

La ética de Lévinas, un pensamiento de la responsabilidad.

Domingo Fernández Agis

Facultad de Filosofía
Universidad de La Laguna

La línea expositiva que vamos a seguir en este breve ensayo partirá de la explicitación de las razones de la ruptura levinasiana con el individualismo característico de la modernidad, proponiendo como alternativa una ética centrada en la responsabilidad frente al otro. A continuación nos haremos eco de su crítica al atenuamiento a la finitud, propio asimismo del pensamiento moderno, viendo cómo, frente a ello, propone una arriesgada apertura a pensar la infinitud. Al hilo de ello, señalaremos en qué forma plantea Lévinas la exclusión de toda forma de violencia, ya se produzca ésta en el plano de la teoría o en el de la praxis política. Todo ello nos permitirá hacer palpable la hondura de su distanciamiento crítico con respecto a lo que son los rasgos definitorios del pensamiento moderno.

Como es bien sabido, Lévinas establece que la relación con la alteridad es una determinación originaria¹, pretendiendo con ello caracterizar la vinculación con el otro como una forma de interacción que antecede a cualquier análisis y en la que no puede hablarse en ningún caso de posibilidad real de negación de la identidad ni cabría concebir tampoco ninguna forma de supresión completa de la diferencia². En definitiva, para él, "la alteridad del otro no depende de cualquier cualidad que le distinguiera de mí, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula de por sí la alteridad.

Y sin embargo, el otro no niega pura y simplemente el Yo; la negación total de la que el asesinato es la tentación y la tentativa, remite a una relación existente de antemano³.

Con esa alusión tan dramática, haciendo referencia al intento más extremado de negación del otro que es el asesinato, Lévinas quiere subrayar ese carácter originario que mencionábamos al principio de estas páginas. En dicha relación, el otro afirma su trascendencia, su irreductible diferencia. La naturaleza insuperable de ella se hace evidente a través de la asimetría de mi relación con él, una asimetría que hay que entender en términos de responsabilidad absoluta: "nada puede amortiguar la exigencia de mi responsabilidad hacia el otro". Tanto es así, que "esta responsabilidad infinita, es interpretada por Lévinas a partir de la responsabilidad mesiánica, del Mesías"⁴.

Por otra parte, aun considerando la tarea de aproximación que el rostro facilita, no ha de olvidarse el insalvable distanciamiento que su presencia marca⁵. Si bien, tampoco ha de dejar de considerarse que dicha relación ofrece de igual manera a los antagonistas la posibilidad de ver los ángulos desde los que podrían afianzar su aproximación respectiva. En todo caso, la dialéctica entre proximidad y lejanía, en relación al otro, no alcanza jamás una definitiva resolución. Más bien

¹ Frente a la visión propia de la tradición filosófica occidental, en la que, "definiéndose como totalidad y como unidad, la verdad se ha privado para siempre del acceso a la profundidad de la alteridad". PETROSINO, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, Paris, Cerf, 1994, p. 65.

² La alteridad remite a una temporalidad que no es ya la del Uno. Rompe la unidad del tiempo y hace de la existencia del sujeto algo que tan sólo puede conquistar alguna certeza a partir de una experiencia abierta y llena de incertidumbre. Ver, por ejemplo, HOUSSET, E., "La patience des mains", en FONTAINE, PH. - SIMHON, A. (Dir.), *Emmanuel Lévinas. Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2007, pp. 45 y ss.

³ LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1990, p. 211.

⁴ MIES, F., "Asymétrie et réciprocité", en DUPUIS, M. (Edit.), *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck, 1994, p. 123. Cada cual puede decidirse a "tomar sobre sí el sufrimiento del mundo". FÈVRE, L., *Penser avec Lévinas*, Lyon, Cronique Sociale, 2006, p. 234.

⁵ PETROSINO, S., *Jacques Derrida et la loi du possible*, Edic. Cit., p. 65.

podría afirmarse que entre ambos extremos la tensión que existe es tan vivificadora como permanente. Lévinas lo expresa de forma magistral cuando sostiene que "el otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, - pero su rostro, que es donde se produce su epifanía y que me llama a mí, rompe con el mundo que puede sermos común y, por tanto, con las virtualidades que se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia". Y, refiriéndose al papel del lenguaje en la relación con la alteridad, añade que "la palabra procede de la diferencia absoluta. O, más exactamente, una diferencia absoluta no se produce en un proceso de especificación donde, descendiendo de género a especie, el orden de las relaciones lógicas choca contra lo dado, el cual no se reduce a relaciones; la diferencia así reencontrada permanece solidaria de la jerarquía lógica sobre la cual se recorta y aparece sobre el fondo del género común". Concluyendo, a este respecto, que "la diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, no se instaura sino por el lenguaje. El lenguaje permite una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o permanecen absolutos en la relación. El lenguaje podría definirse como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia"⁶.

