



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

"conocer para crear"



FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"
MAESTRÍA INSTITUCIONAL EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

**"UNA RELECTURA DE LA HOSPITALIDAD
LEVINASIANA PARA NUESTROS TIEMPOS
VIOLENTOS"**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA

LIC. PAUL HENRI ALANÍS NOYOLA

ASESOR DE TESIS: DR. VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

MORELIA, MICHOACÁN: NOVIEMBRE 2019

“La ineficacia de la acción humana enseña la precariedad del concepto: hombre”.

Humanismo del otro hombre (Emmanuel Levinas, 1972)

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: EL ADVERSARIO PRIMORDIAL	17
1. <i>¿Hércules o Sísifo?</i> Hacia una concepción de la violencia	18
2. La reducción de lo Otro al Mismo	34
3. La inclemencia del afuera y nuestros tiempos violentos	67
CAPÍTULO II: UN ABRAZO FANTASMAL.....	82
1. Lo Otro como fin en sí	83
2. La subjetividad como responsabilidad o el Decir anárquico.....	90
3. El Decir coagulado en lo Dicho o el abrazo de Dafne	103
4. La resistencia ética o el Rostro y la impotencia del asesinato.....	113
CAPÍTULO III: LA APORÍA DEL OTRO Y SU DEFENSA	120
1. La otredad <i>deinós</i> y el cuidado paliativo del yo	122
2. El Rostro velado o la apostasía del encuentro cara-a-cara en la anonimidad.....	132
3. El valor del “nosotros” o el salto de fe ante la aporía de la alteridad <i>deinós</i>	138
4. El valor de la negatividad y la justicia aporética.....	148
CONCLUSIONES	157
REFERENCIAS	162

RESUMEN

Durante el curso de este trabajo de tesis estableceremos las consecuencias graves de la filosofía de Emmanuel Levinas desde su convergencia con la violencia de nuestro mundo de carne-y-hueso, cuando la decisión humana se mezcla con el caos del error y la incertidumbre. Expondré algunos puntos a consideración del lector que se desprenden fielmente a partir de la lectura de la filosofía levinasiana, pero que también constituyen aportes de reflexión y crítica por parte de autores complementarios y por parte mía.

La otredad radical del prójimo, por su resistencia a la totalización, constituye un evento traumático que no puede ser asumido como unívocamente benévolo por el sujeto. Por tanto, el encuentro con el prójimo es un encuentro con lo *deinós*, lo inquietante. Suponemos, entonces, que toda acción que se dirige hacia el otro estará atada al riesgo de ejercer violencia sobre él, lo que por lo tanto constituirá el encuentro con el otro como la aporía por excelencia. Empero, cualquier intento de entablar comunidad con el prójimo partirá de la trepidación y la incertidumbre de darle la bienvenida a la otredad inescrutable del otro. Ahora bien, la deferencia radical hacia el otro, implícita en la hospitalidad levinasiana, una vez aplicada a temáticas sociales de nuestra época, deberá considerarse con reticencia ante el prospecto de asumirse como prescripciones axiomáticas aplicables en todos los contextos y para todas las personas, especialmente cuando hablemos de grupos marginados.

Palabras clave: *otredad, ética, Levinas, violencia, aporía.*

ABSTRACT

Throughout this dissertation, we will establish the critical consequences of the philosophical corpus of Emmanuel Levinas, through the optics of their convergence with the violence of our flesh-and-blood world, at the crucible where human choice becomes entangled with the chaos of error and uncertainty. I will present a few points up for the consideration of the reader that can be faithfully surmised from a reading of levinasian philosophy, which are contributions from complementary authors as well as myself.

The radical otherness of the neighbor, because of his resistance to *totalization*, makes up a traumatic event that cannot be assumed as solely beneficial for the subject. Thus, the encounter with the neighbor constitutes an encounter with what is *deinós*, or disquieting. This would imply that every action directed at the other will be bound to the risk of performing violence upon him, which would constitute the encounter with the other as an *aporia par excellence*. Furthermore, any attempt to form a community with the neighbor will surge from the trepidation and uncertainty stemming from welcoming the inscrutable otherness of the other. Conversely, the radical deference towards the other, implicit within levinasian hospitality, once it is applied to the social concerns of our time, ought to be taken with hesitation when considering it as a series of universal, prescriptive axioms — particularly when we take into account marginalized social groups.

Key words: *otherness, Ethics, Levinas, violence, aporia.*

INTRODUCCIÓN

Las líneas a continuación serán unas palabras acerca de la reflexión filosófica, que es el modo de preguntar de la Ética, y también acerca de cuáles podrían considerarse como sus linderos o límites.

Reflexionar acerca de problemas éticos consiste en idear preguntas acerca de cuáles son los lazos que vinculan a los sujetos en comunidad y cómo se relacionan estos con sus acciones. Consecuentemente, los cuestionamientos éticos nos llevan hacia la pregunta filosófica por el sujeto y por la relación que guarda éste con los otros miembros de su comunidad. La Ética nos insta a averiguar sobre la constitución de la relación intersubjetiva, para que así podamos reflexionar alrededor de ella y, posiblemente, encontrar posibilidades de acción que para los sujetos quizá no serían obvias de otra manera.

Si bien el campo de la Filosofía no se restringe únicamente a la indagación ética, la Ética se pregunta acerca de las relaciones que establecen los sujetos, tendremos que advertir que, en un primer momento, cualquier pregunta indica a algo que todavía no se conoce; de esta manera diremos que la pregunta irrumpe en la espontaneidad de la certidumbre, ya sea contestando o rebatiendo lo ya-conocido, lo ya-dominado, dirigiéndonos hacia un “afuera”¹ del conocimiento. La duda que siembra en nosotros una pregunta es una fuerza que nos arranca de la familiaridad, de la comodidad, de la naturalidad con la cual habitamos el mundo. Generalmente toda reflexión filosófica, al cuestionarse acerca de algo —incluso cuando aquello que captura el foco de nuestra atención se presumía ya conocido— abre una puerta a través de la pregunta, que es ya ella misma apertura, y nos lanza en un trayecto nuevo hacia la aventura de lo desconocido.

De este modo, diremos que la tarea de la pregunta filosófica consiste en transformar la manera en la cual el sujeto se relaciona con su entorno, de manera que su capacidad crítica le permita re-pensar su propia posición en el mundo y cuestionar la naturalidad con la cual

¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 2002) 57. Según señala Emmanuel Levinas, esta ha sido la estructura general o el “movimiento” mediante el cual ha procedido el pensamiento a lo largo de su historia: como “un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar” hacia “un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos”.

lo habita, es decir, la espontaneidad de su ser o su estar “en lo de sí”². Demarcar su pertenencia a una tradición y un contexto —su lugar— le permite al sujeto pensar con una flexibilidad suficiente como para ser capaz de vislumbrar también sus propias limitaciones. Además, esta posición le permite al sujeto replantearse la existencia de los otros, comparativamente, y hacerse de un sitio desde el cual pueda reformular sus acciones hacia los otros de manera más sopesada y consciente. De esta manera, el que enuncia la pregunta filosófica podría considerar factores que hasta entonces habían estado integrados de manera subrepticia, implícita. Esa aventura de la duda es un llamado el movimiento, al dinamismo de lo finito en su encuentro con lo infinito; es una exhortación para tomar incluso aquello que ya se tenía supuesto y que se creía conocido. Este llamado nos expone a la posibilidad de entablar una relación con los otros que resulte más fructífera para todos. La Ética o filosofía moral, desde esta perspectiva, comprendida como la investigación sobre las relaciones y acciones de los sujetos humanos, suele ser de un carácter contestatario en contra de la naturalidad con la cual el sujeto se sitúa dentro de su realidad situada. La Ética hacia su tema propiciando una apertura, invitando a lo desconocido.

Pero lo que se resiste al *logos* y se escapa al conocimiento de las relaciones intersubjetivas, esto no se admite a consideración suficientemente —aun cuando constantemente somos intrusos e invasores del mundo del otro y efectuamos una transgresión, *un trépas*³. El beneficio principal de complementar la aventura de la pregunta filosófica con la Ética es también lo que la hace repelente para el pensamiento, dado que esta búsqueda irrevocablemente llevará al sujeto a engendrar más preguntas que construir respuestas; le llevará a una aporía: un *impasse* o un punto de tensión irresoluble. Quizá por esto la pregunta ética sobre lo otro no había sido atendida con la profundidad que le dio Emmanuel Levinas, quien es el autor central que será analizado durante el curso del texto que usted, el lector, tiene ante sus ojos.

² En su idioma original, esta expresión es escrita por Levinas como “*chez soi*”, lo cual se traduce al castellano como “en casa”. Sobre esta interpretación, la traducción en inglés de Alphonso Lingis [Emmanuel Levinas, *Totality and infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011) 33] sí opta por expresar *chez soi* como “*at home*”. Además, Lingis opta por realizar una añadidura por fines didácticos: “*at home with oneself*”, que se traduce como “en casa consigo mismo”, para dar entender el sentido de pertenencia y de habitar el hogar que exhibe el Ser en su propia singularidad, en lo Mismo. Este “estar en casa” es el punto de partida del sujeto como origen del pensamiento.

³ Jacques Derrida, *Aporias* (Stanford: Stanford University Press, 2006), 6.

En la búsqueda de la pregunta filosófica, el sujeto no se aproxima tentativamente hacia el borde del todo o lo desconocido, sino más bien al borde de sí. A través de la pregunta, el sujeto se enfrenta a la realidad de sus propios límites de la manera en como algún día le hará frente a su muerte: frente a la apertura de un portal que lo lleva hacia un más-allá de la fría racionalidad, hacia “el afuera”. El sujeto que se plantea la pregunta por el otro, concomitante a la Ética, tendrá que contender con la presencia inquietante del borde de esa otredad más allá de la cual todo lo que ahí se encuentre será para él lo infinitamente lejano, lo capitalmente Otro —un auténtico horizonte de sucesos⁴.

Desde el contexto filosófico y académico, también es importante tener presente cuáles son los alcances de nuestro trabajo teórico. El papel que juega la teoría, en la problemática ética, es el de presentar reflexiones que puedan propiciar espacios de reflexión, además de servir como un estímulo para consciencias afines que puedan sintonizar con ella en algún nivel, para así motivar aportaciones, tanto teóricas como prácticas, y con ello posiblemente estimular al sujeto a la acción.

Desde la perspectiva aquí expuesta, la Ética es originariamente reflexiva, pero busca al mismo tiempo ser revolucionaria hacia el entorno que la gesta. Dicho de esta manera, la teoría ética puede servir como catalizadora para la transformación de nuestra perspectiva y, con esto, de nuestro entorno; tiene la capacidad de establecer en los lectores o audiencia un vínculo no sólo conceptual sino también afectivo con las problemáticas que ella expone. A partir de este vínculo, el sujeto es capaz de generar un aprendizaje que le sea transformativo. Sólo desde esta apertura puede proceder el cambio. Además, dado que nuestra lectura es influida por nuestro contexto, la idea de procurar un cambio en nuestro entorno deberá considerarse sólo a partir de una lectura crítica y adaptativa del material.

Empero, no es mi intención construir máximas o imperativos en este trabajo, sino problematizar y profundizar sobre algunas cuestiones a las que, creo firmemente, es pertinente realizar observaciones adicionales, esto a partir de la lectura de mi contexto. No

⁴ Véase, Alex B. Nielsen “Black holes and black hole thermodynamics without event horizons”, *General Relativity and Gravitation*, septiembre 2008, 4: <https://arxiv.org/abs/0809.3850v1>

En el contexto de la física teórica, el horizonte de eventos es la frontera entre el campo gravitacional de un agujero negro y el espacio-tiempo alrededor de él, después de la cual ningún fenómeno es observable debido a que la gravedad producida por la concentración de masa del agujero negro es tan pesada que curva el espacio-tiempo y “absorbe” la masa y la energía a su alrededor, de manera que no permite que siquiera las partículas de la luz puedan escapar su arrastre. Esto vuelve a un agujero negro, estrictamente, “inobservable” por las herramientas ópticas a nuestra disposición.

pretendo lanzar acusaciones ni tampoco alabanzas a ninguno de los autores aquí presentados. Su obra y actos no me son aprehensibles fielmente en estado puro, no es mi pretensión creer el material ya sometido, sin embargo, las maquinaciones del pensamiento que quedan expuestas en los textos de estos autores, en algún momento produjeron en mí ese efecto de sintonía, motivación y reflexión; sirvieron como catalizadores para transformar mi mirada hacia ciertas cosas. Este aprendizaje lo valúo altamente.

En suma, la investigación ética enfoca la atención hacia los vínculos establecidos entre el sujeto y los otros, así también como el efecto de sus acciones, con el objetivo de propiciar la reflexión o un efecto social. Es por ello que, en tanto que disciplina contestataria, la indagación que realiza el pensamiento filosófico en materia ética va orientada, desde una perspectiva práctica, hacia el propósito de utilizar la reflexión teórica para volver evidentes injusticias, conductas y actos violentos, ya sea para traer al frente de la discusión contemporánea a las víctimas de esas injusticias y violencia, o para pensar posibles vías para la transformación y el cambio social. Una postura ética coherente demanda al sustentante que conjugue en algún nivel sus aspiraciones teóricas con su compromiso práctico.

Por otro lado, el siglo pasado, además de caracterizarse por los grandes conflictos, también fue notable por el hecho de que marcó el punto de origen para diversos de esfuerzos de lucha social y reivindicación de grupos otrora marginados⁵. Estos grupos,

⁵ A lo largo de este trabajo opté por hablar acerca de la exclusión de lo Otro en distintos grados. No porque la palabra “feminismo” no sea una constante en esta investigación significa que su influencia se haya perdido en mí —al contrario. Procuero apoyar dentro de mis posibilidades y en mis faltas al movimiento; pero a veces más que hablar, lo mejor que podemos hacer es escuchar. Empero, tomé la decisión de no acaparar la discusión que compañeros y colegas están llevando a cabo en este preciso momento. Los puntos de convergencia entre el pensamiento de Levinas y la teoría feminista, he encontrado, son poco frecuentes pero profundamente reveladores. Además, los avances que las teorías de género y de identidad sexual han logrado, a partir del siglo pasado, han sido necesarios para que Occidente abra los ojos a una de las divisiones jerárquicas más antiguas a la humanidad. Es importantísimo que quienes deseen explorar el tema de la alteridad realicen un acercamiento hacia estos campos. Dado que la voz es mejor reservada para quienes activamente viven y luchan en contra de los roles de género desde su perspectiva específica, no será mi propósito aquí ahondar demasiado en el pensamiento feminista. Sin embargo, es pertinente para mí insistir que la influencia de los aportes y cuestionamientos son una constante a mi comprensión de muchos tópicos

surgidos desde comunidades que pugnaban por su integración al campo visible la sociedad, luchaban en contra de la hegemonía de una cultura que los consideraba indeseables a causa de su raza, su género, su identidad sexual o sus creencias.

Es alentador que hoy el diálogo iniciado por aquellos luchadores sociales y teóricos se encuentre hoy día al centro del escenario cultural *mainstream*, lo cual ha propiciado un encuentro plural e interdisciplinario desde múltiples perspectivas. Las discusiones sobre género, identidad sexual y raza se han engarzado a otras tantas, como son las preocupaciones de clase, de interculturalidad y de política. Diversos pensadores han aportado a esta reflexión de realidad desde los derroteros de la diferencia, con una perspectiva contestataria, en lucha, lanzando una mirada crítica y aguda hacia discursos hegemónicamente.

Algunos de los autores más influyentes al pensamiento contemporáneo, como Friedrich Nietzsche, Judith Butler, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Deleuze y Žižek, y otros, han rechazado el proyecto de la subjetividad ilustrada, que presentaba al humano como sujeto soberano y autónomo⁶, abogando por una revisión crítica de esa noción con el propósito de reconocer formas distintas de subjetividad más acordes con nuestra realidad. Aportes de esta índole han sido cruciales para la ponderación ética si consideramos que el sujeto racional y autónomo implicado en aquel proyecto nos da una pista sobre cuáles son aquellos elementos de la subjetividad que son excluidos e invisibilizados por la visión prevalente, además de que nos permite adquirir una perspectiva más nutrida sobre las implicaciones de tales omisiones. Estas y otras perspectivas que alzan la voz, desde los márgenes de esa subjetividad tradicional, nos permiten elucidar avenidas para una reconfiguración del diálogo sobre la racionalidad filosófica, hacia una búsqueda por nuevas formas de expresión, más incluyentes del panorama ante el que nos encontramos.

