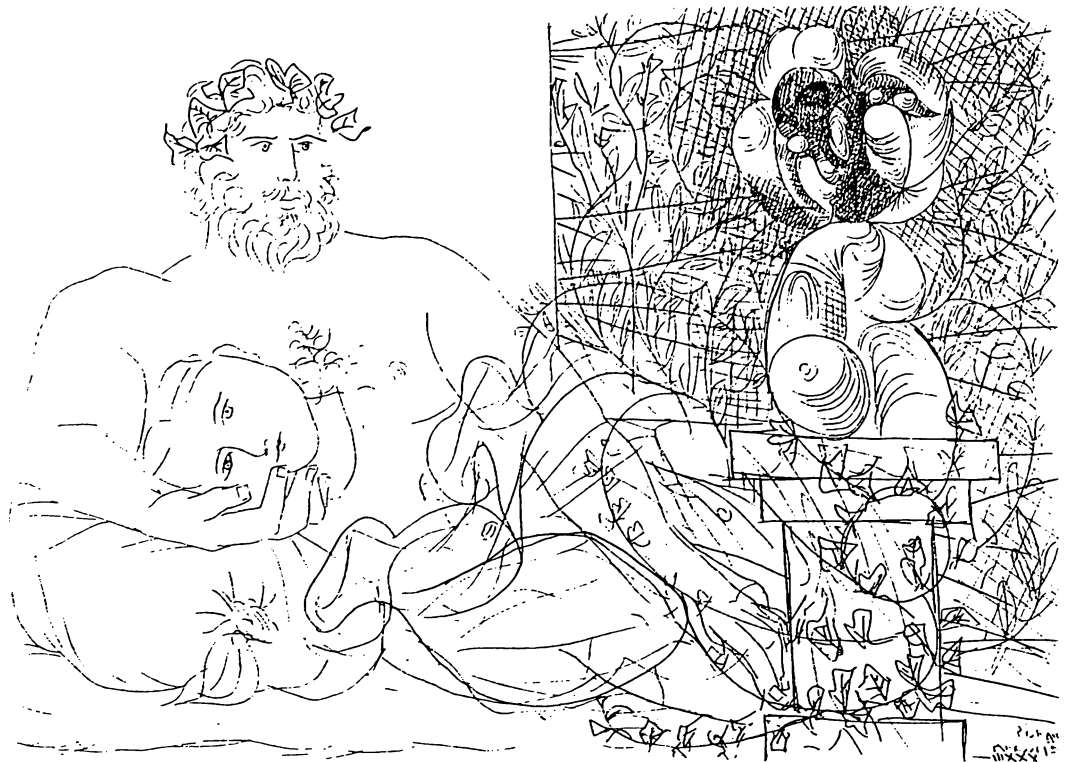


DEL SUJETO

Pablo Picasso. Escultor en reposo y escultura surrealista. 1933.



Del solipsismo al descentramiento prodigante

El desbordamiento dialógico de la subjetividad en el humanismo hebreo del siglo xx



no de los méritos del humanismo hebreo del siglo XX es el de confrontar el solipsismo que le sirve de fundamento a la filosofía moderna. Al comienzo de ésta se encuentra la decisión del burgués europeo, convertido en sujeto autónomo a raíz de la fragmentación individualista de la razón, de no aceptar nada que no fuese sometido a análisis riguroso y no satisficiera las exigencias de claridad y distinción del nuevo método para acrecer el conocimiento. Al reconocer valor de experiencia sólo a lo susceptible de control metódico, la experiencia cotidiana quedó descalificada, y el mundo colorido de los sentidos, relegado a la imprecisión. El ascetismo matemático de Descartes terminó así en la pérdida sistemática de mundo. La *res extensa* se agotó en ideas claras y distintas de la *res cogitans*. Y, puesto que la certeza original y paradigmática se halló en la introspección, en la manera clara y distinta en la que el pensamiento sabe de sí mismo, para los fines del nuevo método el ser humano de carne y hueso quedó reducido a sujeto puro, a pura conciencia, con la consecuencia desconcertante de que los demás seres humanos y todo lo relacionado con ellos se vieran condenados a las tinieblas de la incognoscibilidad por carecer de la certeza que sólo de sí misma puede tener la propia conciencia.

Desde el confinamiento autista de su fundamento inconcuso introspectivo, la filosofía moderna no tuvo otra alternativa episte-

FROM SOLIPSISM TO BOUNTEOUS DECENTERING

THE DIALOGIC OVERFLOW OF MODERN SUBJECTIVITY IN 20TH CENTURY

HEBREW HUMANISM

The modern notion of *subject* issues from the individualistic fragmentation of reason and has, from its Cartesian origin on, a strong solipsistic character. Twentieth century philosophical discussion centered around the critique of that notion and more generally around the critique of the *I* as unshakeable basis of every certainty. The humanism of Rosenzweig, Buber, Lévinas and Lyotard brings an enriching variant of this critique; with the traditional Hebrew sensitivity for otherness it allows for a decentering of Ethics which surpasses liberal contractualism.

DU SOLIPSISME AU DÉCENTRAGE PRODIGUE

LE DÉBOREMENT DIALOGIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ MODERNE DANS

L'HUMANISME HÉBREU DU VINGTIÈME SIÈCLE

La notion moderne de *sujet* vient de la fragmentation individualiste de la raison et possède depuis ses débuts cartésiens un aspect imprévu de solipsisme. La critique de cette notion et, en général, de l'idée d'un *moi* comme base incontestable de toute certitude, se trouve au centre de la discussion philosophique du vingtième siècle. L'humanisme de Rosenzweig, Buber, Lévinas et Lyotard, représente une variation enrichissante de cette critique, du fait que sa traditionnelle sensibilité pour l'altérité a permis de penser ce que peut être un décentrage de l'éthique qui déborde le contractualisme libéral.

DEL SOLIPSISMO AL DESCENTRAMIENTO PRODIGANTE

EL DESBORDAMIENTO DIALÓGICO DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA EN EL

HUMANISMO HEBREO DEL SIGLO XX

La noción moderna de *sujeto* resulta de la fragmentación individualista de la razón y tiene desde sus inicios cartesianos una fuerte impronta solipsista. En el centro de la discusión filosófica del siglo XX estuvo la crítica de esa noción y en general de la idea de un yo como fundamento inconcuso de toda certeza. El humanismo de Rosenzweig, Buber, Lévinas y Lyotard representa una variante enriquecedora de esta crítica, ya que con su tradicional sensibilidad para la alteridad ha hecho posible pensar un descentramiento de la ética que desborda al contractualismo liberal.

mológica que explicar a los otros en términos de artificiosas proyecciones de sentido que el yo hace a partir de su mismidad, apoyándose para ello en datos sensoriales que sugieren objetos similares a su propio cuerpo, los cuales se comportan “como si” estuvieran también de alguna manera relacionados con una interioridad. Desde los autómatas con capas y sombreros que Descartes vislumbra a través de la ventana de la *Segunda Meditación*, hasta los muchos y voluminosos estudios que Husserl le dedicó a lo que dio en llamar “fenomenología de la intersubjetividad”, el engendro del *alter ego* lleva una existencia fantasmagórica a la que sólo se accede en *empatía*, supuesto puente de afinidad afectiva hacia lo epistemológicamente inaccesible. A la hora de la verdad, los otros no son más que *doublettes*, duplicados imaginarios de uno mismo.

Mucha agua ha corrido, sin embargo, bajo esos puentes. Así en tanto que el sujeto, encerrado en la jaula de la propia conciencia, se esforzaba por reencontrar al mundo que se le perdió en la modernidad asumiendo por diferentes caminos que el entendimiento sea el espejo de la naturaleza y que el conocimiento consista en la representación de las cosas, a partir del siglo XIX la filosofía emprende la crítica de la epistemología y de la metafísica clásicas hasta llegar a la *destrucción* de la subjetividad como fundamento último del saber humano. Hegel y Marx mostraron primero que el sujeto cartesiano no constituye una unidad transparente a sí misma que pueda pretender autonomía absoluta, en tanto no se haga claridad en torno a los orígenes históricos y a las condiciones sociales de las ideas claras y distintas que ese sujeto contempla en su conciencia. Freud reforzó a su vez el cuestionamiento de la auto-transparencia del yo, dominado como está por necesidades y pulsiones que determinan desde lo inconsciente tanto lo que sean las ideas claras y distintas como la capacidad subjetiva de sistematizarlas.

