuanto a talentos, riqueza y poder, y con este principio busca una compensación o una reducción al mínimo de estas. Las desigualdades sociales deben organizarse de tal manera que resulten más ventajosas para los menos favorecidos y deben posibilitar iguales oportunidades a todos los participantes en el contrato social, para que todos los asociados puedan desarrollar sus talentos y sus proyectos particulares de vida. Con este segundo principio se busca corregir desigualdades excesivas: mediante políticas sociales de distribución de la riqueza se pretende dar una protección especial a los menos favorecidos. A estos principios Rawls añade dos reglas. La primera instituye la prioridad de la libertad sobre el trato a las desigualdades; la segunda establece la prioridad de la justicia sobre la eficiencia.

Si aceptamos por el momento estos elementos como descripción general del pensamiento de Rawls, podemos considerar ahora algunas de las críticas hechas a su teoría para ver si realmente es necesario, con el fin de asegurar las exigencias de igualdad social y equidad supuestas en el liberalismo, construir una nueva teoría de la justicia sobre bases diferentes, o si la teoría de Rawls es lo suficientemente coherente y poderosa como para dar respuesta a estas objeciones. En la teoría de Rawls

está establecido que hay aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales y que estos aspectos deben ser asegurados a través de una distribución igualitaria. En las críticas a la teoría de Rawls que tendremos en cuenta se cuestiona lo que este autor considera que, por justicia, debe ser asegurado a través de esta distribución. Axel Honneth opina que la concepción de justicia de Rawls es insuficiente para determinar los aspectos de la condición de una persona que deben ser considerados fundamentales.

Axel Honneth. Justicia y reconocimiento

La crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basan en la idea de que el liberalismo establece de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad. Esta insuficiencia de las teorías liberales de justicia radica, para Honneth, de un lado, en que en ellas se determina el conjunto de condiciones necesarias para el aseguramiento de la libertad solamente como resultado de la distribución de aquellos bienes y derechos que le permiten a cada individuo realizar su proyecto individual de vida y en que, de otro lado, conciben las condiciones necesarias para el uso de la libertad a partir de una concepción individualista de la libertad subjetiva. A diferencia de muchas otras críticas al liberalismo, que proponen criterios redistributivos más amplios en el marco de la definición individualista liberal de los derechos, Honneth propone un cambio total de perspectiva que consiste en afirmar que el objeto de la distribución no son las libertades individuales, sino las esferas de comunicación social en las cuales los individuos pueden obtener su reconocimiento. Para Honneth no se trata solamente de una distribución justa de los derechos y de los recursos, sino, más bien, del aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible en las sociedades modernas que los individuos alcancen su autorrealización individual.

En este sentido, la propuesta de Honneth representa una teoría normativa de la justicia social que fundamenta, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, qué esferas sociales debe comprender o disponer una sociedad moderna para poderle asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su autodeterminación o de su libertad.

Para exponer el planteamiento de Honneth voy a desarrollar primero (I) su propuesta de interpretación de la *Filosofía del derecho* de Hegel, para ver cómo a partir de esta se puede realizar el bosquejo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento recíproco que son constitutivas para la conformación de la identidad moral de los seres humanos en las sociedades modernas. En segundo lugar (II), se trata de mostrar, de un lado, que el concepto de justicia liberal de Rawls representa una insuficiente determinación de la libertad individual y, de otro lado, que el núcleo de una teoría normativa de las esferas del reconocimiento lo constituye una concepción de la justicia que tiene como fin el aseguramiento general de las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual.

I

Como ya lo había hecho en la *Lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1992), en su libro sobre Hegel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* (2001), Honneth se propone reconstruir el modelo del reconocimiento de Hegel con el fin de mostrar su validez y actualidad frente a las concepciones contemporáneas de justicia social. La tesis central de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que Honneth destaca, afirma que el Estado no solamente debe garantizar las condiciones para la realización de la autonomía privada de los individuos, sino que debe además posibilitar y garantizar la participación en una esfera pública, en la cual puedan ser permanentemente desarrollados el orden jurídico y la cultura, no solamente la política,

sino también la científica, la estética y la religiosa. El Estado debe por esto implementar la creación de distintas esferas de la acción social y promover la capacitación de los individuos para su participación en ellas. Para Hegel la existencia política es preparada y está mediada por la existencia social, en la cual el individuo solo puede desarrollar sus particularidades en la medida en que cumple con sus deberes sociales en el ámbito de la familia y de la profesión, y obtiene por esto reconocimiento. De este modo, si los hombres dependen del reconocimiento social, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses individuales y a la solución jurídica de los conflictos de interacción. Un fin político del Estado tiene que ser por tanto crear las condiciones para hacer posible la participación de todos los miembros de la sociedad en cada una de las esferas de acción intersubjetivas, que en las sociedades modernas se han constituido como necesarias para la realización de la libertad individual (véase Hegel, 1970).

Después de mostrar que el núcleo de la teoría del derecho de Hegel consiste en asegurar las condiciones intersubjetivas de la autorrealización individual, Honneth relaciona esta teoría con un diagnóstico de las patologías sociales de la modernidad. En el sentido en que interpreta el planteamiento general de la obra de Hegel como la propuesta de entender los conceptos del «derecho abstracto» y de la «moralidad» como dos insuficientes determinaciones de la libertad individual. Las cuales se condensan en el mundo de la vida en estados sociales patológicos que Honneth denomina con el término «sufrimiento de indeterminación».

En la *Filosofía del derecho*, Hegel muestra la existencia de tres modelos de la libertad en el mundo moderno: «derecho abstracto», «moralidad» y «eticidad», y señala que cada uno contiene aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual. El punto de partida de la investigación de Hegel, afirma Honneth, consiste en la crítica a la concepción de libertad supuesta en las concepciones del «derecho abstracto» y de la «moralidad». El modelo de la libertad

del «derecho abstracto» parte de una concepción atomística, individualista, según la cual la libertad de cada uno consiste en el ejercicio del arbitrio individual no influenciado por nada. Así, la pura libertad de elección, presupuesta sobre la base de la prioridad del sujeto sobre la sociedad y de lo justo sobre el bien, sirve para asegurar la libertad de un sujeto desvinculado de todo tipo de determinación heterónoma, de intereses concretos y de relaciones con su realidad. El fin de una concepción de la justicia es, según este modelo, la creación de aquellas relaciones sociales que hagan posible que cada sujeto alcance una forma de autodeterminación conseguida con independencia de los demás. Pero Hegel no entiende la libertad de forma individualista, sino en términos comunicativos, ni entiende al sujeto desvinculado de su realidad social. Hegel concibe al sujeto en una estrecha vinculación con su respectiva comunidad constitutiva. El «yo» hegeliano forma su identidad individual y colectiva por su participación en un contexto normativo particular y gracias a esta posibilidad de participación puede realizar emisiones normativas sobre justicia. Ahora bien, en tanto que comprende la libertad en términos comunicativos, Hegel supone que solamente en la medida en que estén asegurados los presupuestos sociales e institucionales que requieren los hombres para su participación en la vida social, ellos pueden realizar su libertad en el mundo exterior. Con esta crítica, Hegel muestra el carácter intersubjetivo de los derechos en el sentido en que la libertad individual solo puede ser el producto de una forma de comunicación entre los seres humanos que posee el carácter del reconocimiento recíproco. La esfera de la libertad individual, garantizada por el «derecho abstracto», es definitiva en el proceso de formación de las sociedades liberales, pero Hegel la entiende como parte de un sistema en el que hay otras formas de autorrealización de la libertad individual.

Para mostrar cómo los conceptos del «derecho abstracto» y de «moralidad» son dos insuficientes determinaciones de la libertad individual, Honneth propone un procedimiento negativo para establecer

el lugar adecuado de cada uno de los modelos de la libertad (Honneth, 2001, pp. 44 y ss.). Esto lo hace mostrando los daños sociales a los que conduce la aplicación totalizante de cada uno de ellos. De la absolutización de una de las representaciones de la libertad, ya sea la del «derecho abstracto» o la de la «moralidad», resultan dislocaciones patológicas en la realidad social que son un indicador de que los límites del ámbito de validez de cada una de ellas han sido traspasados. De este modo, la idea de Hegel es que las concepciones del «derecho abstracto» y de la «moralidad» no son en sí mismas falsas, ellas contienen aspectos esenciales e imprescindibles para la autodeterminación individual, sino que se convierten en problemáticas y pueden conducir a estados dolorosos de vacío e indeterminación cuando los actores sociales orientan de manera unilateral sus propias acciones hacia una de las dos ideas de la libertad. Así, por ejemplo, la concepción unilateral de la libertad individual defendida en el modelo del «derecho abstracto» es problemática cuando se afirma que la única función del Estado consiste en la protección de los intereses individuales y en el aseguramiento de la autonomía privada. El tipo de sufrimiento de indeterminación o de dolor social que puede producir es la consecuencia de limitar la autorrealización de la libertad individual a la experiencia de la realización de la autonomía privada y de desconocer las posibilidades de experiencia supuestas en las otras esferas de la acción social. «Al orientar los actores sociales sus propias acciones de manera unilateral hacia una de las dos ideas de la libertad, no solo no están en capacidad de conseguir una verdadera realización de su autonomía, sino que quedan aferrados de una u otra manera a un estado doloroso de vacío e indeterminación» (Honneth, 2001, p. 74).

Honneth interpreta el tercer modelo de la libertad, la «eticidad», como resultado de la transición desde una forma de experiencia unilateral del significado de la libertad individual hacia una forma de experiencia que permite a los sujetos una verdadera realización de su libertad y autonomía (2001, pp. 78 y ss.). La «eticidad» libera de patologías sociales

en la medida en que crea para todos los miembros de la sociedad, en la misma medida, las condiciones para la realización de la libertad. Esto supone que la esfera de la «eticidad» cumple con tres condiciones (véase Honneth, 2001, pp. 79 y ss.). La primera consiste en proporcionar en cada una de sus esferas constitutivas posibilidades generales accesibles de la realización individual, cuya utilización pueda ser experimentada por cada sujeto como la realización práctica de su libertad. En este sentido, cada esfera de la eticidad debe contener un determinado número de posibilidades de vida, las cuales deben poder ser concebidas por cada individuo como fines de la autorrealización individual. La segunda consiste en el carácter intersubjetivo de los marcos de acción que constituyen la esfera de la eticidad. Las posibilidades de autorrealización individual que debe proporcionar la esfera de la eticidad deben estar compuestas, de cierta manera, por formas de comunicación en las cuales los sujetos puedan ver en los otros recíprocamente una condición de su propia libertad. La tercera condición consiste en que las acciones intersubjetivas de las que está compuesta la esfera de la eticidad expresen determinadas formas de reconocimiento recíproco. Las esferas del reconocimiento recíproco que conforman la eticidad son para Hegel la familia, la sociedad civil y el Estado.

II

La crítica de Honneth a la teoría liberal de justicia y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento se basan en la idea de que el liberalismo tiene un concepto muy limitado de lo que significan la libertad y la autonomía individual. Contra la idea liberal de que el objeto de la distribución justa son las libertades de acción subjetivas, Honneth propone entender que la distribución justa debe ocuparse del aseguramiento de aquellas esferas de la comunicación social que hacen posible el reconocimiento recíproco. Contra la idea liberal de que la distribución justa es la que se ocupa

del aseguramiento de bienes y recursos, Honneth propone un tipo de distribución que se orienta al aseguramiento de las condiciones sociales que hacen posible que los individuos alcancen su autorrealización individual. Contra la concepción liberal que afirma la prioridad de las libertades individuales, Honneth propone un concepto comunicativo de la libertad subjetiva, a través del cual relativiza la posición privilegiada de las libertades individuales al presentarlas como parte de un sistema en el que estas libertades están situadas en el mismo nivel que aquellas otras libertades que hacen posible la autorrealización individual en las esferas del trabajo y de las relaciones familiares y de amistad.

En otro artículo sobre la filosofía de Hegel, Honneth se propuso explicitar esta idea mediante una crítica a la teoría de la justicia de Rawls (Honneth, 2004). La idea de Honneth consiste en proponer una corrección del artificio teórico de la «posición original» de Rawls y del campo de aplicación de los principios de justicia para, en vez de partir del concepto individualista de la libertad subjetiva, partir de un concepto comunicativo de la libertad subjetiva. Honneth actualiza la crítica central de Hegel al contractualismo de Hobbes, Rousseau y Kant para hacerla valer contra Rawls. En este sentido, afirma que la justificación de los principios de justicia supuestos en la «posición original» termina haciendo desaparecer el *factum* de la intersubjetividad humana. Si se afirma con Hegel que los seres humanos dependen del reconocimiento social para poder alcanzar su autorrealización individual o su libertad, entonces las partes en la «posición original» deben poseer un conocimiento elemental de sus necesidades de reconocimiento para poder ser consideradas como representantes de seres humanos. La idea de Honneth es que con esto se puede mostrar que la justificación de la «posición original» no puede considerarse completamente independiente de aquellos supuestos que se consideran como características definitorias de lo que es el ser humano. Así pues, las partes en la posición contractual original, porque son seres humanos, deben saber que ellas dependen del reconocimiento social de otras personas y, si comparten

este saber, se pondrán de acuerdo, por tanto, sobre unos principios de justicia distintos a los establecidos en la concepción de Rawls.