En nuestra época resulta ingenuo producir discursos filosóficos que no tomen en cuenta los avances zanjados por el pensar sobre la diferencia y la otredad. Los discursos producidos históricamente por la Filosofía han sido productos de su contexto, de una memoria particular y de un momento irrepitible. Aclaro que esto no significa en absoluto

dentro del campo amplio de la Ética y específicamente el de la alteridad. No quiero arrebatar la voz a un movimiento que hoy día está luchando más fuerte que nunca por ser escuchado por el resto del mundo.

⁶ Mari Ruti, *Between Levinas and Lacan. Self, other ethics* (Nueva York: Bloomsbury Academic, 2015), ix.

que las problemáticas planteadas en las palabras de otros distintos a nosotros no sean valiosas sino que, al contrario, significa que es crucial considerar nuestra diferencia y considerar al otro en tanto otro, si queremos abandonar conductas y actos que lo supriman o lo dobleguen.

El tema de la otredad es de importancia capital porque, en cierta medida, en él se juega el porvenir de nuestra supervivencia como comunidad humana. De ahí la absoluta urgencia en la inquietud expuesta en el presente trabajo. La realidad contemporánea es de un marcado carácter fluido; ha sido marcada profundamente por los efectos del intercambio cultural y el ritmo aceleradísimo —sin precedentes en la historia de la humanidad— de sus avances tecnológicos. Para las generaciones que han experimentado la transformación radical en las interacciones humanas a partir del surgimiento del internet —y que han tenido los medios para hacer uso de él— es claro que se ha trastocado la relación del sujeto con los otros. A través de una incrementada movilidad de información, se ha vuelto posible el incremento de la disponibilidad de experiencias a nuestro alcance y el rápido flujo de opiniones expuestas en los medios. En esta inmersión absoluta al contacto social, que se ha vuelto una presencia omnipresente, nos enfrentamos a la experiencia de la otredad y la extranjería con mayor facilidad que nunca antes.

Dicho esto, ¿qué significa, específicamente, para nosotros, teorizar sobre la otredad? Simone de Beauvoir define la otredad como “una categoría fundamental del pensamiento humano”⁷. Hoy día es crucial pensar sobre este tópico para producir un cuestionamiento de los alcances de nuestros propios actos, sus consecuencias y sus efectos. Es mi convicción que la reflexión sobre el otro debe orientarnos a pensar cómo evitar violentarlo. La presencia del otro no permite nuestra indiferencia, aun cuando la enmascaremos bajo el velo de la anonimidad o la ausencia del cuerpo. Más aún, la importancia que tiene el tema de la otredad en cualquier teorización sobre la existencia humana está sustentada por el hecho de que va mano en mano con la exploración de la subjetividad y el ser, áreas de primordial interés para la Filosofía desde su origen.

De la multitud de individuos que han contribuido teóricamente a esta área de estudio, uno de los referentes fundamentales desde el siglo XX es Emmanuel Levinas, pensador

⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Buenos Aires: Siglo Veinte, 1969), 4 (Versión PDF). http://www.segobver.gob.mx/genero/docs/Biblioteca/El_segundo_sex0.pdf

nacido en Kaunas, Lituania, posteriormente naturalizado francés, quien estudió tanto bajo la tutoría de Edmund Husserl y también brevemente de Martin Heidegger. La riqueza de las influencias que convergen en el pensamiento de Levinas lo hizo uno de los filósofos más importantes de su época, situándolo al lado de los nombres de sus maestros. Su perspectiva particular fue definida por la experiencia, en carne viva, de dos guerras mundiales, y la pérdida de su familia en el Holocausto. La naturaleza traumática de su experiencia fue enriquecida por una formación filosófica privilegiada en el hervidero intelectual que fue la Europa de la primera mitad del siglo veinte, particularmente la corriente fenomenológica de la filosofía y el movimiento existencialista. Aunado a esto, Levinas siempre procuró dar a su herencia judía un lugar fundamental entre sus múltiples influencias como autor, aun cuando siempre mantuvo una distinción entre su exégesis del judaísmo y su planteamiento filosófico. Sumando todo lo anterior, tenemos en su obra el encuentro de los eventos más profundamente transformadores de la experiencia humana en momentos de esplendor y también de crisis. Es de enorme beneficio para cualquier lector interesado en materia ética proponerse una vista al cuerpo de trabajo de Emmanuel Levinas, en cuyo planteamiento encontrará una fortaleza innegable, un intelecto agudo y una paciencia y sensibilidad inusuales. Es precisamente este cruce entre la mirada aguda del sufrimiento más profundo de la experiencia humana, por un lado, y el del propósito de preservar la compasión aún en presencia de la crueldad, lo que hace del planteamiento de este autor una experiencia tan fascinante. Hoy en día, cuando la larga sombra de la intolerancia vuelve a asomarse en el panorama mundial, visitar el pensamiento de Levinas podría asegurarnos herramientas para combatir el miedo, la injusticia y la violencia.

Dicho esto, nos proponemos a realizar un esbozo de algunos puntos del pensamiento de Levinas y cómo estos nos sirven para profundizar el problema de la violencia en nuestros tiempos. Nos referiremos con particular interés hacia dos de las obras de este autor que son consideradas como esenciales para tener un panorama general de las preocupaciones de este autor, a saber: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

La relación entre el problema de la violencia y la otredad, que habremos de establecer en el primer capítulo, nos servirá para realizar, a lo largo del segundo capítulo, un esfuerzo por delinear en qué consiste generalmente la concepción de la alteridad levinasiana. Una vez

afianzados estos dos conceptos cardinales, durante el tercer capítulo estableceremos algunas líneas de convergencia y otras de separación hacia la propuesta de Levinas, a partir de una consideración de las consecuencias de su pensamiento, así también como de las exigencias altísimas de su planteamiento. Finalmente, presentaremos una valoración global de este recorrido en las conclusiones en el último apartado de esta tesis.

De esta manera, iremos construyendo nuestra perspectiva de una posible relectura de la concepción de alteridad levinasiana desde la relación que sus exigencias guardan con los riesgos de un contexto violento. Desde este encuentro, hacia el final de esta tesis, haremos énfasis en los puntos más controversiales de la ética levinasiana en situaciones límite, así también como de los grados en los cuales tomaré distancia como autor.

Al final de este proceso contaremos con algunas avenidas para la acción humana para el porvenir. Idealmente, abriremos la posibilidad, desde esta plataforma conceptual, de profundizar a futuro nuevas maneras de abordar el problema de la violencia desde la Filosofía, de manera que seamos capaces de mejor analizar nuestra época, su entorno y sus peligros presentes.

A lo largo de este trabajo abordaremos la otredad desde las siguientes categorías con las que referiremos a sus distintas modalidades; estas modalidades, en su propio derecho guardan un significado específico, técnico, que es necesario tener en cuenta y el cual, grosso modo, haré explícito a continuación:

1. Lo Otro. Lo Otro es el plano del cual se encarga la “auténtica metafísica” de Emmanuel Levinas. Lo que Levinas refiere como infinito y “otro modo que ser” en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, respectivamente. Como sostiene Levinas, “el enunciado de lo *otro que el ser* —de lo de otro modo que ser— pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de lo *más allá*, la diferencia de la trascendencia”⁸. Este término señala lo que está separado de toda jerarquía del ser y, por ello, de toda taxonomía que podría provenir de la Ontología; también se escapa a la coagulación de lo Dicho, puesto que está más allá del influjo del tiempo. Aun cuando irrevocablemente en el ser y el tiempo lo Otro se coagule inevitablemente

⁸ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 46.

diciéndolo o expresándose, esto estrictamente no altera su separación por excelencia ni su constitución como infinito.

2. El otro. Cualquier “segundo término” que se establece en una relación con un sujeto. Este puede ser animado o inanimado. Los planetas en el firmamento o el pan que como son, estrictamente, “otros”. El otro puede ser cualquier otro término distinto al “chez soi” del yo. Que el sujeto puede narrarse a sí mismo como otro, que pueda percibirse y en cierto grado “capturarse” a sus propios poderes de raciocinio o sensación, implica que en cierto grado pueda hacer de sí mismo un “otro”. Todo elemento otro guarda dentro de sí lo Otro en algún grado, incluso los objetos inanimados cuando se les desconoce, representando así el caos de lo desconocido frente al “chez soi” de la singularidad que se siente dueña de sí. El otro es por excelencia Otro, para el sujeto, cuando es el otro-humano: el prójimo.
3. El otro concreto/el prójimo. Una subjetividad distinta a la mía, con su propio “mundo interior” que constituye su “singularidad” específica, irrepetible y soberana. El segundo término con el cual el yo está establecido en la relación del Decir — evento en el que el yo deviene sujeto— y quien es desde el cual surge lo que Levinas nombra la “significación”.
4. Alteridad: concepto levinasiano que refiere a la distancia absoluta, auténticamente metafísica, del otro humano.
5. Otridad: concepto con el cual se hace referencia a el plano de toda otridad, indistinta de su fuente. Refiere al punto de diferencia de un objeto respecto a un sujeto.

CAPÍTULO I: EL ADVERSARIO PRIMORDIAL

La concepción de alteridad del filósofo lituano-francés, Emmanuel Levinas, fue uno de los hitos indiscutibles de la Filosofía durante el siglo XX. El corpus filosófico de este gran pensador, hoy día, a través de su llamado ético a la responsabilidad y la “bienvenida del otro en tanto que otro”, adquiere una relevancia renovada, puesto que nos orilla a replantearnos el problema de la violencia a partir del deseo por la paz. Este primer capítulo tiene el propósito de establecer desde qué contexto se construye la concepción de la alteridad levinasiana en relación al problema filosófico de la violencia. Dado que uno de los puntos recurrentes más importantes en la filosofía de Levinas es que la filosofía occidental está construida sobre los cimientos de una lógica violenta, nos daremos a la tarea de averiguar cuáles son los elementos que constituyen esa violencia. Con esto en mente, primero tendremos que establecer qué es aquello hacia lo que nos estamos refiriendo al utilizar el término “violencia” en un contexto ético-filosófico, lo cual lo haremos durante el primer apartado de este capítulo. Ya que contemos con una concepción de violencia matizada por nuestro trabajo en el primer apartado, durante el segundo apartado exploraremos en qué consiste el problema de la otredad enmarcado dentro del problema de la violencia. Esta exploración la realizaré a partir de un recorrido de algunas de las perspectivas principales en el pensamiento filosófico que han servido como precursoras para el pensamiento de Levinas; esto nos servirá para tener un contexto sobre la tradición ontológica en contra de la cual Levinas dirige su crítica y en contra de las cuales apostará por la Ética como filosofía primera. El tercer apartado nos servirá para hacer una introducción de algunas de las preocupaciones de fondo que motivaron el pensamiento de Levinas, a saber: la exclusión, la intolerancia y la guerra. Desde esta plataforma estableceremos algunas líneas de convergencia entre esas preocupaciones con las propias a nuestro ambiente contemporáneo. Esta comparación nos servirá de recordatorio para considerar a partir de nuestra propia experiencia las consecuencias que se desprenden a partir de la concepción de la alteridad levinasiana que iremos exponiendo a lo largo del segundo capítulo.

1. *¿HÉRCULES O SÍSIFO? HACIA UNA CONCEPCIÓN DE LA VIOLENCIA*

La estampida de avances tecnocientíficos a partir del S.XIX, ha abierto la puerta para que la tecnología se reoriente hacia responder y acoplarse las demandas superfluas de lo no-esencial. La vida de la clase media es cada vez más “ergonómica”. Pero no nos engañemos, esto no significa que hayamos dejado atrás el reverso de nuestras aspiraciones. Como ejemplo de esto, la violencia se cierne sobre la humanidad a través de su compleja articulación con todas las dimensiones de nuestra existencia. Así, su larga sombra sigue siempre nuestros pasos, cortando como una fría navaja las divisiones de credo, clase social, etnia, género, etc. Por más que crecieran los índices de “calidad de vida” y decidiéramos vendarnos los ojos para así confiar en nuestro sistema legislativo-judicial, y quisiéramos negar la existencia del privilegio social, la violencia también estará ahí. Esto es algo que comprendemos hoy día —quizá de manera particular— los mexicanos: vivimos a la sombra del gigante enardecido de la inseguridad, y a la vez tenemos la posibilidad (aunque raquítico) de una vida relativamente segura, a través del escape o el aislamiento. Pero la sensación de esta seguridad pende de un hilo —la amenaza está ahí. Aunque de un momento a otro no estemos siendo víctimas de una agresión directa, no podemos decir que ya no seamos presas potenciales de la violencia; difícilmente podemos afirmar sentirnos inequívocamente seguros. ¿No es la expectativa misma de la violencia, también en su propio derecho el agente de una violencia, si bien esta segunda fuera de un carácter distinto a la primera?

Aunque a primera vista podríamos considerar el término violencia como únicamente apto para referirse a las repercusiones físicas y evidentes en la acción de un objeto sobre otro, la dinámica social nos revela que los alcances de la violencia no se reducen solamente a una expresión de este primer tipo. La mera amenaza de recibir una agresión puede generarnos intranquilidad ante la expectativa de su consumación. Y aun cuando un acto de agresión haya terminado, ¿no diremos también que éste establece tras de sí la promesa de futuros actos de violencia, una que deberá ser cumplida en algún momento en el futuro?

Como un asteroide que deja tras de sí una estela, un acto violento produce tras de sí una atmósfera de tensión que a cada momento tiene el poder de arrancarnos del *ennui* de la cotidianeidad. El efecto de la acción que constituye una acción violenta puede permanecer después la acción misma, puede derramarse sobre el periodo de convalecencia por el que la

víctima de una agresión ha de atravesar. Con esto, tenemos que identificar que el acto violento tiene una “continuidad” más allá de su expresión física. Ahora bien, para investigar en qué consiste esta continuidad, tendríamos que referirnos a situaciones que, aunque separadas en mayor grado de una expresión física de la violencia, podrían apuntarnos hacia efectos que necesariamente tendríamos que considerar como “violentos”.

Dicho lo anterior, consideremos lo siguiente: un buen acceso a la información, la educación, el entretenimiento, el poder adquisitivo y la búsqueda de la realización individual son posibilidades gracias a un complejo técnico y económico capaz de sustentar las necesidades básicas de los miembros de una comunidad; y cuando estas necesidades no son respondidas por una comunidad para algunos de sus miembros y para otros sí, se siembra una división fundamental entre quienes viven su vida como una existencia precaria, y los demás⁹.

Esta asimetría produce una jerarquía bajo la cual únicamente algunos miembros de la comunidad son reconocidos plenamente como tales y cuyo sufrimiento adquiere visibilidad dentro de ese grupo. La posesión de este estatus se convierte factualmente en un privilegio, más que en un derecho. Esta situación de injusticia e igualdad debería preocuparnos a todos los miembros de nuestra sociedad, pero queda claro que este no es el caso. Más aun, como apunta la pensadora norteamericana Peggy McIntosh, quienes se encuentran del lado de ese privilegio social suelen mostrarse reticentes a admitirlo, incluso cuando estén dispuestos a admitir que otros sujetos o grupos se encuentran marginados. Esta negativa ya carga de por sí con un halo por más “sospechoso” en el contexto de una sociedad democrática, por no decir inmediatamente “violento”. La admisión de estos privilegios es un tema tabú, generalmente, en los círculos que poseen este privilegio. McIntosh define el privilegio como un paquete invisible de ventajas que el sujeto nunca tuvo que “ganarse”, y las cuales puede aprovechar cada día, pero acerca de las cuales “debe” mantenerse ciego¹⁰. Cabe

⁹ El grado en el cual se percibe la propia vida como precaria depende de las condiciones contextuales de cada sujeto. ¿Cómo equiparar nuestra existencia a la de los refugiados que emigran a Europa con la esperanza de escapar a la violencia avasalladora de la guerra civil, sólo para encontrar la muerte y el olvido en el mar mediterráneo? ¿Cómo equiparar nuestra tranquilidad que nos permite la reflexión —aún en un país tan inseguro como México— con la existencia de quienes viven día a día desafiados por la pobreza, la enfermedad, o la miseria de la guerra, y así en fin a quienes como humanidad hemos “dejado atrás”?