Ya en el siglo XX, Heidegger propone la primera alternativa a la yoidad cartesiana como instancia puntual que se fundamenta en reflexión a sí misma, al concebir al ser del ser humano como un *ahí*, como un ámbito compartido de familiaridad y orientación en comprensión actuante dentro del acaecer de ser. Gadamer, por su parte, acentúa la situacionalidad de la existencia humana en medio de la efectividad de la historia en términos de horizonte de pertenencias y de solidaridades. Al concebir la historia de la filosofía como la historia del olvido de la pregunta por el ser, Heidegger capta al mismo tiempo que el estrechamiento del sentido de

ser a presencia y a presentidad que se da a través de esa historia termina reduciendo la riqueza de lo que es a lo que resulte ser disponible para el sujeto, posibilitando así la prepotencia dominadora de éste. En un planteamiento convergente, Adorno y Horkheimer sostienen que el concepto, es decir, la unidad del pensar que impone homogeneidad e identidad a la heterogeneidad de lo material, lleva por necesidad al triunfo de una racionalidad que sólo conoce lo que domina. Una tercera línea crítica que inician Ferdinand de Saussure y Charles Pierce, se radicaliza finalmente en el siglo XX con Frege y Wittgenstein, para quienes resulta imposible comprender lo que sean en sí sentido, significado y lenguaje, en tanto se siga considerando a los signos lingüísticos como expresiones privadas; de ahí que ellos partan más bien del carácter público y social del lenguaje. Se inicia de esta manera el llamado “giro lingüístico”, expresión con la que se nombra al desplazamiento temático de la conciencia al lenguaje que se da en la filosofía analítica, en la filosofía hermenéutica y en el postestructuralismo: en lugar del sujeto y de sus contenidos privados, pasan ahora al centro de la reflexión filosófica las actividades públicas significantes de grupos de hablantes. El titular del signo no puede seguir siendo el yo aislado una vez que se sabe que no hay lenguajes privados. Se trata ahora más bien de comunidades cuyas identidades varían, según Gadamer, con el alcance de sus horizontes interpretativos, o con los grupos sociales de usuarios de lenguajes, según Wittgenstein.

Ante una crítica tan masiva y plural, ante semejante “colectivización del sujeto” era de esperar que el ominoso problema de la *intersubjetividad* y el solipsismo que le servía de fundamento salieran del escenario filosófico; vivimos al fin de cuentas en la era de la comunicación, en la que se presume que los medios todopoderosos hayan abolido por fin las distancias entre los seres humanos; navegamos también en una economía globalizada de consumo que castiga el juicio propio y premia el comportamiento adaptativo regido por estadísticas y encuestas. Sucede, sin embargo, que el solipsismo sigue gozando de sorprendente buena salud. Ello se debe en parte a la ininterrumpida privilegiación del método único de conocimiento fundamentado en la claridad y la distinción cartesianas, método que impone la reducción de la experiencia humana en términos de certeza y validez a la experiencia científica, dejando con ello a la verdad en manos de la discutible *intersubjetividad* de quienes se pliegan a los paradigmas y se

sustraen

sustraen sistemáticamente al amplio diálogo dentro de la sociedad para refugiarse en el monólogo colectivizado del método. Otro factor importante es, sin duda, el de la doble contabilidad de los filósofos que hasta por inercia siguen postulando un yo cartesiano, mientras que en lo que atañe a la *intersubjetividad* se valen al mismo tiempo de teorías de sistemas y de doctrinas pragmáticas de lo social, poco compatibles con el fundamento trascendental del que no pueden o quieren prescindir.

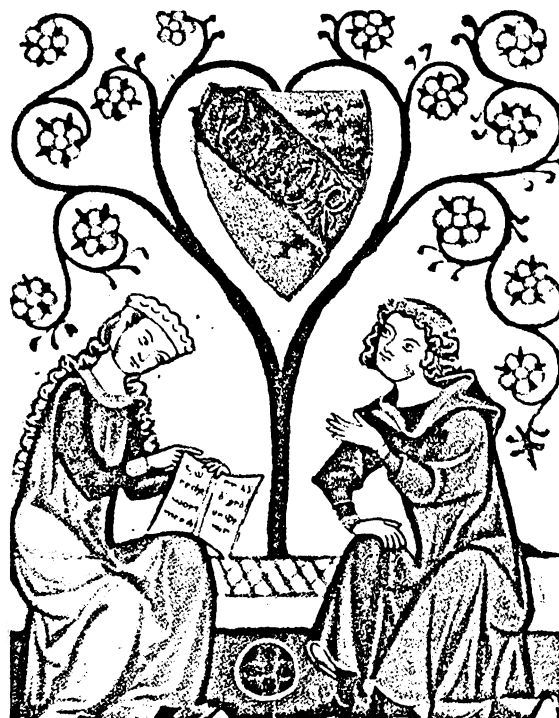
Voy a ocuparme en lo que sigue de las reflexiones de pensadores del siglo XX que, moviéndose en la tradición del humanismo hebreo, han puesto en el primer plano de su obra la preeminencia constitutiva del otro y de los otros, llegando incluso a reivindicar elementos éticos que el solipsismo de la modernidad europea había desconocido y excluido. No pretendo que en estas reflexiones se resuelva de una vez por todas la problemática a la que venimos refiriéndonos. Quiero eso sí destacar sus atisbos en torno a la necesidad de volver a pensar desde la marginalidad y la desigualdad a la universalidad que reduce todo lo otro a la mismidad del yo moderno, en abierto enfrentamiento con la racionalidad occidental que en su idealismo “de Jonia a Jena” elude la realidad conflictiva para refugiarse en las ideas; a diferencia de los postmodernos de nuestros días –que no sólo constatan sino que celebran el fracaso de la modernidad–, los pensadores judíos viven la crisis de la modernidad como tragedia y, sabiendo que un ser humano es demasiado valioso para ser precio del progreso, buscan repensar la universalidad a partir de la realidad desigual e injusta.

Quiero poner de relieve así mismo su sensibilidad para comprender la relación, no la identidad, como categoría ontológica primera, lo cual le da al tú una primacía *a priori* en la formación del yo; su reivindicación de la asimetría de la experiencia ética original, que nos da mucho que pensar de la legitimidad del contractualismo en la política y en la moral modernas, y sus indicios en la vida real del lenguaje como abigarrada pluralidad de juegos heterogéneos, en la inevitabilidad del diferendo y en la índole recíprocamente excluyente del discurso ético y del discurso cognitivo, indicios que cuestionan al consensualismo como fundamento teórico de la filosofía moral y política, y ponen en evidencia la responsabilidad abrumadora que le cabe al género cognitivo de discurso en el desconocimiento de la índole no simétrica de lo ético y en la perpetuación de la injusticia al mantener privados de palabra a los diferendos.

La tradición del humanismo hebreo hace posible un filosofar que se remite a motivos y verdades ajenos a la inmanencia argumentativa de la filosofía europea moderna, en su mayor parte cristiana, un filosofar adecuado, por tanto, para distanciarse críticamente de la tradición solipsista en su conjunto. Ante todo por la muy diferente concepción del lenguaje de que dispone.

Para el monoteísmo judío el lenguaje hablado es el lugar en el que los seres humanos se mantienen en relación con lo que excluye toda relación, con lo absolutamente lejano, lo absolutamente extraño. El gran hecho de Israel es el de que Dios hable y de que el hombre le hable a él: lo divino es concebido así como acontecer de lenguaje, de manera que el hebraísmo resulta ser un humanismo especial de la “lenguajidad” del hombre. Hablar de Dios sólo gana sentido al dirigirnos a otro ser humano, en cuyo encuentro se nos da el sentido original del que surgen todos los demás sentidos. La alteridad a la que el hombre se dirige a modo de divinidad está presente en todo acto de habla de una persona a otra como la distinta alteridad de ellas; hablarle a alguien no significa por ello introducirle en un sistema de informaciones sino reconocerle como desconocido y acogerle como extraño, sin forzarle a renunciar a su alteridad. De ahí que dentro de la tradición hebrea el término *ética* no aluda a una disciplina o región de la realidad, sino a la experiencia humana fundamental.

Ese filosofar que dentro del humanismo hebreo se remite a experiencias por fuera de la filosofía de la modernidad es el que se articula en el *nuevo pensamiento* con el que Franz Rosenzweig, inspirado por Hermann Cohen, trató a comienzos del siglo de recuperar para la filosofía la riqueza de la experiencia concreta de la vida que el idealismo filosófico había reprimido en su esfuerzo de cientifización; el tema de la *filosofía experienciante* debía ser precisamente el de la no objetividad y la singularidad, el de la contingencia, la apertura y el errar en el tiempo, propios de la experiencia. En lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía, se propone ahora el método del hablar. Pensar es atemporal; hablar, en cambio, algo ligado al tiempo y alimentado por él. Necesitar tiempo significa aquí no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otros en lo propio. Así, mientras que el pensar es algo solitario, vive el hablar por completo de la vida del otro, como lo dice Rosenzweig en líneas de empeño hermenéutico: “En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de an-



Miniatura del s. XIII. U: de Heidelberg.

temano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy siquiera a decir algo; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces"¹. De ahí que la diferencia entre pensamiento viejo y nuevo radique "en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo". El pensador de viejo cuño conoce sus pensamientos de antemano y, si los "pronuncia", es sólo como concesión a las deficiencias de nuestros medios de comprensión: "Pensar significa aquí pensar para nadie y hablar a nadie... pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad, sino también una boca"².