Al introducir este cambio en las condiciones de partida de la «posición original», se genera un cambio en el ámbito de aplicación de los principios de justicia: ya no se trata de que los participantes calculen sus oportunidades futuras de vida en términos de los espacios de acción para el desarrollo de la libertad individual, sino que medirán sus oportunidades en términos de la cualidad de las relaciones sociales. En este sentido, con la introducción de la idea de que los participantes en la «posición original» representarían un concepto comunicativo de la libertad subjetiva, Honneth muestra que los participantes en la «posición original» trasladarían su concepción de la justicia social del nivel de los bienes que posibilitan la libertad al nivel de las reciprocidades obligatorias. Para Honneth se trata de una concepción de la justicia que introduce, en el lugar de los principios de la distribución equitativa de los recursos, principios que se refieren al aseguramiento de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. La introducción de estos principios supone que la libertad individual requiere del aseguramiento de esferas comunicativas de la autorrealización, en las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco (Honneth, 2004, pp. 218 y ss.).

Estas esferas comunicativas, que Honneth obtiene de su interpretación de la teoría del reconocimiento de Hegel, son la familia, el derecho y el trabajo, y sus principios de justicia son el amor, la igualdad y el merecimiento respectivamente. La tesis de Honneth es que el reconocimiento de la persona depende no solamente de que obtenga de todos los demás el respeto a sus derechos y pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho, sino también de que reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso en el nivel de sus relaciones familiares y amistades íntimas, y de que consiga una valoración de sus capacidades y particularidades en el ámbito de sus relaciones laborales. La negación del reconocimiento en cada

uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad y, por tanto, la constitución de su autonomía e identidad personal. Con estas formas de reconocimiento, Honneth identifica tres principios de justicia (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), los cuales, tomados en su conjunto, conforman el punto de vista cuya adopción garantiza las condiciones de la integridad personal. Así, la tesis de Honneth es que una teoría de la justicia no comprende solamente una, sino tres formas del reconocimiento independientes entre sí y, por tanto, contiene tres principios de justicia.

Con la diferenciación de estas esferas del reconocimiento, Honneth define las condiciones constitutivas para la formación de la identidad en las sociedades modernas. El modelo del reconocimiento afirma por ello que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales, tal y como lo propone el modelo de la libertad de Rawls. El mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera del derecho es central, pero la autonomía que posibilita es concebida como parte de un sistema en el que hay otras relaciones de reconocimiento. Los derechos y libertades individuales «pierden pues su posición privilegiada porque al lado de ellos aparecen otras formas de reciprocidad obligatoria», escribe Honneth (2004, p. 217). De este modo, la autorrealización individual dependería de la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que estén caracterizadas por una forma específica del reconocimiento recíproco. Si el núcleo de la teoría de la justicia de Honneth es entendido como un dispositivo para la protección de la integridad del ser humano y para el aseguramiento de las posibilidades de la autorrealización individual, y aquella y estas dependen de que los individuos obtengan en cada una de estas esferas formas distintas de reconocimiento, se puede concluir, entonces, que la teoría de la justicia debe referirse al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento. De este modo, si el reconocimiento social,

como lo mostró Hegel, es una condición constitutiva para la realización de la libertad, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses, derechos y libertades comprendidos en el concepto de autonomía privada. El Estado tiene que tener como fin político crear las condiciones para que todos los miembros de la sociedad puedan participar de igual forma en cada una de las esferas de acción intersubjetivas necesarias para la realización de la libertad individual.

En el modelo del reconocimiento se propone un concepto más complejo de justicia que el de Rawls. Frente a la política liberal que propone el aseguramiento de la libertad y la autonomía individual, la política que se puede proponer a partir de este modelo abogaría por una más activa intervención del Estado con el fin de asegurar las condiciones de igualdad social supuestas en el ideal de la autonomía individual. En la medida en que la autonomía individual depende de relaciones de reconocimiento recíproco (atención afectiva, igualdad jurídica y estimación social), la tarea del Estado, según Honneth, debe consistir en garantizar los presupuestos sociales que se tienen que poner a disposición de cada sujeto para la realización de su libertad.

Bibliografía

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Theorie-Werkausgabe*, *VII*. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. *Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2004). Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel. En Barbara Merker, Georg Mohr & Michael Quante (eds.), *Subjektivität und Anerkennung* (pp. 213-227). Paderborn: Mentis.

Kant, Immanuel (1977). *Metaphysik der Sitten*. *Werkausgabe VIII*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1989). *La metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1996). Las libertades básicas y su prioridad. En *Liberalismo político* (pp. 270-340). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Nicole Parfait y Emil Cioran, del uno al otro: el desafío del ser*

Nelson Vallejo-Gómez
Fondation Maison des sciences de l'homme, París

I.

Este texto forma parte de un homenaje a la memoria de la filósofa, poeta y pintora francesa Nicole Parfait. Se trata de un homenaje a la amistad, a la persona y a la obra, en particular a su libro *Cioran o el desafío del ser* (*Cioran ou le défi de l'être,* 2001).

Tratándose de Cioran, pensador libre, sin más nacionalidad que las fronteras del juicio, sin más geografía que la constelación solar, sin más historia que la absurdidad de creer en el hombre como ser de comienzo a fin,

---

* Este texto fue presentado en un homenaje académico póstumo a la filósofa francesa Nicole Parfait, organizado en el año 2007 por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en el marco de la Cátedra Andina de Filosofía Francesa Contemporánea, a cuya creación ella tanto contribuyera. En su libro *Cioran ou le défi de l'être*, publicado en el año 2001, Nicole Parfait ofrece una interpretación filosófica de largo alcance sobre la visión del mundo de Cioran. Por ello, el citado homenaje consistió en una mesa redonda sobre las vinculaciones entre su obra y la filosofía y la poesía de Emil Cioran. Posteriormente los textos del homenaje fueron recogidos en la revista *Areté* (2008), entre ellos igualmente la intervención que aquí presentamos de Nelson Vallejo-Gómez, entonces con el título «Nicole y Émile, del uno al otro: el desafío del ser». *Areté*, *XX*(2), 319-330).

es probable que este texto no tenga nada que ver con el título temático, geográfico y general de la «Cátedra andina de filosofía francesa contemporánea», en la que se enmarca el homenaje a Nicole Parfait. Pues a su Rumania natal la consideraba él como un pecado mortal, tan lejana e inaccesible como el jardín de los lulos de oro de la infancia o el paraíso perdido, especie de alma y tormento. «El pueblo rumano es el más fatalista del mundo», decía Cioran, comparándolo a veces con el pueblo ruso o español. Su testamento espiritual con respecto a su patria y nación es una gaya ciencia que desmitifica patriotismos y nacionalismos; es una especie de des-fascinación del nacionalismo. Por eso, Cioran llevará en París una vida de exilio voluntario, escribiendo una obra fuera de los centros del saber y del poder, una obra propiamente excéntrica, fuera de historias y geografías. Pero, a veces, agradecía haber nacido en Rumania o el «ser rumano», pues decía que así podía ufanarse originario de un país sin grandeza histórica, lo que entonces le permitía ser libre, no tener que cargar con testigos, testimonios ni estigmas propios de las naciones vencedoras. «¡Qué pesado y terrible es tener que ser uno persa, griego o romano!», se decía. Entiéndase, si se quiere, a la manera del fragmento de René Char en *Hojas de Hipnos*: «a nuestra herencia no la precede ningún testamento» (1946, p. 34). La postura de Cioran no debe entenderse, pues, como una revuelta política o administrativa, ni tampoco de carácter etnocéntrico, sino como una cuestión metafísica, tal vez la estética de un ser sin otro sentido, en la constelación solar, que perseverar en su impulso vital hasta la fatiga y la transformación en hielo o fuego.

Parfait rara vez escribió sobre «filosofía francesa contemporánea». Sus libros son principalmente sobre Alemania, pensadores alemanes e identidad alemana, amén de un libro interesante sobre filosofía política que trata la necesidad vital de una estrategia franco-alemana para enfrentar, conmemorando el bicentenario de la Revolución Francesa, la caída del muro de Berlín. Parfait considera que la base de dicha estrategia es un entendimiento basado en la razón y no en la pasión.

Presiento que, para Parfait, el encuentro con el pensamiento de Cioran fue como una catarsis, una cura mental crítica de las teorías y abstracciones propias de la filosofía alemana. Como si rumiando a Cioran, intuyera y viviera el drama mismo entre pensamiento y reflexión, idea y concepto. Algo que la ponía, sin embargo, en filiación con un alemán sin «pensamiento continente», habitado por el «pensar archipiélago», como diría Edouard Glissant (1996, p. 89) de Friedrich Nietzsche.

Cioran pone este drama en escena en la temática de la *lucidez*, algo relacionado con la percepción de lo ineluctable en el morir. Reside allí un singular vértigo o «ausencia de locura», como dice el mismo Cioran. Fernando Savater, en su *Ensayo sobre Cioran* (1992), hace una distinción pertinente entre «conciencia» y «lucidez». Estamos en la arena, en combate abierto entre la maquinaria conceptual hegeliana y la lucidez cioránica. Para Hegel, la conciencia, breve y esquemáticamente, «es la relación determinada del yo con un objeto». Esa es, ciertamente, una de las posibles definiciones de tener la conciencia de algo. Lo que le importa a Cioran en esa «relación» es percibir cómo es el yo, el que genera el propio conocimiento, y no el conocimiento, el que subsume al yo. O, si se quiere, cierto tipo de conocimiento del «yo mismo» que llamaremos una experiencia del estupor. En su libro *La caída en el tiempo*, Cioran precisa que la *lucidez* es monopolio del hombre y no la conciencia de sí, al menos a nivel del impulso sensible, que también tiene la ameba. «La lucidez representa el desenlace del proceso de ruptura entre el espíritu y el mundo; es necesariamente conciencia de la conciencia y, si nos distinguimos de los animales, el mérito o la culpa es suya» (1995b, p. 1127). Se trata no solamente de un desgarramiento mundano, sino también de un en-si-mismamiento humano.

En su excelente libro *Cioran o el desafío del ser*, Parfait sostiene que, en resumidas cuentas, todas las concepciones de Cioran fluyen de una visión del mundo basada en un postulado según el cual la conciencia es el resultado de una «deficiencia vital». Visión primera de *homo sapiens* o de animal racional: en el vacío de lo vital emerge lo racional.

Y de los delirios racionales surge la luz de lo espiritual. Desnudo y, de todos los mamíferos terrestres, el más frágil y el más expuesto, el hombre tiene por garra natural la conciencia, es decir, una capacidad de distanciamiento con el ambiente para evitar y, sobre todo, prevenir el zarpazo mortal del carnívoro salvaje. En su proceso de hominización, el hombre ha generado otra arma o garra fundamental: se trata de la cultura, el saber hacer o la técnica. Sigue pendiente en la evolución del ser humano el proceso de humanización, cuya garra es lo espiritual. Si conciencia y cultura protegen al hombre del medioambiente, de los predadores, del hambre y de la intemperie, la espiritualidad protege al medioambiente del delirio destructor del *homo sapiens-demens* y, sobre todo, de su manía autodestructora.

Ligar conciencia y vitalismo nos mantiene en la dispersión del tiempo, en el correr simple del existir. En términos dialécticos, es como estar en un primer estado de la conciencia. Sin embargo, es evidente que el ser humano genera otro tipo de experiencias, como la experiencia del estupor y la de la lucidez, para decirlo en palabras de Cioran. Lúcido es aquel que toma el pulso a la temporalidad, por eso es alguien tan místico como musical. Entonces, liguemos ahora conciencia de lo fenoménico y lucidez del ser para que emerja lo espiritual, es decir, el arma complementaria y fundamental para domar nuestra animalidad vital y desquiciar el deliro identitario de nuestra humanidad cultural.

Hay una posible influencia de la obra de Henri Bergson en el pensamiento de Cioran. Recordemos que el primer estudio de Cioran, en 1937, para obtener el diploma de licenciatura en Filosofía, fue sobre el «intuicionismo bergsoniano». Ese mismo año, Cioran redactó un proyecto de tesis doctoral, nos cuenta Parfait, para obtener una beca del Instituto Francés de Bucarest, sobre las «condiciones y límites de la intuición». Cioran se proponía, en aquel entonces, estudiar las posibles conexiones de dichas condiciones con la función gnoseológica del éxtasis místico, estableciendo así un lazo con la «trascendencia en el acto del conocimiento intuitivo». Su propósito era trazar la filiación

greco-germana-francesa entre Plotino, Meister Eckhart y Bergson. Consta en sus libros que el tema místico lo atormentó durante toda su vida. Para decirlo en términos kantianos, lo atormentaba el hecho de poder tener la sensación de algo de lo cual no se puede hacer ninguna experiencia fenomenológica. Es decir, la sensación indescriptible, por incidencia o metáfora, de algo que no se puede oler, ver ni sentir; algo con lo cual los cinco sentidos suman cero. Que esto pueda existir le parecía a Cioran algo extravagante o sublime. En otros análisis, Cioran le echa la culpa al insomnio, pues la experiencia del insomnio aviva la lucidez. «Si no hubiese sido por el insomnio, no hubiese escrito una línea», precisa. Hay una metafísica en la fenomenología del insomnio cuya crítica racional, estética y pragmática reside en archipiélago y caleidoscopio en la obra cioránica. Cioran nunca estableció «académicamente» dichas conexiones, es decir, nunca terminó dicha tesis; por consiguiente, su beca no fue renovada y, en realidad, poco importaba, pues estalló la Segunda Guerra Mundial y Cioran se instaló definitivamente en París. Hizo del barrio latino su ermita.