En efecto, es el lenguaje el que ofrece el terreno originario en el que someter a consideración las bases de la heterogeneidad. De tal forma que, en la misma medida en que posibilita la búsqueda y el establecimiento de semejanzas, permite ahondar en la senda de la diferencia, no sólo explorando su realidad ya construida sino también constituyendo el soporte necesario para su invención. Pero, sin la posibilidad de ruptura con lo dado, con la "continuidad del ser o de la historia" como dice Lévinas, no podría el pensamiento hacerse cargo o crear la diferencia y no hay que olvidar que esa posibilidad descansa en el lenguaje. Por otra parte, dicha posibilidad no implica necesariamente ruptura o distanciamiento en relación a lo diferente, por el contrario, puede proporcionar la ocasión para un conocimiento y una comprensión que nos aproximen a la heterogeneidad.

Pese a ello, el poder de subsunción, de asimilación o de identificación no resultan suficientes para anular la distancia que nos separa del otro. "El rostro escapa a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible todavía aprehensible se muda en resistencia total a ser aprehendido"⁷. El rostro nos hace descubrir la posibilidad infinita en la que se convierte la tarea de la aprehensión. La problematicidad del conocimiento del otro se hace evidente desde el momento en que se mira su rostro. El rostro, también mi propio rostro cuando me detengo a *verlo* reflejado en un espejo, revela, por sí mismo, la insondable profundidad de nuestro desconocimiento de lo Otro. Ausencia de conocimiento que se proyecta y transmuta en ignorancia de lo que constituye nuestro propio ser.

Adentrándonos en este terreno es fácil encontrar una proyección, desde la relación dual hasta las formas más complejas de interacción colectiva. Una elocuente demostración de ello la encontramos en la dedicatoria que aparece en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Esas breves palabras merecen ser tomadas en la más detenida consideración, puesto que, además de lo ya apuntado, revelan un contenido lo suficientemente iluminador como para arrojar luz sobre otros muchos, que determina la densidad de la sensibilidad ética y la orientación primaria del pensamiento de Lévinas. La dedicatoria dice así:

"A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro

⁶ *Ibidem*, pp. 211-2.

⁷ *Ibidem*, p. 215.

hombre, del mismo antisemitismo".

Esta obra, tan relevante dentro de la producción de Lévinas y tan reveladora de los aspectos cruciales de su pensamiento, fue editada por primera vez en 1978, siendo reeditada en 1996 por Ediciones Kluwer. En relación a lo que hemos expuesto hasta aquí, resulta primordial la correlación que hace en su dedicatoria entre el antisemitismo y la tendencia que éste presupone a la negación aniquiladora de la diferencia. En efecto, para él, el odio al judío es ante todo el odio al diferente; por eso puede afirmarse que tiene la misma raíz y similares efectos que cualquier otra forma de odio en relación a una raza o frente a una creencia religiosa diferentes de aquellas en las que se reconoce a sí mismo y apoya su sentimiento de identidad el agresor.

Se trata sin duda de un texto directo, sincero y desgarrador, dotado de una gran fuerza. No es extraño, por ello, que, como Hélène Van Camp ha comentado, las palabras de esta dedicatoria se convirtieran en una auténtica obsesión para Maurice Blanchot, quien fue gran amigo de Emmanuel Lévinas desde sus años de juventud⁸.

En esta misma obra hace notar algo que se encuentra en relación directa con el sentido de esas profundas palabras que hemos podido leer hace un momento. Nos indica, en efecto, que

"la recurrencia del sujeto no es así ni la libertad de la posesión de sí por sí en la reflexión, ni la libertad del juego donde me tomo por esto o por aquello, atravesando los avatares bajo las máscaras del carnaval de la historia. Se trata de una exigencia que proviene del otro, más allá del *activo* de mis poderes, para abrir un 'déficit' sin límites, donde se gasta sin contar -libremente- el Sí. Todo el sufrimiento y la crueldad de la esencia presente en un punto que la soporta y la expía.

La esencia, en su seriedad de *persistencia en la esencia*, colma todo intervalo de nada que vendría a interrumpirla. Es una rigurosa contabilidad donde, según una expresión banal, nada se pierde ni se crea. La libertad se compromete en este equilibrio de cuentas en un orden donde las responsabilidades corresponden exactamente a las libertades tomadas, donde ellas las compensan, donde el tiempo se detiene y, de nuevo se tiende, después de haber permitido una decisión en un intervalo entreabierto. La libertad, en su verdadero sentido, no puede ser nada más que una contestación a esta contabilidad, por una gratuidad. Esta gratuidad podría ser la *distracción* absoluta del juego sin consecuencias, sin huellas ni recuerdos, de un puro perdón. O, al contrario, responsabilidad por el otro y expiación"⁹.

