

# Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas

ALFREDO GÓMEZ-MULLER

Doctor en filosofía, profesor de la Universidad François-Rabelais de Tours.  
agomezmr@hotmail.com

[Subjectivity and social justice: reflections on  
Levinas]

PENSAMIENTO CRÍTICO EN COLOMBIA

## Resumen

La justicia social se halla siempre referida a una concepción del sujeto y de lo que, en el sujeto, se considera ser una exigencia fundamental dirigida a la sociedad. Constituyendo el “material” de base para la construcción de las teorías y prácticas de la justicia, esta concepción interviene en la manera de entender las reglas de redistribución, de establecer las políticas públicas de solidaridad, de fijar opciones económicas, de concebir el desarrollo humano y 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. El artículo examina esta estrecha imbricación entre lo normativo y lo antropológico a partir de un análisis de la dimensión crítica de la filosofía moral de Emmanuel Levinas. La crítica levinasiana de las morales de “manos vacías” permite 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.

*Palabras claves:* ética, justicia, subjetividad, Levinas, individualismo.

## Abstract

Social justice it's always refer to a subject conception, and related to that, to what is consider to be a fundamental demand towards society. Being the base for the construction of practices and theories around justice, this conception takes part in the ways in how it's concibed redistribution laws, solidarity policies, economic models, forms of understanding human development, economic crisis and the ways to get through them. Invariably, it determines what is 'fare' —and, as a consequence, the field of the public and personal duty— since the idea of what have to be unconditionally respected for the human being, that also defines the content of the public subject. This paper analyses this juxtaposition between the anthropological and the normative spheres, taking as starting point the analysis of the critique dimension of Emanuel Levinas's moral philosophy. The Levinas's critique to the “empty hands” moral, allow us to reconstruct the most important elements of the public subject and subjectivity notions, that, in modern history, derive in the several justice concepts, and, as a consequence, in different ethical and political understandings of poverty.

*Keywords:* Ethic, justice, subjectivity, Levinas, individualism.

En el presente texto queremos proponer algunas reflexiones en torno de la relación entre la problemática de la subjetividad y el tema de la justicia social. 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. La ontologización de la pobreza (“siempre habrá pobres”) o la onto-teologización de la pobreza (la pobreza como “castigo divino”) 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 des-ontologización 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 *socio-económica* (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 (practicada por el ordenamiento público y constitutiva de lo político como tal) como la justicia moral o ético-moral (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 ser 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 humano y de comprender las crisis

---

1. En Occidente, los discursos sobre la pobreza como “castigo divino” se agotan, en lo esencial, hacia finales del siglo XVIII. Ver Jones (2007).

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.

El propósito de este trabajo 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.

### 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, 1980:147)<sup>2</sup>

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 instaure en un medio homogéneo y abstracto, sino en un mundo en donde

---

2. Las traducciones al castellano son del autor.

es preciso socorrer y dar”, un mundo en donde no se acoge al Otro con las “manos vacías” (Levinas, 1980:191-192). Para Levinas, la ética no se reduce al “acuerdo de un ser aislado con una ley que se impone a todos, razonable y universal” (Levinas, 1980:230); 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 (2) 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, 1980:121). Pensada en el marco de una antropología esencialmente dualista, que opone lo “empírico” (la determinación externa) a lo “racional” (la autodeterminación)<sup>3</sup>, la libertad o el Yo se identifica al acto incondicionado 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, 1980:16), es puesta como principio o fundamento de la moralidad, determinando 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, 1976:91). 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

---

3. 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 ininteligible, dado que su acción no puede de ninguna manera ser atribuida a la receptividad de la sensibilidad”. Kant (1984, 401-402).

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, 1980:102)

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 de 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, 1991:130). 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 sujeta, 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, 1980:117 y 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”, revelando así la ilusión de la libertad incondicionada: “la

inseguridad del mañana, el hambre y la sed, se burlan de la libertad” (cf. Levinas, 1980:117, 119-129, 124, 132, 134).

Esta subjetividad vulnerable, no soberana, determinada por la necesidad y afectada por el tiempo, es también 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 trascendencia 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 trasciende el concepto, escapando así a toda tematización: el *rostro* se revela sólo 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, 1980:181). 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 y 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, 1980:174). 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 Mi 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.

### 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 otro– 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”.

#### *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, 1988:104). En la misma perspectiva, Kant excluye la *economía* de la “filosofía práctica”: estando 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, 1986:22).

- 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, 1987:69). 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” (Rawls, 1987:68)<sup>4</sup>. 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 este absoluto de “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 sólo puede ser limitada a nombre de la libertad misma” (Rawls, 1987:287, 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?

17

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 sólo tienen, en el mejor de los casos, un rol secundario” (Rawls, 1987:237). 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, 1987:239)<sup>5</sup>. A través de todas estas figuras particulares de las libertades públicas, Rawls señala una concepción de la libertad que se vincula

---

4. Las bastardillas son del autor.

5. 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”.

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 de lo permitido o lo prohibido en el ejercicio de la “libertad” de los *individuos*<sup>6</sup>. 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 considerarlo como un ser de necesidad, es decir, soslayar su condición de ser sensible, corporal y temporal. 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. 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–.

---

6. Hemos analizado esta concepción de la coexistencia así como sus supuestos antropológicos en Gómez-Muller (2003).

### *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 (1977) en su libro *Utopía y socialismo*, cuya edición francesa comporta 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 menestero* 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 masas.

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, 1982:209-220). 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, 1980:62), 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, 1980:223). La referencia a estas figuras bíblicas<sup>7</sup> 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, 1980:48). En un sentido cercano de la “opción preferencial por los pobres” de las teologías latinoamericanas de la liberación (Gutiérrez, 1980), la atención levinasiana a los seres socialmente más vulnerables recuerda que el acoger “no puede jugarse por fuera de la economía” (Levinas, 1980:147). 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 donde 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, 1980:48-49). 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

---

7. Cf. Ex 22.21, Dt 24.19, Jr 7.6, Ps 10.18.

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” (ibidem). 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”” (Levinas, 1991:10-11; 1980:218; 1982:219).

### Bibliografía

- Buber, Martin. *Utopie et socialisme* [prefacio de Emmanuel Levinas, traducción francesa P. Corset y F. Girard], Aubier Montaigne, París, 1977.
- Gomez-Muller, Alfredo. *Ética, coexistencia y sentido* [prefacio de Jean Ladrière], Centro Editorial Javeriano (CEJA), Bogotá, 2003.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- Jones, Gareth Stedman. *La fin de la pauvreté? Un débat historique*, Ere, París, 2007.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure* [traducción francesa A. Tremesaygues y B. Pacaud], Presses Universitaires de France, París, 1984.
- Critique de la faculté de juger* [traducción francesa A. Philonenko], Vrin, París, 1986.
- Métaphysique des mœurs, I: Doctrine du droit* [traducción francesa A. Philonenko], Vrin, París, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980.
- L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, París, 1982.
- “Philosophie, justice et amour” (entrevista con R. Fernet-Betancourt y A. Gomez-Muller), en: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset-Livre de Poche, París, 1991, p. 130.
- Rawls, John. *Théorie de la justice* [traducción de C. Audard], Seuil, París.

FECHA DE RECEPCIÓN: 2 DE MARZO DE 2010  
FECHA DE APROBACIÓN: 22 DE SEPTIEMBRE DE 2010