Yo mismo, de una manera infinitamente modesta e irrisoria, consagré mi tesina de magíster en la Sorbonne-Paris IV, y luego la relativa al primer año doctoral en el antiguo sistema francés (el «Diploma de Estudios Profundizados»), a la «filosofía religiosa» y el problema de la durabilidad en la obra de Bergson. Como en el caso de Cioran, y tal vez por las mismas razones ligadas a un exilio voluntario y a una necesaria trashumancia mental para poder sobrevivir en el mundo de los sentidos encasillados, ha quedado inconclusa esa tesis doctoral. Mi vida no se enrumbó, pues, por las sendas de la academia, por lo que ya no me sirve de nada ese «pasaporte universitario». Aquel pasado lo percibo con la sentencia del poeta René Char: «acabada la escuela, riqueza en lágrimas […]»; el acceso al conocimiento es también una pasión, rica en *larmes*.

Cioran cuenta que llegó a París, en 1937, becado por el Instituto Francés de Bucarest, con el compromiso de hacer aquella tesis doctoral.

«Compromiso puramente formal», precisa, «jamás, en efecto, visioné el más mínimo trabajo serio, en ningún momento traté de aferrarme a un tema cualquiera, sin dejar por lo mismo de creer que me encontraba sobrecargado de estudio» (Sora, 1988, p. 78). No se trata, por lo menos en el caso de Cioran, de incompetencia intelectual, sino de un pensador anti-académico, diletante escrutador de los abismos del ser y del saber, visionario del instante en sus fracturas aberrantes, eterno adolescente y estudiante parisino. Vivió casi toda su vida en cuartos de hotel, buhardillas, siempre en el barrio latino; vivió de becas, premios, derechos de autor irrisorios, préstamos de amigos. Su trabajo fue la escritura de una obra fragmentada, a la manera de los grandes presocráticos, en la cual, a pesar de la magistral fragmentariedad, se puede uno aventurar al rastreo de ciertas líneas de continuidad temática. Para nuestro placer, Parfait rastreó y organizó algunas de ellas.

Así como en los místicos del Alto Medioevo, los ejercicios de tipo espiritual eran complemento de los físicos, la obra de Cioran está concebida como un combate espiritual (de esos que son «más brutales que la batalla de hombres», como dice Rimbaud en *Una temporada en el infierno*[1]). Se trata de ejercicios de des-fascinación (expresión que resalta en su libro *El aciago demiurgo* (Cioran, 2000)). Es así como, irónico y sonriente, combatiendo la duda con la ironía y temperando la ironía con la sonrisa, el pensamiento de Cioran nos deja en el umbral de cualquier ideología, sistema filosófico, corriente política o doctrina religiosa. En uno de sus fragmentos de los llamados *Cuadernos*, libro publicado en París en 1997, dos años después de su muerte, Cioran escribía: «Todo el mundo habla de teorías, de doctrinas, de religiones, de abstracciones, en suma, nadie de cosas vivas, vividas, de cosas de primera mano» (1997, p. 134). Es una sentencia interesante y hasta fascinante, así parezca ingenuo que se pueda «hablar de cosas de primera mano»,

[1] «Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes» (Rimbaud, 2009, p. 280).

pues somos en tanto somos seres de segunda mano. Tal vez Dios pueda ser el que es ser de «primera mano». Lo que importa aquí es la intuición de Cioran cuando nos alerta contra lo «abstracto en el peor sentido de la palabra, de la filosofía y del resto»: allí donde la abstracción descompone el tiempo en temporalidad, es decir, en una sucesión de subproductos (1997, p. 134).

Solitario ensimismado del Jardín de Luxemburgo y de la Plazuelita del Odéon, Cioran era el experimentador del sentido de la vida en sus propias vivencias: el sí mismo, el yo y la otredad, como laboratorio propedéutico del ¿qué somos?, ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos?

> Los hombres ya no buscan el sentido de la vida a partir de sus experiencias, sino de los datos aportados por la historia o tal o cual religión», escribe Cioran en uno de sus fragmentos. Si no hay en mí sobre qué hablar relacionado con el dolor o la nada, ¿a santo de qué perder el tiempo estudiando el budismo? […] Lo que me interesa es mi vida, y no las doctrinas sobre la vida (Cioran, 1997, p. 134).

También en los antes mencionados *Cuadernos*, Cioran escribe: «a medida que cumplo años, me despreocupo de los problemas y dejo de interesarme por lo que no sea mi pasado. Es mucho más fácil tener recuerdos que ideas» (1997, p. 137).

II.

Quiero compartir, en este homenaje a la memoria de Nicole Parfait, mis recuerdos de estudiante y ligarlos con la manera elegante, discreta, silenciosa, ensimismada que ella tenía de encender un cigarrillo y fumarlo como una especie de rito. La última vez que la vi fue en su pequeña oficina de la Cancillería Francesa, en el bulevar San-Germán, encargada de una misión para el desarrollo de las ciencias humanas y sociales en la cooperación con la región que había aprendido a conocer

y a querer tanto: América Latina. Condenada a terminar una brillante carrera de investigadora y doctora en filosofía como funcionaria menor de una subdirección empolvada y conservadora, ella sufría discretamente al verse, por razones materiales u otras, encerrada en la camisa de fuerza de imperativos administrativos, sellos, expedientes, mezquindades burocráticas. Ella, que tenía un espíritu elegantemente libre. Y, sin embargo, por la parte republicana, respetuosa del manejo institucional, Nicole Parfait ejercía su tarea con responsabilidad y conciencia. En el mundo kafkiano de una gran administración estatal en decadencia, la oficinita oscura estaba decorada con objetos personales, en su mayoría oriundos de culturas peruanas. Objetos bellos y resplandecientes que, como su libro sobre Cioran, mostraban la lucidez y la finura de su espíritu. Parfait no gustaba, en lo poco que de ella tuve la suerte de conocer, de gestas grandilocuentes. Detestaba, por pudor seguramente, las relaciones conceptuales o físicas de poder. Creo que era una mujer capaz de gran dulzura y, tal vez, excesiva capacidad de comprensión y de aceptación; creo que siempre prefirió estar del lado de las víctimas y no de los verdugos, por una postura ética en pos, tal vez, de algo tan sutil como puede serlo la bondad. Cioran decía que «bajo cualquier circunstancia debe uno ponerse de lado de los oprimidos, incluso cuando van errados, pero sin perder de vista que ellos están amasados con el mismo barro de sus opresores» (1995, p. 1340).

Pienso en Nicole Parfait cuando Cioran, en sus *Ejercicios de admiración, ensayos y retratos*, nos describe a la filósofa y poeta María Zambrano. Cioran, lapidario, intempestivo y a golpes de martillo conceptual, condena de entrada al género femenino —pido disculpas a las lectoras, pero intento sacar el diamante del carbón—: «apenas una mujer se consagra a la filosofía, se vuelve ventajosa y agresiva, y reacciona en advenediza. Arrogante y sin embargo incierta, extrañada visiblemente, no está ella, la mujer pues, con toda evidencia en su elemento» (1984, p. 165). Se trata de un viejo y machista estribillo, según el cual el «trabajo intelectual» conlleva una dimensión que

altera la histeria, pone en crisis, pero conlleva igualmente a una catarsis propia. Debe ser porque, supuestamente, la filosofía es elemento de machos, que hay en ciertos filósofos una obsesión con el absolutismo conceptual. La realidad es que lo filosófico, como tal, tiene tanta dimensión femenina como masculina. Aquella prudente sabiduría de la Grecia antigua decía que lo cortés no quitaba lo valiente: Sócrates lo sabía cuando elogiaba a Diotima. Y no porque se esté pensando únicamente en la dimensión poética del pensar. Por lo demás, curiosamente, *filo-Sofía* tiene lindo nombre de mujer. Reconozco que esto puede ser una facilidad nominal.

Lo que parece surgir en la voluntaria posición machista de Cioran es poner un negro espeso al lado del cual se deje ver el claroscuro de una luz serena: si María Zambrano no tenía, al filosofar, la arrogancia conceptual de la aplanadora dialéctica y su escoria, el poder, es, nos dice Cioran, «porque María Zambrano no vendió su alma a la idea» (1984, p. 165).

Yo quisiera decir lo mismo de Nicole Parfait, al verla en mi recuerdo fumar discreta y serena un cigarrillo en su oficinita parisina, pidiéndome como un testamento que velara por la «Cátedra andina de filosofía francesa contemporánea». Así lo haré, se lo prometí. Y nunca jamás podré volver a verla. A menos que suceda, como hoy, el milagro de Mnemosine. Gracias a la amistad vigilante y conspiradora para lo mejor con Bernard Grau, y a la atenta predisposición de Miguel Giusti, hemos dado mayor impulso a esa cátedra, en lazo triangular Perú-Francia-Colombia. Hago votos para que un día, en reconocimiento a la cooperación universitaria francesa, lleve el nombre de Nicole Parfait.

No vender su alma a ideas, es decir, no estar alienado por ideologías, es mantenerse constantemente en estado de auténtica incertidumbre, afinar las armas que combaten los encasillamientos y enloquecimientos ideológicos (sean de tipo político, religioso, doctrinario, estético, pragmático, económico, etcétera). Esta es una situación, sin duda, de alta tensión y embriagadora melancolía. La duda vital es un antídoto

casi natural que permite a la mente catear su elemento inasible, el espíritu. Esta duda espiritual es como una interrogación existencial inclusiva, incitada y desligada, por tanto, del afán estructural discursivo de lógica binaria. En el caso de Cioran, como escribe en *La caída en el tiempo*, dicha duda espiritual permite conocer mejor lo existencial, vivir en carne propia la experiencia de lo esencial y de lo creativo, de lo insomniaco, en sentido místico visionario y no analítico. Conocer lo esencial es «penetrarlo con la mirada, y no con el análisis, ni con la palabra». La duda espiritual se alimenta de los tormentos que pesan sobre nuestra humana condición. «Solo vale lo inevitable, lo que corresponde a nuestras dolencias y nuestras adversidades. La duda auténtica nunca será voluntaria. Se le reconoce en la caída en el tiempo», corrobora Cioran (1995b, p. 1099).

Volviendo a la mujer visible y específica del filosofar, a María Zambrano o a Nicole Parfait, algo en su presencia hacía presentir que el gesto salvaba la esencia única poniendo la experiencia de lo insoluble por encima de la reflexión. Entonces, la palabra se liberaba del lenguaje. Por eso, ya el idioma, juego ilusorio de Torres de Babel, no es más que un pre-texto estructural para captar por un momento cultural lo esencial de una época, los esquemas furtivos de una construcción, en espera del cataclismo final e ineluctable del gran morir.

Lo bonito es que, recuerdo, en el gesto de Nicole cuando fumaba, uno podía percibir, si la miraba, tal vez más allá de la bocanada y del círculo de fuego y de ceniza, que el lenguaje sin trabas discursivas liberaba de repente un vocablo imprevisible y decisivo, la probable respuesta a prolongadas cavilaciones o a una pregunta que ya no requería ser formulada. Ciertas personas tienen el don extraordinario de darnos respuestas a preguntas que no se han formulado. Se trata siempre de algo existencial. Nicole Parfait era una de ellas.

III.

«Nicole Parfait y Emil Cioran, del uno al otro: el desafío del ser» es el título que he querido dar a este testimonio inacabado. Dos cosas justifican mi contribución. Una hubiese sido suficiente: evocar a Nicole Parfait. La segunda tiene que ver con Emil Cioran. Tengo el honor de haberlo conocido personalmente en París, un domingo del verano de 1988. Yo tenía, en ediciones originales —luego explicaré por qué—, algunos de sus libros: *La caída en el tiempo*, *Breviario de podredumbre*, *En las cimas de la desesperación*, *La tentación de existir*, entre otros. Por supuesto, no los había leído como se lee un tratado de escolástica o la *Crítica de la razón pura*. A Cioran se lo lee por ráfagas, saltando páginas, rumiando intuiciones, confrontando impresiones. Siempre lo leo por momentos, estados de ánimo, uno o varios libros al mismo tiempo, casi siempre de pie, confrontando tal o tal aforismo; saboreando sus aparentes contradicciones; abriendo los libros en cualquier página. Poco me importa dónde. Me zambullo en la ráfaga o en la huella invisible que deja de pronto la idea relámpago, que emerge de súbito como quien entra inopinadamente en un cuarto oscuro o en un lago de altiplano. Temeroso, atento, asombrado. Reconozco que lo leo de manera narcisista, buscando mis desvaríos en el sentido afinado de pensamientos paradójicos. Ya he dicho que Cioran es «ejercicios de des-fascinación». Pero el des-velamiento que empieza por sí mismo es el más certero de todos. De memoria, no recuerdo en qué libro ni cuándo, Cioran cuenta la fascinación que sintió repentinamente al entrar en un compartimiento de un tren provincial y contemplar embelesado la abrumadora belleza de una mujer, de esas que uno atisba de inmediato que son imposibles de alcanzar, de aquellas que nos confrontan con lo invisible de la mujer. Se sintió desvanecer, perderse a sí mismo, alienarse sin albedrío posible, víctima indefensa de una pasión inmemorial, profunda, como si, frente a tanta belleza, hubiese sido contradictoriamente transformado en primate o transcendido a lo desencarnado angelical.