Estas palabras parecen responder a determinadas objeciones, de una forma bastante ponderada, aunque no por ello deje de ser firme. Me refiero a ciertos reparos, como los que podríamos hacer en relación al uso que en otros pasajes de su obra hace Lévinas del lenguaje del perdón. Pero, en todo caso, se trata de una respuesta peculiar, que deja el asunto abierto, que lo piensa desde la libertad y nos dice que podemos elegir una u otra opción, que no hay sendero intermedio. Así pues, hemos de elegir entre la distracción, la dispersión sin objetivo, y el compromiso, la responsabilidad sin límite.

Interesante resulta también advertir que, como puede apreciarse, Lévinas no hace nunca proselitismo; expone, explica, desarrolla sus ideas y deja al lector el espacio reflexivo que éste puede necesitar para pensar y decidir por sí solo.

⁸ VAN CAMP, H., *Chemin faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 127. Ver también, HANSEL, G., "Maurice Blanchot, son ami, son allié", en HOPPENOT, É. - MILON, A. (Dir.), *Emmanuel Lévinas - Maurice Blanchot, penser la différence*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 2007, pp. 286 y ss.

A este respecto, es preciso leer también con atención las reflexiones de Derrida a propósito de la relación entre la muerte y la escritura en "Maurice Blanchot est mort", en DERRIDA, J., *Parages*, Paris, Galilée, 2003, pp. 271 y ss.

⁹ LÉVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer, 1996, pp. 199-200.

Este es uno de los rasgos más llamativos de lo que podríamos considerar su *estilo*: jamás encontraremos en sus escritos muestra alguna de esa voluntad de imponer sus puntos de vista, tan característica del modo de producirse de otros autores. Antes al contrario, su manera de ver las cosas, su personalidad en suma, le lleva a mostrar cuál ha sido su recorrido, qué camino ha seguido para llegar a donde está, sin imponer nunca sus conclusiones ni pretender que nadie haga suyo, sin pensar y sentir íntimamente que debe hacerlo, el recorrido que él ha seguido. Raíces y trayectoria hacen del ser humano lo que es. Cuando pensamos en el significado profundo de esta obviedad nos convencemos de lo absurda que resulta toda imposición. En efecto, bien sabemos que ni siquiera el ejercicio de la libertad puede imponerse.

Una inflexión en su discurso, que tiene para nosotros una gran relevancia, la encontramos en *Alterité et transcendance*, donde Lévinas se muestra dispuesto a bucear, desde un ángulo de nuevo peculiar, en la relación entre alteridad y sentido. Allí el sustrato de la apertura al otro se rastrea hasta llegar al más profundo de los desgarramientos, en el interior mismo de la mente humana. Habla entonces de la interioridad de lo mental como "reserva de lo no invertido, de lo no justificado, del 'extranjero en la tierra', según la expresión del salmista, del sin patria o del 'sin domicilio' que no se atreve a entrar". Y añade, a continuación, que "la interioridad de lo mental es posible que sea originariamente esto, esta falta de audacia para afirmarse en el ser y en la piel. No el ser-en-el-mundo, sino el ser-interrogado"¹⁰.

Es difícil encontrar una reflexión más honda, una reivindicación más pura de la doble necesidad que el ser humano tiene de "afirmarse en el ser y en la piel". Tal vez, una intensidad teórica semejante, tan sólo pueda vislumbrarse cuando se va desde la más profunda interioridad humana hasta el planteamiento de la cuestión de la muerte, que de manera indefectible hace allí su aparición. En efecto, una delgada línea, apenas disimulada entre los objetos con los que pretendemos ocultarla, conecta ambas cuestiones. Por decirlo evocando unas palabras que anotara el cineasta René Allio en su diario, "hacemos como si no hubiera otra cosa que la muerte, como si fuera el gran misterio absurdo que fundamenta todo y lo destruye todo al mismo tiempo. Pero esto es también la muerte, es la misma cosa"¹¹.

Puede afirmarse sin lugar a dudas que, para Lévinas, la relación con el otro no cesa ni siquiera al producirse su muerte puesto que, de alguna manera, estamos obligados a hacernos cargo de la muerte del otro, a tomar posición frente a ella y a prolongar en nosotros la vida de quien ha abandonado ya la vida. Así lo apreciamos cuando, hablando de la experiencia de la muerte del otro, señala que "la muerte del otro hombre me pone en causa y me cuestiona como si, de esta muerte invisible al otro que se expone a ella, yo me convirtiera, en parte por mi eventual indiferencia, en el cómplice; y como si, antes incluso de que me lo haya confesado a mí mismo, hubiera respondido a esta muerte del otro, y a no dejar al otro solo en su soledad mortal. Es precisamente en esta llamada de mi responsabilidad por el rostro que me asigna, que me pregunta, que me reclama, es en esta puesta en cuestión que el otro es próximo"¹².

