

---

---

GABRIEL BELLO REGUERA  
(Departamento de Filosofía. Universidad de La Laguna)

**La ética de la alteridad en la escena contemporánea**  
(Notas sobre E. Levinás)

1. CUESTIONES METODICAS: EL CONTEXTO HERMENEUTICO  
Y LA CONTINUIDAD DE LA TRADICION

Intentaré seguir la orientación metodológica de H. G. Gadamer, claramente enfrentada a la hermenéutica romántica en la interpretación de los textos históricos, en este caso los de Kant y Levinás. Y lo haré ateniéndome a dos reglas básicas, a saber:

a) La primera establece que todo sujeto hermenéutico está condicionado por su propio contexto cultural; este opera desde un horizonte hermenéutico, constituido por sus propias creencias y valores, a los que no se puede dar de lado a riesgo de perder la comprensión misma. Es la necesidad o inevitabilidad metodológica del *prejuicio* como principio hermenéutico. Esta regla contradice el principio de la romántica, según el cual el sujeto hermenéutico debe liberarse metódicamente de su propio contexto cultural y sumergirse empáticamente (a través de la comprensión filológica) en el contexto del objeto hermenéutico (en nuestro caso los textos de Kant y Levinás).

b) La segunda regla establece la *continuidad* de la tradición entre el sujeto y el objeto hermenéutico. Permite esta regla dos operaciones esenciales en la comprensión: i) por un lado, la selección del tipo

apropiado o correcto de prejuicios y el abandono de los incorrectos, según que los compartamos o no con el objeto hermenéutico; ii) por otro, la fusión de horizontes o de contextos, subsumiendo el interpretado en el interpretante, lo cual vuelve posible el hecho mismo de la comprensión. De este modo, se cierra el círculo hermenéutico según el cual la comprensión de la parte depende de la comprensión del todo y la de éste progresa con la de sus partes (1).

Creo que estas dos reglas son imprescindibles si se quiere evitar la distorsión de la comunicación que se establece con un texto y su época al intentar interpretarlos: ocultar el tiempo contextual del intérprete es ocultar su papel de interlocutor en la relación hermenéutica y, por tanto, propiciar el malentendido que la relación hermenéutica trata precisamente de evitar (2). Precisamente para eso, para evitar el malentendido con la relación hermenéutica que voy a establecer con Levinás, voy a tratar de seguir en lo posible las dos reglas anteriores.

Mi primer contacto con la filosofía de Levinás vino hace aproximadamente diez años a través del filósofo de la «liberación latinoamericana» argentino Enrique Dussel, en un contexto de efervescencia nacionalista más complejo que eficaz. El cuestionamiento de la identidad europea era una buena caja de resonancia para la voz indigenista y anticolonialista latinoamericana con la que Dussel trataba de oponer lo Otro, prehispánico y preuropeo, a lo Mismo de la cultura dominante Nordatlántica. Lo que no cuadraba entonces era que en esta Mismidad dominadora entraba también el marxismo, que conservaba aún, al menos para mí, una imagen nítida de compromiso con la liberación de los pueblos oprimidos (3). Por entonces, además, ya conocía el libro de Abdel-Malek, *La dialéctica social, La reestructuración del pensamiento social y de la filosofía política*, que atacaba metodo-

(1) H. GADAMER, *Verdad y Método*, II.II.9.14. Una exposición de J. C. WEINSEHEIMER, *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven, Londres, Yale University Press, pp. 164-184. Visiones Críticas en T. K. SEUNG, *Structuralism and Hermeneutics*, Columbia University Press, 1982, pp. 199-212, y en R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia, Univ. of Pensilvania Press, 1983, Parte III, especialmente pp. 131-150.

(2) Sobre el papel del «malentendido» en la génesis de la hermenéutica de Schleiermacher, cfr. GADAMER, *op. cit.*, p. 238.

(3) E. LEVINÁS, *Totalité et Infinie. Essay sur l'exteriorité*, La Haya, Martinus Nijhoff (1961), vers. cast. en Sígueme, Salamanca, 1977. En adelante me referiré a esta obra como (t. I), *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 (vers. cast., México, Siglo XXI, 1983; en adelante HOH.). Para E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1972, vols. I-II, y *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974. El libro citado de A. Abdel-Malek está editado en México, Siglo XXI, 1975.

lógicamente el etnocentrismo de las ciencias sociales occidentales, sin salirse del esquema categorial marxista. Por eso, una lectura de *Totalidad e Infinito* y de *El humanismo del otro hombre* quedaron como acontecimientos aislados, sin integrarse en mis esquemas mentales, pese a la impresión que me causó el proyecto de Levinás de constituir a la ética en el núcleo de la filosofía. Andando el tiempo, había de encontrarme con otro filósofo de la liberación, Horacio Cerutti Goldberg, pero éste de orientación marxista, acerbo crítico de Dussel, al que aproximaba a las posiciones más derechistas del populismo peronista. Por último, también se aproxima al marxismo, al menos en sus análisis socio-institucionales la Teología de la liberación (4).

Por eso me sorprendió mi segundo encuentro con Levinás, casi diez años más tarde, al leer el libro de Alain Finkielkraut, *La sabiduría del amor*. Es un libro profundamente levinasiano, desde donde el autor se enfrenta al marxismo revolucionario puro y duro que pervive aún en Europa, en las Brigadas Rojas y, al perseguir sus raíces ideológicas hasta Robespierre, deja entrever que forma parte de un subsuelo común con el racismo que inspiró al fascismo alemán y alimenta hoy la xenofobia francesa en particular pero europea en general contra los emigrantes del Tercer Mundo, así como al nacionalismo romántico responsable, en parte, de la derrota contemporánea del pensamiento (5). Si Dussel había usado a Levinás para oponerse al colonialismo, ahora Finkielkraut lo hace para desarraigar de nuestra mentalidad europea civilizada el racismo de infausta memoria y el no más fausto pensamiento revolucionario.