¹⁰ Véase, Peggy McIntosh. “White privilege and male privilege. A personal account of coming to see correspondences through work in Women’s Studies” (1988).

señalar que la manera específica en que estas divisiones se coordinan y los beneficios particulares que ellas proveen a un individuo u otro es siempre variable.

En la exclusión, como en el caso de las divisiones de género, de preferencia sexual, o aquellas ancladas en un origen geográfico, los detractores de la inclusión buscan una vía para escarbar en qué consiste la identidad xenógena —extranjera— del sujeto que se posiciona como diferente; se busca averiguar de qué manera el otro es no-yo; es decir, la pregunta que se le lanza es: “¿En qué consiste su incompletitud?” o “¿De qué manera es distinto a la clase dominante?”. Con estas acusaciones no se indaga acerca de la singularidad del prójimo, sino que se busca cualquier avenida posible para justificar su exclusión o su destierro. ¿No afirmaríamos inequívocamente que en ese momento se está ejerciendo una violencia? Así, se “cuelgan” sobre el otro adjetivos que le son familiares al grupo privilegiado, con lo cual se “disecan” las diferencias específicas del otro, se convierten en caricaturas o deformidades, para ser cuantificadas como versiones defectuosas o incorrectas de una subjetividad idealizada del propio grupo privilegiado, que se percibe a sí mismo como la medida ideal y quienes salen de esta similitud con el grupo, son rechazados. Su rechazo constituye una violencia “indirecta”, pues dista de seguir un proceso fácilmente identificable al mismo grado que la violencia directa y reconocible de una agresión física.

Dicho de otra manera, en la exclusión social, el “nosotros” sofoca la expresión de “ellos”, reduciéndolo a una expresión incompleta, a considerarlo apenas un balbuceo. Sin embargo, dado que el punto de partida de consideraciones de este tipo es inherentemente subjetivo, operan frecuentemente una injusticia sobre grupos sociales que de por sí se encuentran marginados. Para ejemplo de esto tenemos tan sólo que observar a los variados ejemplos de racismo en nuestra comunidad o en la sociedad Occidental en general. Dicho lo anterior, tendríamos que considerar los efectos de la exclusión social como matices a considerar, por la injusticia que inherentemente producen, dentro de una concepción amplia de violencia.

Para considerar algunas de las repercusiones reales de esta violencia “indirecta” sobre el ámbito humano, sugiero que recapitemos la manera en que, en el mundo griego antiguo, se hacía referencia a los sujetos provenientes de tierras ajenas con el término “*βάρβαρος*” (su equivalente en castellano es el sustantivo nominativo: bárbaro). Como contraste a este

término se tenía la noción del “πολίτης” (*polités*), es decir, el habitante de la “πόλις” (*polis*), la ciudad-estado griega: un hombre libre con maestría sobre la lengua griega, y cuya formación integral era provista por la polis “civilizatoria”, el núcleo mismo de la ley y el orden. Posteriormente, el sustantivo “βάρβαρος” pasó por una transformación histórica que daría como resultado que el término indicara una cualidad de extranjería¹¹ en un sentido más profundo. Según Thomas Harrison, especialista estudioso de la cultura griega, el uso corriente del término “bárbaro” –pero no por eso sin implicaciones políticas– hacía alusión a estos extranjeros como sujetos incapaces de conjurar la lengua que comunicaba la razón: la propia de los griegos. Además, de acuerdo con el profesor Enrico Ferri, de la Universidad Nicolò Cusano de Roma, los bárbaros eran considerados como extranjeros a la comunidad política, y su exclusión estaba sustentada en lo que los griegos percibían como una diferencia profunda, de carácter ontológico¹². La imagen que se tenía del hombre bárbaro se situaba en un nivel inferior, de menor prestigio social, cuyos lazos con la humanidad griega eran “taxonómicamente” interiores.

La división ontológica-taxonómica que aplicaban los griegos alrededor de la palabra “βάρβαρος” dibuja líneas de identidad, insertando de manera incipiente aquello que constituye lo desconocido dentro del tejido cultural griego. De esta manera se produce la noción de que los extranjeros son inferiores a causa de su “incapacidad” para utilizar el lenguaje.

Para ponerlo en perspectiva, según el lingüista Georgios Babiniotis¹³, la elección del término “βάρβαρος” encuentra su origen en una onomatopeya; separada filológicamente (*bar-bar-os*), la palabra bárbaros, alude a la producción de un balbuceo de manera similar a como contemporáneamente se utiliza la onomatopeya “blah-blah”. Con esto, hay un argumento para afirmar que, en ese contexto, posiblemente se consideraba a los no-hablantes de la lengua griega como inferiores en capacidad intelectual (en el mejor de los casos), o como salvajes en la frontera entre lo humano y lo animal (en el peor). Esta

¹¹ “Barbarian”, Online Etymology Dictionary, consultado el 5 de Julio 2018, <https://www.etymonline.com/word/barbarian>. “Del griego, *barbaroi* designaba a “todos los que no son griegos”, pero especialmente a los Persas; originalmente no era peyorativo, pero su sentido se orientó de esa manera a la postre de las guerras médicas. Los romanos (técnicamente ellos mismos *barbaroi*) retomaron el término y lo aplicaron a tribus o naciones que no contaban con logros civilizatorios griegos o romanos”. (Traducción propia).

¹² Enrico Ferri, “La polis y el polites: orígenes y características de la categoría de ciudadanía”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 34, (Valencia: Universitat de València, 2016).

¹³ Georgios Babiniotis, *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας* (Atenas: Lexicology Centre, 2008).

“incapacidad” atribuida a los *bárbaroi*¹⁴, aunada a una percibida ausencia de comprensión del mundo griego, ocasionaba que fueran clasificados como seres inferiores dentro de la cosmovisión griega, dato que, consecuentemente, los definía como objetos de esclavitud por antonomasia¹⁵. La extranjería de los *bárbaroi* los demarcaba, dentro de la cosmovisión griega antigua, como ontológicamente inferiores.

Tal como apunta Jesús de María Ayuso en su presentación a la edición española de *Ética e infinito*—si bien la xenofobia históricamente se había pensado desde una perspectiva psicológica, antropológica, histórica o sociológica, fue Emmanuel Levinas quien la enfocó desde una reflexión ontológica¹⁶. Podríamos llevar este punto más lejos, añadiendo la distinción de que, si consideramos la exclusión social y la xenofobia como formas de violencia, en su articulación real, pueden tener injerencia a un nivel físico, ontológico o metafísico, sobre el objeto que recibe esa violencia. Más aun, la injerencia que guardan ciertos tipos particulares de violencia con sus repercusiones físicas puede estar articulada en una relación entrampada de tal manera que ambas sean casi imposibles de separar. Hay condiciones que pueden predisponernos a un desenlace o a otro. De igual manera, el egoísmo puede establecer sinergia fácilmente con el rechazo de la otredad que desemboca en la xenofobia.

Por tanto, la violencia no es el remanente anacrónico de un pasado barbárico o salvaje. Empero, según señala Ayuso, el pensamiento de Levinas nos ayuda a comprender por qué una violencia como la xenofobia —el rechazo del extranjero— no es una “eventualidad esporádica”, sino al contrario, dado que “la pasión por lo propio (el etnocentrismo y el egocentrismo) no es ningún accidente, sino la característica *constitutiva* del Yo.”¹⁷ En concordancia con esta perspectiva, la antropóloga francesa Françoise Héritier remarca que la forma en la cual el mundo griego desplegaba una reducción de los extranjeros al

¹⁴ Aunque en el castellano, el sustantivo nominativo “(los) bárbaros” se utiliza como plural y “(el) bárbaro” como el singular, en griego el singular es *ὁ βάρβαρος* (jo *bárbaros*) y el plural *οἱ βάρβαροι* (joi *barbaroi*). Véase “βάρβαρος” en *Wiktionary* (Versión en alemán: <https://de.wiktionary.org/wiki/βάρβαρος>).

¹⁵ Thomas Harrison, *Greeks and barbarians* (Nueva York: Routledge, 2002), 3. Harrison señala que esta construcción de otredad, lo que frecuentemente asignamos bajo el nombre bárbaro no fue un fenómeno único y con únicamente una fuente. Las nociones asentadas bajo esta palabra fueron construidas de manera general por distintos momentos históricos en la relación de los griegos con fuerzas y pueblos de Asia. El marcado contraste entre la organización social y axiológica de los griegos y la de los que percibían como extranjeros solidificó la figura cultural de superioridad griega, por un lado y la de la demonización de sus culturas enemigas, cuyo reducto pervive en nuestro lenguaje hasta hoy día en la idea de bárbaro.

¹⁶ Levinas, *Ética e infinito* (Madrid: Machado Libros, 2000) 11.

¹⁷ Ídem, 12.

horizonte de sus parámetros griegos no es un fenómeno aislado, sino la expresión de una conducta común a todas las asociaciones humanas:

Si existe un rasgo cultural auténticamente universal es el de la certidumbre etnocéntrica, común a todos los miembros de un grupo humano, de que sus instituciones responden a leyes naturales, que son casi algo mecánico y que, por tanto, no podrían ser de otra manera. El hecho de haberse extendido por gran parte del mundo y englobar a millones de individuos hace que nuestra cultura no escape a esta regla, ya que, impulsada por su propio peso y por el de sus armas, la religión y el comercio, ha sabido imponer sus certezas a todos aquellos pueblos sobre los que se ha proyectado su sombra.¹⁸

Por otro lado, cabe recalcar que aquella cualidad sobre la que insiste Thomas Harrison para la separación jerárquica que los griegos establecían alrededor de la palabra “*βάρβαρος*” es que estos no-griegos eran considerados como ‘incapaces’ de utilizar la lengua griega, dado que los lazos de la maestría sobre la lengua dominante en que se desenvuelve el sujeto han estado fuertemente atados con la idea de la racionalidad. La diferencia que constituía ontológicamente al bárbaro implicaba su exclusión. De esta manera se sugiere que, en el caso de los griegos antiguos —cuna simbólica de la Filosofía por antonomasia—, el corolario a la enunciación de la idea de “un hombre griego” griego parece ser: “el hombre de razón, el hombre auténtico, habla griego” e, incluso: “quien no hable griego no pertenece a la concepción de lo humano”. Algo como no manejar la lengua de manera adecuada nos sume en un bajísimo estatus ontológico, para culturas “egocéntricas” como la griega. Ojalá se nos conceda sugerir al concepto de Hérítier de la “certidumbre etnocéntrica” una ligerísima reorientación y en lugar de designarla como “etnocéntrica”, lo hagamos como “*nosocéntrica*”. Es claro que esta elección de nuestra parte constituye no sólo un claro barbarismo del latín, sino quizás en alguna medida también de Hérítier. Sin embargo, el argumento que pondré al frente para esta elección será que la “certidumbre etnocéntrica” —comprendida como un egoísmo que acarrea, como observa Hérítier, funestos riesgos— posiciona lo “egoísta” o lo “egocéntrico” como un agrupamiento que ocurre alrededor de una pluralidad a la que el sujeto jura su pertenencia. Este “nosotros” implícito al nosocentrismo se guía, a diferencia de Hérítier, no específicamente alrededor de una etnia, sino a través de una pertenencia más amplia que se orienta alrededor de un lazo de pertenencia que puede ser no sólo étnico, sino también uno mucho más específico y

¹⁸ Françoise Hérítier, “Famiglia”, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 20 (Lisboa: Imprensa Nacional - Casa Da Moeda, 1989) 81.

local al nivel micropolítico. Las distintas expresiones de este nosocentrismo demarcan líneas sectarias o “tribales” que pueden dividir y radicalizar variadas y numerosas divisiones sociales.

La certidumbre etnocéntrica a la que alude Hérítier, converge de manera importante, no sólo con lo que mencionan Harrison y Ferri y también con lo que Levinas nombra como la “Egología” de la Filosofía occidental. Levinas acusa a la tradición filosófica como operadora de una exclusión sistemática de lo que es percibido como “lo Otro”, en contraste a lo que ha demarcado como su propia identidad colectiva, o “lo Mismo”. Lo Mismo busca sofocar la expresión de lo Otro para poder mantener lo que considera su propia integridad. Lo Otro es percibido como amenaza, y, por ello, es integrado a lo Mismo bajo interpretaciones que obedecen coordenadas axiológicas y semánticas que únicamente ha edificado lo Mismo. Es así que lo Otro es caricaturizado o demonizado con el propósito de que su diferencia sea: *a)* integrada a la totalidad de lo Mismo, o *b)* neutralizada o erradicada.

De acuerdo con el filósofo holandés Hent de Vries, la violencia es, en su acepción más general, “cualquier causa o fuerza —tanto ilegítima como justificada— que es ejercida por una cosa (un evento, una instancia, grupo o persona, y, quizá palabra y objeto) sobre otra”¹⁹. Ahora bien, si nos guiamos únicamente por este concepto de violencia, podríamos fácilmente incluir los ejemplos anteriores dentro de él. Sin embargo, tenemos que advertir que esta propuesta nos posicionaría dentro de una concepción de violencia inescapable. Si consideramos como necesario localizar los distintos niveles en los que opera algo que en un grado percibimos como violento, aun cuando esto sea cuestión de perspectiva, tendremos que orientarnos desde esta concepción omniabarcante bajo la cual toda relación entre un objeto y otro, en la economía de sus interacciones guarda la posibilidad de ser violenta.

La acción posibilita la violencia y no podemos escindirnos de este riesgo sin escindirnos de la historia. Según Jacques Derrida, para Emmanuel Levinas este fin de la historia consistiría no en la homogeneidad de un sistema, sino en la paz que hay en la separación, o la diáspora entre absolutos²⁰. Estar ensamblados en el tiempo de la historia, el tiempo de la

¹⁹ Hent De Vries, *Religion and violence. Philosophical perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002) 1.

²⁰ Jacques Derrida, *Writing and difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 315.

vida y la muerte, es estar arrojados a la urgencia de la acción, una urgencia que no puede eludirse ni siquiera en el silencio; ya el rechazo a tomar una acción, en el reino de lo Dicho, implica una decisión tomada. Por ello, para Levinas, lo único que estaría de por sí escindido de esta violencia sería lo que va más-allá de este plano: lo infinito. Sobre la especificidad de esta separación en la filosofía levinasiana averiguaremos más en el segundo capítulo.

Con lo anterior, comprender la violencia como un fenómeno emparentado originariamente a la acción —siendo esta de diversa índole, no solamente física— nos lleva a afirmarla como un objeto que puede presentarse tanto como algo empírico como no-empírico. Esta concepción, además, nos permite concebir a la violencia como un objeto de idealización, tal como habíamos mencionado en el caso de la exclusión social y la xenofobia. Esta posición nos lleva, necesariamente, a establecer que la violencia no es un fenómeno exclusivamente físico, sino que puede pertenecer a un campo mucho más amplio.

Por otro lado, la violencia física bien puede contar con fundamentos, o antecedentes prácticamente invisibles que, por su naturaleza subrepticia, podrían resultar ser esquivos al análisis. Por esto, debemos advertir un primer riesgo ante el que tenemos que estar alertas: la violencia puede gestarse de manera “indirecta” en el plano de lo cultural y simbólico; puede posibilitar acciones violentas. De esta manera estaríamos distanciándonos de toda perspectiva del término violencia que la ciña su acepción a un fenómeno necesariamente físico.

Siendo que Emmanuel Levinas guardó una relación especial con el problema de la violencia a lo largo de toda su obra filosófica, De Vries conforma su concepción de la violencia a partir de la directriz establecida por Levinas. El filósofo holandés nos dice que su homólogo y precursor francés “afirma con creciente intensidad que el significado de la violencia sea expandido a todo lo que pasa en el reino de los seres: a la ontología o, más precisamente, a lo que “permite a los seres ser”—a saber: el Ser”²¹. Para Levinas, la violencia no se halla sólo en eventos naturales o en lo meramente “inanimado”, sino que su espectro es mucho más amplio de lo que podríamos suponer en nuestro uso cotidiano del lenguaje, atravesado por las expectativas de una cultura que se sirve de la dominación del otro:

²¹ De Vries, 123. Traducción propia.