La responsabilidad, la reclamación de mi presencia y ayuda, así como la puesta en cuestión de mi identidad, se perfilan como posibilidades que se abren de forma radical en mi existencia ante el estar frente a mí del otro. Pero yendo algo más lejos, Lévinas cita como ejemplo de apertura hacia la infinitud, a partir de la relación con el otro, el contenido de la tercera de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, en la que ve la "revelación" de la trascendencia detrás de todo

¹⁰ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, pp. 42-3. Se refiere al Salmo 137, del que hablaremos en el capítulo 10.

¹¹ ALLIO, R., *Carnets*, Paris, Lieu Commun, 1991, p. 301.

¹² LÉVINAS, E., Op. Cit., p. 46.

desvelamiento de las verdades"¹³. El desvelamiento no sólo alcanza a la verdad concreta sino que apunta en la dirección de aquello que es, a juicio de Descartes, su soporte último. En esos pasajes, se plantea la relación entre la naturaleza humana y la infinitud, llevando ese planteamiento tanto a la afirmación de Dios, entendido como "la idea más clara y distinta de cuantas se encuentran en mi espíritu"¹⁴, cuanto a la constatación del peso que la tendencia a la infinitud tiene en el alma humana¹⁵.

Para Lévinas, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* nos ha mostrado las paradojas que encierra la idea de infinito¹⁶. Nos ha hecho concebir el infinito en un movimiento del pensar que es contrario al que funda el imperativo categórico kantiano, "inspirado por un Dios desconocido", que nos impulsa a aceptar responsabilidades imposibles de cumplir, como requisito para consagrar nuestra unicidad personal, nuestra primogenitura, nuestra equívoca condición de elegidos frente al otro¹⁷. Aún así, como señala en otro lugar, "el imperativo categórico sería el principio último del derecho del hombre"¹⁸.

Como vemos, la hospitalidad, la capacidad de acoger al otro respetándolo en su diferencia y más allá de las diferencias es lo que, en última instancia, está permanentemente en cuestión¹⁹. No hemos de pensar "los derechos del hombre a partir de un Dios desconocido"; por el contrario, es posible, a su entender, "aproximar la idea de Dios partiendo del absoluto que se manifiesta en la relación con el otro"²⁰. La trascendencia de Dios implica ante todo, a su entender, el redoblamiento de nuestras obligaciones frente al otro²¹. En este sentido, su posición traspasa ampliamente la relación entre voluntad y razón que puede establecerse a la luz del kantismo pues, para Lévinas, la "incoercible espontaneidad del querer" no sería otra cosa que la bondad misma que, siendo la "sensibilidad por excelencia, sería también la infinita universalidad de la razón que requiere el imperativo categórico"²².

En *Alterité et transcendance*, señala Lévinas con una simplicidad que mundaniza lo sublime que "este rostro del otro, sin recursos, sin seguridad, expuesto a mi mirada en su debilidad y en su mortalidad es el que me ordena: 'No matarás'. En el rostro se encuentra la suprema autoridad que me ordena, y lo digo siempre, es la palabra de Dios. El rostro es el lugar de la palabra de Dios. Ahí está la palabra de Dios en otro, palabra no tematizada"²³.

En el rostro del otro podemos, pues, encontrar el elemento transmisor del mensaje y lo dicho en el mensaje, la voluntad de decir, nunca plegada por completo al sujeto, y la primera articulación que abre el camino a la palabra. Es allí donde hemos de volver para recuperar la autenticidad de lo contenido en el discurso, para verificar la veracidad de lo expresado²⁴. Sin embargo, no es esta la única forma en que el impulso y el recorrido del pensamiento de Lévinas se detienen

¹³ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴ DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 119.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 119 y ss.

¹⁶ Como ha señalado José María Aguilar, "para Lévinas, si Dios tiene algún sentido para el hombre, éste está unido a la relación con el Otro (a la carga ética que tiene esta relación)". AGUILAR LÓPEZ, J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992, p. 278.

¹⁷ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 56.

¹⁸ LÉVINAS, E., *Entre nous*, Paris, Grasset & Frasquelle, 1991, p. 217.

¹⁹ Sobre la naturaleza del imperativo categórico resulta extraordinariamente esclarecedor el trabajo de Javier Echeverría, "¿Qué puedo hacer, y no debo?" Ver, ECHEVERRÍA, J., "¿Qué puedo hacer, y no debo?", en ARAMAYO, R. R. - ÁLVAREZ, J. F. (Edits.), *Disenso e incertidumbre*, Madrid, CSIC - Plaza y Valdes, 2006, pp. 478 y ss.

²⁰ LÉVINAS, E., *Entre nous*, Edic. Cit., p. 218. Ver también, NDAYIZIGIYE, T., *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 417 y ss.

²¹ GUIBAL, F., *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, PUF, 2005, pp. 296-7.

²² LÉVINAS, E. Op. Cit., p. 217.

²³ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 114.