En el comienzo mismo está el diálogo:

Al yo responde en el interior de Dios un tú. Es el doble resonar de yo y tú en el monólogo divino al crear al ser humano. Mas así como el tú no es un tú genuino, puesto que permanece en el interior de Dios, el yo tampoco es un genuino yo pues a él no ha hecho frente tú alguno. Sólo al reconocer el yo al tú como algo fuera de él, es decir, sólo al pasar del monólogo al diálogo genuino, se convierte el yo en aquel yo que pretendemos como proto-yo resonante... El propio, acentuado y subrayado yo sólo resuena en el descubrir del tú... El yo se descubre en el instante mismo en el que afirma la existencia del tú al preguntar *¿dónde estás tú?*³.

Rosenzweig se opone al monismo del viejo pensar que encontró siempre un uno, ya fuera mundo, Dios u hombre, del cual todo

se deduce y al cual todo regresa. A este culto de la identidad contrapone Rosenzweig un "método diferencial", tomado de Cohen, que afirma el primado del ser frente al pensar. A la luz de este método el hombre se plenifica en los tres ámbitos experienciales en los que se revela Dios: el mundo de las cosas, el encuentro personal y la comunidad histórica. Como individuo y como un sí mismo aislado, el hombre forma parte del mundo de las cosas; de otra parte, sin embargo, cuando se abre el mundo de las cosas a raíz del encuentro personal en el acaecer de revelación y accede como creación al lenguaje, el hombre comienza propiamente a existir como alma viva, momento a partir del cual no se puede seguir hablando de él en tercera persona, dado que puede oír y hablar, puede ser interpelado y puede responder. Gracias al amor que le sale al encuentro en la revelación y le mueve a ser alma viva, el hombre se sabe remitido a la comunidad para pasar a ella el amor ofrecido y recibido para lograr así la redención: como tú el hombre es interpelado y como tú se recurre a él. El habla humana puede convertirse en palabra divina porque el secreto del ser vivo de la *Biblia* radica en que ella surgió como diálogo y por eso llama siempre al interlocutor humano. De ahí que una filosofía que se funde en la revelación sea, ante todo, un pensar del lenguaje.

El nuevo pensar de Rosenzweig tiene importantes consecuencias éticas. En el viejo sistema, el ser humano era parte de un todo superior; la ley moral exigía renuncia a lo

propio

¹ Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, Observaciones adicionales a "La estrella de la redención", Madrid: Visor, 1989, p. 62.

² Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 63.

³ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993, pp. 194-195.

propio para integrarse a ese todo. La ética idealista sólo hacía enunciados formales, condenados a la vaguedad y a la ambigüedad, ya que para no poner en peligro su validez universal los enunciados no podían impulsar a la acción ni dar instrucciones concretas para ella. Ahora la ética deja de ser el universal al que el hombre se subordina para convertirse en el *ethos* por el que el hombre se decide libremente. Puesto que la revelación quiere realizarse de manera visible en el mundo a través de actos de amor que instauran comunidad, el hombre que ignora el mandato de amor y mantiene su experiencia de revelación como simple interioridad se condena al aislamiento. El mandato, inseparable de un tiempo y de un lugar determinados, se dirige a un hombre determinado y es por tanto unívoco y vinculante: una palabra concreta dirigida que exige igualmente una réplica concreta en acto de amor. La creencia de que no se pueda exigir el amor resulta, sin embargo, ser un sinsentido. Sólo el amor puede exigir, porque sólo el amor puede regalar. En el mandato de amor tiene el amor su expresión inmediata, ya que sólo vale para los que aman y degenera en ley tan pronto se le generaliza. El amor es, pues, más fuerte que la muerte y la finitud reprimidas por la vieja filosofía.

Martin Buber da también un sesgo ontológico a la imprescindibilidad del otro cuando dice, muy en la línea de Rosenzweig, que en vez de la identidad "al comienzo es la relación, como categoría de ser, una disposición de acogida, un continente, una pauta para el alma; es el *a priori* de la relación, el tú innato"⁴, tesis que ilustra con referencias antropológicas. El hombre primitivo sufre al tú como a un poder suprasensible que conmueve su sangre y su cuerpo, y con el que luego entabla el diálogo de la magia. El niño también se esfuerza desde siempre en satisfacer la necesidad de la relación, desplegando en su empeño por hacer de toda cosa un tú, su "instinto de relación cósmica"⁵. Es incluso en el despliegue de la relación con el tú que el hombre se convierte en un yo, como conciencia cada vez más fuerte de lo que tiende hacia el tú sin ser un tú, hasta que el yo se encuentra en presencia de sí mismo, como si se tratara inicialmente de un extraño tú. Hasta el espíritu mismo es visto por Buber como una respuesta del hombre al tú que surge y le interpela desde el misterio; sólo que entre más vigorosa sea la respuesta, mayor es el peligro de que ella se apodere del tú y le reduzca a objeto. De ahí que únicamente el silencio en presencia del tú deje a éste su libertad y permita al hombre establecerse en esa relación de equi-

librio en la que el espíritu no se manifiesta pero está ahí. Toda gran cultura reposa, eso sí, sobre una respuesta originaria al tú, la cual, reforzada por la energía de generaciones sucesivas que la prosiguen, crea en el espíritu una cosmovisión particular.

La libertad del ser humano, por otra parte, lejos de la arrogancia de querer lo arbitrario, consiste para Buber precisamente en vivir la relación, en creer en el lazo real que une al yo y al tú. La libertad se da en el abrirse respondiendo al tú; por eso "el hombre que vive en lo arbitrario, no cree, no se apresura al encuentro. Ignora la solidaridad de la vinculación; sólo conoce el mundo febril del afuera y su febril deseo de usarlo"⁶. Donde falta la participación no hay siquiera realidad. De ahí que Buber admire al "yo del diálogo infinito de Sócrates", al "yo de una pura intimidad de la naturaleza que se libra a él y le habla sin cesar" de Goethe, y al yo en boca de Jesús, "el yo de la relación incondicionada en la que el hombre da a su tú el nombre de padre, a tal punto que él mismo no es más que hijo y sólo hijo", en tanto que considera ilegítimo el modo en el que Napoleón decía yo por no conocer vinculación alguna distinta de la de su causa particular, logrando con ello que el tú innato se introvirtiera convirtiéndose en "su propio doble espectro"⁷.

Al final, *Yo y tú* deriva hacia lo teológico. El Libro tercero se inicia con la constatación de que a través de cada tú particular la palabra primordial se dirige al tú eterno, hacia el cual convergen en su prolongación las líneas de todas las relaciones. "El tú innato se realiza en cada relación y no se consuma en ninguna. Sólo se consuma plenamente en la relación directa con el único tú que por su naturaleza jamás puede convertirse en ello"⁸. Importantes teólogos protestantes como Gogarten, Brunner y Barth verán en la relación yo-tú, remitiéndose a Buber, la imagen y semejanza de la alianza entre Dios y el hombre, relación arquetípica que si bien es mutua, no es equilateral en razón de la preeminencia del tú, preeminencia que movió a Gogarten a hablar tan sólo de la relación tú-yo⁹.

Emmanuel Lévinas, más cercano a Rosenzweig que a Buber, asume en su filosofía la experiencia humana de la alteridad de una manera radical que le lleva desde el comienzo a poner en primer plano el carácter esencialmente asimétrico de lo ético. Desde los tiempos en los que Sócrates dio la lección de no recibir nada del otro, la filosofía occidental es vista por Lévinas como la reducción de lo otro a lo mismo, valiéndose del conocimiento que neutraliza cualquier alte-

⁴ Martin Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires: Edición Nueva Visión, 1994, pp. 24-25.

⁵ Martin Buber, *op. cit.*

⁶ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁷ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena: Diederichs, 1926.

ridad y es así el instrumento de la pretendida autosuficiencia del yo. La autosuficiencia es una mentira, la ficción absurda de que algo que ha sido definido por su aislamiento de todo lo que existe pueda contener en sí todo lo que él no es, lo otro, "como si desde toda la eternidad el yo tuviera lo que le viene de fuera"¹⁰. La subjetividad cartesiana resulta ser una hazaña imposible para enfrentarse, a la cual Lévinas –siguiendo la tradición del humanismo hebreo–, nos presenta una subjetividad que en lugar de caracterizarse por el aislamiento ensimismante y el enfrentamiento desde allí a todo cuanto es, a todo objeto, es desde siempre más bien acogimiento de lo otro, hospitalidad en la que se consume la idea de lo infinito. De ahí que "la intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no define por tanto a la conciencia en su nivel más originario. Todo saber, en tanto que intencionalidad, presupone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia"¹¹.