Con estos antecedentes no dejó de llamarme la atención que, en uno de los artículos publicados por *El País* el año pasado, Gianni Vattimo, al tiempo que hacía al «giro postmoderno» italiano deudor de una reflexión sobre el marxismo de las Brigadas Rojas, anunciará el «giro moral» como último movimiento del pensamiento y lo situará bajo el patronazgo de Habermas (un «joven kantiano», como diría él de sí mismo para autodiferenciarse de los neokantianos clásicos) y de Levinás, un crítico radical de Kant, como espero que tendremos ocasión de comprobar.

(4) En cuanto a H. CERUTTI GULDBERG (que se refiere también a la teología de la liberación), ver *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

(5) El libro citado de FINKIELKRAUT (Barcelona, Gedisa, 1986) constituye la clave teórica de *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987, de bastante mayor resonancia.

Ahora bien, ¿qué tienen en común estas huellas de Levinás, diversas tanto por los espacios simbólicos donde aparecen como por el tiempo que intermedia entre unas y otras?; sobre todo, ¿qué tienen que ver, si tienen algo, con las reglas de la hermenéutica gadameriana a la que prometí atenerme? ¿Es posible identificar algún prejuicio, creencia o valor, que sea común a las diversas apariciones de Levinás que he mencionado, que constituya un rasgo definitorio de nuestro presente contexto cultural y que, a la vez, sea el eslabón que garantice la continuidad de tradición entre Levinás y Kant, imprescindible para que ambos puedan ser objeto de la misma relación hermenéutica?

Tal prejuicio, creencia o valor es la *relación de alteridad* (relación con el otro o los otros), que aparece como un fracaso en el saldo histórico del colonialismo, de su hijo natural el imperialismo y del totalitarismo bifronte. La relación de alteridad, por otro lado, garantiza tanto la continuidad de la tradición cuanto la diferencia del contexto cultural contemporáneo. Lo primero queda patente en la recurrencia, cuando menos desde el comienzo del mundo moderno, del esfuerzo por resolver el problema de la relación con el otro tanto en la teoría cuanto en la práctica. Y si tenemos en cuenta que la relación de alteridad se teoriza en el presente como *relación de comunicación*, tampoco habrá dificultad en reconocer su valor diferencial para nuestro contexto cultural.

Una evaluación rápida de los repetidos intentos de solución teórico-práctica del problema de la alteridad podría centrarse, precisamente, en Kant. La segunda formulación del imperativo categórico, junto con su concepto tardío de 'insociable sociabilidad', pueden ser vistos: a) como una síntesis conceptual donde confluye la versión roussoniana del otro compasivo, con la hobbesiana del otro agresivo, y b) como un precedente de las versiones hegeliana y marxista de la *lucha* entre el amo y el esclavo, o bien entre la burguesía y el proletariado, que habrán de culminar en la paz social del reconocimiento c de la comunidad de productores asociados. Y no estaría de más mencionar en este contexto la versión darwinista de la relación de alteridad como lucha por la existencia en la que está implicado el progreso en el altruismo, problema que ha dado pie a la sociobiología contemporánea (6).

(6) Cfr. M. RUSE, *Sociobiología*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 71, donde se remite a la opinión de Wilson al respecto.

Lo que significa la encrucijada kantiana es un doble desplazamiento del *medio* conceptual o teórico en que se plantea la resolución de la relación de alteridad: del medio o marco naturalista en que lo hacían Hobbes y Rousseau, al transcendental en que lo hace el propio Kant y, finalmente, al histórico en que Hegel y Marx abordan la relación de alteridad, por más que uno lo entienda en términos de una dialéctica del concepto y el otro de la mercancía. Pero si seguimos la línea de descenso de lo transcendental, no sólo ya a lo histórico sino a lo histórico-cultural, nos encontramos con una nueva encrucijada teórico-práctica: la hermenéutica en su confluencia con la fenomenología donde la relación de alteridad se despliega en las siguientes direcciones:

a) La del otro *histórico* o alteridad histórica, tal como se plantea en el movimiento hermenéutico que confluye en Gadamer a través de Dilthey y Heidegger.

b) La del otro *cultural*, tal como aparece en la Antropología desarrollada, por lo demás, en el contexto del colonialismo, en la que el enfoque hermenéutico ha debido coexistir afrontando la radicalidad del materialismo histórico y cultural (7).

c) La del otro *sociológico*: la otra clase, el otro sexo, la generación, el otro grupo... explorada por diversas variaciones de la teoría sociológica.

d) El del otro *familiar* que, como Super-ego freudiano o como el Otro lacaniano aparece como el código cultural dominante, de paso obligado para la constitución de la identidad.

A estas diversas direcciones de la alteridad, subyace una común connotación moral. De hecho, en todas ellas podemos apreciar la tensión entre la versión hobbesiana y la roussoniana, cuya difícil síntesis he creído ver hace un rato en Kant y que, como espero mostrar, constituye el foco de significación de la filosofía de Levinás, en un sentido que podríamos calificar de transkantiano. Levinás es, justamente, el precipitado más sustancioso del habérselas con la relación de alteridad tanto de la tradición hermenéutica como de la fenomenológica.

(7) Sobre el cruzamiento de la perspectiva hermenéutica con la marxista de Antropología, cfr. ROBERT C. ULM, *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*, Austin, University of Texas Press, 1984.