²⁴ "Si Dios habla, entonces habla solamente a través de los hombre, por el sujeto, en caso de que 'invada' su pensar, mediante el sujeto, pero afectado por el apuro del otro y en esa medida sujeto en marcha, que va infinitamente en busca del otro, sin divisar suficiente satisfacción y

en lo concreto. Así, en una de sus poco frecuentes alusiones no veladas a los sucesos políticos que, de forma más o menos directa, había vivido, refiriéndose al descrédito, creciente ya en aquel momento, del sistema soviético, sostiene que "la condenación del estalinismo por la misma sociedad que él ha construido marca el final de una cierta idea de infalibilidad doctrinal, que se había instalado en las conciencias". Y, de forma lapidaria y premonitoria, añade además que, "por inmediata y dogmática que fuera todavía ayer, la certidumbre socialista -que impresionaba hasta a sus adversarios por su poder de expansión- se considera ahora más crítica y más difícil"²⁵.

Sin duda hoy puede costarnos cierto esfuerzo captar la importancia real de estas palabras. El tiempo ha pasado y ya hasta los más dogmáticos de entonces han realizado un reparador balance autocrítico en relación a sus antiguas posiciones. Sea como fuere, no hay que ver otra cosa en el rechazo de Lévinas de la ideología y formas políticas vinculadas al marxismo que una reacción frente al materialismo y el antihumanismo, que en aquella doctrina han sido los pilares básicos de la interpretación del ser humano y la historia²⁶. En clara confrontación con todo ello, él interpreta el sentido del ideal moral kantiano como ejemplo de una aceptación y respeto del otro²⁷, hasta el punto de concederle prioridad sobre uno mismo²⁸. Se definen así los dos extremos de la confrontación existente entre las formas totalitarias de poder, en las que el desprecio por la singularidad humana, por el rostro del otro y lo que el rostro expresa, es mayúsculo y, en el otro lado, las concepciones éticas y políticas que sitúan en lugar prioritario la relación con la alteridad.

Se trata, entonces, de replantear las grandes cuestiones, las que enunciamos con las ideas de trascendencia, infinitud, libertad, o por medio de los entramados conceptuales construidos en torno a sus diferentes interpretaciones, a la luz de una filosofía en la que la obligación contraída con el otro se convierte en piedra angular²⁹. En esa misma dirección habría que entender ciertos pasajes de *Transcendence et intelligibilité*, donde analiza la posición cartesiana en relación al problema de la infinitud y señala que "el pensamiento finito del hombre no sabría sacar de sí mismo la idea del Infinito, después de Descartes, que lo identifica con la idea de lo perfecto y la idea de Dios. Sería necesario que Dios la hubiera puesto él mismo en nosotros. Y todo el interés de Descartes se concentra sobre este problema de la existencia de Dios. ¡Retorno incesante de la Metafísica! Pero, ¿cómo esta idea de lo infinito puede sostenerse en un pensamiento finito?"³⁰.

Como vemos, una vez más el pensamiento de Descartes es tomado a modo de referente a partir del cual re-situar en el espacio teórico de la filosofía contemporánea la reflexión en torno a la relación entre finitud e infinitud. De manera más o menos explícita, Lévinas nos está revelando la importancia que concede a una filosofía que no ha dado la espalda, pese a lo que cabría esperar teniendo en cuenta sus propios presupuestos, a la cuestión de la infinitud.

En todo caso, puesto que los resultados de la meditación cartesiana en torno a las figuras en las que se presenta al pensamiento humano la divinidad no son satisfactorios, se impone rastrear desde diferentes presupuestos la relación de

llegada". HALDER, A., "Heidegger y Lévinas, uno en la pregunta del otro", *La lámpara de Diógenes*, nº 12 y 13, 2006, p. 60.

²⁵ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 120.

²⁶ No en vano, Lévinas entiende la filosofía y en particular, la filosofía política, como una actividad de resistencia. Para él, es ante todo, "un pensamiento de la *resistencia*. Resistencia ética que no se expresa en términos de fuerza -o de fuerzas- sino de 'debilidad', no de apropiación sino de 'desprendimiento". REY, J. F., *La Mesure de l'homme. La idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Michalon, 2001, p. 44.

²⁷ En términos más generales, es interesante ver la conexión que establece Stephen Watson entre las interpretaciones de Kant de Derrida y Lévinas. Ver, WATSON, S., "Regulations: Kant and Derrida at the End of Metaphysics", en SALLIS, J. (Edit.), *Deconstruction and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, p. 81.

²⁸ LÉVINAS, E., *Alterité et transcendance*, Edic. Cit., p. 155.

²⁹ Aunque esto no significa que no seamos libres para ser o no consecuentes con tal "obligación". Ver, TORNAY, A., *L'oubli du bien. La réponse de Lévinas*, Genève, Éditions Slatkine, 1999, p. 390.