Pero la violencia no ha de encontrarse sólo en la colisión de una bola de billar con otra, o en la tormenta cuando azota una cosecha, o en el amo cuando azota al esclavo, o en el Estado que vilifica a sus ciudadanos, o en la conquista y la sujeción de los hombres durante la guerra. La violencia se ha de encontrar en cualquier acción en la que se actúa como si se estuviera sólo durante la acción; como si el resto del universo estuviera ahí sólo para *recibir* la acción; la violencia, consecuentemente, es también cualquier acción a la cual soportamos sin a cada momento estar colaborando en ella²².

La violencia que se juega en la trama entre el sujeto y el otro, un conflicto que va más allá de la “flor de piel”, esta violencia es una relación que se encuentra “más-acá” que los efectos físicos que produce un impacto entre un objeto y otro. Es en este sentido que la violencia que opera un sujeto sobre su prójimo es, preponderantemente, una violencia meta-física o bien trascendental. Esta violencia trascendental De Vries la identifica con lo que para Levinas es la clase de violencia que ejerce el concepto sobre aquello que tematiza, reduciéndolo. Esta clase de violencia es, de acuerdo el filósofo holandés, la condición primigenia de posibilidad para todas las otras violencias reales, entre éstas se engloba la violencia empírica, la histórica, psicológica o física²³.

Es preciso notar que esta violencia trascendental es una que únicamente atenta hacia lo que yace más-allá pero estará *a priori* imposibilitada de conseguir erradicar a su objeto, de violentarlo absolutamente; su cualidad meta-física será siempre tentativa, insuficiente en su realización, específicamente por la separación radical del infinito. Sobre este punto versa la resistencia de la alteridad del prójimo al asesinato y la resistencia absoluta del Rostro, punto sobre el que haremos énfasis en el cuarto apartado de nuestro segundo capítulo: “La resistencia ética o el Rostro y la impotencia del asesinato”.

Aun cuando un acto físico violento produzca daños físicos cuantiosos, estos no se restringen únicamente a ese nivel —implican de por sí una alteración o efecto sobre algo más allá. Un sujeto que ha sufrido una herida, puede percibir su propio estado emocional alterado, por ejemplo. Pero esta transformación puede afirmarse también, en distintas instancias, que produce cambios sobre el estatus legal e incluso ontológico del objeto violentado. Esta concatenación entre la violencia trascendental y la física parece estar necesariamente establecida. Empero, podríamos afirmar que la violencia trascendental va

²² Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 6. Traducción propia.

²³ De Vries, 127.

implicada de raíz en la violencia física, pues esta segunda ya presupone a la primera mientras que la primera no implica necesariamente la segunda. No hay violencia física sin violencia trascendental, pero puede haber violencia trascendental sin violencia física. De igual manera, la violencia trascendental estaría ya implicada en el acto de violencia física por el hecho de estar anteriormente trabada entre los elementos implicados en dicha relación incluso antes de que estos desplieguen una agresión física.

Por otra parte, entablados en la discusión de la otredad, consideremos lo que Levinas designa como violencia, según lo resume De Vries: (aquello) que ocurre siempre que el otro no es ni bienvenido ni referido en su alteridad, es decir, en tanto que radicalmente otro²⁴. En este nivel de violencia trascendental se establece la relación específica entre el problema de la violencia y el de la Ética. Sin embargo, parece ponernos dentro de una problemática más profunda, a saber, ¿es posible actuar de alguna manera en que el otro sea bienvenido en su alteridad y, por tanto, no violentado? Sobre esta problemática versan las implicaciones de este trabajo de tesis, y su posible respuesta procuraremos articularla a mayor detalle en el tercer capítulo.

Ahora bien, a manera de un acercamiento preliminar a esta problemática, afirmaremos que en el ámbito social se perpetra violencia cuando el discurso es sustraído de su economía comunicativa de interlocución e interpelación, cuando —al estar ya mutuamente expuestos ambos términos de una relación— uno de ellos se posiciona en privilegio frente al otro a quien no percibe como una singularidad independiente sino como un reflejo de sí mismo y sus posibilidades, como un alter-ego²⁵. De Vries afirma, de acuerdo con la perspectiva de Levinas, que dicho de otra manera podríamos identificar la violencia como “toda estrategia “narcisista” que el sujeto adopta para capturar, tematizar, reducir, usar y por lo tanto anular o aniquilar al otro”²⁶. De esta manera, De Vries engloba en su concepción de “violencia trascendental” la violencia que Levinas llama “la reducción de lo

²⁴ De Vries, 124.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, 125. Traducción propia. Nota: Opté por traducir la palabra “self” como “sujeto”. Técnicamente, el “self” o el “sí mismo” en castellano, es utilizado cuando consideramos la dimensión narrativa del sujeto, lo que éste puede aseverar de “sí mismo” y de cierta manera presentar a los otros. Pero la “narratividad” de esta dimensión, de acuerdo con lo esclarecido por los avances del Psicoanálisis, es opaca para el sujeto que enuncia ese “sí mismo”, o lo que se entiende en la teoría freudiana como el Ego. Lo que opera la acción es el sujeto, no estrictamente su pura dimensión narrativa. Por lo tanto, elegí evitar esta confusión optando por la traducción “sujeto”.

Otro al Mismo”²⁷, o el movimiento a través del cual el pensamiento históricamente ha procedido, devorando lo que le es extranjero.

Vemos presente en la interpretación propuesta por De Vries lo que Levinas reitera múltiples veces a lo largo de su obra que la distancia del otro humano es absoluta, es otredad radical del prójimo: alteridad. Por lo tanto, “dondequiera que el sí mismo relacione al otro con la mismidad de su propio horizonte, la singularidad del otro será borrada”²⁸.

Con lo anterior, podríamos aseverar que “reducir lo Otro al Mismo” es una relación que abarca al menos dos términos: un sujeto (α), que es el perceptor o enunciador, y un otro (β), que entra a su cercanía y es percibido o enunciado. El segundo término es “otro”, sólo en referencia a los poderes que posee el sujeto α del que parten los juicios o enunciados, a través de su control sobre lo Dicho (el lenguaje y el pensamiento situados por un contexto temporal específico). La reducción ocurre en tanto β es oprimido por el lenguaje que le es impuesto por un supuesto amo de lo Dicho, sea éste un personaje singular o una colectividad. La reducción de lo Otro al Mismo, de esta manera, constituye el arrebato de la voz de β , que es sometido a las categorías del lenguaje de α . Cuando se da un sometimiento del segundo término diremos que se le sujeta a una imagen negativa y se le ancla a ésta.

Por tanto, cuando se reduce a lo Otro al Mismo, la extranjería se coordina de acuerdo a características que el sujeto α da por sentadas como “naturales” o de acuerdo a la rectitud del ser según su cosmovisión: la pertenencia a un complejo cultural o a un grupo étnico o político. “Esto constituye lo humano”. El otro, reducido al Mismo, en este caso es visto como “deforme” o “falta en ser” al respecto de un estándar que el sujeto α sostiene como tolerable. Las variaciones a este conjunto, percibidas ya como parciales o ya como totales, son elementos que producen tensión al integrarse en el conjunto. La tensión es demasiada para el grupo cuando sus herramientas categoriales son insuficientes para incluir lo diferente y lo desconocido a través de un intercambio pacífico.

En otras palabras, el prójimo (cualquier otro humano al que refiere el sujeto) no es otro-yo, sino que posee su propia especificidad la cual se extiende como intensamente opaca ante mi percepción; cada prójimo es su propio yo. Esta observación, aparentemente obvia,

²⁷ Ahondaremos un poco más a lo largo de los siguientes apartados —en especial el Capítulo II— sobre cuál es el sentido específico que toma esta expresión en dos de las obras más importantes de Levinas: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

²⁸ De Vries, 124. Traducción propia.

sirve para recordarnos la distancia que existe entre los otros y el sujeto. El sujeto se despliega en su singularidad fracturada dentro de un plano de intersubjetividad, aun cuando no sea capaz nunca de ocupar otro lugar que no sea el suyo; o lo que es lo mismo: cada sujeto es su propia singularidad puesta en cuestión. El nudo específico de su subjetividad genera un lugar único en el espacio, el tiempo y la cultura, con sus múltiples brazos extendidos alrededor de su realidad —los cuales a su vez obedecen a sus órdenes de subordinación y de separación de lo Otro. En esto consiste, a grandes rasgos, la noción de sujeto de Levinas: la tensión entre la separación y la cercanía, el refugio y el afuera, el Mismo y lo Otro.

De Vries nos cuestiona lo siguiente: “¿Pero acaso no es la relación con el otro de por sí violenta?”²⁹. Por su parte, Levinas contrapone a esta posibilidad el hecho de que lo absolutamente otro establece una relación según la cual me afecta sin absorber o borrar en su totalidad, y al mismo tiempo sin ser, a su vez, integrado en mí. El otro no puede efectivamente ser reducido en un puro objeto de la consciencia o en un alter-ego; constantemente se está escapando de esta posibilidad, aun cuando una violencia trascendental realice intentos de hacer justamente eso.

La alteridad del prójimo le resguarda “emanando separación” entre él y yo. Según nos dice De Vries, para Eric Weil la “violencia comienza precisamente aquí, en la presuposición o invocación del radical o total otro y su absolución de todo lo demás”³⁰, pues para Weil no es la diferencia ni la “paz de la separación” lo que exorciza la violencia sino la ausencia de esa separación. Según apunta Derrida: “El discurso que Weil reconoce como no-violento es la ontología, el proyecto de la ontología [...] ‘La armonía entre los hombres se establecerá por sí misma si los hombres no están preocupados con ellos mismos sino con lo que es’; su polaridad es coherencia infinita que, en su estilo, es, cuando menos, hegeliana”³¹. Pero para Levinas en esta coherencia absoluta consiste precisamente la violencia del pensamiento occidental. Según nos dice Derrida, esta coherencia absoluta homogeneidad dejaría de ser violenta de por sí, si no hubiera un núcleo irreducible que sea incapaz de integrar. Pero no olvidemos que estamos hablando de sujetos, ¿podríamos conceder la razón a la propuesta de Weil sin, al mismo tiempo, rechazar la naturaleza

²⁹ De Vries, 131.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ Derrida, *Writing and difference*, 315.

intrínsecamente problemática del supuesto de que es posible fundar una instancia desde la cual se establezca una coherencia universal? ¿Qué o quién fundaría semejante ley sobre cimientos inamovibles que aseguraran la coherencia que, según sostiene Weil, se establezca a partir del proceso de conocimiento? Esta tarea parece invocar, en primer lugar, argumentos de control y de dominación inaceptables, tomando en consideración la experiencia de sistemas de control político que han procurado fundar una indivisa identidad nacional, por ejemplo.

Más aun, podría malinterpretarse, a partir de la postura de Weil, que Levinas no toma en consideración el grado en el que se emparenta esa radical separación del otro con el contexto de la intersubjetividad cotidiana. Simultáneamente, el prójimo ya está de por sí ensamblado en el *hic et nunc* en el que se juega la vida y la muerte, aun cuando el tiempo de él sea de por sí distinto al mío. Por tanto, estamos emparentados por relación, si bien no por constitución, en el Decir que anuncia la significación primordial por medio de la cual advenimos propiamente sujetos: el encuentro con el otro que resquebraja la singularidad del Yo y que lo pone en cuestión. Pero recordemos que el Decir se coagula en lo Dicho. El tiempo de la alteridad del prójimo es el infinito y, sin embargo, su carne es vulnerable al homicidio, a la violencia física, debido a la “historia que impone lo Dicho”³². La “vida espiritual” del prójimo lo sitúa en un más allá que factualmente está desplazado más allá de toda violencia que pudiera borrarla, más allá de la muerte.

Sin embargo, según nos dice la filósofa chilena Valeria Campos Salvaterra, para Weil:

Es la obra del lenguaje orientado a la comprensión, la que se sobrepone a la violencia primigenia, que se enfrenta a ella y que pretende vencerla [como] un discurso que no puede darse concretamente como diálogo, como medio de acuerdos y de resolución de conflictos, como soporte de la comunidad. Así los hombres viven en comunidad, que cuentan con condiciones para dialogar, pueden estar en desacuerdo respecto de los modos particulares de vivir, pero concuerdan en al menos una forma: *eligen el diálogo por sobre la violencia*.³³

En contraste con la postura expuesta por De Vries, Campos Salvaterra nos indica hacia el punto de convergencia entre ambas posturas. El holandés toma como punto de partida la directriz que establece Derrida en *La escritura y la diferencia* para

³² Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 94.

³³ Valeria Campos Salvaterra “Eric Weil. El miedo de la violencia y la promesa de la filosofía” en *Pléyade*, Vol. 9 (Enero-Junio, 2012) 67.

contraponer la postura de Weil y Levinas, y las dispone de tal manera que podríamos pensar que son irreconciliables. Sin embargo, si optamos por la forma en la que Campos Salvaterra captura la postura de Weil, podríamos afirmar que no está tan distante a Levinas. Weil contrapone al concepto de violencia el del discurso. El discurso corta la violencia, y la ausencia del discurso augura violencia. Esto se implica con base en que este discurso supone la apertura por el discurso para resolver el conflicto. En esto consiste la capacidad de “pacificación” del *logos*, en conseguir una comunidad entre los miembros enfrentados por un conflicto que, sin embargo, a través del lenguaje comienzan a trabajar sus diferencias para lograr un acuerdo. Esto “suaviza” de alguna manera la perspectiva que nos presentaba De Vries, que remarcaba el punto de mayor contención entre Levinas y Weil: el de la ontología. Pero desde la postura de Weil el discurso no es pura ontología apofántica, sino también la posibilidad de diálogo, de la “paz en separación”. Esta segunda posibilidad, que abre tanto a un sujeto como al otro a “estar en desacuerdo” y sin embargo a estar de acuerdo en mantener la paz, es una postura totalmente levinasiana.

Tendríamos que anunciar, sin embargo, que el discurso no es la abolición de la violencia *in saecula saeculorum*³⁴ que podría suponerse bajo cierta interpretación de la posición de Weil, si tomamos en cuenta que aun en el desacuerdo está el riesgo constante de ejercer violencia que, aun por persistir en un grado minúsculo, no deberíamos ignorar como violencia. Aunque no sea violencia física, no significa que haya sido erradicada. Y para Weil, este parece ser también el caso, según nos señala la filósofa chilena: “La violencia es para el filósofo Eric Weil un enemigo interno, otro en nosotros cuya realidad no es meramente accidental, sino que se presenta como lo más irreductible, lo más radical del fenómeno humano aunque con la extrañeza infinitamente inquietante de una perversidad que acecha a la libertad en lo más íntimo de sí misma”³⁵.

Igualmente, para Levinas la significación originaria del Decir (en tanto “expresión que es anterior a toda conceptualización de lo dicho”³⁶) está siempre acechada por la

³⁴ En tanto fin de la historia: “Por los siglos de los siglos”.

³⁵ Campos Salvaterra, 66.

³⁶ Levinas, 60.

coagulación del Decir en lo Dicho, por el influjo del *hic et nunc*, que cuenta entre sus poderes al tiempo y la muerte. La posibilidad de la violencia persiste, pero ambos filósofos convergen en que la apertura hacia el otro es el primer paso para “repararla”. Aun cuando la tarea de escindirnos de la violencia nos acerque más a Sísifo que al Hércules, no por esto abandonamos la voluntad de tratar de hacer nuestro entorno un lugar mejor.

La violencia únicamente “respeta” al infinito, precisamente porque no juega bajo las mismas reglas que el ser y el *logos*. Lo que esto significa para el resto de nosotros es que estamos ya arrojados en el cauce del tiempo, la vida y la muerte y, por tanto, inextricablemente ensamblados en la violencia. Pero en lugar de derrotarnos frente a esa violencia omniabarcante, la única posibilidad de acción (que ya de por sí lo pone en riesgo de ejercer violencia) para el sujeto ético es darse a la infatigable tarea de identificar esa violencia y darse a la tarea de separarse de ella, a veces con el diálogo y a veces con su ausencia.