Baste citar aquí, la importancia que en Heidegger adquiere la noción de «ser con» o en Gadamer la relación hermenéutica misma en tanto que relación con la tradición considerada como «un otro» (8). Pero prefiero remitirme a la obra de M. Theunissen sobre Husserl, Heidegger, Sartre y Buber, y a la de Liberstone sobre Levinás, Bataille y Blanchot, o al apunte de R. Gashé sobre Derridá (9). Y, si a propósito de Kant señalé el doble desplazamiento del problema de la alteridad del medio natural al transcendental y de éste al histórico, en la encrucijada hermenéutica no dejan de tener lugar nuevos desplazamientos: de las versiones economicistas o ideologistas del medio histórico-cultural a una versión *comunicacional* generalizada. En otros términos, al medio lingüístico, donde tiene lugar una completa destranscendentalización de la filosofía, si aceptamos el diagnóstico de R. Rorty (10).

Pero este último desplazamiento nos deja ya metidos en la diferencia específica que la relación de alteridad adquiere en el contexto cultural presente, y que separa, definitivamente, el horizonte de Levinás y el nuestro del horizonte cultural kantiano. Me estoy refiriendo, como es obvio, a la categoría de *comunicación*, cuyo dialogismo subyacente implica, a juicio de «jóvenes kantianos» como Apel y Habermas, un punto de no retorno a la filosofía kantiana del sujeto (11).

(8) Cfr. GADAMER, *op. cit.*, pp. II.II.11.2, esp. pp. 434-438, y M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Primera Sección, cap. IV.

(9) M. THEUNISSEN, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, Harvard and M.I.T. University of Chicago Press, 1984; J. LIBERSTONE, *Proximity: Levinás, Blanchot, Bataille and Communication*, La Haya, Martinus Nijhof, 1983. Muy pertinentes son las observaciones de R. Gasché sobre el problema de la «heterología», siguiendo a W. Flach (*Negation and Andersheit: Ein Beitrag zur Problematic der Zeitimplication*, Munich; Ernst Reichardt, 1959), como aproximación a Derridá, en *The Tain of the Mirror. Derridá and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1986, pp. 88-105. En este contexto la obra de W. DESMOND (*Desire, Dialectic and Otherness. An Essay on Origins*, New Haven, Yale University Press, 1987), en la perspectiva de Hegel y Nietzsche, puede iluminar algunos aspectos si bien en una dirección diferente de la de Levinás.

(10) R. RORTY, «Epistemological Behaviourism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy», en R. HALLNIGER, (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.

(11) En Apel, este punto de no-retorno viene dado por la sustitución, por parte de Peirce, de la categoría de «conciencia» por la de «comunidad» como unidad de interpretación en «De Kant a Peirce: La transformación semiótica de la lógica transcendental», en *La transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 161 y ss.; J. Habermas se refiere críticamente a este «punto de no retorno» en la Introducción (1971) a *Teoría y praxis. Ensayos de Filosofía social* (original alemán de 1963), Madrid, Tecnos, 1987, pp. 37-38. En España se hacen eco de esta opinión R. GAVÁS, *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 267 y ss., lo mismo que J. MUGUERZA en «La sociedad como lenguajes», que figura como Prólogo a la obra anterior, p. 7. También se hace eco de lo mismo A. CORTINA en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 170.

Y merece que tomemos buena nota tanto del significado filosófico general cuanto del específico, propio de nuestra época.

El hecho de que la relación de alteridad se exprese hoy, ante todo, como comunicación debe vincularse, en primer lugar, al «giro lingüístico», que ya es el tópico de referencia obligada al hablar de la filosofía de este siglo. Pero ¿cuál es la significación filosófica del giro lingüístico, si es que puede tener una? Al menos como hipótesis hermenéutica polémica puede decirse que tal significación es doble: a) Por un lado, el ya mencionado cuestionamiento de la filosofía de la conciencia monológica o subjetiva, y sus desplazamientos por una conciencia dialógica o intersubjetiva, cuya radicalización acaba siendo un cuestionamiento del modelo cristiano-burgués de subjetividad o individualidad. Basta remitirse a Vattimo y a sus estudios sobre Nietzsche y Heidegger (12). b) Por otro lado, un cuestionamiento de la imagen igualmente monológica o intrasubjetiva de la racionalidad, cuya estructura es de naturaleza preferentemente lógico-formal, hacia una imagen comunicacional cuya trama normativa ya no es prioritariamente lógica sino pragmática: comunicativa o discursiva.

Esta hipótesis polémica cuenta con una base amplia de plausibilidad, a poco que, como ya se ha dejado sugerir, nos vayamos desplazando, siempre en la órbita del «giro lingüístico», de los dominios del medio sintáctico a los del semántico y, finalmente, a los del pragmático, que es donde nos encontramos ya, de lleno y, con él, en el medio de la especificidad de nuestro contexto cultural.

La pragmática, entendida en sentido amplio como el ámbito de las relaciones de producción de significado, constituye una zona filosóficamente caliente, donde la lucha por su definición (empírica, formal, transcendental, universal, etc.) parece encubrir una polémica mucho más enconada por los mecanismos de control de la producción del significado, muy próximo, por otro lado, a la competición por el control de la producción mercantil. Y acaso fuera bueno no olvidar que el significado hoy es, como todo, una mercancía (13). Para mi argumento distinguiré, dentro de esta pragmática ampliamente entendida, nuevos desplazamientos hacia los dos siguientes focos de atención:

(12) Me refiero al trabajo «El ocaso del sujeto y el problema del testimonio» en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.

(13) Sobre el concepto de «capital simbólico», cfr. P. BARDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972, pp. 227 y ss.; también, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.