Cómo no recordar en este instante *Concepción*, el misterioso poema de Lucía Etxebarria:

> Entonces era cuando me perseguías
> con tus tentáculos
> omnipresentes
> Me enredaste entre ellos, me traías
> del pasado al presente
> de repente
> Yo me dejaba hacer,
> noctámbula, sonámbula,
> pues había algo en ti
> —esa especie de pulpo iridiscente—
> que me hacía […]
> No era mi corazón —ni sus latidos—
> quien iba puntuando aquella escena […]
> […] era un sonido eléctrico […]
> Idéntico sonido al que escuchara
> en el seno materno
> feliz fetal bebé que nada absorto
> mientras se chupa el dedo […]
> (2006, pp. 44-45)

Entonces, tomando conciencia vital, para poder recuperar su singularidad, Cioran se aferró a la lucidez y estratégicamente empezó a desvestir con el pensamiento a tan bella mujer. No para autosatisfacerse y bajar la presión de los tubos, sino para retomar el control sobre sí mismo. No se trataba de algún *striptease* de bajo precio, sino de un arte o sutil ejercicio de des-velamiento, pues esto, de igual manera, tiene que ver con el tradicional ejercicio ático de la verdad, originario del pensar, en sentido heideggeriano. No se trataba, pues, de quitarle la ropa, sino de despojarla en la idea de su apariencia y brillantez fenomenológica, inoculando temporalidad a tanta belleza, en la ineluctable

descomposición de la materia: piel que se arruga, dientes y cabellos que se caen, senos que se aplastan, cuerpo que hiede con la podredumbre cotidiana del morir. Así, en un segundo, ya no tenía frente a sí una belleza abrumadora, en sentido baudeleriano, sino simplemente a un cuerpo que, como cualquiera, estaba generando también en ese mismo momento la polvareda de la muerte. Ni siquiera el consuelo del gran Quevedo, aquello de que está bien que seamos polvo o ceniza, pero «polvo enamorado», bastaba para evitar la lúcida conciencia al retomar el control de sí. Así pues, Cioran manejaba ejercicios mentales para no caer en la fascinación de la apariencia. No se dejaba seducir por la fenomenología. Cioran estaba siempre bailando, juego de pasos a todos lados, sin dejarse encasillar en un solo estadio de vida, sin dejarse petrificar por la belleza del estado estético del ser.

Recuerdo otro terrible ejercicio de des-fascinación del anacoreta parisino. Cuenta él que, un día, agobiado por el tedio de sí mismo, deprimido al borde de la locura, lo contrario de la lucidez, su mamá le preguntó: «¿Pero qué te pasa, pues, hijo mío?» Y Cioran le respondió: «¡Es que ya no puedo más con esta vida!». «Si hubiera sabido, hubiera abortado», dijo su madre de manera tajante. Cioran cuenta que nunca frase tan corta le había ocasionado una reacción de buen ánimo tan certera.

Contaba yo que tuve el privilegio de conocer personalmente a Cioran la tarde de un domingo de verano en la casa de su amigo y compatriota, el epistemólogo rumano Stéphan Lupasco. Trabajaba entonces como lazarillo, si tal cosa es un trabajo, pues en mi caso era un aprendizaje de vida y pensamiento con un gran pensador y profesor de universidad que tenía la edad para ser mi abuelo y hasta bisabuelo. Todos los días, entre las cuatro y cinco de la tarde, llegaba yo a la casa de Lupasco, en el bulevar Denfert-Rochereau, tocaba la puerta, me la abría su esposa, una reconocida pintora, me invitaba a entrar en un salón inmenso para mí, que vivía en Montparnasse en una buhardilla de cuatro metros cuadrados. «Cuando te visita el médico, tienes que sacar

la lengua por debajo de la puerta para que te examine», esquematizaba acertada e inolvidablemente mi condición parisina mi viejo amigo Guillermo Arizmendi. Mientras Lupasco terminaba su siesta y se preparaba para su paseo diario, yo contemplaba una extraordinaria biblioteca, en particular las ediciones originales, en las colecciones de Gallimard, de la obra de Emil M. Cioran. Al entrar al salón, como Lupasco me veía siempre ojeando los mismos libros, me preguntaba si los había leído y qué pensaba de Cioran, mientras lo ayudaba a bajar las escaleras. Atravesábamos el bulevar, frente a la famosa plaza desde donde nos miraba la heroica historia del «León de Belfort». Nos sentábamos entonces en el café de la esquina, justamente aquel que lleva el nombre *Lion de Belfort*, siempre en la misma mesita, y siempre hacíamos el mismo pedido: una soda Perrier con una tajadita de limón para él y un café con un vaso de agua para mí. Recuerdo que mi abuelo materno, en su casa de Don Matías, tomaba siempre el café acompañado al lado con un vaso de agua. Imperturbablemente, se reiniciaba entre nosotros la conversación del día anterior, como si entre las cinco de la tarde del ayer y las cuatro del hoy no hubiese habido sino el voltear de una página o el respiro y mordaza de un pedazo de banano para marcar el punto seguido. Retomábamos la conversación con la consabida pregunta: «¿cómo siguen sus estudios sobre la temporalidad bergsoniana?». Me encontraba yo en aquel entonces terminando el primer año de doctorado de filosofía en la Sorbonne-Paris IV. Acto seguido, le gustaba comentar conmigo la actualidad, desde la farándula hasta los últimos debates sobre el sexo angelical en las academias del *Quai Conti*. Era la condición con la que su hija me había contratado meses antes: yo tenía que entretener al anciano, una hora por día, religiosamente a la misma hora de lunes a domingo, llevarlo religiosamente al mismo café, como un coche de lujo al que se debe prender el motor a diario para que no se oxide. Nacido en 1900, Lupasco guardaba una fina lucidez y un extraordinario sentido del humor con tinte picaresco. Recuerdo que Cioran a veces acerca al pueblo rumano con

el español y el ruso, en cuanto lo picaresco no tiene nada que ver con el sexo propiamente, sino con una especie de morbosidad existencial que hace bufo cotidianamente el morir. Conversar con Lupasco no era un trabajo, era un privilegio. Autor de una obra magistral, a Stéphan Lupasco se le recuerda en los medios académicos como a uno de los grandes filósofos rumanos de expresión francófona, quien entre las dos guerras mundiales trató de compaginar la lógica clásica con la física cuántica, inventando el concepto de «lógica dinámica de lo contradictorio» o «lógica del tercero incluido», la cual integra, a su parecer, las tres dimensiones o polaridades de la «materia-energía» con que estaría compuesto el universo por el hombre conocido, a saber, la materia macrofísica, la vital y la psíquica o microfísica. A Lupasco, quien fuera sin éxito en 1952 propuesto con Maurice Merleau-Ponty para acceder a una cátedra del prestigioso Collège de France, se le recuerda en definitiva como uno de los filósofos más importantes en la renovación de la lógica y la epistemología moderna, sobre todo en lo referente a la temática del pensamiento complejo. Edgar Morin debe a Lupasco el concepto de «tercero incluido».

Sin saber que aquel domingo del verano de 1988 sería el último verano de Lupasco, me pidió que nos quedáramos por primera vez tomando la soda Perrier y el café en su casa, pues vendría a tomar el té un viejo amigo suyo de Rumania. No sé por qué pensé de inmediato en Ionesco. Tal vez porque nuestra conversación se había suspendido el día anterior en torno a la cuestión de lo absurdo y a los lazos de esa postura filosófica en el teatro de Camus, Sartre e Ionesco, siendo Ionesco, según Lupasco, el absurdo más divertido. A los pocos minutos, para mi emocionante sorpresa, tocaban la puerta y entró en hueso, carne y espíritu Emil Cioran. Era un hombre delgado, de talla mediana, visiblemente alerta de cuerpo y discreto como una sombra. Me impactó la extrema elegancia de su conversación, con frases simples, concretas, discretas, pensamientos abiertos, en círculos virtuosos y siempre a disposición del otro, como si en cada una de las frases de nuestra conversación

emergiese, por cuenta del ser mismo del lenguaje, lo inesperado, lo inédito, lo asombroso, la belleza. Era impresionante. Nunca me había sentido tan «inteligente». Cioran era, en el trato cotidiano, un hombre de vital alegría. ¿Cómo entender entonces que sea el pensador austero del irremediable morir, de la incertidumbre sin complacencia, de la duda existencial y bailarina, de la desesperanza en fascinantes carcajadas que desvelan tanto en sentido nocturno como teatral? Yo, que esperaba toparme con un nihilista, un viejo pesimista y amargado, arruinado por pensamientos archipiélagos, un viejo triste, lleno de arrugas en ojos y manos, carcomido por la melancolía gris, me encontré con un sabio, un bailarín, sonámbulo genial de las más altas cumbres borrascosas del pensar. Un maestro.

Un domingo de otoño de 1988, al llegar a la hora de siempre a casa de Lupasco, su hija me entregó mi tesina de primer año de doctorado. Tenía amables anotaciones del filósofo rumano. «Fue lo último que leyó anoche mi padre, la encontré abierta encima de su escritorio», me dijo, con los ojos rojos de insomnio y dolor. Al abrir el paquete, sentado hasta que cerraran el café, pasada la media noche, en la misma mesita del *Lion de Belfort*, me encontré con las ediciones originales de algunas de las obras que Cioran había dedicado a su amigo de siempre, Stéphan Lupasco. Hoy, *chère* Nicole, están en mi biblioteca al lado de tu libro *Cioran ou le défi de l'être*. Así, discretamente, eras tú, y no diré que en paz descanses, sino que en el espíritu permanezcas siempre en movimiento vital y generador de poemas, pinturas, pensamientos. Para regocijo de quienes te queremos y recordamos.

Bibliografía

Char, René (1946). *Feuillets d'Hypnos*. París: Gallimard.

Cioran, Emil (1984). Une présence décisive (María Zambrano). *2 plus 2: A Collection of International Writing*, 2-3, 165.

Cioran, Emil (1995a). *De l'inconvénient d'être né*. En Œuvres. París: Gallimard.

Cioran, Emil (1995b). *La chute dans le temps*. En Œuvres. París: Gallimard.

Cioran, Emil (1997). *Cahiers, 1957-1972*. París: Gallimard.

Cioran, Emil (2000). *El aciago demiurgo*. Madrid: Taurus/Grupo Santillana.

Etxebarría, Lucía (2006). *Actos de amor y de placer*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.

Glissant, Edouard (1996). *Introduction à une poétique du Divers*. París: Gallimard.

Parfait, Nicole (2001). *Cioran ou le défi de l'être*. París: Desjonquères.

Rimbaud, Arthur (2009). *Une saison en enfer*. En Œuvres complètes. París: Gallimard.

Savater, Fernando (1992). *Ensayo sobre Cioran*. Madrid: Espasa Calpe.

Sora, Mariana (1988). *Cioran jadis et naguère*. París: L'Herne.

Vallejo-Gómez, Nelson (2008). Nicole y Émile, del uno al otro: el desafío del ser. *Areté*, *XX* (2), 319-330.

¿Monocultura?, ¿Incultura? Perspectivas del tercer milenio*

Gérard Granel

Desembaracémonos primero de la cuestión aparentemente incómoda de la datación. Sin duda es un procedimiento arbitrario ubicar nuestras interrogantes filosóficas bajo la invocación del año 2000, como si algo esencial —o, cuando menos, muy importante— debiera sobrevenir en la historia por el solo hecho de que el calendario cambie de milenio. ¿Cambia la cuestión si, en vez de contar por miles, contamos por cientos, y preferimos hablar entonces del tránsito al siglo veintiuno? Tal vez estaríamos dispuestos a admitirlo, en la medida en que nuestras clasificaciones literarias, científicas, políticas —léase «culturales» en un sentido amplio— nos han acostumbrado, por ejemplo, a tomar en serio la diferencia entre los siglos XVII y XVIII, o aun aquella entre los siglos XIX y XX. Algo, en efecto, corresponde claramente a estos cambios de datación y conduce también a ver en ellos cesuras efectivas de la historia: al triunfo del absolutismo monárquico y del catolicismo como religión

---

* Texto de una conferencia pronunciada en el marco de la conferencia internacional «En el Umbral del Milenio», en Lima en abril de 1998. La traducción del francés estuvo a cargo de Martín Oyata y fue revisada por Rosemary Rizo-Patrón y Miguel Giusti. El texto fue inicialmente publicado en el año 1998 en *Areté*, *X*(2), 289-299.

del Estado bajo Luis XIV, sucede en el siglo siguiente la edad del desarrollo de las ciencias modernas y del espíritu crítico, hasta la novedad histórico-política que constituye la Revolución Francesa. Y la fractura no es menor entre el siglo que marca el desarrollo industrial y el reinado del Capital, por un lado, y el que se inaugura con las masacres de la guerra de 1914-1918, por el otro, periodo en el cual la confianza en el progreso y en la riqueza desaparecerá de una vez por todas.

Sin embargo, es fácil ver que la coincidencia entre los cambios históricos y la sucesión de los siglos es enteramente fortuita. Esto es lo que desde ya sugiere el carácter particularmente aproximativo de la coincidencia misma, puesto que Galileo y Descartes, por ejemplo, uno pese al auto de fe de sus escritos y el otro pese a la coacción del exilio, sientan desde el inicio del siglo XVII las bases de la ciencia y de la filosofía que triunfarán en el siglo siguiente; o puesto que la Revolución Americana (1776) precede en trece años a la que explotará en Francia y en veinticuatro años al inicio del siglo XIX, el cual no finalizará propiamente sino unos quince años después de pasado su límite en el calendario. De modo semejante, parecería bastante justificado datar el fin de nuestro propio siglo en función de la caída de los regímenes de los países del Este, cosa que nos situaría ya (a pesar nuestro), desde hace una buena decena de años, *en* el siglo XXI, es decir, en este tercer milenio cuya llegada pretendemos saludar ingenuamente ¡con año y medio de anticipación!

Pero hay algo peor. Se trate de siglos o de milenios, nuestra contabilidad se inicia con el nacimiento de Cristo. Ahora bien, no se ve cuál puede ser la importancia historial de este evento, que sobrevino bajo el reino de Tiberio en una lejana provincia del Imperio y que pasó totalmente desapercibido. Habría permanecido así, por lo demás, si el cristianismo hubiese seguido siendo la simple secta disidente del judaísmo que era en sus orígenes. La famosa inscripción que el gobernador romano Poncio Pilato ordenó colocar sobre la cruz (*I.N.R.I., Iesus Nazareus Rex ludaeorum*) muestra claramente cómo el poder romano englobaba en el mismo escarnio a la tradición judía y a su avatar erístico.