La consideración de la profundidad semántica de la violencia nos demuestra que en ella se gestan elementos que pueden eventualmente materializarse y tener un efecto no solamente sobre el plano simbólico sino también sobre la vida y la muerte. Además, considerar la violencia desde esta perspectiva nos permite referir no sólo a su acepción física —como cuando “la tormenta azota una cosecha”— sino además a lo señalado por Levinas cuando consideramos que se está violentando al otro con cualquier acción en la que “el sujeto actúa como si estuviera sólo en su operación”. En el mismo sentido en que la filosofía de Levinas se teje desde la trama pre-originaria del encuentro entre el Yo y el otro para revelarnos el primer momento de fractura del Yo en su advenimiento como sujeto, la consideración de la violencia trascendental nos permite referir al impacto de la violencia sobre niveles que podrían parecerse ambiguos o sin importancia. La ventaja que nos provee este concepto es que nos permite identificar algunos puntos de origen adicionales a situaciones de violencia variadas.

Es preciso recordar que más allá de nuestra burbuja de “seguridad” y tranquilidad alrededor del mundo gran parte de la población humana vive al filo de la navaja. Es imperativo que quienes contamos con el privilegio de la reflexión sopesada lo reconozcamos como tal; sin esta minúscula muestra de empatía, será tanto más difícil

propiciar un vínculo auténtico con los otros que sufren de vicisitudes radicalmente distintas. En suma, tendremos que afirmar, como punto de partida lo siguiente: La existencia del otro no es como la mía. Es crucial que mantengamos esto presente.

Por esto, tendremos que llevar a cabo una consideración de las instancias en las que incurrimos en esta violencia originaria, más allá de los elementos que nos podrían resultar de fácil acceso para el análisis. Para este propósito, como lo hemos anunciado, tomaremos en particular importancia la manera en la cual la violencia ha serpenteado entre el panorama ideológico occidental, desde donde posiblemente se han justificado algunos de los conflictos más significativos de nuestra era. Dado al tratamiento que realiza Emmanuel Levinas a esta problemática, además de las consecuencias prescriptivas que esto nos provee, comenzaremos por averiguar cómo se ha desplegado la violencia del pensamiento occidental en este siguiente apartado y los efectos que ha tenido este fenómeno sobre el *hic et nunc*.

2. LA REDUCCIÓN DE LO OTRO AL MISMO

Si bien durante el primer apartado establecimos a qué nos referimos cuando utilizamos el término violencia (bajo una acepción que no excluya la profundidad semántica de su expresión sobre la cual remarca la filosofía de Emmanuel Levinas; a esta acepción hemos optado por designar como violencia trascendental, en concordancia con Hent De Vries) aun debemos establecer por qué en el presente trabajo se relaciona el problema de la violencia con el tema de la alteridad.

Dado que no contamos con las herramientas para definir alguna vía a través de la cual pudiéramos erradicar todo intercambio violento, debemos dirigirnos a pensar en alguna alternativa, seguramente. Sin embargo, una de las posibilidades de acción con que contamos desde la teoría y la pregunta filosófica es dirigirnos hacia aquella violencia trascendental que, como establecimos en el apartado previo, es capaz de inscribirse como violencia física.

Para esto, en primer lugar hemos de tener en consideración que el tema de la alteridad, propiamente dicho, es una innovación de Emmanuel Levinas, la cual le valió tener su lugar cimentado entre los referentes obligados de toda discusión acerca de la otredad. El punto crucial que le permitió a Levinas sobresalir al respecto de otros pensadores de su época, fue la manera en la cual identificó en la cultura occidental, un modo de relación intersubjetivo que aparenta ser inherentemente violento. Esto es importante que lo mantengamos en cuenta porque es hacia la violencia trascendental como precursora de la aniquilación hacia lo que debemos dirigir la mirada. Consideremos que el contexto de Levinas es gestado a contracara del alza del fascismo en la Europa del S.XX, cuyo llamado a la intolerancia reverberó a través del desarrollo de políticas identitarias y sociales que culminaron en las estrategias de genocidio del régimen nazi. Entonces, dirigir la mirada hacia el modo en el cual Occidente ha construido su imagen del “otro”, es relevante para atestiguar desde una perspectiva más profunda cómo incide la violencia trascendental sobre los eventos en este mundo que compartimos. La estrategia que persiguió Levinas, como respuesta a aquella violencia inherente al modo occidental de tratar a la otredad, fue desarrollar un método cuyas herramientas no estuvieran enraizadas en las estrategias de la ontología y la epistemología precedentes. De esta manera, tenemos a consideración la noción de “alteridad”, que el filósofo de Kaunas nos presentaría como alternativa. Durante el curso de

este apartado situaremos al lector en el contexto que gestó esta noción de alteridad, a través de su rastreo en los antecedentes establecidos por la tradición filosófica en la pregunta por la otredad. Será preciso instar al lector que desde estos antecedentes tenemos que estar atentos hacia las maneras en las cuales se opera la “reducción de lo Otro al Mismo”, o el ejercicio de la lógica violenta de Occidente.

La pregunta por la otredad nos dirige a cuestionar cuál es el tipo de relación que establecemos o deberíamos establecer con el prójimo³⁷; dicho de esta manera, ésta había sido la perspectiva predominante en el tratamiento que la Filosofía le había dado a la cuestión desde sus albores griegos. Pero adicionalmente, una vez que se toma en consideración la otredad del prójimo como alteridad, la pregunta por la otredad también nos incita a cuestionar en qué medida se considera a ese otro como auténticamente Otro.

A mi parecer, a esta pregunta subyace una orientación prescriptiva en dos instancias. Esta cualidad prescriptiva es central al planteamiento de la pregunta, a veces de manera exotérica pero frecuentemente se presenta a manera de corolario —va implícita. La primera instancia que parece ser inherente a la pregunta por la otredad es la siguiente: es justo darle al prójimo su espacio. De ser falso esto, quizás la pregunta por la otredad misma no tendría ningún lugar en ser siquiera planteada. Si bien la rigidez de esta primera exhortación depende del posicionamiento del enunciador, éste parece ser el punto de partida originario de la pregunta por la otredad. Esta “respetuosa distancia” puede expresarse en el desafío que nos presenta la consideración del prójimo como su propia subjetividad “soberana” y no sólo como una imagen inerte que nos hiciéramos de éste. En la consideración de la otredad radical del prójimo, su alteridad, se nos exhorta a respetar al prójimo en su singularidad y distancia absoluta. Esta consideración desemboca, como en el caso de Levinas, en una segunda instancia prescriptiva: el cuestionamiento de los poderes del sujeto, a quien se le imputa una injusticia ejercida sobre el prójimo a través de aquella “efigie”³⁸ que de este último ha construido en semblanza de sí.

³⁷ José Ferrater Mora, “Otro (el)”, en *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965), II: 352.

³⁸ Las efigies funerarias, construidas en los sarcófagos y sepulcros de seres queridos han servido como recordatorio de su ausencia. Sin embargo, toda efigie funeraria es símbolo de una presencia incompleta: la del difunto. Haciendo énfasis en la cualidad “inerte” que la semejanza de la efigie guarda con el difunto, la “reducción de lo Otro al Mismo” que ocurre en la teorización sobre el prójimo sin reconocer su distancia, a la manera de la estadística o la política, sirve la misma función que una máscara mortuoria. El otro se encuentra

Cuando hablamos de lo “Otro” o de “el otro”, tenemos que referir a la relación que guarda el sujeto con todo lo que le es distinto a sí, con todo lo que para éste constituye un “afuera”. Señalar un “afuera” de la subjetividad podría parecer innecesario, pero frecuentemente en el juego de la política —y decisivamente en la guerra— se actúa con mínima consideración por el sufrimiento del prójimo. Empero, a menudo se subyuga a los otros con la misma naturalidad con la que partimos el pan que llevamos nuestras bocas. Sin la presencia de un cuestionamiento de los poderes del sujeto, aun quienes dicen sostener superioridad moral, corren el riesgo constante de disponer del otro como un cuerpo dispuesto pasivamente, cuyo único propósito es el ser metabolizado.

Ahora bien, como tempranísimos precursores de esta pregunta por el otro tenemos en la historia del pensamiento a diversos pensadores griegos, sin embargo, su atención no se enfocó a este tema de la misma manera en que lo hacemos hoy en día. Según asevera Laín Entralgo en *Teoría y realidad del otro*, aún grandes filósofos como Platón o Aristóteles no conocieron el “menester intelectual que hoy llamamos «problema del otro»”³⁹. El problema central partía desde el sujeto, ancla desde la cual se orientaría la inteligencia, alimentándose de la realidad para comprenderla.

La experiencia de Levinas como un judío europeo del S.XX le permitió presenciar la articulación ideológica de la maquinaria del totalitarismo, un engranaje de odio entre la agresión material y la simbólica. La articulación de los regímenes fascistas, en su manejo particular del lenguaje para la propaganda y la obnubilación, es de particular interés para nosotros porque ejemplifica por excelencia la relación entre las distintas dimensiones de violencia.

Levinas ya consideraba desde su ensayo de 1934 *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* que la herencia cultural y religiosa específica de Occidente había sembrado las semillas de una política anclada en la violencia; para Levinas, los campos de concentración fueron una manifestación explícita de esta política incrustada en Occidente⁴⁰. Las lecciones servidas por las atrocidades de la guerra y los crímenes hacia los inocentes, nos exigen abandonar una perspectiva ingenua y esperanzada por el progreso técnico y

únicamente representado ahí, pero su presencia ya se nos ha escapado. Apenas queda la imagen evocada en la mente del espectador, en una relación asimétrica que favorece al sujeto.

³⁹ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* vol. 1 (Madrid: Revista de Occidente, 1968) 24.

⁴⁰ Rae, 52.

epistemológico de la humanidad. Esta transformación ha dado señales de haber comenzado, pero no se ha llevado a cabo —no realmente. Nos es difícil afirmar más allá de toda duda, que hoy día nos hemos desembarazado de las aspiraciones optimistas de “progreso” heredadas por el humanismo positivista.

Es en parte por esto que Levinas edificó una crítica crucial hacia la tradición, rastreando la herencia del egoísmo occidental a la manera en la que el sujeto se ha relacionado con lo Otro, a través de intentos de opresión y subyugación. Es decir, la expresión intelectual de la humanidad en occidente no ha distado mucho de su posición histórica en una trama de conquistas, revoluciones y colonización.

A lo largo de su prolífica producción filosófica, Levinas rastreó el grado en el cual los cimientos de nuestra conducta violenta se hallan en la manera en la cual se ha configurado la noción de subjetividad en la Filosofía occidental como antagónica a lo que él denomina lo Otro. La filosofía levinasiana encuentra que, en buena medida, la relación que el sujeto occidental ha con establecido con todo lo que percibe como extranjero u “otro” ha sido una de competencia y antagonismo intolerante. Teniendo en consideración que “lo Otro” alude a todo aquello que el sujeto considera lejano a sí en cuanto a semejanza, es un término que engloba un “afuera” general que puede ocupar distintos espacios y grados en la percepción del sujeto. Esta perspectiva de la diferencia, de por sí no es necesariamente nociva; lo que nos enseña Levinas es que la manera específica con la cual históricamente hemos lidiado con la “otredad” de elementos que consideramos extranjeros se ha configurado a partir de considerar esa otredad únicamente con base en la posición del sujeto que enuncia el juicio. Así, todos los “otros” de nuestras sociedades han sido sistémicamente “borrado” de su lugar o subyugados con el fin de satisfacer al juicio que es forzado sobre ellos. Levinas, por su parte, no sólo denuncia esta injusticia sistémica, sino que establece su fundamentación como inherentemente errónea, a raíz de que la “otredad” del otro lo que hace es establecer una distancia infranqueable entre el otro y el sujeto. Los juicios de un sujeto, de esta manera, estarán condenados a capturar de manera inadecuada la otredad de su prójimo, y toda tentativa hacia este “otro” estará condenada a fracasar en tanto dependa únicamente de los poderes del sujeto.

Por otro lado —desde la epistemología— la trama del sujeto occidental ha consistido en la aporía de considerarse simultáneamente parte central y necesaria (en tanto sujetos de conciencia) de todo proceso de conocimiento, y de ser también frágil y vulnerable, apenas un minúsculo elemento (desde una perspectiva física) de un esquema cósmico infinitamente más grande. Esta situación le provee, irrevocablemente, de un incentivo para el auto-cuestionamiento, a través de un lenguaje más flexible, retraído y autoconsciente respecto a sus antiguas aspiraciones empíricas. Sin embargo, la práctica de este ideal epistemológico, ya anunciado en la paradoja socrática (“yo sólo sé que no sé nada”), parece haber estado ausente en nuestra historia. La colonización no sólo indica el supuesto de que, en el encuentro con el prójimo radicalmente diferente, ya se conoce la respuesta sino también indica la certeza de que esa respuesta que se tiene con anterioridad ya es la respuesta superior que, por lo tanto, debe educársele a la fuerza al otro. Esta aporética certidumbre egocéntrica (en sintonía con Hérítier) ilustra para nosotros la trama con la que Levinas enmarca su crítica hacia la tradición ontológica de la filosofía occidental.

Ahora bien, es preciso mencionar que, aunque Levinas dirige su crítica hacia la sociedad de Occidente, él también se desenvuelve dentro de esta tradición; es de particular interés para nosotros, como sus lectores, reconocer la gran deuda con el pensamiento de autores cardinales para la tradición occidental, como lo son G.W.F. Hegel, Edmund Husserl y Martin Heidegger. Levinas fue un observador agudo de su entorno, haciéndose de un lugar frente a esa tradición, sabiéndose extranjero como judío en la Europa del S.XX. Esta herencia religiosa y cultural hizo de Levinas, decisivamente, *ohne Boden*⁴¹, lo que le permitió posicionarse simultáneamente dentro y fuera del pensamiento europeo de su época, aunque después se estableciera en Francia, una nación que lo acogería con brazos abiertos. Esta cualidad como espectador externo y como miembro del mismo círculo, es como él mismo terminaría encarnando una profunda aporía como filósofo y como exégeta del Talmud.

⁴¹ Hago alusión aquí a la herencia errante de la diáspora judía, con relación a su intrincada mezcla histórica con la Alemania de su época. En contraste a la expresión propagandística nazi, “Blut und Boden”, referente a la identidad racial/geográfica del Tercer Reich, el pueblo judío ha configurado su identidad histórica siendo “ohne Boden” significa: “sin tierra” o “sin patria”. Quien originalmente opera esta inversión es, a mi saber, Slavoj Žižek en “Neighbors and other monsters”, caracterizando al pueblo judío como “Blut ohne Boden” o “sangre sin tierra”.

Cabe destacar que, si bien el tratamiento que da Levinas a sus múltiples influencias durante el transcurso de su carrera obedece a la paciencia en el análisis y la reflexión, no debemos olvidar que también es su crítico. El lituano-francés retoma la tradición que le precede para así desbaratar sus engranes, y quebrantar los escudos ahí cuidadosamente dispuestos. Esta operación le rinde como resultado el testimonio de una trama violenta que se ha erigido en el trasfondo del *logos* occidental. Como, en propio derecho, cada uno de los autores que retoma representó un parteaguas para la tradición filosófica precedente, así igualmente Levinas introdujo un nuevo giro al pensamiento de su época. La crítica de Levinas abarcaría tanto a la tradición que sus ilustres maestros (Husserl y Heidegger) rechazaban, pero también a estos mismos. En otras palabras, como nos sugiere Antonio Pintor-Ramos, en su estudio introductorio a *De otro modo que ser*, lo que hace Levinas es postular un desmontaje de la filosofía occidental⁴². Es por ello que el trabajo de Levinas se haya planteado la pregunta por el fundamento mismo de la Filosofía, su derecho y la pertinencia de su proceder.