Con intencionalidad como unidad del pensar y lo pensado, se alude al logro de Husserl, quien, superando las teorías decimonónicas del conocimiento y a la psicologización del conocer, había conceptualizado la correlación del objeto y su modo de darse en la conciencia. Con la afirmación aparentemente trivial de que la conciencia es siempre conciencia de algo, Husserl deslindaba y unía los dos aspectos de la intencionalidad: los actos de la conciencia (*noesis*) y los objetos a los que esos actos estaban dirigidos (*noemas*). La adecuación clásica de mente y objeto se desplazaba con ello hacia la interioridad. Lévinas aduce ahora la necesidad de ir más allá de la coincidencia de la conciencia con su objeto, pensando una inadecuación original que posibilite la intencionalidad de la adecuación. Hacia el final de *Totalidad e infinito* y en plan de retrospectiva global vuelve él sobre el tema, y afirma: "Una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el carácter de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como causalidad)" ya que la verdad acaece como el irrumpir de lo otro en el encuentro del otro. "Al afirmar semejante acaecer de verdad se modifica el sentido original de la verdad y la estructura *noesis-noema* tanto como el sentido de la intencionalidad"¹².

Husserl ve en la relación *noesis-noema* el "contexto original", lo que implica que esa relación le haga justicia a todos los fenómenos. Lévinas lo niega aduciendo el caso del otro ser humano por tratarse de lo totalmen-

te otro que encuentra como rostro, encuentro en el que acaece lenguaje, en el que a su vez acaecen enseñanza y verdad. Todo lo cual excluye la posibilidad de que un sujeto en sí esté en el actuar de su conciencia abierto de tal manera al mundo que en él ya esté dado todo cuanto es; tal sujeto sería una mónada. Subjetividad monádica, en sentido fuerte, designa al individuo que existe como concepto absoluto, es decir, como suma cabal de todos los predicados que le puedan incumbir a un individuo. Un individuo semejante tiene sólo interiormente mundo; no tiene ventana alguna, según Leibniz, a través de la cual algo pudiese acceder o salir de la mónada; de ahí que cada mónada sea espejo del universo entero y haya sido puesta por su Creador en armonía previa con todas las demás. Husserl, remitiéndose a Leibniz, habla de un "egomónada" en las *Meditaciones cartesianas*, refiriéndose al ego concreto que "comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia"¹³. Para Lévinas la subjetividad monádica es consecuencia del socratismo que amenaza al mundo con violencia creciente, para hacer frente al cual la filosofía tiene que mostrar la posibilidad de librarse de la intencionalidad. ¿Cómo entiende él la alteridad del otro para asumir que ella desborde a la intencionalidad que está en base de la subjetividad monádica, de modo que la inadecuación resulte siendo el fundamento de la correlación intencional? Si no comprendemos eso de que el otro ser humano sea lo totalmente otro, difícilmente captaremos el sentido de la crítica de Lévinas.

El que el otro sea totalmente diferente es algo que solemos apreciar en la medida en que en términos empíricos y lógicos no podamos atribuirle al otro lo que en cada caso nos atribuimos a nosotros mismos. El que otros seres humanos no sólo sean percibidos empíricamente y pensados como otros, sino que se les considere al mismo tiempo titulares de los mismos derechos que uno mismo tiene, es un producto tardío de la Iluminación europea y de la emancipación revolucionaria; para ello se presupone que los demás sean también un yo. Si bien desde el punto de vista jurídico no interesa la primera persona singular o plural sino tan sólo la tercera persona, dado que la identificación de las personas como iguales e igualmente valiosas se da en el lenguaje legal con abstracción del yo y del tú. En el ámbito de la moralidad, por el contrario, la terminología filosófica se atiene a la primera persona: yo cumplo deberes que me impongo a mí mismo, para implementar sin coacción la igualdad con los otros. Vistas las cosas históricamente es sin duda un gran logro el que se

hay

¹⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Ensayo sobre la exterioridad, Salamanca: Eds. Sígueme, 1987, p. 67.

¹¹ Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹² *Ibid.*, p. 299.

¹³ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, § 33, p. 123.

haya llegado a que todas las subjetividades monádicas sean iguales en dignidad y derechos. Lévinas, no obstante, afirma categórica y metafísicamente que “lo absolutamente otro es el otro”¹⁴, a sabiendas de estar contradiciendo toda una larga tradición. Él trata ante todo de abolir cualquier posibilidad de subsumir al otro ser humano bajo el concepto de *yo*, es decir, de concebirle de alguna manera como análogo a mí; frente al otro ser humano tiene, según Lévinas, que fallar toda transferencia analógica. El hombre tiene una particularidad que desborda las posibilidades de todo conocimiento teórico que se vale de conceptos genéricos y es por tanto una realidad metafísica sólo abordable en una relación moral que permite que un individuo se vincule a otro sin que ni uno ni otro pierdan su individualidad y se subordinen a algún orden genérico.

¿Pero acaso no es el otro, precisamente por ser humano, por lo menos genéricamente análogo o semejante a mí? ¿Y acaso toda asociación no es una agrupación de seres humanos socialmente iguales, es decir, de seres capaces de comunidad? Así es, sin duda. Esto no afecta, sin embargo, la afirmación de Lévinas, pues él habla de la alteridad del otro en tanto que él me encuentra, en tanto que él y yo nos encontramos. La tesis de la alteridad metafísica no pierde fuerza en razón de que muchos seres humanos que coexisten en “intersubjetividad” neutra sean vistos como iguales, análogos u homólogos. En cuanto a lo irritante de la determinación de la alteridad como “metafísica” hay que tener presente el importante desplazamiento semántico que se da ya en *Totalidad e Infinito*: la metafísica como ontología, es decir, como teoría del ser de lo que es, como totalidad de entidades idénticas, se ve sustituida por una metafísica como ética, es decir, por una teoría del otro en sus diferencias y relaciones conmigo. La ontología no está en condiciones de captar la alteridad de lo otro y de los otros porque ella siempre la reduce a conceptos universales e idénticos, como el de ser, en la mismidad de un yo monádico. Esto vale también para la intencionalidad husserliana.

En un trabajo publicado en 1983, Lévinas, al resumir su crítica de la interpretación intencional de la intersubjetividad, comenta: “En la teoría fenomenológica de la intersubjetividad es siempre el conocimiento del *alter ego* el que rompe el aislamiento yoico. La idea de que una sensibilidad pudiese descubrir al otro de manera distinta que a través del conocimiento como rozar o ver (...) parece seguir siendo ajena a los análisis de los fenomenólogos”¹⁵. Lévinas admite que

al pensar al otro a manera de “análogo de lo propio”, como Husserl lo propone en el parágrafo 52 de las *Meditaciones cartesianas*, se rompe el aislamiento monádico del yo; sólo que así no se alcanza la alteridad real del Otro, ya que éste sólo aparece como logro epistemológico. Conocer, recordemos, es determinar objetos en correspondencia con sus maneras de ser dados en la conciencia; es decir, realización de intencionalidad. Por consiguiente, la intersubjetividad, concebida según el conocimiento, no es ni puede ser más que una ampliación de la subjetividad monádica, una “comunidad intermonádica” al decir de Husserl.

Para sustituir la interpretación ontológica por una interpretación ética de la metafísica, Lévinas se apoya en su obra tardía en dos nociones metafísicas: la de *más allá del ser* de raigambre platónica y la idea de lo infinito en *nosotros* de Descartes. La primera pasa a ser caracterización de la relación mía con el otro; lo absolutamente otro, más allá del ser, acaece en la “sustitución para el otro”, giro con el que se radicaliza la nueva ética en términos de pasibilidad, de una “pasividad más pasiva que toda pasividad” jamás convertible en acto¹⁶. La idea de lo infinito en *nosotros* es reinterpretada a la vez como lo que se relaciona con mi conciencia y que yo al mismo tiempo no puedo abarcar en ella; lo infinito seguirá siéndonos absolutamente exterior a pesar de que contingentemente tengamos que ver con él y a pesar de nuestros intentos de articularlo en alguna totalidad. La distancia insalvable se debe a la imposibilidad de abarcar al otro desde una perspectiva diferente de la suya; por ser esto así el yo no puede captar jamás la alteridad ni por comparación consigo mismo ni por proyección o negación de sus propias cualidades. Al otro sólo le comprenderá el yo cuando le permita revelarse plenamente, cuando le permita enseñarle y hacer saltar el círculo cerrado de su totalidad conceptual. Como infinito es el otro fuente constante de novedad que trastorna nuestros esquemas; de ahí que la relación con él resulte inquietante e indefinible. Se ha abierto con ello una separación total más allá de cualquier coincidencia a raíz de la aventura “absolutamente nueva” que sacude al yo mismo, que antes negaba y absorbía lo otro en su interioridad para quedarse con nada, ya que al experimentar la “maravilla” de la infinitud en el cara-a-cara capta el yo que el ser es exterioridad, diferencia que resiste a toda síntesis, y comprende así su finitud¹⁷.