1.º El énfasis en el discurso ha penetrado recientemente en la ética de la mano de Habermas (14). Pero ahora no pretendo referirme a este tipo de discurso, entendido como autorreflexión de la acción comunicativa, cuanto al discurso como proceso de producción significativa o corriente viva del lenguaje, más usual en la filosofía francesa, por ejemplo en Foucault (15). Y lo que me interesa de este tipo de discurso son dos rasgos. El primero es la disolución, en su seno, de la intencionalidad de la conciencia que, supuestamente, pasaba por ser el origen constituyente del significado, y aquello que debería encontrar el hermeneuta de la escuela diltheyana para llegar a la verdad de un texto. Pero una vez diluida la intencionalidad, el papel constituyente se desplaza o bien a los mecanismos estructurales que en toda sociedad controlan el acontecer discursivo, caso de Foucault, o bien, en Derridá, al juego de la intertextualidad, a la que viene a reducirse la corriente viva del lenguaje (16). Estamos ante la descen-tración del sujeto, ya sea en su ámbito interno en el que, según Nietzsche, la conciencia pierde el centro en favor de las pasiones y el juego de su fuerza, ya sea en el de la realidad externa donde, de creer a Heidegger, la subjetividad individual pierde el centro de iniciativas en favor del ser, entendido como valor de cambio o como disposición técnica del mundo, incluida la tecnología de la comunicación (17). No hace falta insistir —y estamos en el segundo rasgo del discurso a la francesa— en que esta disolución de la subjetividad conlleva la extinción no sólo de la ética sino también de toda relación de alteridad. De ésta, pues el otro se extingue en el mismo proceso de disolución del yo. Y de aquélla, ya la tomemos como disciplina teórica o práctica, pues la desaparición simultánea del objeto de la primera y del sujeto de la segunda no nos deja otra opción.

(14) Cfr. su trabajo «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamen-tación», recogido en el vol. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barce-lona, Península, 1985.

(15) M. FOUCAULT, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980.

(16) D. C. Hoy expresa con sencillez el desplazamiento de la «intencionalidad» por la «intertextualidad» en «¿Must we Say what We Mean? The Grammatolo-gical Critique of Hermeneutics», en B. R. WACHTERHANSER (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1986.

(17) Sobre este punto el trabajo de G. VATTIMO, «Apología del nihilismo», en *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* Barcelona, Gedisa, 1986, esp. pp. 29-32, así como en las pp. 39-46 del mismo volu-men correspondiente al trabajo «La crisis del humanismo». Ver, también A. MEGILL, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derridá*, Ber-keley, Los Angeles, University of California Press, 1985, Parte II («Martin Hei-degger and the Idealism of nostalgia»), el epígrafe tit. «From willing to waiting: technology» (pp. 136-142).



En esta dirección habría que situar la cada vez menos mencionada teoría de la distorsión sistemática de la comunicación de Habermas, en la cual aparece estructuralmente bloqueada la posibilidad del diálogo socrático, de honda raigambre ética; así como la penúltima versión del mito de Narciso, paradigma de la autoextinción por incomunicación (18).

2.º En segundo lugar, cabe reseñar un complejo movimiento de reconstrucción o restauración tanto de la ética como de la relación de alteridad, cuando menos en las dos siguientes direcciones:

a) El movimiento cristalizado en lo que ya se conoce como ética del discurso, comenzando en el intento de Apel de re-transcendentalizar la filosofía volviendo a Kant a través del rodeo por el tema de nuestro tiempo: la comunicación. Ello era tanto como transcendentalizar la comunicación misma en polémica con el pragmatismo y la hermenéutica. Pero el progresivo distanciamiento de Habermas de las posiciones transcendentalistas y fundamentalistas por un lado y, por otro, las dificultades del propio Habermas en su regreso al falibilismo pragmatista de donde partiera Apel, marca el grado de dificultad de esta variante de la ética del discurso.

b) Me referiré, en segundo lugar, a lo que el filósofo norteamericano Calvin O. Schrag denomina el «giro retórico». A riesgo de ser injusto con Schrag a quien no he podido leer aun con la calma necesaria, no puedo evitar un intento de localización. Una cierta visión retoricista, procedente de Nietzsche y su teoría de la esencial metafóricidad del lenguaje, subyace a los movimientos deconstructivistas. Si la conciencia y su vigilancia lógica cede el terreno a las pasiones y éstas no son más que las figuras de las fuerzas cuyo teatro es el cuerpo, nada tiene de extraño que la subjetividad lingüística se disuelva en acontecer figurativo de los simulacros. Pero el intento de Schrag con su giro retórico es, justamente, el de superar hegelianamente, conservando sus virtudes crítico-terapéutas, los efectos deconstructivos del postestructuralismo, en especial la descentración del sujeto individual como monarca del texto. Lo que aquí aparece cuestionado es la figura del autor como totalmente responsable del significado del texto desde su intención significativa. Pero si acep-

(18) J. HABERMAS, «Towards a Theory of Systematically distorted Communication», *Inquiry*, 3 (Otoño, 1970). La versión del narcisismo a que me refiero es la de G. LIPOVESTKY, *La era del vacío. Ensayos sobre individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

tamos con P. Ricoeur que toda acción puede recibir un tratamiento textual, la descentración afecta a todo sujeto hipotéticamente titular de acciones y a su responsabilidad. En lugar de una subjetividad monárquica, Schrag ve aparecer un yo «heter-árquico», constituido por la multiplicidad de sus respuestas y perfiles en el ámbito de un mundo histórico y público. Es en esta publicidad donde tiene lugar la retórica que invoca Schrag, que bien pudiera pasar por una mezcla de la aristotélica —tan vinculada a la forma en que se hace aparecer el bien y el mal en el espacio público del discurso— y de la narratividad del neoaristotélico McIntyre, si ésta no conservara aún un cierto resabio del viejo monarquismo subjetivo, ya que su función es la reconstrucción de la identidad del yo, en tanto que forma de la unidad moral de una vida: de una carrera moral (19).