Y, de hecho, fue necesaria la extensión mítica de la ciudadanía romana a todos los pueblos del contorno mediterráneo (recuérdese el famoso *civis romanus sum* de San Pablo), y luego la decadencia del Imperio bajo la embestida de los bárbaros, para que la fe cristiana, diseminada inicialmente entre los esclavos, ganara poco a poco todos los niveles de la sociedad, sociedad dentro de la cual jugó un papel de consolación individual y de sustitución política que acabó por entregarle, con Constantino, al *Imperium* mismo. Una promoción histórica como esta no basta, sin embargo, para despojar al cristianismo de su completa insignificancia historial.

Pero sin duda conviene, antes de ir más lejos, recodar brevemente en qué consiste la diferencia entre lo histórico y lo historial. Se sabe, desde luego, que el neologismo «historial», ya empleado aquí un par de veces, traduce el *geschichtlich* alemán en el sentido en que Heidegger lo concibe: precisamente en su oposición al simple *historisch.* Tal vez no sea inútil, sin embargo, hacer que nuestra memoria abarrotada recuerde en qué consiste este asunto «bien conocido». El *Geschehen* (el advenir), del cual se trata en el *geschichtlich* heideggeriano, es el advenir del Ser, no en general, no vagamente, sino cada vez de un modo nuevo y perfectamente determinado, es decir, como un cierto *sentido* del Ser. Este sentido, y solo él, hace *época* en sentido pleno. Ha de entenderse por él la unidad de una determinación nueva del mundo y de una comprensión igualmente nueva del ser-hombre. Todo saber, toda práctica, toda acción y todo arte reciben de él su forma, enteramente inédita.

Tal vez ustedes se sientan por completo dispuestos a admitir, o cuando menos a considerar, esta hipótesis heideggeriana de una epocalidad ontológica, más profunda que la simple diversidad histórica de los «hechos», cuya «lectura» en sentido fuerte permite. Pero me sorprendería mucho que no retrocediesen de horror frente a la consecuencia que con todo implica —a saber, que no hay historialidad (pese a todas las crónicas, siempre posibles) *para las humanidades* («pour les humanités») que no se inscriben en la historia del Ser—. Es decir, para la inmensa

mayoría de los pueblos y culturas que la historia simplemente histórica descubre, cataloga y trata de describir, o incluso de «explicar», en una perspectiva temporal igualmente inmensa.

Precisemos lo anterior. No es mi propósito sostener que alguna vez han existido *humanidades* simplemente «naturales», como Husserl dice, en las cuales la «razón», que nos separa de los animales, habría permanecido simplemente «latente», mientras que la «humanidad europea» (como él la llama), que caló entre los griegos y halló un nuevo impulso con la refundación moderna de las artes y las ciencias, tendría el valor, evidentemente superior, de una existencia consciente y explícita en el «Espíritu». En efecto, es necesario admitir, por un lado, que ninguna humanidad ha existido jamás en un modo «natural»: todas, por el contrario, han desplegado plenamente las estructuras existenciales características del *Dasein,* que jamás vienen dadas en naturaleza alguna. Basta recordar aquí las lecciones de Mauss, de Malinovski, de Lévi-Strauss, para vernos obligados a reconocer que, a través de todas las diferencias en el gran relato fundador que ninguna humanidad ha dejado de imaginar —a fin de que *haya* un mundo—, sea en la construcción de sus lenguas o en la organización de sus prácticas sociales (el parentesco, el funcionamiento «económico», etcétera), todas ellas han existido en el «Espíritu», y no de forma «latente», sino perfectamente «patente». Por otro lado, la progresiva puesta en marcha de lo que llamamos Modernidad, iniciada con el Renacimiento y desplegada, por no decir desencadenada, en la actualidad, no es de ningún modo el resultado de una Subjetividad racional que se sabe y se quiere como tal: por el contrario, incluso este Archifenómeno es el surgimiento (*surrecction*) de un «sentido del Ser», *quien* se da una humanidad (y no *que* se da una humanidad) —esta vez, la «nuestra»—. De modo que también nosotros somos unos primitivos de la existencia.

Parece entonces que la pretensión de historialidad, reservada hace un momento solo para nosotros (los «hijos de los griegos», como los griegos

mismos se llamaban), y en la cual vemos un destino único a lo largo de toda la historia de las civilizaciones, es imposible de defender e incluso de concebir. Y sin embargo... Y sin embargo *es necesario* llegar a esbozar cuando menos una idea de aquella, si deseamos obtener un inicio de comprensión del fenómeno al cual todos asistimos, y frente al cual conviene que renunciemos a todo encubrimiento: me refiero al poder de destrucción que posee nuestra «cultura» (tal como se dice, sin hacerme ahora líos con este término) respecto de cualquier otra y, por ende, a la tendencia observable en todos los aspectos de la historia actual de los pueblos (de *todos* los pueblos) hacia su fusión en una Monocultura mundial.

Aventuremos la siguiente idea: la diferencia de la humanidad «griega» (antigua o actual) consiste (consistiría, *si* vemos bien) en que, a través de todas las modalidades de su existencia, la determinación ontológica del existir mismo llega, por así decir, a desnudarse. A su vez, el deseo de esta desnudez hace del hombre griego el primer hombre desnudo y el primer hombre que se quiere así. Toda la estatuaria helénica lo atestigua. Me parece, sin embargo, que no la comprendemos mejor que la arquitectura del templo griego. No se trata, en la primera, de glorificar al hombre, como tampoco se trata, en la segunda, de consagrar un lugar de culto a tal o cual dios. Lo que *nosotros* llamaríamos «el cuerpo humano» no es en efecto de ningún modo el objeto de las obras de arte que, *para nosotros* igualmente, lo «representan». Su objeto (su intención) está decididamente en otro lado. Lo que *el* escultor produce es un conjunto de relaciones de proporción, cuya perfección consiste en que propone, en medio de las cosas, una suerte de cifra de *otro* equilibrio, el del Mundo mismo, microcosmos dedicado al Gran Cosmos, es decir, a lo Divino. Nada menos «humanista» que la escultura griega. Y nada menos «religioso» que los templos griegos, armonía abierta dedicada a lo Abierto como tal, bastante más allá (o mejor dicho, bastante más acá) de las modalidades bajo las cuales parece reducirse cada vez a la *persona* de un dios: Atenea, Eros, Poseidón.

En cuanto a este tema, basta releer la famosa tesis de Walter Friedrich Otto, según la cual los dioses de Grecia deben ser comprendidos como otras tantas formas-de- Mundo (Otto, 1993); o simplemente recordar la manera en que Fedro, en el diálogo de Platón que lleva su nombre, cuando se pregunta a qué dios apelar como garante de su discurso, echa mano al primer árbol grande que se encuentra: «¡Pues ahí tienes! Este árbol de plátano, por ejemplo» (236c).

Precisamente con Sócrates viene a despuntar, en medio de la «religión griega» en tanto realidad histórica, y como su ruptura, un pensamiento ontológico de lo divino, punto de partida de un régimen-de-pensamiento sin equivalente alguno entre los pueblos de la Antigüedad. Mal se haría en subestimar la acusación principal que pesaba sobre el Gran Cuestionador: «cuestionar a los dioses» y, con ello, «corromper a la juventud». Significa nada menos que el surgimiento historial de *otra* Grecia, algo así como un Pueblo de la Idea, a través del cual la «cultura» griega anterior, en su forma más elevada, es decir, en la unidad pitagórica de la *musiké,* de las matemáticas y del *logos* (tan bien estudiada por Johannes Lohmann), se realiza y trasciende al mismo tiempo (véase Lohmann, 1989).

Impresiona ver, sin embargo, que la capacidad griega de descubrir y organizar las idealidades, si bien ocupa un lugar aparte en la Antigüedad romana (*Graecia capta,* etcétera), y luego al interior del mundo cristiano —desde los Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, por ejemplo, quien declara de buenas a primeras que «la filosofía fue dada a los griegos como el Antiguo Testamento a los judíos») hasta Tomás de Aquino, quien, pese al riesgo de algunas condenaciones iniciales, acabará por volver casi canónica su tentativa de organizar la convergencia de la fe cristiana y de la filosofía aristotélica— impresiona ver, que este privilegio que la cultura griega debe a su historialidad no parece tener por qué amenazar las civilizaciones con las que entra en contacto o en simbiosis, *mientras ella no adopta aún la forma moderna.* Por cierto, hay en el monoteísmo que procede de Abraham un sentimiento persistente

de la diferencia entre la fe cristiana y la cultura griega; las formulaciones agustinianas de este sentimiento son demasiado conocidas como para que resulte necesario recordarlas aquí. Mejor aún: la condenación final de la «Falasifa» por un islam que, con Ibn Ruch (Averroes), también parecía en sus inicios ser capaz de alternar sin dificultad con la filosofía aristotélica, es un testimonio elocuente de la conversión siempre posible de esta diferencia en una divergencia, vale decir, en un divorcio conscientemente pronunciado. Pienso, sin embargo, que para que una escisión como aquella se transforme en una oposición frontal, es necesario esperar a que se muestre en el tiempo un nuevo avatar de la historialidad griega, a saber: esa reorganización de los posibles que llamamos «la Modernidad». Más aun, para darse cuenta de ello es necesario observar que el mundo moderno no desciende de la cultura antigua como un despliegue de su filosofía, sino como un despliegue de esa otra rama de la singularidad historial griega que constituye el descubrimiento de las idealidades matemáticas. Y agreguemos que la herencia aquí no es directa, sino que se nutre igualmente del aporte de la cultura árabe, pues consiste en recoger las lecciones del Al Jabr (que hemos convertido, en nuestro *balbuceo* de *bárbaros* —se trata de la misma palabra, repetida— en *álgebra*), en particular a través de la enseñanza de Al Kwarisma (irreconocible ya bajo el nombre de «algoritmo»).

Esta genealogía exige alguna reflexión. Ella se enmarca en efecto en la encrucijada de *dos* tradiciones: la griega y la árabe. Y, sobre todo, se desarrolla en la vertiente *numérica*, y no geométrica, de la matemática. En dicha vertiente, los griegos no van más allá de la aritmética. ¿Será porque las demostraciones de la geometría reposan sobre una *intuición* —intelectual, ciertamente, pero apoyada en la intuición a secas, aquella de las figuras—? Yo estaría tentado a creerlo. En todo caso, ello explicaría por qué la matemática griega se detiene, precisamente, en la forma aritmética del cálculo. La aritmética es, en efecto, la formalización de la multiplicidad perceptiva. En cambio, si yo escribo $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, ello no depende de *ningún* valor absoluto

de a ni de b, y es verdadero para *todos*. La formalidad algebraica no admite ninguna intuición, sino exclusivamente un cálculo sin ningún referente real, así haya sido purificado. Es lo que Leibniz llamará justamente una *cogitatio caeca*.

Digámoslo nuevamente: se trata de una invención árabe sin cuyo desarrollo (por Viète en particular) Descartes no habría podido siquiera imaginar este arte nuevo que marca el advenimiento de la Modernidad y que se llama «geometría analítica» (entiéndase la reducción de la geometría al análisis). Se trata, como se sabe, del instrumento indispensable (después de los desarrollos y correcciones que simultáneamente le aportaron Leibniz y Newton) del dominio del mundo físico por parte de una física matemática. En suma, es la aparición de un mundo en donde el ente toma el valor de objeto, esencialmente objeto de cálculo, mientras que el hombre se convierte, en su ser-hombre: es decir, en su pensamiento, en el sujeto que domina el cálculo del objeto.

De todo esto surge la cultura del poder sobre el mundo. Más fulminante que una tormenta, la teoría de la electricidad borra la diferencia entre el día y la noche. Lo que era el «misterio de la vida» pasa a ser el campo del saber biológico. La astronomía deja de ser teología popular para dedicarse a mostrar la ruta de los navíos. A través de la química se accede a los elementos de los cuerpos y sus combinaciones. Podríamos continuar largo tiempo con la lista de estas novedades que hicieron de la época moderna «el tiempo de lo nuevo» en términos absolutos: *die Neuzeit*. Se comprende entonces que una cultura así esté destinada a destruir a todas las demás, sea por la fuerza, de cuyo empleo en efecto no se ha privado, sea por la atracción que ella ejerce sobre los espíritus de las otras *humanidades* que, en primer lugar, han coexistido con ella. La cultura moderna, por esencia, está destinada a convertirse en *la* Monocultura planetaria.

Como si ello no bastara, hubo, y lo sigue habiendo, para reforzar este destino, otro factor sumado a la naturaleza del saber moderno: me refiero a la *producción económica*. Por una parte, en efecto, ella solo

es posible porque hace suyos los descubrimientos de la ciencia, en una modificación permanente de sus procedimientos e instrumentos. Pero ella es también, por así decir: *directamente*, una realización de la figura historial a la que pertenecemos. Pues se sigue tratando ahí del «sujeto», pero a través de un extraño desdoblamiento en el cual el verdadero sujeto de la producción, el trabajo mismo, se ha convertido en el objeto de la realización y autocrecimiento infinito de la riqueza. En cuanto al sentido mismo del objeto, queda esta vez definido por la mercancía (expresión que no solo comprende a los bienes, sino igualmente al trabajo mismo, según acabamos de ver). La expresión, aparentemente anodina, de «mercado mundial», no designa solamente una extensión del fenómeno de los intercambios económicos más allá de las fronteras de las naciones; significa, más profundamente, que el Capital define el ser-mundo del mundo mismo como «mercado». Todo lo que pertenece al sentido de la mercadización (me disculpo por la fealdad del neologismo) posee un futuro; lo que no es «comercial», por el contrario, es conducido a su desaparición. Acaso el signo más elocuente de la reducción de toda cultura a la ley del mercado sea, sin duda, ese horrendo fenómeno que se llama «turismo». Los pequeños hombres de la *monocultura* económico-mundial se proponen «admirar» aquello de lo que, sin embargo, nada saben ni comprenden, con el solo fin de aumentar, ante sus propios ojos y ante los de los demás, su «prestigio», es decir, uno de los factores de su propio valor comercial. «¡Ah, querida, la Esfinge! ¡Tenemos que verla!», la Esfinge... o los incas.