³⁰ LÉVINAS, E., *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 24-5.

finitud e infinitud. Ésta se ha convertido, querámoslo o no, en una tarea primordial. En primer lugar, porque no podemos ni ignorarla por considerarla un sinsentido ni tampoco entender que ha quedado resuelta a través del innatismo que está a la base del planteamiento cartesiano. Hay que decir, al hilo de esta última afirmación, que hacer frente a ese reto sería, precisamente, uno de los impulsos mayores que mueven el pensamiento del propio Lévinas³¹. Para ello tendrá que abordar la cuestión de la validez del discurso que intenta reflejar esa aproximación a lo infinito, y habrá de desarrollar de forma análoga una interpretación del lenguaje, redefiniendo su relación con el pensamiento. De ese modo, en *Difficile liberté*, considera que "razón y lenguaje son exteriores a la violencia. ¡El orden espiritual está en ellos! Y si la moral debe en verdad excluir la violencia, es preciso que una profunda ligazón vincule razón, lenguaje y moral. Y si la religión coincide con la vida espiritual, es preciso que sea esencialmente ética. Inevitablemente, un espiritualismo de lo irracional es una contradicción"³².

Pero la racionalidad, tal como Lévinas la concibe, está vinculada a la vida, es razón vital -diríamos recordando la atinada y feliz expresión de Ortega- porque es, a través de la ética, pensamiento vinculado a la acción real. Constatar esto debería bastar para conjurar el recurrente empeño que algunos tienen en considerar a Lévinas como un pensador encerrado en la especulación metafísica y alejado de todo compromiso concreto. De cualquier modo, aunque hemos hecho hasta aquí un esfuerzo para mostrar los lazos que vinculan su labor reflexiva a la praxis, es necesario ahondar aún un poco más siguiendo esta misma orientación. Para ello habría que adentrarse decididamente en su concepción del discurso. En ese sentido, es preciso constatar cómo, a su juicio, "hablar y escuchar no son sino una misma cosa, no se suceden. Hablar instituye así la relación moral de igualdad y, en consecuencia, reconoce la justicia. Incluso cuando se habla a un esclavo, se habla a un igual. Lo que uno le dice, el contenido comunicado, no es posible sino gracias a esta relación cara a cara en la que el otro cuenta como interlocutor incluso antes de ser conocido. Se mira una mirada"³³. El discurso trasciende sus límites intrínsecos desde el momento en que contribuye a ampliar las inflexiones de nuestra relación con el otro.

Es a esto a lo que Lévinas se refiere cuando habla de mirar un rostro: desde el momento en que miramos una mirada, vemos un rostro y desde él alguien se abre a nosotros, nos habla, deja ver algo que va más allá de lo que agota su ser en el hacerse visible. Pues no olvidemos que un rostro no es una máscara, que ser persona es tener un rostro, lo que es tanto como ser uno para poder ser otro para el otro³⁴.

Habría que evocar aquí el contenido del *Menón*, diálogo platónico en el que el reconocimiento de esa igualdad sobre la que reflexiona Lévinas es esencial y se da en el hecho mismo de hablar, en concreto de hablar griego. Pero, sobrepasando la interpretación inmediata del papel que juega el esclavo en el diálogo, y aún reconociendo la importancia que tiene la asunción de su humanidad implícita en el hecho de manejar el *logos* con tanto o más acierto además que algunos hombres libres, hemos de plantearnos también ciertas interrogantes con respecto al tema de fondo³⁵. En efecto, este diálogo arranca con una pregunta que Menón dirige a Sócrates:

³¹ No olvidemos que "la relación ética con el otro es el 'lugar' en el que Dios viene a la idea". AGUILAR LÓPEZ, J. M. Op. Cit., p. 281.

³² LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 20.

Como acertadamente señala Jean-François Mattéi, "la ética es, por tanto, menos el coronamiento que la inversión de la ontología, no es un enraizamiento en el ser, sino una salida hacia el Bien". MATTÉI, J. F., "La rame et le couteau: la question de l'autre chez Lévinas", *Revue Philosophique*, nº 2, Paris, PUF, avril - juin, 2005, p. 209.

³³ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 21.

³⁴ Esta lectura lévinasiana de la mirada se opone a la interpretación superficial de Michel Onfray en su *Politique du rebelle*. Ver, ONFRAY, M., *Politique du rebelle*, Paris, Grasset, 1997, p. 38. Cfr. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, pp. 47 y ss.

³⁵ Resulta esclarecedor, a este respecto, el análisis de la relación entre *logos* y tiempo en Heidegger y Lévinas que realiza Étienne Feron. Ver, FÉRON, É., *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1992, pp. 187 y ss.

"Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?"³⁶

Quedan así expuestas las disyuntivas que, a juicio de Platón, se presentan al problema de si es posible aprender a ser virtuoso, lo que es tanto como arribar a una situación en la cual la ética del individuo alcanza una proyección y una realización políticas. Claro que también, al propio tiempo, se nos plantean las diferentes opciones que son pensables con respecto al origen y fundamento de la virtud. En definitiva, es el estatuto epistemológico y político del discurso moral lo que se está poniendo sobre el tapete a través del reto que Menón lanza al viejo maestro ateniense. Ése es también, de una manera precisa, el punto en que Lévinas pretende situar sus reflexiones, rompiendo así con toda concepción que, siguiendo una de las líneas más características del pensamiento moderno, insiste en encontrar continuidad y progreso allí donde el pensador lituano ve la necesidad de un retorno a la posición originaria.

En un pasaje posterior del diálogo platónico que estamos comentando, Sócrates alude a la unidad de la virtud, señalando que, "aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma"³⁷. A partir de este momento, la discusión se hará más ardua todavía, pues se tratará de determinar en qué consiste esa forma. Para conseguirlo, siguiendo el método platónico habitual, se irán presentando y descartando diferentes opciones, desde la belleza al poder, pasando por la utilidad o la capacidad de discernir lo bueno y lo malo. Con esto último se llega a plantear una cuestión no menos crucial, cuando Sócrates dice que "si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable"³⁸. Si bien, tal hipotética apertura encontrará pronto un cierre dogmático y antidemocrático, pues Sócrates acaba concluyendo que no es la virtud un mero conocimiento sino algo previo al conocimiento, algo que "no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino"³⁹. Conclusión que nos introduce en un sendero que, como poco, se puede calificar de peligroso.

En efecto, pongamos por caso, si la virtud es un don divino y no es enseñable, ¿para qué utilizar los medios técnicos actuales para formar moralmente al individuo, para enseñarle a ser virtuoso? Mejor sería -tal vez acabará concluyendo esto quien en el momento actual siga el razonamiento platónico y arribe a su misma conclusión- olvidarse de todo esfuerzo educador, poner todo el empeño en la seducción y la subyugación, buscando con ahínco aquello que cause pasmo en el educando-espectador, que lo deje sobrecogido, que venza su pereza emocional y se imponga a las inercias provenientes de su más que probable escasez de virtudes. Subyace a esta línea interpretativa una valoración pesimista que, no por tener de sobra acreditado un fundamento real, deja de llevarnos por otros derroteros que están plagados de dificultades, tanto de orden teórico como de tipo práctico.

Con certeza, el asunto clave sigue siendo el de las relaciones de poder que se consagran a través de esos procedimientos, en los que la relación entre lengua y dominación muestra para el observador atento su importancia vital. Por ejemplo, tal como la plantea Derrida, el dominio de una lengua no es equivalente a la apropiación de la misma. Tanto al tener una lengua, una única lengua, que paradójicamente, Derrida nos dice haber sentido como si no fuera la suya al verse excluido

³⁶ PLATÓN, *Menón*, en PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983, p. 283.

³⁷ *Ibidem*, p. 286.

³⁸ *Ibidem*, p. 315.

³⁹ *Ibidem*, p. 337.

de la sociedad que la tiene como fundamento y referente privilegiado, como en lo que tiene que ver con la relación de poder establecida en la filosofía a través del dominio de una lengua sobre otras, sea el griego, el hebreo, el alemán o el francés.

Pero volvamos ahora de nuevo a Lévinas, preguntémosnos con él acerca de la ética del discurso y rescatemos ciertos contenidos, a su juicio de capital importancia, del discurso de la ética para llegar, al fin, a la que sin lugar a dudas es una cuestión de capital importancia: ¿en qué política, a la postre, podemos reconocernos? Y de nuevo, para ello, hay que volver al asunto clave en la ética lévinasiana, enfocado ahora desde un ángulo diferente⁴⁰. Ya lo hemos señalado con anterioridad, pero insistamos en este momento en el contenido de un *dictum* que caracteriza como pocos la interpretación de este autor:

"Ver un rostro es ya oír: 'No matarás'. Y oír: 'No matarás', es oír: 'Justicia social'. Y todo lo que puedo oír de Dios y a Dios, que es invisible, debe venir a mí por la misma voz, única"⁴¹.

El rostro, por tanto, aparece aquí como modo de decir e incitación a la palabra. Pero también como un decir lo indecible, un decirse de lo absoluto que no puede ser expresado con la misma claridad y profundidad en ningún otro lenguaje. En este mismo libro que ahora mencionamos, *Difficile liberté*, se recoge el texto, "Etat d'Israël et religion d'Israël", de 1951. En él defiende Lévinas, a partir de su confesado y entusiasta apoyo a la existencia del Estado de Israel, que éste debe convertirse en modélico, considerado desde el punto de vista ético⁴². Para ello plantea que en él se debe impulsar el estudio de la religión judía, de forma muy particular, en el sentido en que él se ha esforzado durante tantos años en presentarla, definiéndola a partir de su identificación con ciertos presupuestos éticos que, a su juicio, son claramente universales, por más que se encuentren profundamente vinculados a una tradición cultural y religiosa concreta⁴³. Pero no olvida recalcar que todo esto tan sólo adquiere sentido si la praxis política está a la altura de ese sustrato cultural⁴⁴.