Con la radicalización de la ética se radicaliza éticamente la concepción del lenguaje. Mientras que antes se decía que “el len-

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1983, p. 151.

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1983, p. 315.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, pp. 294-297.

guaje crea una relación entre términos que rompen la unidad de un género¹⁸ y que el lenguaje “pone en común un mundo hasta ahora mío”¹⁹, después ya no se habla de términos sino de mi ser-para-el-otro. Mi ser-para-el-otro no quiere decir que yo como un yo autónomo me sacrifique por el otro, y menos aún que yo cumpla el mandamiento de amar al otro como a mí mismo. Lo que se afirma ahora es que yo mismo me haya convertido por completo en relación de significar. “Yo soy significado”. No se trata, desde luego, de que yo de esta manera me pierda, sino de que yo sólo llego a ser yo en tanto me haya vuelto significado; yo me enajeno de mí mismo, de mi autocomprensión como mónada, convirtiéndome en significado para el otro. En lugar de ser como sustancia me convierto en ser como relación²⁰: el antirrepresentacionismo deconstructivista del lenguaje sirve así para pensar al lenguaje como cercanía ética al otro ser humano.

Las reflexiones de Lévinas, a las que hemos pasado rápida revista, ponen de manifiesto que la relación con otras personas posee un contenido normativo que la tradición filosófica jamás había podido reconocer adecuadamente en razón de sus premisas ontológicas, a la luz de las cuales el ámbito de lo que es se reduce a un conjunto de estados de cosas finitos dados, en el que no puede haber cabida para aquella experiencia que se consume en la comunicación directa entre seres humanos, encuentros en los que hallamos al otro como persona que necesita de mi asistencia y de participación, a tal grado, que me veo sobreexigido en mis limitadas posibilidades de acción y me sensibilizo, por tanto, a la dimensión de infinitud.

En vez de concluir que es necesario complementar la ontología tradicional mediante las categorías correspondientes, Lévinas infiere la necesidad de invertir la relación de ontología y ética para darle adecuada expresión a la prelación existencial del encuentro de seres humanos respecto a todos los demás ámbitos de lo que es. “La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera”²¹. La constitución categorial de la realidad tiene ahora que seguir el hilo conductor que ofrece la experiencia ética del interactuar humano, ya que en ella se da la referencia intramundana a un principio de infinitud respecto a la cual todos los demás eventos aparecen como secundarios o derivados.

El punto de partida lo constituye el afecto que surge en la percepción visual de un rostro humano también vidente, proceso en el que simultáneamente se experimenta un requerimiento ético, ya que en la situación

cara-a-cara no hay alternativa a verme obligado a asistir inmediatamente al otro en la solución de sus problemas existenciales, razón para saberme en adelante limitado en mi autonomía individual en el sentido de la relegación de mis propios intereses. En semejante situación de despojo no intencional de mi libertad se da lo que Lévinas tiene por experiencia intramundana de infinitud: la persona frente a mí, en su indelegable particularidad, es siempre tan poco calculable que me impone el requerimiento de ayuda ilímite. Se experimenta así una responsabilidad moral que entraña la infinita tarea de hacerle justicia a la particularidad de otra persona, asistiéndola sin cesar por siempre. Lo infinito de la responsabilidad no significa, claro está, la inmensidad real de ella y sí más bien el incremento de la responsabilidad a medida que es asumida²². Sólo al tomar sobre sí compromiso ilímite semejante, que quiebra al egocentrismo del actuar interesado, madura el individuo y se va convirtiendo en persona moral.

A partir del análisis descentrante del fenómeno del contacto visual se eleva a principio central de la moral el compromiso asimétrico de brindar al otro en su menesterosidad ayuda ilimitada, compromiso que se abre a la dimensión de la bondad. Si la bondad consiste, como dice Lévinas, en instalarse en el ser de modo que el otro cuente más que el yo mismo²³, ella rebasa el ámbito del deber recíproco de tratamiento igual, perspectiva que se adopta al orientar nuestro actuar por el patrón de la universalidad de las pretensiones morales. El yo se confirma ahora más bien en el prodigarse del descentramiento. “En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad; la justicia me conmina a transgredir la línea recta de la justicia, y a partir de ahí no se puede decir hasta dónde llegue; tras la línea recta de la ley se extiende infinita e inexplorada la tierra de la bondad, tierra que necesita al mismo tiempo todos los recursos de una presencia singular”²⁴. La justicia nos empuja a desbordar la justicia; la orientación moral de la bondad, en la que se trata de la ayuda sin límites a una persona en particular, insustituible, nos da el punto de vista desde el cual sale siempre a relucir la injusticia que se comete contra todo individuo tan pronto se le trata, según la orientación moral del derecho, como igual entre iguales. Dicho en otras palabras, nuestra idea de lo moral no se agota en la noción de trato igual y de responsabilidad recíproca; ella abarca también aquellas formas de comportamiento que consisten en actos asimétricos de asistencia y de amor a los otros seres humanos. Se trata, como bien lo anota

Axel Honneth

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ *Ibid.*, p. 192.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 76 y ss.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 308.

²² *Ibid.*, p. 258.

²³ *Ibid.*, p. 261.

²⁴ *Ibid.*, p. 259.

Axel Honneth, de que así como la solidaridad constituye la contraparte del principio de justicia, en la medida en que le dota en cada caso de los impulsos afectivos de participación recíproca, la asistencia es también contraparte necesaria del principio de justicia al que complementa con una razón de ayuda, unilateral y completamente desprovista de interés²⁵. La alteridad, entendida como infinitud, permite ver en últimas que lo que solemos llamar "justicia" no es más que la delimitación de intereses egoístas postulada desde una razón que se cree universal por acallar toda diferencia. La justicia vista ahora como relación con el otro infinito, lejos de enseñarle lo que deba hacer o exigirle que se justifique como merecedor de justicia, permite que la exija desde su diferencia y en razón de ella.

Creo por eso que otro de los aspectos de la ética egocéntrica universalista que va quedando superado es el de ver la ayuda o asistencia a otra persona como menoscabo de su autonomía para que así el egocentrismo se pueda parapetar tras una justificada actitud de no intervención. El hecho de que los seres humanos siempre de nuevo necesiten de ayuda no quiere por fuerza decir que ellos renuncien a ser autónomos; ayudar significa más bien, en su acepción cabal, apoyar a otros para que puedan realizar los propósitos que ellos mismos han escogido. Cuando se habla de respetar por igual a todos los seres humanos como individuos que se autodeterminan, se suele pensar ante todo en los derechos negativos a que no se menoscabe la autonomía de nadie. El concepto de respeto a los otros, no obstante, implica más que meros deberes negativos: respetar a los demás significa también reconocer su menesterosidad y ello sólo es posible abriéndonos a la situación específica en la que se encuentran y entrando en ella. En otras palabras, nuestra concepción de la ética no se agota en la idea de trato igual y mutua responsabilidad, pues comprende también las formas de comportamiento asimétrico como la ayuda y la solidaridad, que son la contrapartida anímica y unilateral, por no contractual, del principio liberal de la justicia, para no hablar del amor y la amistad, evidencias grandiosas de la vida humana, desfiguradas hasta la irreconocibilidad por el racionalismo contractualista. Evidencias de la mejor certidumbre ética que nos asiste al actuar en una entrega cabal y sin contrato, que lejos de limitarnos o empobrecernos nos hace siempre ser más.

En el artículo de 1987, "Los derechos humanos y los derechos del otro ser humano", Lévinas sostiene que los derechos humanos

se ven actualmente amenazados por el mismo espíritu que les dio vida: la racionalidad de las ciencias y la técnica fue en su momento la condición de que surgiesen y fuesen respetados los derechos humanos. Ellos se basaron en una idea cognitiva del ser humano, en un saber que debía corresponder a la matematización moderna de la naturaleza; de ahí que la *praxis* de los derechos humanos fuera considerada como "disciplina racional". Entre tanto, sin embargo, la técnica se ha convertido en determinismo real, que pone en peligro la libertad necesaria para la percepción de los derechos humanos, los cuales se ven además acorralados por la insegura y precaria concepción de "paz" que impone el poderío del Estado contemporáneo. De ahí que hoy se necesite una refundamentación de los derechos humanos: en lugar de seguir fundamentándolos en mi libertad, que siempre representa la negación de la libertad de todos los demás, hay que entenderlos más bien como "derechos del otro y deber para mí"²⁶. Mírese por donde se quiera, la dimensión ética original es asimétrica para Lévinas. Yo soy para el otro. La posición del otro en la relación asimétrica corrige la asimetría de la cercanía al "prójimo", al otro en plan de universalidad.