## 2. LEVINAS EN LA ESCENA CONTEMPORANEA

Seguir las reglas metódicas trazadas al principio me exigiría ahora, después de haber esbozado los elementos de especificidad de nuestro contexto cultural sobre el fondo de continuidad de la tradición, dar un nuevo paso en el círculo hermenéutico, e intentar la comprensión de nuestro objeto como parte de un todo a cuya recreación, por otro lado, nos emplazan. El presente epígrafe debería, por ello, presentar las respectivas construcciones de la alteridad de Kant y Levinás sobre el transfondo hermenéutico abierto hasta ahora caracterizable por los dos rasgos generales siguientes: a) poseer unos límites temporales que coinciden, aproximadamente, con los de la época moderna, su génesis hobbesiano-rousseauiana, su apoteosis kantiana y su declinar postmoderno; y b) los repetidos intentos modernos de reconstruir la relación de alteridad a través de diversos sistemas categoriales. Pero esta tarea ha sido realizada, si bien fragmentariamente, en otro lugar (20), por lo que aquí deberé limitarme a unos breves apuntes.

(19) Para CALVIN J. SCHRAG ver, «Subjectivity and Praxis at the End of Philosophy», en H. J. SILVERMAN y D. INDER (eds.), *Hermeneutics and Deconstruction* Albany, State University of New York Press, 1985, pp. 24-32. Para una exposición sistemática será preciso ver su *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, 1986. La referencia a A. MAC INTYRE están en su *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 269. Para RICOEUR «The model of the Text: meaningful action considered as a text», en *Hermeneutic and Human Sciences*, Londres, Cambridge Univ. Press, 1985.

(20) Se trata de «La construcción de la alteridad en Kant y Levinás», contribución mía al Seminario sobre la *Crítica de la razón práctica* de Kant, organizado con ocasión de su bicentenario por el Instituto de Filosofía de Madrid, cuyos trabajos serán editados al cuidado de R. Rodríguez Aramayo.

Aún cuando es una obviedad decir que Kant está casi al comienzo y Levinás casi al final del contexto histórico-teórico anterior, acaso, pese a todo, lo mejor es decirlo y marcar, de entrada, la distancia entre ambos, que no es tanto histórica cuanto teórica. El compromiso total, sin fisuras, de Levinás con la categoría ética de *alteridad* desafía abierta y frontalmente el compromiso kantiano, no menos categórico, con la individualidad ética. Nada podría sustituir aquí la propia expresión de Levinás:

«Precisamente la comunicación sería imposible si debiera comenzar en el Yo, sujeto libre del que todos los otros no serían más que una limitación que invita a la guerra, a la dominación, a la preocupación o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la apertura no es completa si acecha el reconocimiento. Es completa no sólo en cuanto que se abre al «espectáculo» o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él» (21).

Lo que interesa destacar de este claro y comprometido texto de Levinás es su ejemplaridad en la toma de partido frente a una posición tan consolidada como la kantiana, pues eso es lo que ha hecho respecto a cada una de las posiciones o direcciones del pensamiento que, por mi parte, he tratado de presentar como desarrollos divergentes de la pragmática, siendo ésta la forma contemporánea en que se construye o reconstruye la relación de alteridad.

Levinás está a favor de la descentración de la subjetividad. Tal como queda reflejado en el texto anterior, desafía el monarquismo del yo, resultado de la radicalización burguesa de la subjetividad cristiana cuyo paradigma es, sin duda, Kant. En ese frente, Levinás se podría alinear no sólo con los postmodernos sino con el movimiento *dialógico* en su conjunto, alejándose, por otro lado, de unos y otros en aspectos singularmente relevantes. No podría compartir, por ejemplo, la interpretación postmoderna de dicha descentración como muerte de la subjetividad y, por tanto (aunque esta conclusión no se haya hecho demasiado explícita), de la ética: postmodernidad como

(21) E. LEVINÁS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 189-190.

postmoralidad (22). Contra el estructuralismo y el postestructuralismo lo que Levinás defiende es, en todo caso, la reconstrucción tanto de la subjetividad cuanto de la ética, empeño en el que estaría, sin dudarlo, con el movimiento dialógico-pragmático de Apel, Habermas y Schrag quienes no combaten tanto la subjetividad cuanto su monologismo o monarquismo; así como estaría con Schrag cuando propone explorar la posibilidad de «una vida después de la muerte del sujeto» (23). Pero Levinás rechazaría tanto el dialogismo argumentativo de los dos primeros cuanto el retórico del segundo. El diálogo sometido a reglas de procedimiento o a presupuesto pragmático podemos asimilarlo, de momento, al juicio negativo que le merece la racionalidad legalista o normativista kantiana desde su idea de una racionalidad como relación con el otro, anterior a cualquier tipo de mediación (24). Tampoco es más benévolo con la retórica a la que considera una injusticia para con el otro en lo que tiene de estrategia o propagandística o técnica persuasiva; si bien creo que este juicio es, por su parte, injusto con la esencial metafóricidad del lenguaje y, por tanto, con su *poieticidad* tan presente, por otro lado, en su propio lenguaje (25).

¿Qué sentido puede tener, entonces, la apuesta levinasiana por la descentración de la subjetividad? La respuesta debería orientarse en la dirección siguiente. No se trata de que el yo sea descentrado de su conciencia en favor de la dispersión pasional, tal como sería el

(22) Resultado similar al de Wittgenstein al final del *Tractatus*, sólo que más drástico. Para Wittgenstein no es que la ética no exista sino que no se puede expresar (cfr. las proposiciones en torno a la 6.41); aquí de lo que se trata es de su extinción. Por eso me parece un poco incoherente la posición de Vattimo al adherirse, por un lado, al ocaso del sujeto («El ocaso del sujeto y el problema del testimonio» en *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1986) y, por otro, ser el vocero del «retorno a la ética», a la ética como salida del pensamiento después de la filosofía de la sospecha («La izquierda y la nada», *El País*, 30/3/87).

(23) Cfr. el trabajo citado en primer lugar en la nota 19.

(24) Ver *Totalidad e infinito*, pp. 138-139 y 229-232, donde el desmarque con Kant queda, otra vez, manifiesto.