Según revela el estudioso británico, John Llewelyn —expositor riguroso del trabajo de Levinas, así también como de Jacques Derrida— ya desde 1935⁴³ el filósofo nacido en Kaunas, Lituania había avizorado que, dentro la tradición filosófica en la que se encontraba inmerso, persistía un problema que nunca había sido atendido realmente por la Filosofía — ni siquiera por el reconocido Heidegger, cuyo reconocido proyecto pretendía hacer su propio desmontaje del pensamiento occidental precedente, rastreando los orígenes de un equívoco fundamental hasta los días de Platón y Aristóteles. Este problema era el de la otredad radical del prójimo, algo que no podría enmarcarse dentro de la lógica claustrofóbica de la ontología que no daba lugar para admitir los límites del sujeto de conocimiento frente al otro. La falta de consideración de la otredad del prójimo a partir de su separación radical del sujeto, habría determinado las relaciones que los miembros de Occidente establecían con lo diferente de manera prácticamente inevitable. La manera en que esta determinación habría tomado forma sería a partir de construir la relación con el otro desde su reducción a las referencias engendradas por el sujeto. El otro estaría marcado, de raíz, a partir de su extranjería y por ello posicionado como inferior a la hegemonía de lo Mismo.

⁴² Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 23.

⁴³ John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética* (Madrid: Encuentro, 1995) 23.

Es por lo anterior que, para Levinas sería necesario investigar el mismo tema que llamó la atención de Heidegger, la ontología⁴⁴, para así tener una idea de la manera en que se había fundamentado la determinación de la relación del otro a partir de su reducción o rechazo. A pesar de compartir un punto de partida, Levinas nunca contemplaría una asimilación completa del pensamiento heideggeriano; al contrario, sus esfuerzos estarían marcados continuamente por una búsqueda por distanciarse del filósofo alemán. El considerar la ontología, la pregunta por el ser, como la raíz del pensamiento filosófico — que era la postura de Heidegger— consistía en un problema delicado para Levinas debido a sus repercusiones en la pregunta por la otredad, pero su crítica no se restringía únicamente a las aportaciones del alemán, quien recalca que el olvido por la pregunta por el ser había persistido de manera más o menos continua desde el origen del pensamiento filosófico como tal.

Cabe recalcar que, aún antes de posicionarse a distancia de Heidegger, en 1932 ya consideraba su propósito el “plantear críticamente el problema del ser, [...] contra el dogmatismo de la ontología tradicional”⁴⁵, yendo a contracorriente del pensamiento filosófico prevalente de su época. La postura del lituano-francés se iría mostrando cada vez más lejana a la de Heidegger, en la medida en que el primero desarrollara su propia filosofía.

Recuperando las observaciones realizadas por el propio Levinas en su temprano ensayo *De la evasión*, de 1935, nos resulta evidente la lucidez de su argumentación aún en la etapa naciente de su filosofía. Tres años antes de que Sartre publicara *La náusea*, el ensayo de Levinas refería hacia un cansancio del mundo y la realidad, una sensación nauseabunda ocasionada por la claustrofobia del ser en tanto confirmación ineludible en la recurrencia de una identidad. Esta recurrencia, claustrofobia de la vida cotidiana y la adultez ante la que se enfrenta el sujeto, hace al sujeto incapaz de escapar a ser él mismo y nadie más, incapaz de rehuir a su propia rigidez. De este punto de partida, el sujeto buscaría propiciar alguna forma de escape o —más adecuadamente— una evasión, un “ir más allá” de sí, del ser. Este escape sería para el sujeto una búsqueda por *θαυμάζειν*⁴⁶. Es por eso que este deseo de

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ Augusto Ponzio, *Emmanuel Levinas y la crítica de la Ontología* (Biblioteca Virtual Universal [PDF]) 3.

⁴⁶ Del griego “*Thaumazein*”: Asombro.

escape se encuentra, según Levinas, al corazón del pensamiento filosófico⁴⁷ y la pregunta por el ser. En este texto, Levinas lanza una mirada acuciante sobre la genealogía que sustentaba el lugar preponderante de la ontología en la discusión filosófica de su tiempo. Según su exposición, el tema de la ontología se enmarca dentro del choque originario entre la libertad humana —la búsqueda de autodeterminación del sujeto— y el contraste que ésta tiene con la brutal realidad que a cada paso se va imponiendo ante él contra su voluntad. Para la tradición filosófica predominante, esta constricción que es *de facto* presentada al sujeto en el medio de su existencia inmediata, simboliza la insuficiencia e incapacidad del ser humano de ser realmente libre. Remarca sobre esto el autor que, en vez de considerar la edificación de una armonía entre el sujeto y su mundo, o, por otro lado, de resignificar las limitantes inherentes a la condición humana como algo más que un obstáculo, la directiva de la filosofía había consistido en concebir los límites humanos como una incapacidad del ser, y que esos límites de una “realidad extraña” deberían ser trascendidos⁴⁸.

Como respuesta a la imposición de la realidad, el pensamiento filosófico se obstinaría por reivindicar la búsqueda de la libertad, haciendo un llamado al sujeto para que se liberase de aquellas cadenas opresivas que una realidad tirana y extranjera había puesto, incólume, sobre sus aspiraciones. Imploro al lector que mantengamos en mente, a lo largo de todo este apartado, que la manera en que esta *réalité étrangère* se personificaría sería en la noción del extranjero, el Otro, quien sería así el blanco de los intentos de domesticación, y sometimiento.

La trascendencia de los límites impuestos por la realidad, acto que daría como resultado al sujeto el tesoro de la completitud ideal de sí mismo —a lo que Levinas refiere como “la comunión con el ser infinito”⁴⁹— afirmaría al sujeto como heroico, soberano y autosuficiente. Esta noción del heroísmo inherente a la autosuficiencia del yo es, según Levinas, una de las marcas definitorias del espíritu burgués europeo, plataforma desde la cual el sujeto ideal —naturalmente asertivo— se abriría paso dominando, domesticando y transformando todo lo desconocido para así ser capaz de convertirlo en su posesión. No sólo su entorno sería sometido, sino que, asegurando su futuro —antes incierto y acechado

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *On escape* (Stanford: Stanford University Press, 2003) 56.

⁴⁸ Levinas, 51.

⁴⁹ *Ibíd.*, 50.

por la amenaza de la realidad extranjera—, sería amo tanto del tiempo como de sí mismo, efectivamente auto-suficiente, espontáneo en su ser y soberano.

Tal como remarca Pintor-Ramos, Levinas hace alusiones frecuentes al personaje homérico de la *Odisea* como símbolo por excelencia de la historia de la ontología, dado que “sale de su patria conservando todas sus pertenencias y, al final de su periplo retornará a la misma dejando de lado y marginando mediante el engaño y la astucia —hegeliana «astucia de la razón»— todos los peligros «exteriores» que se oponían a su retorno; el vencimiento de esos peligros es justo lo que lo convierte en héroe.”⁵⁰ Ahora, el punto en que incide Pintor-Ramos es que bajo de esta maestría heroica, como proceso circular que desemboca en la autosuficiencia y una completitud del sujeto en el ser, subyace una violencia. Hagamos énfasis en este punto retomando la idea de Levinas según la cual existe violencia siempre y cuando el sujeto establece una relación con el otro desde la cual actúa como si éste último no fuera parte de la ecuación —como si fuera el sujeto (α) el único término por el cual mostrar deferencia o respeto. Recordemos que el señorío de la ontología consiste en la espontaneidad y el poder del sujeto ilustrado quien ha dominado la razón y quien a su placer determina la clasificación y el sometimiento de los elementos que conforman su realidad, que bien antes siendo extraña, ahora se ha vuelto su dominio. Diremos que nos encontramos en nuestra espontaneidad y naturalidad cuando estamos en nuestro *milieu* propio, sin deferencia a nadie —algo que de por sí sería inofensivo, no inherentemente violento— pero cuando caracterizamos como tal la relación entre dos sujetos, tomando en consideración la distancia que sus particularidades establecen, ha de sobrnos algo de sospecha. Quien actúa hacia los otros a la manera de Odiseo, siendo en todo momento dueño de sí y sus pertenencias, es decir, sin apertura o donación, estará incurriendo en al menos alguna especie de violencia si lo contamos dentro del contexto de un *milieu* o ambiente compartido. Para asegurarse su lugar en el mundo, ha aprendido a someter la realidad a su medida. Esta violencia es inherente a la ontología tradicional en la medida en que el sujeto que se encuentra frente a lo desconocido, que es concebido como un obstáculo, franquea la distancia con aquello que se le opone para así poder asirlo, manipularlo, someterlo a la luz de su dominio en el conocimiento. Este evento, en palabras

⁵⁰ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 23-4.

de Pintor-Ramos es una “totalización ontológica” en la que lo diferente se extirpa de la realidad, para sumir la totalidad en lo comprensible del ser.

También la totalización ontológica sólo es posible gracias a la violencia que relega a márgenes insignificantes lo diferente y coloca en el centro la deslumbrante luz del sujeto triunfador [...] El triunfo del ser es el triunfo del señor único que quita a los esclavos su voz propia [...] Historia de la violencia, de marginación, de esclavitud y de segregación total [...].⁵¹

El ciclo del movimiento se completa, dejando como resultado al sujeto heroico de la razón. Pero el descubrimiento, el proceso del conocimiento como tal —dentro del cual se entabla una relación con un objeto de estudio bajo la cual es sujeto lo forma en la conciencia como contenido—, ésta no es el único modo posible de relacionarse con lo diferente, lo otro. Levinas considera que una relación de este tipo no es ni siquiera el primer momento de la relación que entablan los sujetos con el ser. Levinas demarca al menos dos pasos en el proceso epistemológico:

El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser— es decir un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece.⁵²

Es decir, en el proceso de conocimiento tenemos que contemplar necesariamente un paso previo que la ontología totalizante deja atrás, uno mediante el cual el sujeto establece una relación con el ser que le permite a este develarse, la apertura de la pasividad, que entablaría una relación no tiránica con el ser. En este sentido, la relación con el ser se establecería, en un primer término, desde el sujeto como un deseo por lo otro, para ser invadido por la alteridad del ser que se revela.

Sin embargo, en un segundo paso, en lo que es comprendido comúnmente como conocimiento, es la inteligencia del sujeto sobre el ser en tanto que señorío o poder. Lo inconsciente, lo desconocido, se busca iluminarlo y apresararlo para su comprensión, para volverlo conciencia y comprenderlo en términos de verdad en un movimiento paulatino hacia adelante. Progreso hacia la verdad que es persistencia del ser como claridad y distinción. Este ser sin contestación, esta persistencia en ser, que se refleja en el edificio de

⁵¹ Levinas, 24.

⁵² Levinas, *Totalidad e infinito*, 66.

la ontología occidental, es lo que la filosofía de Levinas contesta, lo que objeta. La asertividad contenida por la “persistencia” del ser, gesta dentro de sí una lógica brutal que promueve la obliteración de lo diferente, un proceso violento que podría parecernos tan familiar y antiguo como la humanidad misma.

Ahora bien, si consideramos —en términos muy generales— que la ontología es un marco de referencia con el cual podemos relacionarnos con nuestra realidad a través del concepto del Ser, clasificando y coordinando estatutos desde los cuales se dibujan las taxonomías de las formas de vida, estamos del lado de la racionalidad occidental. A primera vista no se aparecería esto como chocante para nosotros. Este modo en el cual se dirige la ontología hacia su materia, obedecería a las mismas expectativas de “heroísmo” impuestas en la relación entre el sujeto y la realidad extranjera que Levinas identifica como elementos del espíritu asertivo, egoísta, europeo. Esta “colonización de la realidad” por parte de la ontología es expresado por el filósofo de Kaunas de la siguiente manera: “Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre”⁵³. Es preciso hacer en esta última frase una aclaración. En la traducción en castellano, “no recibir nada o ser libre” podría leerse simultáneamente como una disyuntiva entre a) Nada recibir nada, o b) ser libre. Alternativamente, podríamos leer esto último como si la disyuntiva no yaciera propiamente en presentar dos opciones entre recibir algo de fuera o negarse a recibirlo, sino que, dentro de la “Egología” occidental, se presenta únicamente una disyuntiva entre las dos manera de referir a una misma cosa: No recibir nada consiste, en este sentido, en la “libertad” de la ego-lógica occidental. La libertad para Occidente consiste en librarse del Otro, en reducirlo o metabolizarlo.

Es a partir de esta perspectiva, según Levinas, desde la cual la filosofía occidental se ha configurado y ha perdurado como una “Egología”, como el despliegue de un movimiento de auto-identificación que, a nivel intersubjetivo, dificulta la pervivencia de influencias que le son extranjeras, fuera de su asimilación o erradicación. Se ha dado primacía a aquel sujeto que subyuga lo que le es extranjero, y con ello al movimiento de devorar y metabolizar lo Otro hasta volverlo parte de sí. Levinas nos explica, en *Totalidad e infinito*, que este proceder consiste en la “reducción de lo Otro al Mismo”. La lógica de la

⁵³ *Ibíd.*

metabolización de lo otro ha penetrado en los confines de nuestra relación con el prójimo a través de los sistemas económicos y políticos históricamente establecidos. Para darnos una idea de qué es en lo que consiste esta lógica de metabolización de lo otro, y cómo se diferencia esto de la noción de alteridad que desarrolla Levinas en su filosofía, será importante que tomemos en consideración la manera en la que se habían hecho acercamientos hacia la pregunta por la otredad en el pensamiento filosófico occidental, para poder tener una idea de cómo fue evolucionando la noción de otredad hasta llegar a constituir el aporte de Levinas: la alteridad.

Desde una óptica contemporánea, la relación con el otro se ha establecido históricamente a partir de la reducción de lo Otro al Mismo y en esto consiste su violencia. Según Aristóteles, el bien de la humanidad —el fin en sí mismo por antonomasia— es la felicidad⁵⁴ o la *eudaimonía*, que ha sido históricamente interpretada desde diversas traducciones como “la vida buena”, “el buen genio”, o tal como hemos optado en este caso: “felicidad”. Parece ser un elemento de la sabiduría popular que conseguir esta *eudaimonía*, ese bien por excelencia, es un proceso que se encuentra íntimamente relacionado con el círculo de personas que nos rodean; por consiguiente sea quizá por ello que Aristóteles afirme “el hombre feliz necesita de amigos”⁵⁵. Dicho de otra manera, la felicidad que llena al sujeto, va entreverada con los vínculos que establecemos con otras personas. Caracterizar el vínculo con los otros como uno de necesidad nos provee una posibilidad interesante. Podríamos considerar que la conexión entre la *eudaimonía* y la necesidad de amigos se podría interpretar como una “carencia”⁵⁶, dado que es el prójimo, invocado por Aristóteles como el amigo, quien llega a suplir esa carencia, a saciar un hueco gestado por el mero estar-en-sí del sujeto. Para alcanzar su felicidad, el sujeto, entonces, está irrevocablemente referido hacia un “afuera”. O, en otras palabras, el amigo es para el sujeto un bien requerido para el despliegue de su vida buena. En la traducción castellana a *Ética Nicomáquea*, las palabras de Aristóteles exponen esto de la siguiente manera:

⁵⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1985), I, 1097b 1-5, 139.

⁵⁵ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo Veintiuno, 2006) 188.

⁵⁶ No abundaré mucho en este tema, pero es bien conocido el distanciamiento por parte de Aristóteles de la noción platónica de Bien que lo establece como algo universal, eterno. El acceso epistemológico sobre los bienes, la virtud y la *eudaimonía* parte del ámbito de las cosas, del vivir en el mundo, y por tanto, del convivir.

En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder, parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esa abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos?⁵⁷

Con este pasaje, parece confirmarse la posibilidad de nuestra interpretación. El amigo es un elemento al cual acude el sujeto para conseguir la satisfacción de una carencia; este hecho, de lograrse, llevaría a este sujeto por buen camino hacia la vida buena. ¿Pero hacia qué clase de elementos generalmente se acude para suplir carencias o el hambre? Pues hacia el sustento, hacia el pan que nos llevamos a la boca, o hacia la tempestad del amor posesivo, pero no hacia otro sujeto que vive, respira, consume, hace planes, sueña y desespera. Empero, será prudente que hagamos referencia de nuevo a Aristóteles, quien expone al menos tres tipos de amistades:

Ahora bien, estas razones son de índole diferente y, por consiguiente, lo serán también los afectos y las amistades. Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse [...] Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismo [...] y existe en virtud de una semejanza⁵⁸.