No puede desconocerse que desde las duras evidencias de la vida en muchas sociedades contemporáneas, como la colombiana, tendamos a asumir que la teoría moral de Lévinas esté divorciada por completo de la realidad. Desde nuestro entorno de violencia resulta prácticamente imposible admitir que el otro se nos pueda dar como relación de infinito; la cotidianidad nos muestra que la relación con los demás se da más bien en términos de cruda objetividad, de posesión y supresión o, en el mejor de los casos, de indiferencia total. Lévinas no desconoce realidades semejantes ni pretende que todo trato con el otro suceda desde la infinitud; él insiste, sin embargo, en que hay un modo alternativo factible de relacionarnos con los otros seres humanos, el modo genuinamente moral, al que no podemos descartar sin más en razón de su muy rara ocurrencia. Sólo él abriría la posibilidad de pasar de la guerra de dominación en nombre de la razón universal del yo a la revelación del encuentro en medio de la desigualdad.

Dejamos para el final las reflexiones de Jean-François Lyotard en torno a *Le différend*, en las que se hará evidente la importancia central del lenguaje, ámbito de pertenencia compartida por antonomasia, para repensar dogmas modernos como el de la con-

²⁵ Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, en Peter Fischer (Hrsg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit*, Leipzig: Reclam Verlag, 1995, p. 240.

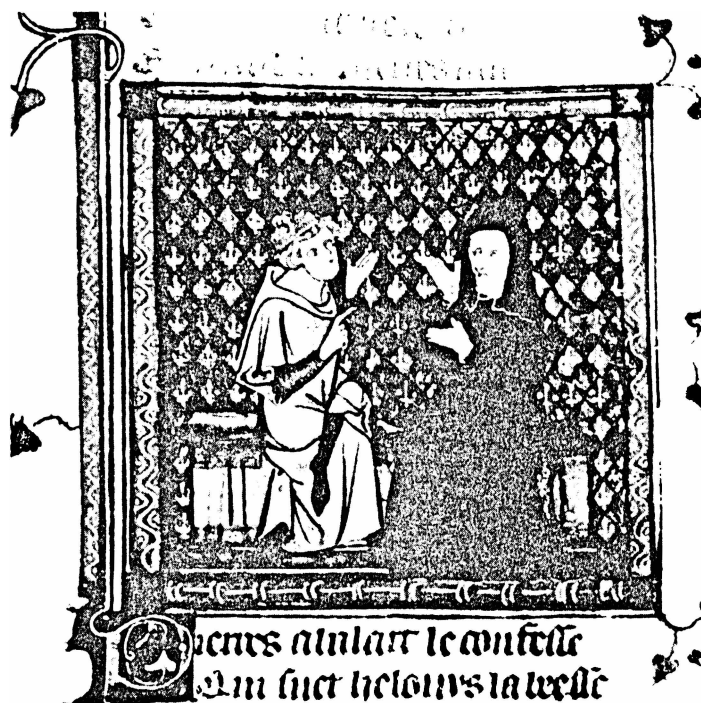
²⁶ Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, op. cit., p. 187.

sensualidad. Lyotard está convencido de que la destrucción de la *episteme* de la representación sólo ha dejado abierta la posibilidad de reconocer la irreconciliabilidad e incommensurabilidad de los juegos de lenguaje: "Hablar es combatir; en el sentido de jugar, los actos de lenguaje se derivan de una agonística general"²⁷. El lenguaje es heterogéneo pues se compone de una grandísima variedad de géneros de discurso, de géneros diferentes de procedimiento pragmático, cuyas reglas determinan en cada caso el conjunto de frases posibles. La vida del lenguaje es así diametralmente diferente de la imagen de arbitraria homogeneidad propuesta por el positivismo lógico. Si el lenguaje es entonces agónico por naturaleza y si no existe un conjunto canónico de meta-reglas para dirimir enfrentamientos, los conflictos resultan inevitables y en ellos los diferendos; pretender eliminarlos sería como pretender eliminar los pre-juicios de la comprensión humana. El diferendo consiste en que en situación de enfrentamiento una de las partes termina imponiendo su propio género discursivo, reduciendo a la otra al silencio de no poder expresar la propia realidad y convirtiéndola así en víctima.

Auschwitz es para Lyotard un ejemplo notable de diferendo, que ilustra además la heterogeneidad que puede alcanzar el pronombre nosotros. Bajo el régimen nacional-socialista el judío quedó sin palabra; no sólo el judío sino también su muerte; quien ordenaba la muerte estaba exento de obligación, y quien sufría la obligación estaba exento de legitimación²⁸. La autoridad de la SS derivaba de un nosotros (la raza) del cual el deportado, en su completa deslegitimación, estaba excluido para siempre.

El deportado, según aquella autoridad, no podía ser el destinatario de una orden de morir, porque sería menester que fuese capaz de dar su vida para cumplirla. Y el deportado no podía dar una vida que no tenía el derecho de poseer. El sacrificio no le incumbía a él, ni por lo tanto llegar a un nombre colectivo inmortal; su muerte era legítima porque su vida era ilegítima. Había que matar al hombre individual (de ahí el uso de números de registro); había que matar también el nombre colectivo (judío), de manera que ningún nosotros portador de ese nombre pudiera perennizar la muerte del deportado. Había, pues, que dar muerte a esa muerte y esto es lo que resulta peor que la muerte; pues, si la muerte puede ser aniquilada, ello significa que nada hay para hacer morir. Ni siquiera el nombre de judío²⁹.

De Auschwitz queda el silencio, una abyección sobre la cual se pueden hacer películas y que, sin embargo, no ha podido acceder a la palabra por ser un diferendo que espera aún la justicia de un nuevo lenguaje. ¿Por qué?



Abelardo y Eloisa. Miniatura s. XIII.

Porque también a los sobrevivientes les resulta imposible probar su agravio y, despojados de sus argumentos, vuelven a ser víctimas. Según el humanismo cognitivo moderno, hay que demostrar la realidad de los crímenes y la culpabilidad del acusado ante tribunales que exigen pruebas de objetividad avaladas según criterios científicos. La realidad que hay que probar ante las instancias de la justicia cognitiva no es desde luego la realidad como le aparece a un sujeto determinado, sino "un estado del referente (aquello de que se habla) que resulta de efectuar procedimientos de establecerla definidos por un protocolo unánimemente aceptado y de la posibilidad que cualquiera tiene de recomenzar esa realización tantas veces como lo desee"³⁰. Con el auge del método científico el discurso cognitivo se volvió determinante y excluyente de todas las demás versiones de la realidad que no se ciñan a su esquema procedimental, único capaz de alcanzar certeza racional. El discurso cognitivo de la modernidad con su pretensión hegemónica no le puede hacer justicia al diferendo, a lo otro, al agravio que tratan de probar los sobrevivientes demostrando la realidad de las cámaras de gas. Porque para hacerlo no bastaría que ellos afirmen haberlas visto en sus campos de concentración o haber sido testigos de que millares de judíos eran forzados a entrar en ellas para luego ver salir sólo montones de cadáveres, ya que es posible que su muerte obedeciese a causas diferentes de la intoxicación por gas. La única prueba que se aceptaría sería la del interno que además de haber entrado a la cámara, hubiera presenciado su funcionamiento y padecido

²⁷ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid: Eds. Cátedra, 1989, p. 27.

²⁸ Jean-François Lyotard, *La diferencia*, Barcelona: Ed. Gedisa, 1991, p. 121.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

y padecido en carne propia los efectos letales del gas: se exigiría con ello la prueba por parte de un muerto. Y como los muertos no pueden probar nada y los sobrevivientes tampoco, por no estar muertos, el tribunal cognitivo tendrá que concluir que no hubo cámaras de gas.

La modernidad, entonces, mediante la concepción instrumental del lenguaje y el primado de un género discursivo, niega el diferendo al desconocer al otro, incapaz de expresar en términos cognitivos sus agravios. ¿Cómo hacerle frente a tanto silenciamiento acumulado? De lo que se trata ahora, según Lyotard, es de no seguir camuflando el desconocimiento del otro mediante su pretendida asimilación al logo-lenguaje y sí más bien de encontrar un lenguaje para él, tarea para la cual hay que movilizar la creatividad lingüística :

Hacer justicia a la diferencia significa estatuir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima. Esto exige nuevas reglas de formación de las proposiciones y del eslabonamiento de ellas. Nadie duda de que el lenguaje sea capaz de acoger estas nuevas familias de proposiciones o estos nuevos géneros del discurso. Toda sinrazón debe poder expresarse en proposiciones. Es menester hallar una nueva competencia (o *prudencia*)³¹.

La alusión a la virtud aristotélica de la prudencia no es gratuita. El reconocer al otro y la activación de la creatividad lingüística no puede ser cosa de una nueva técnica o contra-técnica, de un procedimentalismo sometido a reglas universales, sino de un poder atender en sus circunstancias a los silencios para encontrarles un lenguaje. Ésta es sin duda la tarea humana por excelencia, dada la inevitabilidad con la que en el juego y contrajuego de los juegos de lenguaje se dan los diferendos.