(25) *Op. cit.*, pp. 93-95. De todos modos, la posición de Levinás (tanto la reflexionada como la practicada) debe ser matizada ulteriormente teniendo en cuenta la rehabilitación de la retórica llevada a cabo en los aledaños de la tradición hermenéutica. Aun cuando desde el contexto de estas notas lo mejor es Schrag, cit. en nota 19, hay que tener presente a VATTIMO («Dialéctica, diferencia y pensamiento débil»), en VATTIMO/ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, y «Verdad y retórica en la ontología hermenéutica», en *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986; por otro lado, J. F. LYOTARD ha reivindicado la «paralogía» y la «narratividad» en *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984. Lo propio vale decir de A. MCINTYRE, en *op. cit.*, en nota 19, y de P. RICOEUR, «The narrative function» en *op. cit.*, en nota 19. No podría faltar en esta pequeña nómina H. G. GADAMER, *op. cit.*, 1, 2.3, 3 y II, fuente, probablemente, de toda esta corriente.

caso en Nietzsche; ni que lo sea de su intencionalidad constituyente del sentido y el significado en favor de la dinámica de la intertextualidad o de las estructuras productivas del discurso, como lo sería en Derridá o Foucault; ni de desplazarse del centro de iniciativas sobre la realidad en favor del Ser como pretende Heidegger. Lo que descentra al yo de su subjetividad monocentrada en la conciencia es *el otro* y su alteridad. Si retornamos por un momento al texto de Levinás transcrito hace un momento, podremos observar tres núcleos significativos: a) el cuestionamiento de la forma kantiana de *re-conocer* al otro a partir del yo: eso es volver a conocer al yo con ocasión del otro, esto es, reducir al otro a la forma no tanto *del* yo sino de *mi* yo, cosa que bloquea la comunicación; b) tal cuestionamiento del yo no significa la muerte absoluta de la subjetividad ética, sino la necesidad de su reconstrucción: la comunicación como categoría ética puede ser completa; pero para ello, c) no debemos entenderla como el proceso por el cual el yo afronta sus *propios* límites (guerra, dominio, sospecha o intercambio de información), esto es, a partir del yo, sino desde el otro y su alteridad: como responsabilidad *inevitablemente* suscitada por la presencia del otro y, por tanto, anterior a toda intermediación.

Ahora, normalmente, deberíamos clarificar la noción, básica a lo que parece, de responsabilidad pero, una vez más, deberé limitarme a un intento de aproximación a su carácter de inevitabilidad. Y lo haré confrontándola con la forma que, según asumimos como normal, presenta el egoísmo, no menos inevitablemente, en nuestra cultura. La inevitabilidad del egoísmo y su primariedad en la jerarquía de valores efectivamente vigentes es una práctica normalizada en nuestros intercambios cotidianos de significado y valor, por lo cual la asumimos como ley de nuestra forma normal de ser un yo individual y vivir como tal (26).

Desde esta axiología normalizadamente efectiva la presencia del otro y su inevitable demanda de responsabilidad adquiere el significado

(26) Soy consciente de que esta afirmación es problemática tanto de hecho cuanto de derecho. Una pista: toda la polémica sobre el altruismo en la Sociobiología contemporánea podría contradecirla; pero en la génesis de dicha polémica está en una concepción egoísta de los mismos genes (R. LAWKINS, *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979), análoga a la que Hobbes se hizo de los individuos humanos (cfr. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979). El modelo común a ambos es el mercado, cuya relación con el individuo egoísta está reflejada en el núcleo de la teoría utilitarista (J. M. COLOMER, *El utilitarismo*, Barcelona, Montesinos, 1987) que inspira el entramado socio-económico por el que discurre nuestra vida cotidiana.

de una molestia, más aún, de una *herida* ética: la imposibilidad de cerrar algo tan aparentemente inocente como comprender o *re-conocer* al otro, esto es, de reducirle a la forma de mi yo si no a una parte del contenido de mi conciencia. Hacerlo así significaría la muerte de la otredad del otro, de su *diferencia*. En este contexto se vuelve plenamente significativa la sentencia de Finkielkraut de que «en cierto modo nada hay más molesto que el prójimo», con lo que pretende alejar del significado de la responsabilidad levinasiana la connotación de compasión o simpatía, cristiano-burguesa, que hizo suya la corriente del «moral sense» a partir de Rousseau y Hume (27).

Pero debemos ir un poco más atrás: hasta Hobbes y Spinoza.

### 3. LA ETICA DE LA ALTERIDAD Y SU SIGNIFICADO CULTURAL

Estos dos padres fundadores de la filosofía política y moral moderna la construyeron a partir de un individualismo metodológico cuya expresión original es, *a la vez*, biológica y ético-política o, dicho en jerga, descriptiva y prescriptiva. Me refiero al principio de supervivencia individual expresión, en los seres vivos, según Hobbes, de la materia organizada en movimiento. Como se sabe bien, este movimiento se diversifica en Hobbes en *deseo* de sobrevivir y en *miedo* a la muerte; y en Spinoza se identifica con el *conatus* o esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por permanecer a su ser (28). El principio de supervivencia reúne, de este modo, en ambos filósofos, la doble condición de ley de la naturaleza corporal y ley de los cuerpos ético y político, en la medida que el cuerpo humano es, en su propia dinámica pasional o en relación con la de otros cuerpos, teatro de la ética y la política.

Pues bien: este individualismo *bio-ético* traspasa toda la filosofía moral burguesa que, por otro lado, es toda la filosofía moral moderna de uno u otro signo incluídas, sobre todo, sus formas genuinas como puedan ser el liberalismo (sea transcendental o utilitarista) y el libertarismo (anarquista o existencial). Hoy, este individualismo

(27) A. FINKIELKRAUT, *La sabiduría del amor*, p. 104. Será mejor dejar constancia textual de su posición: «¿Amor al prójimo? No, si se entiende por este la edificante filosofía del altruismo, la innata simpatía del hombre por el hombre que sufre. Si en la insulsa palabra amor es uno todavía capaz de percibir la proximidad pesada, abrumadora, obsesiva, la presión acusadora, la violencia la persecución ejercida sobre mí por el prójimo» (p. 106).