Entonces, existen las amistades por interés, por placer, o la amistad entre hombres buenos e iguales en virtud. Si dotamos de especial énfasis a la última frase que escogimos sobre el libro VIII de *Ética Nicomáquea*, entenderemos por qué razón el filósofo Paul Ricoeur, compatriota y contemporáneo de Levinas, considera que el egoísmo es la fuente desde la

⁵⁷ Aristóteles, VIII, 1155a 5-10, 322.

⁵⁸ Aristóteles, VIII, 1156a, 5-20, 326.

cual surge la amistad entre iguales, que supone ser la amistad de “más alto grado y excelencia” para Aristóteles⁵⁹. Ricoeur argumenta que el ansia por dirigirse hacia el otro, en el camino a la *eudaimonía*, se sacia únicamente debido a que en el prójimo rebota un reflejo del propio sujeto. Esta interpretación de Ricoeur parece presentarnos un punto de divergencia entre el pensamiento aristotélico y el levinasiano que es difícil de negar. De acuerdo con lo expuesto en *Ética Nicomáquea*, para Aristóteles, el sujeto puede entablar una relación de amistad con el otro cuando reconoce en éste último lo que hay de bueno en sí mismo. Su vínculo con el otro está, entonces determinado por aquello que es fuente de su egoísmo, su *philautía*, o su “amor propio”. Dicho de otra forma, la noción del amigo se constituye a partir del nexo de similitud que la *philautía* del sujeto ve en el otro.

El otro es, en esta perspectiva, otro-yo, es decir: procede de lo Mismo. Insistamos que este alter-ego es la modalidad de la comprensión de la diferencia por parte de la ontología tradicional. Desde esta perspectiva, la amistad es un producto del amor propio del sujeto. Es decir, el amigo es una idea que tiene como fuente el sujeto. La relación entre ambos está constituida por similitud, no propiamente por diferencia, por alteridad. Es una relación entre dos mónadas, pero sin apertura. Es el Decir acallado en un instante. Este amigo no es pues otro en su diferencia, en tanto otro; es otro-yo; este otro está constituido a partir de lo Mismo.

La *philautía* —según la reinterpreta Ricoeur como “estima de sí”— es un egoísmo refinado al que hace referencia Aristóteles como un componente de la vida buena. Lo que se dice de nosotros, y en efecto lo que decimos de nosotros mismos que se refleja en la estima de sí, está íntimamente relacionado con la intersubjetividad no solamente a través de la carencia que es satisfecha por el amigo, sino aún en un grado más profundo. La apreciación de los elementos del sí que el sujeto reconoce como buenos, están atravesados y “mediatizados”⁶⁰. En pocas palabras, lo que nos agrada de nosotros no nos resulta agradable de manera espontánea, por pura referencia del yo a sí mismo.

Si bien Aristóteles reflexiona acerca del efecto que ejercen los otros sobre el sujeto, no es propiamente su objetivo averiguar, propiamente, en qué consiste la alteridad del otro, su distancia o su autonomía. No se plantea la pregunta sobre qué es lo que lo hace

⁵⁹ Aristóteles, *ibíd.*

⁶⁰ Ricoeur, 189.

efectivamente otro. El otro es, desde esta concepción aristotélica, un elemento que es comprendido desde el sujeto, en relación y medida desde el sujeto. El otro es reducido a su referencia con el sujeto. No debemos olvidar que el *polités* griego era parte de una comunidad “exclusiva” de sujetos (varones libres griegos) que regía las relaciones de sus sujetos desde una articulación política específica que los suponía como dueños por excelencia sobre los demás. No era necesariamente problemático o visto como necesario “resolver” estas diferencias, o hacer mayor énfasis en la violencia que se ejercía sobre las mujeres o los esclavos. Pero desde la perspectiva egocéntrica de la *philautía* se matizaba el modo de relación entre un sujeto y otro a través de una perspectiva inquisitiva y analítica, lo cual cuando menos abrió la discusión en una dirección nueva e interesante que posteriormente sería desarrollada y profundizada en otros aspectos.

No sería sino hasta el S. XVII, con René Descartes, que se dirigiría la atención de los filósofos hacia el tema de la otredad, si bien brevemente. En la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes se aproximaba al problema de la otredad aseverando que, tomando en consideración que los sentidos pueden ser engañosos al respecto de lo que constituye la realidad, así igualmente cuando asomamos la vista por la ventana y vemos pasar lo que creemos ser personas, aquello que percibimos a la distancia sin lujo de detalle bien podrían sólo constituir la “apariencia de humanos”. Sombreros y capas “que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes”⁶¹; y sin embargo pensamos que son personas. La manera en la que Descartes se plantea la pregunta por el prójimo nos remite, inequívocamente, a recordar la diferencia que alimenta la pregunta por la otredad: ¿Qué hay del prójimo, que lo diferencia como algo separado o por encima del reino de las meras cosas? En este respecto podemos identificar una preocupación precursora a nuestros intentos por transformar la relación que establecemos con el otro, consideración que al menos podría presentarnos algunas avenidas para atenuar la violencia que indica tratar al otro como algo distinto que un objeto a ser poseído.

Laín Entralgo, enfatiza las preguntas concomitantes al planteamiento cartesiano: “¿A qué se debe su movimiento? ¿A la impulsión de un resorte mecánico más o menos complejo? ¿A la voluntad de un espíritu semejante al mío y como él libre y pensante?”⁶².

⁶¹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, (Madrid: Alfaguara, 1977) 29.

⁶² Laín Entralgo, 44.

Es en esta tercera pregunta que encontramos el énfasis más fuerte de las indagaciones sobre intersubjetividad. Es decir, ¿de qué manera concebir que nos encontramos ante otro yo? Descartes nos dice que sólo el juicio de nuestra mente nos puede asegurar que esos entes que se mueven como objetos son efectos distintos a ellos, que son verdaderas personas. Según Laín Entralgo, “Descartes descubre el problema del otro, pero no se lo plantea temáticamente”⁶³. La presencia del otro en tanto que otro no es aseverada como tal, pero ya era intuida teóricamente por Descartes.

Posteriormente, cabe mencionar a Immanuel Kant, quien observaba que distinto del hombre como *phaenomenon* —la dimensión contemplable por los demás en tanto se presenta a la percepción sensible, sujeta a determinaciones físicas— estaba el hombre en sí mismo, en tanto *noumenon*. Con esta consideración en mente, tenemos que los sujetos son más que su fenómeno, pero ¿es posible considerarlos más allá de su apariencia fenoménica? Laín Entralgo subraya que, al nivel epistemológico, resulta claro para Kant que esto es una imposibilidad: el fuero interior del otro me queda oculto⁶⁴. ¿Y no es justamente aquello que se oculta, por su opacidad, lo que constituye la diferencia radical del prójimo? ¿No es esto el tesoro que busca defender toda ley que condena el asesinato? Los modos de relación descritos por Kant, como parte de la razón práctica, parecen continuar por una vía similar a la pregunta cartesiana: el prójimo es el “conductor” de un cuerpo fenoménico

Tanto para Descartes y Kant, como para toda la filosofía precedente, la pregunta por el otro no había representado una preocupación central. La intersubjetividad se consideraba generalmente el *forte* de la política y no una cuestión de interés para la ontología. Aun cuando fuera la política lo que decidiera últimamente sobre los cuerpos, que los elevaría al privilegio o los arrojaría a la muerte en las guerras. Los avances establecidos por la filosofía de su época encontraban su foco principalmente en la indagación sobre la experiencia y la relación entre el sujeto y el mundo.

Mantengamos en consideración, en contraste a las aproximaciones desarrolladas por Descartes y Kant, que la pregunta central a la alteridad es la siguiente: “¿Con qué condición este otro será, no una reduplicación del yo, otro yo, un alter ego, sino verdaderamente otro

⁶³ *Ibíd.*, 106.

⁶⁴ *Ibíd.*, 100.

distinto que yo?”⁶⁵. Es decir, la preocupación subyacente a la pregunta por la otredad radical del otro no consistirá únicamente en considerarlo como un símil del sujeto cuestionante, a la manera aristotélica. Además, se irán perfilando otras cuestiones, como lo son la reflexión por la actitud del sujeto hacia el otro, la autonomía de la subjetividad del otro y adicionales consideraciones éticas alrededor del respeto, el derecho a la vida, los prejuicios del sujeto, etc.

Diremos de forma cautelosa que el primer filósofo que aborda la cuestión del otro, desde una perspectiva más sistemática, es J.G. Fichte, filósofo alemán del S.XIX. Para Fichte, tal como nos señala Laín Entralgo, el yo se desarrolla, se constituye y madura a partir de determinaciones (*Bestimmungen*) que lo van “jalonando a [su] peculiar destino”⁶⁶. Estas determinaciones, a su vez, se constituyen o se suscitan a partir de dos eventos distintos: por un lado, “la colisión de mi impulsiva libertad primaria con una resistencia objetiva” o, por otro, “su encuentro con otra libertad, con la libertad del otro yo”⁶⁷. Es decir, Fichte perfila un cuestionamiento por la autonomía de la subjetividad, siendo que ésta se desarrolla en una realidad determinada, engarzado en la existencia intersubjetiva.

En clave aristotélica, para Fichte el sujeto es plenamente humano sólo dentro de su relación con otros —elementos constitutivos de su realidad. El yo es constituido a partir de elementos intersubjetivos. Si acaso se presentara, hipotéticamente, un escenario en el cual un sujeto se situara en un mundo post-humano, más allá de relaciones de sangre, de amistad, de patria o de morada, no sería propiamente humano en el sentido en que lo comprendemos.

Luego, la constitución del sujeto, para Fichte, se da a partir de su relación con algo (“otro”) que le demuestra resistencia, como es en el caso de la articulación de la sensación al entreverarse el yo con un “afuera”, otro, general. En este sentido, Fichte se encontraba ya en los linderos de una diferenciación más formal entre los distintos grados de otredad. Dado que, según él la constitución del ente humano se origina en la colisión de nuestra impulsiva libertad primaria con la libertad de otro yo, claramente diferenciado del campo de la sensación, podríamos identificarlo como un aporte que profundizaba sobre algunos de los

⁶⁵ Ricoeur, 187.

⁶⁶ Laín Entralgo, 110.

⁶⁷ *Ibíd.*

elementos ya expuestos por Kant. Al encuentro durante el cual el sujeto percibe los límites de sus poderes, hecho que lo constituye en tanto que humano, Fichte lo llama “requerimiento” (*Aufforderung*). Al respecto de esta postura de Fichte, nos dice Laín Entralgo, que según el alemán “sólo bajo la influencia de otras personas logra el niño a llegar ser un yo libre”⁶⁸. Desde esta perspectiva, la libertad humana se constituye desde la intersubjetividad. Es justamente en este punto, en el énfasis que realiza Fichte sobre la libertad propia y la del prójimo, y en la coyuntura de ambos, que se nos exige considerar teóricamente la libertad del otro como constitutiva del yo. En este sentido, no solamente vemos plasmada la preocupación por el problema de la violencia, sino también algunas de las bases que después serán claramente retomadas por Levinas a través de su manera particular de comprender la concepción de la subjetividad a través del encuentro con el otro.

Luego, la innovación teórica de Fichte nos sirve para rastrear aquellas semillas que después germinaron en el desarrollo de filosofías posteriores como la de Emmanuel Levinas, que claramente abreva de esta noción del otro concreto, el prójimo, como fuente de resistencia. Pero antes que para Levinas, Fichte fue un catalizador para las investigaciones sobre otredad de pensadores que continuaron aportando al tema, quienes influenciados por él distinguirían sistemáticamente de ese punto en adelante entre “lo otro” y “el otro”.

Posteriormente, para el filósofo alemán G.W.F. Hegel, imponente figura en la tradición del pensamiento occidental, la pregunta por lo otro no se restringiría únicamente al escenario de lo intersubjetivo, sino que la otredad la concebiría a la raíz de la conciencia misma. No podemos hacer suficiente énfasis en lo crucial que fue este aporte para que la pregunta por el otro se desplegara propiamente y que constituyera una discusión independiente. Sin este desarrollo propuesto por Hegel, la noción de la subjetividad de Levinas no habría contado con las bases para construir el edificio de su “auténtica metafísica”. Es por esto que Hegel sea quizás el autor que más profundamente influyó en la construcción teórica de la filosofía de Levinas.

En línea con Kant y con Fichte, Hegel nos enseña que todo medio de interacción tiene un sujeto y un objeto; esta es la relación fundamental del yo con su entorno. Al mismo

⁶⁸ *Ibíd.*

tiempo, el yo puede servir, para él mismo, como objeto de conocimiento; esta “conciencia de sí” había sido establecida por la filosofía cartesiana, pero es Hegel quien la desarrolla con mayor énfasis y agudeza que el prócer francés. Según sostiene Laín Entralgo, en el movimiento de conciencia y auto-objetivación de sí, hay tres etapas. Primero, hay un apetito en la conciencia por dirigirse hacia las cosas exteriores a sí⁶⁹, un impulso que le incita a conocer. Recordemos que la pregunta por el otro, según la planteamos al inicio de este capítulo, descansa justamente en este punto: en la señalación de un “afuera” hacia el cual el sujeto se dirige. En segundo lugar, la conciencia se dirige hacia otra conciencia exterior y distinta a ella misma, es decir, hacia el otro. En tercer lugar, la conciencia de sí se reconoce en el grado en que es igual a esas otras conciencias⁷⁰. Si bien en este tercer punto la filosofía hegeliana diverge de puntos más finos que después serán planteados posteriormente, esencialmente en esta estructura encontramos articulado el andamiaje para la pregunta por el otro tal como la comprendemos hoy en día.

Sin embargo, en lo que se diferencia agudamente Hegel de las bases desplegadas por la filosofía aristotélica es que el vínculo del yo con el otro se dispone en una relación que es de señorío o servidumbre —esta asimetría supuesta por Hegel es otro punto que Levinas retomará más adelante de forma radical. La dialéctica que se despliega desde esta relación entre amo y esclavo es el punto de partida para problematizar los avances hacia el otro. Como recalca Laín Entralgo, esta relación entre opuestos es inherentemente conflictiva, pues el proceso de reconocimiento del otro por el yo es ante todo lucha, y no puede dejar de serlo. En palabras del propio Hegel:

De primeras, la autoconciencia es simple ser-para-sí, igual a sí misma por excluir a todo lo *otro fuera de sí*; a sus ojos, su esencia y objeto absoluto es *yo*; y en esta *inmediatez*, o en este *ser* de ser-para-sí, es *singular*. Lo que otro sea para ella, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo.⁷¹

Lo negativo es, este sentido, lo que constituye la diferencia, término con el cual la autoconciencia estará siempre encontrada en un movimiento cíclico. Ahora, según Hegel señala en *Fenomenología del espíritu*, “la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en

⁶⁹ A esta dirección hacia un afuera es lo que Levinas nombra en *Totalidad e infinito* como el Deseo metafísico.

⁷⁰ Laín Entralgo, 123.

⁷¹ Hegel, 261.

otra autoconciencia”⁷²; esta relación se da en el tironeo de un movimiento dual de diferenciación y superación. Notemos como esta observación va en línea con la postura aristotélica de que la *eudaimonía* sólo es alcanzada cuando la carencia de amigos (los otros) es subsanada. Es el punto de contacto con el otro lo que para Hegel permite a la autoconciencia alcanzar su satisfacción.

En Hegel este punto de contacto, sin embargo, adquiere un matiz más técnico que el de la amistad, pues se da como el movimiento diferenciación-superación. Este movimiento, aparentemente paradójico, es clave para comprender la relación entre el yo y el otro: “El cancelar [*Aufhebung*] ⁷³ presenta lo que de verdad es su doble significado, que hemos visto en lo negativo; es, al mismo tiempo, un *negar* y un *conservar*”⁷⁴. Hegel concibe la vida como un recorrido cíclico de constante encuentro y superación entre términos diferentes, que se distancian y se relacionan en el devenir. Es por eso que, en el encuentro entre el sujeto y el objeto al que se dirige, Hegel ve una contraposición entre lo Mismo y lo Otro. Dado que un sujeto percibe su negación cuando se encuentra ante la presencia de otro como él, estará constantemente en pos de afirmarse como independiente, como auténticamente constituido únicamente por referencia a sí mismo, y no en referencia a otra cosa. El sujeto en-sí y para-sí sería, en este sentido, indiferente a si es percibido o no⁷⁵, sosteniéndose en sí mismo⁷⁶. Por tanto, en el encuentro de dos autoconciencias, cada una de ellas siendo en-sí y para-sí, cada una percibe la necesidad de otorgarse a sí misma la certeza de su ser como verdadero, independiente. Si encontramos un punto de coincidencia a cómo Hegel concibe la soberanía de la subjetividad con cómo la pregunta por el otro se plantea la soberanía de éste, estamos por el camino correcto.