Lyotard destaca también el carácter interlocutivo del lenguaje, en contraste con los lenguajes animales comunes a la especie y sus significaciones unívocas fijadas genéticamente. Nuestro lenguaje se compone de signos arbitrarios que nos permiten designar cualquier cosa y darle diversas significaciones a la misma palabra. Lo más importante, sin embargo, es que toda significación va dirigida. “Esta función del lenguaje humano —que hoy en día llamamos pragmática— exige evidentemente la formación de la figura del otro”³². Toda frase espera una respuesta humana, “un encadenamiento”. La capacidad de dialogar exige, eso sí, cuidados, todo un aprendizaje, para ganar legitimación y ser merecida; el aprendizaje del diálogo exige “el momento del silencio” (como el del alumno frente al maestro), la

puesta en suspenso de la interlocución necesaria para la excelencia de la palabra, porque la capacidad de interlocución sólo gana el derecho a la palabra cuando puede “anunciar”, cuando puede decir cosa distinta de lo ya dicho, ya que si no anuncia repite en vez de enriquecer. Resulta evidente por lo expuesto hasta aquí que la capacidad de hablar a los demás sea un derecho del hombre, “quizá su derecho más fundamental”. Así entendemos por qué la exclusión del diálogo sume al excluido en la abyección. “En el patio de la escuela, el niño a quien los demás dicen: no jugamos contigo, conoce este sufrimiento indecible. Él sufre un agravio que, en su escala, vale como crimen contra la humanidad”³³. Lyotard sabe que “el mal del que sufren las sociedades contemporáneas, el mal postmoderno, es esta exclusión del otro”.

Las reflexiones de Lyotard en torno a la experiencia moral, a la obligación, se dan en un diálogo de acogida y complementación mutua con Lévinas, similar al que adelantó Derrida con éste³⁴. Allí se parte de que la obligación, como la concibe este último, constituye un escándalo para el yo, tal como el *otro yo* fuera por tanto tiempo el escándalo de la filosofía de la subjetividad o, por lo menos, la piedra en el zapato de ella: la “obligación como un escándalo para el obligado”, privado de la “libre” disposición de sí mismo, angustiado en su narcisismo por no poder seguir siendo él mismo³⁵. El escándalo es bien comprensible. Al yo, encerrado en la beatitud de su dominio de constitución, lo otro sólo le puede advenir “como una revelación, en un acto de fractura”³⁶, en un cataclismo que le quiebra. De un golpe el hasta ahora prepotente yo queda convertido en destinatario de un destinador del cual no sabe absolutamente nada, con excepción del hecho de que le ha convertido en destinatario; éste se siente tentado a explicar a ese otro en términos de sentido, del sentido que él constituye, pero sucede que el otro es “el anuncio en sí, es decir, lo que no tiene sentido. Tan violenta revelación expulsa al yo del dominio en el que disfrutaba de poder y de conocimiento: ‘Esa violencia es el escándalo de un yo desplazado a la instancia del tú’ ”³⁷.

El recién desplazado por la violencia sucumbe nuevamente a la “inevitable tentación” de hacerse un discurso en el que recupere su papel de destinador frente a su desposesión a manos del otro. No puede, claro está, anular lo acaecido, sino tan sólo tratar de domesticarlo y dominarlo olvidando —o mejor, reprimiendo— la trascendencia, es decir, la infinitud del otro, la maravilla de la

³¹ *Ibid.*, p. 25.

³² Jean-François Lyotard, “Los derechos del otro”, Manuscrito de la Conferencia en la Universidad Nacional de Colombia, marzo de 1994, Trad. Diana Muñoz, p. 2.

³³ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 7.

³⁴ Jacques Derrida, “Violencia y metafísica”, Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas, en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

³⁵ Jean-François Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.*, p. 130.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 131.

separación total de la alteridad. El yo replegado nuevamente sobre sí mismo para ingeniar una constitución de sentido que le permita apoderarse del otro olvida, sin embargo, que “la aparición del otro no es un hecho de conocimiento sino un hecho del sentimiento”. Al yo desplazado, al yo en posición de tú le es dirigida la simple prescripción de que haya prescripción (y no tan sólo conocimiento), sin que conozca o aprenda nada pues la prescripción no es una información, y sin que pueda saber siquiera si el otro es alguien, un yo, o si el otro quiera algo de él. Cognitivamente el otro adolece de miseria absoluta pues al carecer totalmente de atributos, de tiempo, espacio y de esencia, él no es más que su exigencia y mi obligación. El yo está obligado al otro en inmediatez, y en eso precisamente consiste su desplazamiento al *tú debes*. Tal es, pues, el ámbito del discurso ético: el desplazamiento “incomprensible” del yo, de sus ilusiones de destinatario a destinatario³⁸; la obligación inmediata, anterior a todo conocimiento, de “acoger lo extraño” que me interpela, inmediatez que instauration súbitamente el nuevo universo de la eticidad, antes de cualquier reflexión sobre la naturaleza del Otro, sobre su exigencia o sobre mi libertad.

A partir de la maravilla de inmediatez en que se instituye, el ámbito de lo ético es un ámbito de asimetría, “la asimetría de la relación yo/tú”. Lyotard hace énfasis especial en la irreversibilidad de esta relación, en la desestabilización irreparable que produce en el saber de identidad del yo, al punto de que si se tratara de reformular la relación asimétrica original en una oración en la que el yo siga siendo yo, tal oración estaría ya por fuera de la ética. Dicho en otras palabras, entre el discurso ético y el discurso del saber no hay continuidad; el tránsito o recaída hacia el segundo tiene siempre como precio el olvido del primero. El discurso cognitivo desfigura a lo ético porque invierte la relación de asimetría, ya que el tú al que se dirige el yo de la proposición cognitiva “no es más que un yo en potencia”³⁹, una duplicación del sí mismo, con la que el yo colabora para tratar de formar consensos, ¡consensos en el fondo consigo mismo! Lo ético además no es convertible con lo cognitivo por la simple razón de que la infinitud de la alteridad no tiene lugar o asiento en la realidad, ocupada en su totalidad por el género especulativo; si el otro estuviera sometido a las categorías de espacio y tiempo, el yo le conocería y le convertiría en su siervo. “El dominio ético”, muy por el contrario, “no es un dominio, es un modo de la situación yo/tú que se da imprevisiblemente

como el quiebre del universo del enunciado en que yo es yo”⁴⁰.

Lévinas, al hablar de la “asimetría de lo personal”, había insistido también en la tajante distinción entre lo ético y lo cognitivo. Según él, el otro no aparece en su rostro cual fenómeno sometido a la acción y dominación de la libertad del yo; el rostro no se reabsorbe jamás en la representación del rostro. “El rostro del otro destruye y desborda en todo momento la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino a partir de sí mismo. *Se expresa*”⁴¹. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, el otro se presenta allí de pronto como absoluto. El ser que se presenta en el rostro viene pues de “la dimensión de altura” de la infinitud, en la que puede presentarse como el extranjero, la viuda o el huérfano con los que estoy obligado. La respuesta de acogida por parte del yo es a la vez todo menos que cognitiva: escuchar la “miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino en ponerse como responsable”⁴². Las diferencias entre el otro y yo, concluye Lévinas, no dependen de propiedades objetivas o de disposiciones psicológicas, sino que se deben “a la orientación inevitable del ser, a partir de sí, hacia ‘el otro’”. “La prioridad de esta orientación con relación a los términos de ella –términos que, por otra parte, no pueden surgir por fuera de la orientación– resume la tesis de la presente obra”⁴³. Lo inevitable y la prioridad de la relación reflejan aquí el deseo metafísico, como el deseo de lo absolutamente otro, del que se habló en la primera sección del libro, “orientación hacia el otro que no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad hacia él”⁴⁴.

La obligación se da en la asimetría; la aparición del otro, que no es un hecho de conocimiento, ocasiona de manera inmediata el desplazamiento del yo, que admite la exigencia de acoger lo que el otro le impone desde su altura. Es apenas lógico que esta obligación no emane de alguna autoridad “previamente constituida por mí o por nosotros”. Además si estoy obligado al otro no es porque él tenga el derecho a imponérmelo, derecho que yo tendría que haberle otorgado directa o tácitamente. “Uno no está obligado”, comenta Lyotard, “porque es libre y porque tu ley es mi ley, sino porque tu demanda no es mi ley, porque uno es pasible del otro. La obligación por libertad, por consentimiento, es secundaria. Aquella obligación presupone una pasibilidad, una fatura en la fortaleza del yo”⁴⁵. Pasibilidad

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 74.

⁴² *Ibid.*, p. 228.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵ Jean-François Lyotard, *La diferencia*, op. cit., p. 132.

alude, como ya hemos indicado, a una pasividad más pasiva que la pasividad hasta el punto de jamás ser convertible en acto. Y esta pasibilidad "es ya toda la ética"⁴⁶.