(28) T. HOBBS, *Leviathan*, cap. VI. SPINOZA, *Etica*, prop. VI de la Parte Tercera

está de rabiosa actualidad reexpresándose en formas más o menos afortunadas. Entre las más podría estar el individualismo ético reformulado por J. Muguerza en un trabajo cuyo título acabo de parafrasear, entre las menos, acaso la boga narcisista (29).

Lo que Levinás viene a cuestionar con su ética de la alteridad es, justamente, la incondicionalidad de este individualismo bioético, cuyas expresiones paradigmáticas serían:

a) El principio de supervivencia individual (a cualquier precio como, por ejemplo, la muerte del otro, expresado en el principio jurídico de legítima defensa) (30).

b) El principio del individualismo posesivo (incluida la posesividad del valor moral o capital simbólico, del que cabe pretender apropiarse privadamente o acumularlo en «mayor cantidad que...») (31).

c) El principio romántico de expansión ilimitada de la personalidad o maximización del propio valor (ya se exprese después como dominio, a la Hobbes, o como perdición o desperdicio —potchlach— a la Bataille) (32).

(29) J. MUGUERZA, «Entre liberalismo y libertarismo (reflexiones desde la ética)», *Zona*, 1984. G. LIPOVESTKY, *op. cit.*, en nota 18.

(30) N. O. Brown desarrolló la tesis de que nuestra civilización moderna constituye un sistema cultural neurótico a causa de la represión del miedo a la muerte con la consiguiente negación (entre errónea y mentirosa) de nuestra condición mortal (*Life Against Death. The Psychoanalytic Meaning of History*, Middletown, Com., Wesleyan Univ. Press, 1985, especialmente Partes primera y quinta). I. D. Balbus ha utilizado recientemente dicha tesis como explicación del origen de la dominación tanto sobre la naturaleza cuanto sobre los seres humanos. Una modificación ecológica de nuestra relación con la naturaleza y de las relaciones sociales de dominación pasaría por la asunción sin traumas de nuestra condición mortal (*Marxism and Domination. A Neohegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*), Princeton, N. J., Princenton University Press, 1982, especialmente Parte tercera. De todos modos, la tesis de Balbus con la posición de Heidegger sobre la asunción de nuestra condición mortal como clave de nuestra autenticidad (*El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951, párrafos 53-54).

(31) Esta pretensión sería la raíz de todas las guerras de religión e ideologías que son prácticas de lo peor en nombre de lo mejor. La problemática subyacente implica: a) la conexión del valor moral o capital simbólico con el valor de supervivencia o maximización de las propias posibilidades de vida, y b) la identificación de la acumulación de capital simbólico con acumulación de valor de supervivencia. Es urgente confrontar los conceptos de «capital simbólico» (cfr. los trabajos de P. Bordieu citados en nota 13) y de «valor de supervivencia» (a partir del uso que hacen de él los sociobiólogos).

(32) Para Hobbes se trata de «un deseo insaciable de poder tras poder que sólo cesa con la muerte» (*op. cit.*, p. 199), ya que «la felicidad es un continuo progreso del deseo de un objeto a otro» (*ibid.*), para lo cual se necesita la adquisición de «cada vez más» (p. 200); ésta es la raíz de la acumulación de poder

Esta constelación de valores es la que inspira el entramado jurídico-político cuyos mecanismos esenciales tienden a proteger la *seguridad* e inviolabilidad del individuo y la de sus propiedades económicas o simbólicas. Los subproductos pueden ser tan diversificados como el propio mercado de valores: desde el negocio político de la inseguridad ciudadana, hasta el negocio económico de las puertas blindadas, las compañías de seguridad y la reconversión industrial, o el negocio cultural de la postmodernidad narcisista. No se precisa un ingenio demasiado agudo para apreciar la «lógica» subyacente a todos ellos.

No se trata de una denuncia retórica de esta realidad social con legitimación jurídica e instrumentación política, ni de reavivar viejas polémicas para la propiedad/posesividad. Tan sólo de reconocer que están en el núcleo de la trama teórica de nuestro tiempo porque lo están en la constitución socio-simbólica de la subjetividad e intersubjetividad en sus formas normalizadas en nuestra cultura. Y que tal normalidad está aquejada de dos achaques morales, cualquier cosa menos insignificantes, uno metaético y el otro ético o moral. Metaéticamente es falaz (ya en el propio Hobbes) tomar un principio moral con la coartada de que expresa la naturaleza misma de las cosas o bien derivarlo de una pretendida ley de la naturaleza; en cualquiera de los dos casos funciona la teoría implícita (explícita de los estoicos) de que el predicado «moral» significa analíticamente «identidad con la naturaleza»: es la vieja pero indestructible falacia naturalista (33). Por otro lado, desde la ética de la alteridad lo que

en tanto que «medio actual para conseguir algún fin futuro aparente» (p. 189). Por el contrario, Bataille desarrolla una noción de *gasto*, alternativa a la de acumulación, como símbolo de riqueza/poder, relacionada con las nociones de «sacrificio» (= producción de lo sagrado) y pérdida (cfr. «La noción de gasto», en *Obras escogidas*, Barcelona, Barral, 1974).