No son, sin embargo, solo las culturas del pasado o las que, en África por ejemplo, sobreviven aún o sobrevivían hasta hace poco en pequeñas comunidades «indígenas», las que están destinadas a la destrucción por el movimiento de extensión mundial de la producción de riqueza; lo están también nuestras propias pertenencias culturales, aquellas que nos pertenecen a nosotros, gloriosos occidentales. Comenzando por la pertenencia nacional, que hasta el presente era a la vez el marco y la preocupación de la existencia política. Vivimos esta evolución

en la Europa del euro, no solo porque el poder real de acuñar monedas —signo ancestral de la soberanía— está pasando de manos de los diferentes bancos centrales de nuestros países a manos de un solo banco europeo, sino además porque se acaba de consumar, con el nuevo conglomerado en gestación, la reducción de la política *moderna* a lo que en adelante será su objeto esencial: lo económico, a su vez comprendido como producción de la riqueza.

Ahora bien, nuestra *monocultura* aparece aún ahí como una máquina de destrucción. Y no porque no consiga sus objetivos: en nuestros once o quince países (ya no lo sé con exactitud), la riqueza se acumula y reproduce batiendo sin cesar sus propios récords. Pero sucede, ante el gran desconcierto de la teoría económica, que la pobreza y el desempleo también se propagan en una escala y en una velocidad continuamente crecientes. Quien se sorprenda haría bien en releer a Marx... Con todo, dejaré aquí este tema que en otra parte he comenzado a desarrollar bajo el título de «filosofía de la empresa» (1990, pp. 287-338), a fin de tener aún tiempo para esbozar una consecuencia rara vez tomada en cuenta de la extensión de nuestra *monocultura*, aquella anunciada en el título mismo de la presente intervención: la difusión de la *incultura*.

Se nos preguntará, sin duda, cómo podemos justificar una tesis de este tipo, cuando casi todos los gobiernos europeos tienen como programa no solamente la escolarización, sino además una educación preocupada por cultivar las letras y las artes junto a las ciencias, cuando menos en los países en donde se tiene qué comer. Por lo demás, existen hoy suficientes recursos «multimedia» (como se dice en la jerga reinante) para que este programa pueda llegar efectivamente a quienes está destinado. Esto lo concedo. Pero temo que las actividades denominadas «culturales» sean todavía peores que la ignorancia y la indigencia populares de los periodos anteriores. Pienso inclusive que ellas son, paradójicamente, el vehículo más poderoso de una incultura que es tanto más profunda cuanto que parece así superada.

Tomemos como ejemplo el arte. Desde los libros de arte hasta las visitas a los museos, las capas «cultivadas» de nuestras sociedades están persuadidas de conocer cada vez mejor y de modo cada vez más profundo esta dimensión universal que siempre ha constituido un honor para la humanidad. Se habla, así, sin reparos, del arte rupestre del neolítico, del arte negro, del arte cristiano; en síntesis, se llama «arte» a cualquier actividad que produce cosas bellas. Ahora bien, pese a ser cierto que las manos pintadas en el fondo de las grutas, al lado de rumiantes, así como los adornos y pinturas de las máscaras africanas, los mosaicos de Ravena o los frescos florentinos son incontestablemente «bellos», ellos no pertenecen, sin embargo, a ningún «arte». No solo porque se explican, respectivamente, como ritos de caza de captación simbólica, o como signos de pertenencia a tal o cual poder telúrico, o como actos de devoción e imploración religiosa, sino porque, llana y simplemente, lo que llamamos «el arte» no existía en las épocas de las que provienen nuestros ejemplos. Para seguir con la pintura, no se debe hablar de arte sino a partir del momento en el cual los motivos históricos o religiosos, que no pueden ser obviados en la época de Leonardo y Miguel Ángel, se convierten en pretextos de una suerte de lucha *por lo «pictórico» mismo.* Entiéndase por tal los medios de destacar el triple desafío del espacio, la luz y la sombra, tres formas del mundo que juegan *con* (y se juegan *en*) los colores, los contornos y las materias de la cosas. Se reconoce aquí la conceptualidad del *Tratto della Pittura,* al cual quisiera remitirlos. Hallarán en él que, para Leonardo, solo hay arte en una suerte de cosmogonía matematizante, en la cual se expresa por vez primera lo que constituye el ideal del mundo moderno: nada más y nada menos que *la vida en la filosofía*.

De dicho ideal ya no comprendemos casi nada «nosotros», pequeños hombres de la *monocultura*. En efecto, pese a admitir todavía la legitimidad, es decir, la necesidad, de algo como la «filosofía», ya no entendemos por ella sino una disciplina entre otras, dedicada a las generalidades últimas y a las cuestiones insolubles. Y no se ve cómo algo así

podría impregnar la vida y darle su forma. Lo que nos falta es atrevernos a concebir que la existencia solo es en su verdad cuando, entre los dos límites de una finitud absoluta —la vida y la muerte—, se dedica al descubrimiento y expresión de las idealidades, es decir, de las formalidades irreales en las cuales aparece *de qué modo* lo real es lo que es. La pintura, así como la música, y eminentemente la poesía, son modos de realización de esta tarea, donde las llamadas formalidades están a su vez encerradas en el movimiento de las materias del arte. El arte es filosofía muda. He aquí lo que la «cultura artística» que se despliega en la época de la *monocultura* no solamente no comprende, sino que ni siquiera sospecha. Y lo que hace de ella uno de los modos de realización de la *incultura* profunda de la cual hablo.

Una cuestión final: ¿debemos pensar que este movimiento de inculturación radical es irresistible? Respuesta: nada es irresistible, salvo aquello a lo cual no se opone resistencia. Esto también es cierto para la dominación mundial de la lógica del Capital. ¿Qué desear entonces, o más bien querer, pues los deseos nada consiguen? Respuesta: que aparezca, que más bien resurja, una raza de revolucionarios, pero revolucionarios de un nuevo tipo, que sean también, necesariamente, filósofos.

Bibliografía

Granel, Gérard (1990). Philosophie de l'entreprise. En *Écrits logiques et politiques* (pp. 287-338). París: Galilée.

Granel, Gérard (1998). ¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio). *Areté*, *X*(2), 289-299.

Lohmann, Johannes (1989). *Mousikè et Logos*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress (T.E.R.).

Otto, Walter-Friedrich (1993). *Les dieux de la Grèce*. París: Payot.

«Nosotros, pequeños hombres de la monocultura». En homenaje a Gérard Granel*

Miguel Giusti
Pontificia Universidad Católica del Perú

Hay que saber honrar a sus maestros.

Es eso precisamente lo que yo quisiera hacer en este ensayo: rendir homenaje a un filósofo francés contemporáneo de quien aprendí mucho y con quien pude disfrutar una gran amistad. En palabras de Aristóteles, Gérard Granel fue para mí un amigo ejemplar en la *areté* (en la *buena práctica*) de la filosofía, un maestro en el ejercicio y la interpretación de la vida teorética. De esta amistad dice el filósofo griego que ella no solo es necesaria (ἀναγκαῖόν), sino además bella (καλόν) (οὐ μόνον δ᾽ ἀναγκαῖόν ἐστιν φιλία ἀλλὰ καὶ καλόν) (*Ética a Nicómaco*, 1155a29-30).

Conocí personalmente a Gérard Granel en Lima, en 1989, durante un coloquio franco-peruano de filosofía al que acudía, pues formaba parte de una delegación del Collège International de Philosophie.

* Versión castellana de la conferencia leída en el coloquio internacional «L'archi-politique de Gérard Granel», en Cerisy la Salle, Francia, julio de 2012, y publicada luego con el título: «"*Nous, petits hommes de la monoculture*": Un archi-phénomène éloquent» (Giusti, 2013).

Nos habíamos reunido en aquella ocasión una veintena de filósofos de Francia y América Latina para discutir sobre la relación entre *moral y política* con motivo de la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa. Y en ese marco temático, de por sí suficientemente controvertido, Granel nos ofreció una estupenda conferencia titulada «Metafísica y política: Europa según Husserl», texto que fuera luego recogido en el volumen de sus Écrits logiques et politiques con un título abreviado (1990). Pero lo que llamó poderosamente la atención del auditorio no fue solo la brillantez del expositor o la originalidad de sus tesis, sino sobre todo el gesto desafiante y comprometido del filósofo que se sentía en capacidad de poner en cuestión una entera tradición de pensamiento, una actitud que se debería llamar *revolucionaria* si se quisiera, como es el caso, honrar al maestro.

> ¿Para qué atravesar la mitad del planeta [se preguntaba entonces Granel], si es solo para divagar sobre los equívocos de un pensamiento que se ha extinguido hace ya más de medio siglo, sin que podamos extraer de él ninguna luz sobre la situación actual […]? Allí donde la realidad política se construye, allí sobre todo donde ella deja sentir su crueldad, donde ella es a la vez la más opaca y la más urgente, allí es preciso que la filosofía política se comprenda a sí misma como una obligación política, o que se calle (1990, p. 38).

Lejos de todo estereotipo, lo que Granel quería era poner en cuestión el sentido ontológico y teleológico supuestamente universal asociado a la idea de Europa, incluso a la que se exhibe en las tradiciones más nobles o más emancipadoras, como por ejemplo —pues de eso se hablaba— la Revolución Francesa o la idea de *humanidad europea* defendida por Edmund Husserl. En particular, Granel trata de mostrar que hay en Husserl una extraña y profunda ambigüedad que consiste en haber sido capaz, de un lado, de develar con lucidez la naturaleza metafísica de la crisis de las ciencias europeas, sobre todo el papel que las ideas matemáticas jugaron en la constitución de un modo totalmente nuevo de ser-en-el-mundo y, sin embargo, de otro lado,

haber permanecido atado a una filosofía de la historia de vieja data que considera a la cultura europea como el espíritu verdadero y maduro (el *telos* de la historia), respecto del cual todas las demás culturas permanecen en un estadio inferior de desarrollo o se hallan en proceso de europeización progresiva. No estando dispuesto a callarse, Granel, filósofo político comprometido, expresa su malestar ante esta «doble y contradictoria constatación» y se dispone a ofrecer una explicación que ponga fin al malentendido.

Como es fácil de advertir, la cuestión planteada no solo abordaba una dimensión central de los debates teóricos del coloquio —las raíces metafísicas de la concepción europea de la política—, sino que llevaba además la discusión a una de sus consecuencias previsibles, a saber, al problema de las relación entre culturas o entre formas de racionalidad o, para retomar los términos de la visión husserliana, al problema de la relación entre *formas de humanidad* en el seno de la historia, sin restringir obviamente a esta última únicamente a la historia de Europa. No llamará la atención que la conferencia de Granel tuviese gran repercusión en los debates del coloquio ni que desatara una intensa controversia sobre los fundamentos mismos de la comprensión intercultural de la moral y la política, incluyendo, por cierto, la cuestión de cómo interpretar la posición de Husserl al respecto.

En su conferencia, Granel volvía sobre una tesis osada y ambiciosa que había sostenido previamente, siempre con ese gesto revolucionario, en el prefacio a la traducción francesa de la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, afirmando que era preciso asociar, superando a Husserl, «el discurso de la razón moderna y de la historia de Europa a la lógica de la mercancía y a su vinculación con la esencia de la técnica moderna, es decir, al motor *real* de la historia europea mundial» (1990, p. 47). Comentaremos enseguida esta tesis general. En el caso de la conferencia, Granel quería destacar tres componentes constitutivos de la modernidad que, a su juicio, no habrían sido bien comprendidos por Husserl y cuyo esclarecimiento podría ayudar a replantear el problema

de la relación entre Europa y su alteridad. Se refiere, en primer lugar, a la transformación de la subjetividad cristiana en subjetividad egológica de la persona humana, lo que habría sido consecuencia de la intervención del espíritu protestante. Le interesa mostrar, en particular, que de esa manera se produce un distanciamiento del sujeto frente a todo contenido, lo que lo imposibilita de mantener un lazo fuerte con su propia «humanidad natural», es decir, con sus propias raíces culturales, *a fortiori* con las de las demás culturas. Curiosamente, Granel interpreta esta experiencia como una «ablación de la reserva mística» (1990, p. 50), es decir, como la pérdida de la necesidad que tenía la cultura cristiana precedente de traducir siempre sus contenidos religiosos a las lenguas y formas de racionalidad de las otras culturas.

El segundo componente constitutivo de la modernidad sería la determinación general del cuerpo social como un cuerpo productivo. No se refiere con esto tan solo a la inversión de los roles de la política y de la economía, proceso que conocemos bien, hoy incluso de manera escandalosa, sino sobre todo de la prioridad específicamente ontológica que adquiere el proceso de producción en el mundo moderno. «*Ya nada resiste al Capital* [escribe Granel], desde el momento en que la producción, de la que él es el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*, se obtiene a costa de la ablación de la política y, por consiguiente, de la ética» (1990, p. 51). En fin, el tercer componente sería la absolutización de las idealidades matemáticas modernas y su predominio sobre el trabajo de las ciencias particulares —la «*clôture opératoire* [el cierre operatorio] de la ciencia sobre sí misma», en palabras de Desanti—, lo que las lleva a funcionar bajo una lógica análoga a la lógica del Capital en el terreno del conocimiento. La pérdida o la ablación, en este último caso, sería la de la *interrogación conceptual*, es decir, la renuncia a dar cuenta de los fundamentos o la tendencia dominante a someter la filosofía misma al ideal de la ciencia. «Como mundo de la ciencia, el mundo moderno en la época de su acabamiento ya no tiene necesidad de la filosofía» (1990, p. 54).