El sujeto en el ámbito de la nueva ética no es más el de la buena voluntad apoyada en la dignidad y en la autonomía de la razón, sino el yo que experimenta el quiebre de su desposesión, de su desplazamiento de un pronombre a otro. Como reacción a la revelación de la infinitud en el otro que le impone en inmediatez absoluta la obligación, el yo puede desde luego tratar de volver a instalarse en la mismidad y desde ésta constituir en sus propios términos el sentido de lo que ha pasado. Semejante intento, sin embargo, lo excluye ya de la eticidad, pues –como dijo Lyotard–, el recaer en el saber se realiza al precio de olvidarla. No hay, por consiguiente, posibilidad de combinar lo cognitivo-argumentativo con lo ético. En el nuevo universo de asimetría ética, el yo acoge a lo otro en el otro escuchando, atendiendo calladamente a su menesterosidad como responsable; el yo en ejercicio cabal de pasibilidad se convierte en significado, en ser-para-el-otro, en un compromiso ilímite de hacerle justicia a la particularidad del otro que va haciendo del yo que experimentó la fractura un ser moral, es decir, un ser que al acoger lo infinito de la alteridad se prodiga en bondad descentrada, en bondad no argumentativa ni contractual.

Desde el punto de vista de Lévinas y Lyotard, el intento mismo de fundamentar la ética en acuerdos consensuales es ya disparatado. ¿Cómo fundamentar una maravilla, una revelación o un sentimiento? ¿Cómo decidir por consenso que lo infinito se nos manifieste? ¿Cómo acordar de consuno una obligación que se nos impone sin nuestro hacer? ¿Cómo sentarse a discutir y a perorar sobre lo inefable? Además de disparatado, dicho intento tendría que discurrir en el género cognitivo de discurso que no ve en la realidad algo dado, sino la ocasión de aplicar procedimientos de verificación definidos por protocolos unánimemente aceptados, plegándose con ello a un género, además de totalitario, incompatible con lo ético. Un acuerdo consensual, por otra parte, presupone una argumentación en la cual las partes se alternen en los papeles de yo y tú, alternación simétrica que por definición desplazaría a la argumentación fuera de la asimetría fundamental del ámbito ético. Vimos también que la obligación tiene carácter de inmediatez, anterior a toda inteligencia, por tratarse no de algo situable en el tiempo y en el espacio, sino de un modo de la situación yo/tú que se da siempre de

manera imprevisible: ¿Cuál podría ser entonces el objeto de la discusión?

Lyotard se imagina un tribunal que hable el discurso del género cognitivo, que acepte como admisibles sólo las proposiciones descriptivas con valor cognitivo y que únicamente tenga por obligatorio aquello de que el obligado pueda dar razón argumentativamente. Un tribunal semejante asume que cada uno pueda ocupar el lugar del legislador, y que las prescripciones sean obligatorias puesto que uno puede comprender su sentido y explicarlo al tribunal. El valor de la explicación sería entonces el valor de la verdad y valdría universalmente, con lo cual las proposiciones prescriptivas pasarían a formar parte de las cognitivas y el yo metódico absorbería y borraría al tú. Ahora bien, si el tribunal le pregunta a quien alega una obligación, cuál es la autoridad que le obliga, el obligado se ve ante un dilema: o bien nombra al destinador de la ley y expone la autoridad y su sentido, en cuyo caso deja de estar obligado por el simple hecho de que la ley al hacerse accesible al conocimiento se convierte en tema de discusión, perdiendo su carácter de obligación, o bien admite que este carácter no puede ser expuesto, con lo cual el tribunal se ve impedido de aceptar la validez de la obligación, por no tener ella razón de ser, y ser por tanto arbitraria. Dicho cognitivamente: "O bien la ley es racional y entonces no obliga sino que convence, o bien la ley no es racional y, por tanto, no obliga, constriñe"⁴⁷.

Se hace evidente a esta altura que la obligación no se puede expresar en el género cognitivo-discursivo. Al intentar hacerlo, como vimos en el caso de Auschwitz, se producen diferendos. Una teoría de fundamentación consensual de la ética presupone que la razón busque el consenso y que haya un procedimiento racional para lograrlo; Lyotard destaca, por el contrario, la compleja heterogeneidad de los juegos de lenguaje y de las muchas maneras de ganar en ellos. La universalización totalizante del discurso cognitivo tendría para él dos claras consecuencias: excluiría a lo ético y estaría condenando a todos los diferendos al silencio eterno. La universalización además de no ser ética, perpetúa la injusticia.

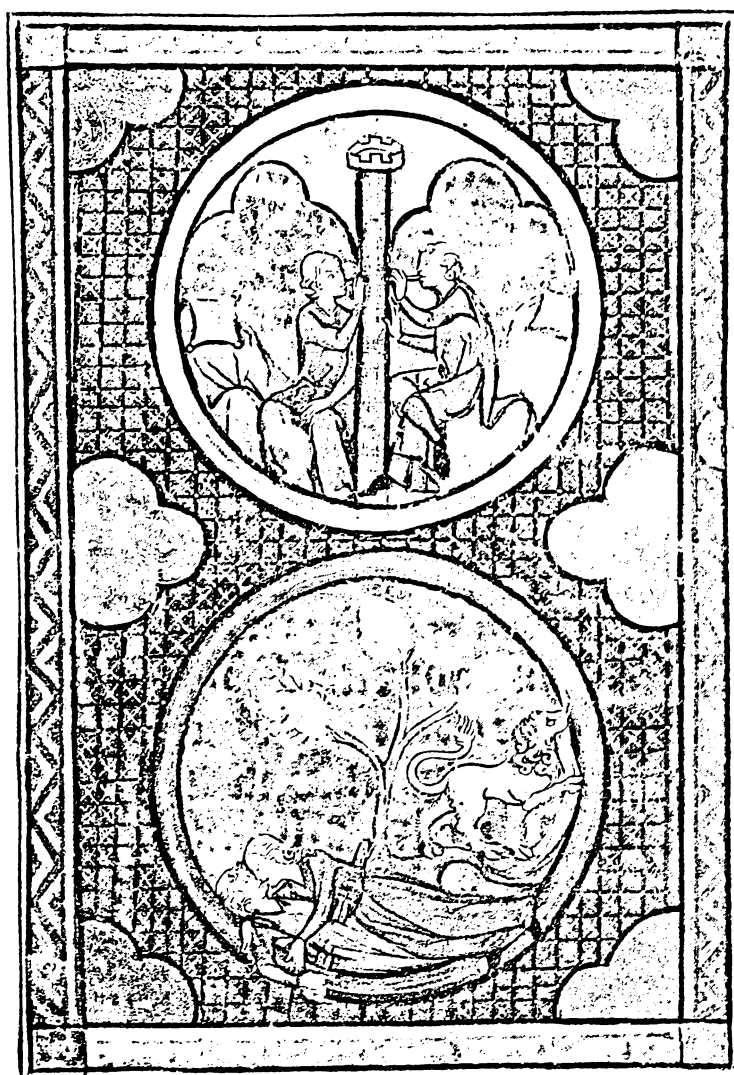
He relacionado las reflexiones de Lévinas y de Lyotard en torno a la asimetría ética y a los peligros de desfigurar la realidad lingüística dentro de la que surgen los diferendos porque ambos, a mi modo de ver, rescatan importantes experiencias y elementos éticos del olvido en que los mantenía sumidos la monadología contractualista y su discurso cognitivo. El énfasis que ellos ponen en el

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 137-138.

tema de la alteridad, siguiendo impulsos del humanismo hebreo representado en nuestro siglo por Cohen, Rosenzweig y Buber, puede ser visto como un correctivo necesario de los excesos a los que llegó la fundamentación de toda certeza en la mismidad introspectiva del sujeto, con el solipsismo epistemológico y metafísico que la acompañó a grandes trechos. Bien podría ser que al énfasis antisolipsista le sucedan planteamientos filosóficos diferentes que, a su manera, se acerquen más a la vida humana de todos los días, volviendo a ilustrar el sabio atisbo de Descartes de que para arreglar algo torcido haya primero que torcerlo para el otro lado. Quizá se avencinen tiempos en los que vuelva a ser actual la dialéctica del yo y

el tú, en los que vuelva a tematizarse la interrelación hermenéutica de lo propio y lo ajeno en la creación sin fin de la experiencia humana. Tiempos en los que vuelva a salir a luz la riqueza envuelta en la afirmación de Hannah Arendt de que "un hombre que no es nada más que un hombre ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como a su semejante"⁴⁸, pues, como lo explica Lyotard, "lo que hace a los hombres semejantes es el hecho de que cada uno lleva en sí la figura del Otro"⁴⁹. Es largo de todas maneras el camino por desandar del solipsismo al descentramiento prodigante. Y circular en su dialéctica, probablemente π



Le roman de la Poire. s. XIII, B.N., París.

⁴⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, 1974, p. 374.

⁴⁹ Jean-François Lyotard, *Los derechos del otro*, op. cit., p. 1.