(33) E. Guisán trata de liberar a Hobbes de la acusación de falacia naturalista cuestionando estratégicamente la ontología dualista que subyace a la dicotomía hecho/valor: así no habría problema de un paso lógico susceptible del peligro de falacia; por su parte asume una ontología monista, de corte energetista/intintivista (por ejemplo, el movimiento vital hobbesiano: deseos, temores, etc.: la afectividad spinozista, etc.) en la cual los hechos son ya, de suyo, valoraciones, y el deseo razón de sí mismo («no se precisan razones para hacer aquello que las más deseamos, pues el desearlo es ya la única y más poderosa razón», *Cómo ser un buen empirista en ética*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Univ., 1985, p. 45. Aparte de confundir la razón con el deseo, o quizás por eso, la posición de E. Guisán es emotivista; ya se sabe que el emotivismo no necesita razones. Pero E. Guisán no parece querer ser emotivista, ni confundir motivos con razones, al menos cuando apela a la imparcialidad. Aquí es donde le acecha el naturalismo falaz: «Los derechos del hombre, inalienables para Hobbes, se originan del más fuerte de los deseos y la más imperiosa de las necesidades: sobrevivir» (*op. cit.*, p. 44). El problema no está en si tales derechos se derivan con o sin falacia formal; sino en tomar por «racional» o «legitimado» (y no meramente como un motivo o causa) y, por tanto como un valor, un deseo como el de la supervivencia por el hecho de que sea una necesidad (natural) imperiosa.



Levinás parece venir a sugerir es, justamente, la exigencia de *modificar* nuestra apropiación cultural de la ley de supervivencia y sus derivados. Para ello, debe quedar claro, en primer lugar, que el egoísmo biológico no implica, inevitablemente, egoísmo psico-ético: cabe, en principio, entre la biología y la psicología, la cuña de una cultura moral no egoísta.

La cuestión nuclear, aquí, es la sustitución de la naturaleza, tanto externa como interna, en la definición del predicado «moral» y, por tanto, en la constitución de su significado, por el *otro*; y, por tanto, la sustitución de la relación con la naturaleza en la relación con el otro como fuente y origen de todos nuestros significados. El otro (cuya figura, si se puede hablar así, es el rostro, su expresión) está simbolizado en Levinás por «el extranjero, la viuda y el huérfano» (34), pero también por los proletariados y hambrientos, a los que se podría añadir los parados y perseguidos políticos, desde cuya perspectiva quizá hoy lo ético (y, por tanto, culturalmente) prioritario ya no es por más tiempo la supervivencia de una cultura moral (y, por tanto, política) organizada, precisamente, en torno al valor de supervivencia individual, el individualismo posesivo y la maximización o expansión del propio valor. Es más que probable que la ética de la alteridad apunte hacia un ablandamiento o desdramatización de la coraza (psicoinstitucional: política y militar) defensiva generada por el temor a la propia muerte fantaseada. Acaso no, tal vez, en el sentido schopenhaueriano que Vattimo ha puesto en circulación aconsejado por el pesimismo epocal desde cuyo sabor nostálgico se trataría de disponer a una «larga despedida» de la modernidad (35); el consejero moral de Levinás no es el pesimismo metafísico sino, en todo caso, la presencia no menos metafísica de la otredad del otro: la desnuda vulnerabilidad de su rostro, cuya presencia acusadora no hace falta ir a buscar a los campos nazis donde dejaron en Levinás una huella imborrable: filosófica.

Pero el significado cultural de la ética de la alteridad puede ser complementario del Vattimo y Schopenhauer. Estos pueden pasar bien por portavoces indirectos del mensaje latente en el individualismo

(34) *Tot. e inf.*, p. 98.

(35) G. VATTIMO, «De la ideología a la ética» y «La izquierda y la nada», en *El País*, 8/1 y 30/3 de 1987, respectivamente. No debiera menospreciarse el hecho de que la posición de Schopenhauer posee ascendencia oriental. Acaso no sea casual que algunos filósofos morales americanos comiencen a interesarse por el contenido y la estructura ética de ciertas doctrinas orientales (fr. D. B. WONG, *Moral Relativity*, Berkeley, L. A., University of California Press, 1984, pp. 206-213).

burgués e ilustrado: el pesimismo irremediable que disfraza su propia inevitabilidad de maldad «radical» o demonismo, como era el caso de Kant y Weber, o de ontología, como hiciera no hace mucho el existencialismo (36). Como ilustra la figura mítica de Narciso (con la que, irónicamente, se quiere simbolizar), la desmesura de la auto posesividad en que viene a consistir el individualismo radical contradice la supuesta exigencia biológica de supervivencia. La muerte de Narciso revela (más allá de sus interpretaciones estéticas) que el narcisismo no es una buena estrategia de supervivencia ni siquiera para sus pretendidos titulares (37).

Lo que Levinás parece, en cambio, querer significar es una posibilidad que acaso señala una dirección divergente al pesimismo: la exploración de la alteridad mediante el ablandamiento de la propia mismidad. No, sin embargo, como pedagogía de la eliminación de dolor (eliminando el perro del individuo deseante se acabará la rabia de la frustración) propia de las filosofías orientales que inspiraron a Schopenhauer, sino como resultado de la herida ética que la presencia del otro produce en forma de responsabilidad.

A nadie se le oculta que en una época de desencanto postrevolucionario un mensaje como el anterior suena intempestivo e inactual más aun, ingenuo o *naif*. Sobre todo si lo vemos sobre el transcurso de la retirada de lo público hacia el espacio imaginario de la privacidad. Aun así acaso sea estúpido no tomarlo en cuenta aun cuando me sea imposible ofrecer aquí y ahora, las razones de tal estupidez (38).

(36) Esta es la opinión de, por ejemplo, ADORNO (*Dialéctica negativa*, Madrid Taurus, 1975, pp. 276-279).

(37) Estoy pensando en la interpretación de A. Glucksmann para quien Narciso es un idiota en el sentido de reducirse a su propio ámbito de particularidad olvidándose de «lo común», donde está la racionalidad (*La estupidez*, Barcelona, Península, 1987, pp. 194-196). Las interpretaciones «estéticas» a que me refero son las de MARCUSE (*Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1986 cap. VIII) y las de A. Gide y P. Valery, recogidas por el propio Marcuse.