Sería posible, naturalmente, desarrollar o discutir con más amplitud cada una de estas tres dimensiones constitutivas de la modernidad, y es algo que haremos al menos parcialmente en lo que sigue. Pero, dado que nuestro hilo conductor es el modo de ser de la cultura, convendrá que dirijamos nuestra atención hacia las consecuencias que se plantean a este respecto. La más clara es, sin duda, la de la deconstrucción de la diferencia sobreentendida entre una humanidad *espiritual* privilegiada y otras que serían simplemente *naturales* y, por consiguiente, el reconocimiento de la finitud esencial del «ser en el mundo» de toda cultura humana, incluida la cultura europea, pues, como acabamos de ver, ella podría ser víctima de una ilusión metafísica. Es preciso reconocer que la filosofía no habla sino una lengua natural y que incluso las formalidades lógicas más abstractas proceden de las posibilidades finitas que nos ofrecen las formas de vida de las humanidades naturales. En consecuencia, haríamos bien en cuestionar el sometimiento de la filosofía a las necesidades lógicas de la ciencia moderna. Nos hace falta, escribe Granel, «dejar de vivir a la sombra de la ciencia» (1990, p. 56).

Sería una empresa vana, sin embargo, querer encontrar en este texto referencias más positivas a la forma o el concepto que deberían caracterizar al mundo si se quisiera liberarlo de la severa denuncia que ha sido formulada. Como bien se sabe, la fuerza de los argumentos de Granel, no solo en este caso, se halla más bien por el lado de la comprensión crítica, se podría decir incluso por el lado de la *deconstrucción*, si esta no estuviera siempre acompañada, en su caso, por una interpretación sistemática de largo alcance y por una voluntad de denuncia que hacen pensar en un espíritu no privado de esperanza. De su conferencia, aprendemos cuáles son las tendencias perversas de la racionalidad moderna y seguimos el hilo de la investigación sobre las presuposiciones filosóficas que operan en el seno de la sociedad contemporánea, pero no aprendemos mucho sobre las posibilidades de una superación de esta situación. No se trata en modo alguno de una actitud pesimista, menos aún de una actitud cínica; por el contrario, lo que se hace visible es el gesto valiente y comprometido del revolucionario.

Hay que saber honrar a sus maestros.

Es, he dicho, lo que yo considero necesario en relación con Granel, pero al parecer es también lo que él mismo consideraba necesario en relación con otros maestros, porque esa es precisamente la expresión —*Hay que saber honrar a sus maestros* (*Il faut honorer ses maîtres*)— que él emplea para referirse a Marx al inicio de su trabajo sobre «Le concept de forme dans *Das Kapital*» (2009, p. 59). Granel quiere explícitamente honrar a Marx. Pero quiere hacerlo no solo destacando la relevancia de su obra, sino también imitando el gesto que el propio Marx realizara honrando a Hegel, *su maestro*. Estamos, pues, ante un eco de honras. Afirma Granel que sigue el ejemplo de Marx, tanto en lo que concierne a la decisión como al momento elegido para tomarla. Recordamos seguramente las célebres *Palabras finales* de la segunda edición de *El Capital*, redactadas en 1873, en las que Marx reconoce su deuda teórica respecto de Hegel y se declara abiertamente su discípulo en un momento, nos dice él mismo, en el que sus más mediocres epígonos alemanes lo tratan «de la misma manera en que, en tiempos de Lessing, Moses Mendelsohn trataba a Spinoza, a saber, como un *perro muerto*» (1973, p. 32). *Mutatis mutandis* Granel cree encontrarse en una situación análoga, ya sea porque la obra de Marx ha sido ignorada o tergiversada en la actualidad por sus epígonos, ya sea porque hace falta reconocer en ella una intuición profunda sobre las transformaciones y el modo de funcionamiento del mundo moderno, lo que justifica el deber de honrarlo. Por cierto, es preciso recordar que el trabajo de Granel del que estamos hablando fue escrito y presentado como una conferencia en la década de 1980, buen tiempo antes de que se volviera a hacer sentir la voz de Marx en los debates actuales y una década antes de la publicación de *Spectres de Marx* (Derrida, 1993). Con falsa modestia, pero con verdadera ironía, nos dice Granel que él espera al menos que el homenaje a Marx que ha concebido no se vuelva contra sí mismo como un *boomerang* (véase Granel, 2009, p. 60).

Pero no fue así; el tiempo le dio la razón en esta lúcida interpretación temprana.

La lección que Marx nos deja y que Granel reformula de un modo filosóficamente original consiste en la aplicación de la estructura formal de la *metamorfosis lógica* (*logische Verwandlung*), tomada de Hegel o del entorno idealista alemán, al análisis del trabajo productivo y al intercambio de mercancías en la sociedad capitalista. Gracias a ella puede establecerse que la «forma fenoménica» («die Erscheinungsform») del valor del trabajo oculta la realidad o impide su verdadera comprensión, porque es al mismo tiempo una apariencia (un *Schein*) y una aparición (una *Erscheinung*); en otras palabras, podemos ver allí en acción un mecanismo de inversión de términos que se va volviendo cada vez más autónomo. La *forma* del capital, al igual que la *forma-mercancía*, termina por invertir los términos de la relación y por imponer su lógica a toda realidad. Ya en la determinación del valor del trabajo se aprecia, en efecto, una diferencia esencial entre el valor de uso y el valor de cambio, así como entre el valor y el precio del trabajo, diferencias que servirán para explicar la fuente de la plusvalía. Pero estas no son más que expresiones parciales del proceso de desarrollo y autonomización progresiva de la forma de cambio —en última instancia de la forma del capital— con respecto a todas las demás formas posibles, proceso que consagra la inversión de todo contenido respecto de *la forma* que es constitutiva del mundo productivo moderno. «Este movimiento de continua transformación, escribe Granel, este tránsito de forma a forma que Marx nombra siempre con un mismo término: die *Verwandlung* (la *metamorfosis*), llega a cumplimiento en su meta: la transformación del dinero en capital, metamorfosis última que es creadora de mundo: nuestro mundo» (2009, p. 64). Utilizando categorías complementarias, llega a sostener que la totalidad del ente es determinada por el fenómeno de la producción y por la lógica que le es inmanente de la forma del capital y la forma de la mercancía. La producción o, más exactamente, la reproducción indefinida de la riqueza,

se convierte en un *archi-fenómeno historial* de constitución del mundo moderno y en un dispositivo que transforma todo ente en una mercancía de intercambio.

Gracias a la originalidad de su posición y a su sugerente interpretación filosófica de la sociedad contemporánea, Granel se convirtió en un interlocutor importante en los debates sobre la cultura en América Latina. No sorprenderá por eso si unos años más tarde, en 1999, se convino en invitarlo a participar como figura central en un congreso interdisciplinario mundial que se realizaba en Lima con ocasión del cambio de milenio. Por acuerdo de los organizadores, se colocó a Granel en una mesa plenaria del congreso en la que debía discutir sobre el estado actual de la cultura con otros dos intelectuales de prestigio, pero de tradiciones diferentes: el filósofo alemán Axel Honneth y la filósofa estadounidense Nancy Fraser. Fue allí que Granel dio la conferencia titulada «¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio)» (1998), texto que me ha servido de inspiración para la preparación de este ensayo y de este homenaje y que aparece también en el presente volumen.

La discusión entre los tres filósofos no habría podido ser más estimulante. De inmediato se hizo visible una disputa de fondo entre ellos con respecto a la interpretación filosófica de la noción de cultura y por ende de las relaciones entre culturas. Como es sabido, tanto Axel Honneth como Nancy Fraser se han venido interesando durante años en el problema de la relación entre culturas a partir de lo que se ha dado en llamar el *paradigma del reconocimiento* y han conducido este debate en diálogo, ya sea en continuidad o ruptura, con la posición de Jürgen Habermas. Al igual que ellos, un grupo considerable de filósofos, especialmente en la tradición anglosajona, ha tratado de establecer un vínculo conceptual entre la cuestión del multiculturalismo y la cuestión del reconocimiento con la pretensión de reformular el modelo clásico de la justicia distributiva propio del paradigma liberal. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Will Kymlicka son quizá

los representantes más conocidos en este debate, pero hay muchos otros autores que han participado o vienen participando en el intento de actualizar la noción de «reconocimiento» («Anerkennung») en la filosofía política contemporánea. Por cierto, no debemos olvidar que el último libro sistemático de Paul Ricoeur se ocupaba precisamente de este tema en polémica con Axel Honneth, como veremos luego.

Recordemos brevemente el contexto de aparición y las ideas centrales del debate en torno al reconocimiento, porque ello nos va a servir para comprender el punto central de la controversia entre los protagonistas de aquella mesa redonda. Acabo de mencionar que hablamos de un *paradigma* de la ética contemporánea —en el sentido que da Thomas Kuhn al término—, es decir, que no nos referimos simplemente a un nuevo tema o una nueva perspectiva de análisis en la ética, pues para la mayoría de los autores mencionados el concepto de reconocimiento implica un conjunto de coordenadas epistemológicas, un modelo global de comprensión de la realidad social, que se ofrece como alternativa al modelo clásico de la filosofía política liberal, más aún, que pretende indirectamente superar la oposición conceptual infructuosa entre liberales y comunitaristas que había dominado los debates de la ética y la filosofía política anglosajona en los años precedentes.

La fecha simbólica de nacimiento de este paradigma filosófico fue el año 1992. Fue efectivamente en ese mismo año que aparecieron los dos trabajos que tendrían mayor éxito en la materia, aun proviniendo de tradiciones distintas: el libro de Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (1992), y el libro de Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (1992).

El propósito central del trabajo de Charles Taylor es ofrecer una interpretación conceptual de las reivindicaciones de las comunidades o los grupos culturales que parecen no hallar eco o significación en el marco de la concepción universalista dominante. El recurso a la noción de «reconocimiento» tiene por objeto brindar una legitimación conceptual a la demanda del multiculturalismo. Ciertamente, las críticas

de Taylor al liberalismo clásico eran entonces bastante conocidas[1]. Lo que es nuevo en el libro que comentamos es la introducción de la noción de «reconocimiento», tomada de la obra de Hegel, que Taylor conoce bien, para trazar por su intermedio una estrategia comunitarista de comprensión de la cultura que sea más convincente que la que ofrece el liberalismo. Hace por ello una distinción clara entre lo que llama, de un lado, la «política del universalismo» —que sería la del liberalismo clásico, «ciega ante las diferencias», centrada en la concepción del igualitarismo y la noción de *autonomía*— y, del otro lado, la «política de la diferencia» —centrada en la noción de reconocimiento, de origen hegeliano o herderiano, y en una valoración fuerte de la idea de pertenencia a una determinada comunidad o tradición—. En sentido estricto, Taylor no pretende desautorizar al liberalismo en su conjunto, sino más bien corregirlo, tratando de poner al descubierto sus fuentes comunitarias y culturales, pues solo ellas, en su opinión, serían capaces de ofrecerle una legitimación. Eso explica que la controversia suscitada por su libro haya sido ampliamente comentada como una disputa entre dos tipos de liberalismo —el «liberalismo 1» y el «liberalismo 2», de acuerdo con la caracterización que hizo de ella Michael Walzer (véase Taylor, 1992)—.

La posición de Axel Honneth es muy diferente de la de Taylor, al menos en primera instancia, pero va a ser justamente Gérard Granel quien muestre que entre ellas hay una analogía y una complicidad de fondo. Lo que Honneth se propone es retomar el concepto de reconocimiento del joven Hegel para emplearlo sistemáticamente como clave

[1] Taylor ha ocupado un lugar protagónico en la polémica comunitarista contra el liberalismo. Entre muchos otros textos, su posición se expresa claramente en: *Liberalism and The Moral Life* (Rosenblum (ed.), 1989), (véase aquí en particular el conocido ensayo «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», pp. 159-182), *Universalism vs. Communitarianism* (Rasmussen (ed.), 1990), *Liberalism and the Good* (Douglass, Mara y Richardson (eds.), 1990), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Honneth (ed.), 1993).

de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus propias palabras, como «gramática de los conflictos sociales»[2]. Alumno y sucesor de Habermas en la cátedra de filosofía en la Universidad de Fráncfort, Honneth comparte la convicción de que la modernidad es un «proyecto inacabado», pero aspira a corregir el excesivo formalismo de la posición universalista habermasiana, de inspiración kantiana, incorporándole la perspectiva hegeliana de formación del sujeto (el «Bildungsprozess») a través del movimiento del reconocimiento, pero reformulándola a la luz de las investigaciones contemporáneas de la filosofía, la sociología o el psicoanálisis. En sus palabras, lo que busca es «actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones de un pensamiento posmetafísico» (1992, p. 89).