Podemos apreciar cómo, siempre que la insistencia de Lévinas en la vinculación con lo infinito parece alejar su reflexión de lo concreto, reaparece el problema de la responsabilidad⁴⁵, considerada a manera de elemento de conexión directa de los aspectos más especulativos de su pensamiento con las exigencias de la realidad⁴⁶. Ya hemos visto que ni siquiera la dialéctica del perdón puede suponer la extinción de la responsabilidad. Como ha señalado Rolland,

"tomada en serio, entendida de otra manera que como simple moral, la ética significa ante todo el pasaje mismo de lo humano en el hombre, a la manera de una apertura del Yo, como Mismidad, al Otro en su alteridad. Y es en esa relación donde se construye el sentido del ser, que se denomina, porque el otro no está solo y es ya de antemano, y

⁴⁰ "Son numerosos los pensadores que han puesto el énfasis sobre la primacía de la ética, que han destacado la prioridad del obrar sobre el conocer. Lévinas no se detiene ahí, sino que sitúa en la ética el origen de todo sentido. La verdadera comprensión de lo real sólo se alcanza a partir de la relación ética con el Otro". AGUILAR LÓPEZ, J. M., Op. Cit., p. 285.

⁴¹ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Edic. Cit., p. 22.

⁴² Ver, MALKA, S., *Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2002, pp. 295 y ss.

⁴³ LÉVINAS, E., *Difficile liberté*, Edic. Cit., pp. 279 y ss.

⁴⁴ Habría que evocar, a este respecto, la tarea universalista y cosmopolita que Derrida atribuye a la filosofía. Ver, por ejemplo, DERRIDA, J., *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO/Verdier, 1997, pp. 33-4.

⁴⁵ Recordemos que, como señala Étienne Féron, "Autrement qu'être, a pesar de su recorrido abrupto y sinuoso, podría resumirse en una sola tesis, incluso quizá reducirse a una sola palabra: responsabilidad". FÉRON, É., "Respiration et Action chez Lévinas", en *Études phénoménologiques*, III, 1987, nº 5-6, p. 193.

⁴⁶ RICOEUR, P., "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", en RICOEUR, P. (et alii), *Répondre d'Autri. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, p. 36.

necesariamente, dos (...), el ser que unifica los existentes en su poder. Es en este sentido que el hombre, aquí, reemplaza al ser. Pero esto no es posible si no es porque el psiquismo humano es, en su sentido más profundo, otra cosa que saber fundado en la representación"⁴⁷.

En definitiva, la ética será considerada por Lévinas como "el régimen mismo de lo humano, como la forma de su ser en el mundo"⁴⁸. En ninguna otra fórmula se resume mejor que en ésta la prevalencia que la ética adquiere sobre la metafísica en el pensamiento de Lévinas⁴⁹. El discurso de la anomía, el de la alienación, la referencia freudiana al malestar del ser humano en el interior de la cultura, no habían hecho sino apuntar con mayor o menor acierto, de una manera más tímida o, por el contrario, más abierta y explícita, hacia esta idea que ahora vemos expresarse con toda su fuerza y contundencia. También la política ha de quedar supeditada a la ética. En efecto, podría decirse, en conclusión que en él, el discurso político se valida y adquiere su más profundo sentido a través de su anclaje en la ética⁵⁰. Pero, como vemos, una vez resituado en la perspectiva originaria en la que Platón ubica el corazón del debate ético, Lévinas evita toda forma de trascendentalismo al modo platónico, planteando, como alternativa, una vinculación entre ética y trascendencia a través del valor de referencia absoluta que concede a la alteridad.

⁴⁷ ROLLAND, J., "L'humain dans l'homme", *Sprit*, Paris, juillet 1997, p. 114.

⁴⁸ ROLLAND, J., "L'humain dans l'homme", *Sprit*, Paris, juillet 1997, p. 116.

⁴⁹ Frente a ello, "la ontología sería un discurso de la violencia, una racionalización de la expansión del ser". BAUW, C. De, *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Lévinas*, Bruxelles, Ousia, 1997 Bruxelles, Ousia, 1997, p. 29.

⁵⁰ Como señala Gabriel Bello, "desde movimientos como estos se ponen en juego, como organizadoras y articuladoras de la significación, del discurso y de la cultura, categorías como la diferencia, la alteridad, la heterogeneidad, la hibridación y el mestizaje, cuyo discurso no excluye la identidad sino que la transforma en dos sentidos radicales. Primero, democratizándola (...). Segundo, desontologizándola". BELLO REGUERA, G., *El valor de los otros*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 165.