La intuición sistemática de Hegel que Honneth quiere retomar es aquella que define al reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad personal a través de formas sucesivas y siempre más complejas de socialización, tales como la familia, la sociedad jurídica y la comunidad política o, para decirlo en términos más actuales: las relaciones interpersonales, el estado de derecho y la pertenencia a una tradición cultural particular. Si se asume que el estado de reconocimiento pleno —que sería el correspondiente a la más avanzada conciencia moral institucionalizada de nuestra época— puede hacer las veces de instancia normativa frente a las diferentes etapas del proceso de socialización, entonces cada una de estas experiencias particulares podría ser evaluada según que ella logre o no una realización satisfactoria de la relación de reconocimiento. Gracias a esta interpretación, se hace posible tematizar qué es lo ocurre en los individuos o en los grupos sociales cuando estos no ven satisfechas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es vivido como una experiencia de desprecio o de negación

[2] El subtítulo del libro de Honneth (1992) en alemán es precisamente: «Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte» («Sobre la gramática moral de los conflictos sociales»).

de su identidad. Se trata, por así decir, de una lectura invertida del proceso de reconocimiento: la mirada es puesta ahora en las experiencias vitales de menosprecio y en el potencial moral que ellas llevan consigo. Desde esta perspectiva, las reivindicaciones sociales, políticas o culturales pueden ser interpretadas como expresión moral de protesta contra una situación experimentada como negación del derecho al reconocimiento o como una frustración de las expectativas normativas de convivencia.

No es posible, por razones de espacio, presentar aquí en detalle la posición de Nancy Fraser en el debate, pero al menos puede decirse que ella se encuentra a medio camino entre Honneth y Taylor, en la medida en que quiere preservar la autonomía normativa del paradigma universalista y del modelo de justicia frente a las pretensiones monísticas del paradigma del reconocimiento que ella, de otro lado, acepta parcialmente. No quisiera terminar este excurso, sin embargo, sin volver un instante a la obra de Paul Ricoeur sobre el tema, porque, como ya dije, él se propuso ofrecer una teoría del reconocimiento muy ambiciosa que quería que fuese comprendida al mismo tiempo como un ajuste de cuentas con Axel Honneth. Su teoría es ambiciosa porque no restringe el campo de aplicación del concepto de reconocimiento al problema de la relación entre culturas o al de los conflictos sociales en la historia. Se pregunta más bien si no sería posible esbozar una interpretación filosófica más amplia del entero campo semántico de la noción de reconocimiento y del uso que de él consignan los diccionarios más especializados (en particular el *Littré* y el *Grand Robert*). Es esto precisamente lo que emprende en su libro, aun si con sabia prudencia afirme no estar en condiciones de ofrecer una «teoría» en sentido estricto, sino más bien solo un «itinerario» (un «parcours») (2004).

Lo que este *itinerario* nos muestra es que es posible distinguir tres sentidos principales de la voz «reconocimiento», entre los cuales se produce un desplazamiento filosófico sumamente revelador a lo largo de la historia: un primer sentido de tipo afirmativo, de acuerdo con el cual

reconocer significaría lo mismo que *conocer*; un segundo sentido de tipo reflexivo, en el que el objeto del reconocer es el sujeto mismo (*reconocerse* o *conocerse a sí mismo*); y un tercer sentido asociado al tránsito de la voz activa a la voz pasiva del verbo (del reconocer al *ser-reconocido*), así como al movimiento del reconocimiento recíproco, que es el sentido específico al que se refieren principalmente los autores antes mencionados, Honneth, Fraser y Taylor. Más allá del interés general que esta interpretación pueda tener para una mejor comprensión del paradigma del reconocimiento, lo que nos interesa aquí es la crítica que se dirige en contra de Honneth. Ricoeur sostiene que la concepción del reconocimiento de Honneth es demasiado dependiente de un modelo reivindicativo de reciprocidad, el cual estaría a su vez, determinado por una lógica de la insatisfacción y el victimismo. Ante ello, él propone un ideal moral de reconocimiento más positivo o afirmativo, que no solo dé sentido a la experiencia del reconocimiento, sino que permita además poner en perspectiva el modelo de la reciprocidad. Así, frente al modelo de Honneth de un «reconocimiento recíproco» de naturaleza igualitaria y reivindicativa, Ricoeur opone un modelo de «reconocimiento mutuo», que sería más bien de naturaleza asimétrica y generosa. A su manera, Ricoeur se acerca a la posición de Charles Taylor, asociada, esta última también, a una experiencia comunitarista de tipo cristiano, a fin de defender una visión cultural específica y cuestionar así la estrategia neohegeliana con la que Honneth pretende recuperar el universalismo de la modernidad.

Pero es hora ya de volver a Granel y de honrar su toma de posición en este debate. Frente a las pretensiones de los multiculturalistas o de los defensores del paradigma del reconocimiento, empezando por los participantes en la mesa plenaria que encontró en Lima, Granel ha querido hacer valer ante todo la diferencia conceptual entre *historicidad* e *historialidad* (entre *Historizität* y *Geschichtlichkeit*) en sentido heideggeriano, con un triple propósito: 1) conducir el debate a una dimensión mucho más profunda de la cultura que la que aparece en la superficie

de las discusiones mencionadas anteriormente; 2) denunciar el resto de eurocentrismo implícito en la creencia de que la modernidad europea lleva consigo una fuerza emancipadora que encarna de algún modo el devenir normativo de la humanidad entera; 3) asumir seriamente las consecuencias de la crítica precedente y admitir por tanto que la propia cultura occidental debe ser considerada como *primitiva* en sentido estricto y de manera análoga a cualquier otra sociedad que merezca esa denominación.

En lugar, pues, de mantener el debate en el terreno de los epifenómenos y de seguir imaginando, ya sea que la sociedad occidental ha vivido un proceso de racionalización de carácter paradigmático (aunque parcialmente defectuoso, como piensan Habermas y Honneth), ya sea que algunas culturas particulares conservan un grado de autonomía y riqueza que les permitiría convertirse a su vez en modelo imitable por la cultura liberal (como piensan Taylor y Ricoeur, con diferencias de matiz), en lugar de semejante disyuntiva, decía, lo que propone Granel es reconocer en toda su crudeza el *archifenómeno* de la modernidad occidental que subyace de manera profunda e ineluctable a las posiciones en disputa.

Hemos visto ya cuáles son los rasgos fundamentales que, en su opinión, son constitutivos del ser-en-el-mundo de la modernidad. Ha sido necesario, ante todo, que se produjese una cesura en la tradición de la *historialidad* griega a través de la introducción de las idealidades matemáticas y que surgiese así una concepción completamente nueva de la subjetividad. «Para que esta cesura se transforme en oposición frontal [de la cultura griega contra las demás culturas, sostiene Granel], hubo que esperar a que se esbozara un nuevo avatar de la *historialidad* griega, a saber, ese reordenamiento de los posibles que llamamos *la modernidad*» (2009, p. 82). A consecuencia de esa gran transformación, pero solo a partir de ella, llegaría a imponerse un modelo de civilización —una «cultura», dice Granel, sabiendo perfectamente con quién está dialogando en aquella mesa (p. 81)— dotada de una doble capacidad

destructora: de un lado, ella ya no entra en contacto con las otras culturas más que por la vía de su conquista; de otro lado, ella parece tener un ansia de dominio que se extiende al mundo entero. Ese es

> el fenómeno al que asistimos todos actualmente y que va siendo hora que dejemos de negar —me refiero a la capacidad de destrucción que posee nuestra «cultura» (como se suele decir; no me pondré aquí exquisito con el término)— frente a todas las demás, en otros términos: la tendencia de todos los aspectos de la historia contemporánea de los pueblos (de todos los pueblos) a fusionarse en una *monocultura* mundial» (Granel, 2009, p. 81).

O también: «es por esencia que la cultura moderna está destinada a convertirse en la *monocultura* planetaria» (2009, p. 84).

Hay, sin embargo, otra dimensión fundamental de la modernidad que habíamos comentado anteriormente, a saber, la dimensión de la producción económica o, con mayor exactitud, la de la *forma* de la producción. Ella es también, en cierto sentido, realización de la figura *historial* de la modernidad, y lo es a doble título: en tanto instancia de poder que se apropia de las técnicas y los instrumentos de la nueva ciencia; y en tanto modo de existencia y reproducción del proceso de auto-crecimiento infinito de la riqueza, en particular en tanto modo de existencia de todo objeto como mercancía. «La expresión aparentemente anodina de "mercado mundial" [señala Granel] no designa solo una extensión del fenómeno de los intercambios económicos más allá de las fronteras nacionales, sino significa, más profundamente, que el Capital define el ser-mundo del mundo mismo como *ser-mercado*» (2009, p. 84).

*

¿Qué podemos hacer entonces, luego de un diagnóstico tan sombrío o fatalista? Podría a lo mejor pensarse que, dado que las premisas han sido de naturaleza metafísica, no quedaría entonces nada más que hacer.

Pero nos equivocaríamos. Hemos ya evocado el gesto revolucionario de Granel. Él mismo, al final de su ensayo sobre la monocultura, se plantea la cuestión:

> ¿Debemos imaginar que este movimiento de inculturación radical es irresistible? Respuesta: solo es irresistible aquello contra lo cual no oponemos resistencia. Esto es verdadero también respecto del dominio mundial de la lógica del Capital. ¿Qué desear entonces —o, más bien qué querer (porque los deseos no hacen nada)? Respuesta: que aparezca, que vuelva a surgir más bien, una raza de revolucionarios, pero de revolucionarios de nuevo tipo, que sean también, indisolublemente, filósofos (2009, p. 87).

Difícil decir que se nos esté indicando aquí verdaderamente algo *que hacer*. Lo que se anuncia es más bien, nuevamente, bajo la radicalidad de la denuncia, el optimismo secreto del revolucionario. Sorprende sobre todo que se esté expresando una esperanza incluso ante la tarea de resistir a la lógica del Capital.

Hay que saber honrar a sus maestros.

Leyendo este ensayo de Granel he pensado con frecuencia en la novela *La caverna*, del escritor portugués José Saramago. Como se recordará, la novela cuenta la historia del alfarero Cipriano Algor y su familia, que viven en una pequeña aldea no lejos de un gigantesco centro comercial al que en la novela se da simplemente el nombre de «el Centro» porque hace las veces simbólicamente de centro del relato y de centro del universo. Ciudad en expansión dentro de la ciudad, el *Centro* (un mega mercado) obliga progresivamente a todas las personas, sean cuales fueren sus oficios, a entrar en él y a transformar su actividad en artificios comerciales o en formas de simulación siguiendo los dictados de las necesidades del mercado. Esto ocurre también con los miembros de la familia Algor que ven cómo sus

productos no son ya solicitados por el *Centro* y deben entonces acudir a él para ponerse directamente a su servicio. Pero el viejo Cipriano Algor, un verdadero revolucionario que encarna sin duda el espíritu del combativo escritor portugués, ofrece resistencia y, tratando de huir, descubre una caverna bajo los cimientos del *Centro* en la que pueden apreciarse todavía los restos de esqueletos de seres humanos atados de pies y manos y al lado de una antigua fogata. El descubrimiento tiene para él el efecto de una revelación, luego de la cual se libera de las ataduras del *Centro* y emprende la fuga. La novela se llama efectivamente *La caverna* y es una alegoría novelesca contemporánea de la alegoría filosófica de Platón. Lo que pretende es hacernos plausible en qué consistiría hoy en día un universo artificial de simulación como el que había sido pintado por Platón. En código literario, pone en escena el modo de ser-en-el-mundo de la monocultura dominante, animada por el dispositivo de la forma de la producción y la forma de la mercancía. Ahora bien, el viejo Cipriano Algor es un personaje que recorre, por así decir, el camino inverso al prisionero de la fábula platónica, porque, siendo un hombre libre, corre el peligro de volverse prisionero del universo de simulación del mercado que seduce y engulle al mundo entero. La historia es quizá un tanto simple, pero en su simplicidad expresa con lucidez la fuerza y la actualidad de la metáfora platónica, así como la esperanza romántica, revolucionaria, de la protesta del individuo.

La novela lleva un epígrafe que nos remite al texto de Platón, al preciso instante en el que Sócrates acaba de terminar el relato de la caverna y Glaucón le dice: «Es bien extraña la escena que nos describes y son sobre todo muy extraños esos prisioneros». Y Sócrates le responde: «Te equivocas, Glaucón. Esos prisioneros son parecidos a nosotros» (*República*, 515a). A *nosotros, pequeños hombres de la monocultura*.

Bibliografía

Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx*. París: Galilée.

Douglass, R.B., Mara, M. & H.S. Richardson (eds.) (1990). *Liberalism and the Good*. Nueva York: Routledge.

Giusti, Miguel (2013). «Nous, petits hommes de la monoculture»: Un archi-phénomène éloquent. En VV.AA., *L'archi-politique de Gérard Granel* (pp. 193-203). Mauvezin: Trans-Europ-Repress (T.E.R.).

Granel, Gérard (1990). L'Europe de Husserl. En Écrits logiques et politiques (pp. 37-58). París: Galilée. Apareció con el título Métaphysique et politique: l'Europe selon Husserl. *Areté*, *II*(2). *Volumen extraordinario: Actas del Primer Coloquio Franco-Peruano de Filosofía*, 127-147.

Granel, Gérard (1998). ¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio). *Areté*, *X*(2), 289-299.

Granel, Gérard (2009). Le concept de forme dans *Das Kapital*. En *Apolis*. Toulouse: Trans-Europ-Repress (T.E.R.).

Honneth, Axel (1992). *Der Kampf um Anerkennung*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (ed.) (1993). *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Fráncfort d.M./Nueva York: Campus.

Husserl, Edmund (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traducción al francés y prefacio de Gérard Granel. París: Gallimard.

Marx, Karl (1973). *El Capital. Libro primero*. Buenos Aires: Cartago.

Rasmussen, David (ed.) (1990). *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Ricoeur, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock.

Rosenblum, Nancy (ed.) (1989). *Liberalism and The Moral Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156, Breña
Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com
Teléfono: 332-3229 Fax: 424-1582
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
junio 2015 Lima - Perú