En palabras de Hegel: “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo esto otro que se le presenta como vida autónoma”. Esta cancelación que le da su certeza de sí es una relación que, sin embargo, requiere de ese término a ser superado para afirmarse. Es decir, si no existiera por comienzo un término otro como una segunda autoconciencia que es en sí y para sí, que reconoce a la primera autoconciencia y hacia la

⁷² *Ibíd.*, 255.

⁷³ Término polisémico en idioma alemán al que Hegel refiere en su obra como el movimiento de negación/cancelación del espíritu. Simultáneamente significa ‘alzar’, ‘cancelar’, ‘abolir’, ‘suspender’, ‘preservar’, ‘trascender’ y ‘resolver’.

⁷⁴ Hegel, 181.

⁷⁵ *Ibíd.*, 179.

⁷⁶ *Ibíd.*, 253.

cual esta última se dirige, la superación que otorga la certeza de sí estaría cancelada. Es en este sentido que el movimiento de *Aufhebung* consista al mismo tiempo en un negar y un conservar. Es así que una autoconciencia sólo alcance su satisfacción en otra autoconciencia, en una relación de tensión y superación cíclica, superación que yace, sin embargo, en una conservación del otro término, vínculo inquebrantable.

Este movimiento de absorción de la otredad es a lo que haremos referencia repetidamente bajo el nombre con el que lo designa Levinas: “la reducción de lo Otro al Mismo”⁷⁷ o el ejercicio de una voluntad sobre otra como si ella fuera la única. En esta perspectiva de la otredad, vemos cómo se presentan —simultáneamente— algunos elementos que serán rechazados por el filósofo de Kaunas. Por otro lado, se expone la presencia de otros aportes que el lituano-francés tomará como plataforma para desarrollar su propia noción de la subjetividad, específicamente al respecto de la relación entre sujeto y el otro. Además, cabe recalcar el grado en el cual la comprensión de lo otro a partir de lo Mismo —referida específicamente en el campo de las relaciones entre sujetos— nos remite a la noción de la *philautía* aristotélica como base del vínculo con el otro.

Hegel considera que el reconocimiento de lo Otro por lo Mismo consiste en un movimiento de constante autocomprobación y sumisión del otro a la conciencia hasta su muerte. Esta caracterización agónica de la intersubjetividad nos remite igualmente a nuestra sospecha inicial (expuesta en el primer apartado) bajo la cual la violencia es un elemento inescapable de la experiencia humana. Cada término tiende a la muerte del otro, porque se encuentra expuesto, vulnerable ante un igual, el otro no vale para el yo más de lo que vale él mismo⁷⁸. El impacto de este aporte ejerce una influencia sobre las preocupaciones del conflicto entre personas, siendo así que esta relación agónica entre el yo y el otro tenga que ser parte importantísima en la discusión de la alteridad en consideraciones como la de Levinas, quien orientará la cuestión de la alteridad como un llamado a la responsabilidad y a la defensa. En *Fenomenología del espíritu* nos

⁷⁷ Opto aquí usar mayúsculas para “lo Otro” y “lo Mismo” para hacer énfasis en el sentido específico que conforman estos conceptos una vez continuados por la filosofía levinasiana. La noción de “lo Mismo”, que es la auto-identificación de la conciencia, se propone en contraste a un “afuera”, designado como “lo Otro” que puede incluir a los otros humanos, animales o inertes. Lo Otro refiere a la generalidad de este afuera, no necesariamente a términos materializados o específicos.

⁷⁸ Laín Entralgo, 116.

encontramos con el siguiente pasaje, que hace referencia a la cancelación de la otredad por parte de la autoconciencia, en su encuentro con otra autoconciencia:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia: ella ha salido *fuera de sí*. Esto tiene doble significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro, pues tampoco ve a la otra autoconciencia como una esencia sino que se ve *a sí misma* en la otra.⁷⁹

Al mismo tiempo se posiciona a sí misma como fuera-de-sí, pero también se reconoce en ese objeto “otro” que, subsecuentemente, rechaza. Cancela su ser-otra para reconocer que es ella misma; regresa hacia sí misma. La percepción de la otredad, por parte de una autoconciencia, es siempre relativa o momentánea, o pensada en referencia a la unidad de la autoconciencia inicial. La conciencia sale de sí estando, sin embargo, retenida dentro de sí, para-sí, incluso su fuera-de-sí es para ella⁸⁰. Según el planteamiento hegeliano, una autoconciencia se posiciona fuera-de-sí cuando, encontrada con la presencia de otra autoconciencia, la primera se ve forzada a considerarse a sí misma como un objeto para esa segunda autoconciencia; es decir, se tiene que considerar a sí misma como otra distinta. Por otro lado, esta relación, al mismo tiempo que posiciona a la primera autoconciencia —a sí misma— como otra, también refiere a la otra autoconciencia como un símil de sí misma. En el encuentro con el otro, el yo se ve considerado a posicionarse a sí mismo momentáneamente como una imagen de su propia esencia, lo cual le permite suspender la otredad del otro, para comprender el grado en que el yo y él son ambas autoconciencias, similares; ambas realizan la misma operación de silogización⁸¹.

Para Hegel, el proceso dialéctico de superación de obstáculos, en el transcurso del devenir constante de una única esencia, representaba el triunfo absoluto de la razón. ¿No es justamente esto un eco del trayecto de quien se dirige hacia el otro sin donar nada a cambio? Esta razón, como faro de sabiduría y fuente de realidad, iluminaría los resquicios de lo desconocido —lo extranjero— para integrarlo dentro de sí y leerlo a la luz de una única fuente, una única esencia. El *logos* omniabarcante, en este sentido, constituye el avance de un hambre que consume sin lugar a tregua. Dicho de otra manera, en este proceder podemos identificar la reducción de lo Otro al Mismo. Esta absoluta unidad de la

⁷⁹ Hegel, 257.

⁸⁰ *Ibíd.*, 259.

⁸¹ *Ibíd.*, 259.

realidad es, para Hegel, de una cohesión tal que incluso es capaz de soportar su propia aparente negación, hecho que se obtendría como resultado del cambio de posición implicado en todo movimiento. Aún la auto-identificación es un moverse que ocurre “dentro de sí”. Subraya el alemán que “[...] lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo”. Es decir, la esencia coincide consigo misma, aun cuando pareciera haberse suspendido o negado. Más aún, el estadio intermedio del movimiento, o la mediación: “no es otra cosa que la igualdad a sí misma moviéndose, o es la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o el *simple* devenir”. Persiste la unidad absoluta de una única esencia totalizante.

Ahora, para comprender la afirmación de Hegel según la cual la unidad persiste en el movimiento, cuando el cambio del devenir implica una transformación de una única esencia, que se transforma por medio de su propia negación, tendremos que hacer énfasis en el significado específico que adquiere la palabra ‘negación’ de sí misma en el desarrollo y el movimiento. Nos dice Hegel:

La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento de ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo –no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal— es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final.⁸²

La *negatividad*, en el sentido en que la refiere Hegel, hemos de comprenderla como relacionada a la identidad –aunque, como veremos, sólo en un sentido relativo. Para el alemán, “lo Uno es el momento de la negación como él se refiere a sí mismo de una manera simple, excluyendo a otro; y por medio de lo cual la *cosidad* queda determinada como cosa”⁸³. Es decir, la pregunta “¿es ‘a’ idéntica a ‘α’?” se responde en términos de afirmación o negación. Cuando el cubo de hielo se convierte en agua por medio de la acción del calor, podemos responder negativamente que, al menos superficialmente, una

⁸² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada, 2010) 73.

⁸³ Hegel, 183.

cosa y otra no son idénticas; ha habido un cambio. Y sin embargo, bajo otra perspectiva, se podría decir que una cosa y otra mantienen cierta designación idéntica: son la misma cosa. En otros términos, la substancia en devenir contiene la posibilidad de su transformación, de cambiar de estado, y con ello, de *negar* su estado inicial. Esto quiere decir que la substancia misma es la posibilidad de negación de su estado de ser para transformarse y dar lugar a su contrario o, al menos, a otro estado. De esta manera puede una única substancia contener una multiplicidad aparente. Esta negatividad es el auto-movimiento, la soberanía de una única esencia que puede transformarse y seguir siendo sí misma, moviéndose *dentro de sí misma*. Lo verdadero, en este sentido, es el devenir de *sí mismo*. Este devenir es caracterizado por Hegel como “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”⁸⁴, un proceso que atraviesa el movimiento, pero que culmina de una u otra manera en una unidad del absoluto.

Para Hegel la gestación de la diferencia es superada en el devenir, o en este caso, en el movimiento del absoluto, a lo que él enuncia como “espíritu”. El devenir revela que si bien el movimiento produce una negación inicial en el interior del espíritu, ésta negación es evanescente y sólo es relativa, dado que, después, ella es superada por el movimiento del espíritu en su interminable marcha hacia adelante. Dicho de otra manera, la exterioridad en el espíritu sólo es concebible de manera relativa, la trascendencia del movimiento ocurre “al interior” del espíritu mismo, reflejándose a sí mismo, auto-identificándose. Toda exterioridad sería englobada dentro de la totalidad. Hegel pensará lo diferente, lo otro, sólo en referencia a lo Mismo⁸⁵.

Ahora, si tomamos como guía la noción hegeliana según la cual “la esencia *en y para sí*, que a la vez se representa efectivamente como conciencia y se representa a sí ante sí misma, es *el espíritu*”⁸⁶, afirmaremos que la subjetividad es también ella misma un movimiento del absoluto, del espíritu, es conciencia que aunque escindida en algún nivel, separada materialmente, no deja de identificarse como parte del todo.

Sumado todo esto, nuestra investigación nos lleva hacia la pregunta por el contenido de la subjetividad hegeliana sobre el cual el lituano-francés enfoca su crítica. Desde la

⁸⁴ *Ibíd.*, 73.

⁸⁵ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 25.

⁸⁶ Hegel, 79.

perspectiva de Levinas, el sujeto producido por la perspectiva hegeliana —hito absoluto de la ontología de la filosofía occidental— haría algo similar a Odiseo, cuya trayectoria circular consiste en heroicamente salvar una multiplicidad de obstáculos por medio del uso de su astucia. Desde esta perspectiva, la diferencia profunda —lo que comprenderá Levinas como lo absolutamente Otro— es inadmisibile; la diferencia queda subsumida en la totalidad, es superada irrevocablemente, incluso cuando nunca fue diferencia auténtica en un sentido radical. En palabras de Levinas:

Esta vez la exterioridad tendría un sentido relativo como lo grande en relación con lo pequeño. En lo absoluto, sin embargo, el sujeto y el objeto serían aún parte del mismo sistema, desarrollándose y revelándose panorámicamente. La exterioridad —o si se prefiere, la alteridad— se convertiría en Mismo.⁸⁷

Posteriormente, Edmund Husserl, quien fuera maestro tanto de Heidegger como de Levinas, enunciaría el problema de la otredad de la siguiente manera: “Pero, ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?”⁸⁸ Esta pregunta orienta a Husserl determinar que la apercepción del *alter ego* consiste en que el otro, en tanto “cuerpo físico”, no es nada que provenga de la esfera de lo mío propio⁸⁹.

En la quinta de las *Meditaciones* cartesianas, Husserl aborda esta cuestión desde la fenomenología. El alemán concibe que la experiencia de coexistir con otro ego como un movimiento de apercepción empática que surge a partir del sujeto, que sostiene la sospecha o la creencia —inmediata— de que, con base en la percepción de las actitudes y actos del otro cuerpo físico, subyace una directriz subjetiva propia. Así, el sujeto atribuye a ese otro cuerpo físico la capacidad de generar sus propios actos intencionados, desde un punto de origen y dirección —similar al mío— desde el cual se percibe el “aquí” del mundo. Es en este sentido que el ego del sujeto constituye el ego del otro para él, en tanto ego-centro de su propia experiencia.

Entonces, la pregunta queda dirigida a la preocupación de mantener la alteridad como algo sostenido en sí mismo. Sin embargo, lo determinante a esta investigación es su punto

⁸⁷ Levinas, *Totalidad e infinito*, 294.

⁸⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996) 149.

⁸⁹ Husserl, 183.

de partida, que es la experiencia que tiene el Yo, en la intencionalidad, del *alter ego*. Lo importante en la indagación de Husserl es la manera en la cual el sentido del alter ego se forma en el Yo. Es decir, nos mantenemos aún dentro del reino de los poderes del ego. Si bien hay un acercamiento en Husserl, por concebir algo más allá, no será del interés particular del alemán hacer énfasis en la manifestación del otro, sino en el efecto que tiene esta manifestación. Pero en este punto se sentarían algunas bases teóricas que Levinas retomaría y otras en contra de las cuáles se posicionaría —como con Hegel.

Para Husserl la manifestación del otro es más bien simétrica, pero esta similitud jerárquica con Hegel sólo se da en el nivel de la silogización entre autoconciencias, pero ahí termina. Parece ser mayor la deuda que la filosofía levinasiana guarda con Hegel que con su maestro inmediato, Edmund Husserl, ya que éste no rescata la asimetría que Hegel consideraba en la relación amo-esclavo, punto que sí recuperará Levinas. En el caso de la filosofía levinasiana, la manifestación asimétrica del otro puntualiza la vulnerabilidad y la exposición del yo al otro, quien inexorablemente hunde el filo de una herida ontológica generada en el yo antes de su llegada al mundo.

Al respecto de esta violencia, la forma en que se posicionaría el filósofo alemán Martin Heidegger realizando un desmontaje de la filosofía occidental, un proyecto que si bien fue ambicioso también resultó ser casi universalmente aclamado. En su corpus filosófico, Heidegger denunciaba que el equívoco de la tradición filosófica consistía en el énfasis que ésta había dado al desarrollo de la metafísica, la cual desembocó en su olvido progresivo del estudio del ser, una auténtica ontología. Heidegger procuraría, en alguna medida, de escapar a la preponderancia de la agencia del sujeto, usuario de la razón que ilumina la realidad, difuminándola con sus categorías y desechando con ello la diferencia, prefiriendo en lugar de ello volver el foco de atención a la cuestión del ser.

El equívoco de la Filosofía había sido el haber descartado demasiado rápido la pregunta por el ser en cuanto tal, dando privilegio al estudio de los entes particulares, insertándolos en una jerarquía arbitraria. Separados a este equívoco, se habían dado aportes muy mínimos a la cuestión esencialmente poco explorada, para la perspectiva de Heidegger, del estudio del ser en cuanto tal. De acuerdo con Heidegger, en vez de edificar una auténtica ontología,

se había dado un énfasis impertinente al proyecto de la metafísica: “[...] la pregunta que interroga por el sentido del ser no sólo no está despachada, no sólo no se ha hecho bien, sino que con todo el decantado interés por la «metafísica» ha caído en olvido”⁹⁰. Según nos dice Heidegger en *El ser y el tiempo*, la pregunta por el ser apenas brevemente había ocupado las consideraciones de Platón y Aristóteles, cuyos aportes fueron sostenidos y recopilados casi sin cambio hasta su recuperación y mínima corrección por Hegel.

La creciente preocupación de la filosofía por la metafísica, “practica una abertura en lo real que va más allá (*metá*) de lo dado, privilegiando un ente o un grupo de entes, que se pone aparte del mundo con la intención de convertirlo en absoluto y dilucidar desde él el sentido último de todo lo dado”⁹¹. En otras palabras, según Heidegger, la Filosofía precedente se olvida de la pregunta por el ser mismo en favor de la cuestión de ciertos entes particulares, que se vuelven ellos mismos en la medida que constituirá la concepción que se tiene por el *ser*, ante lo cual el fenómeno quedaría siempre corto. De esta manera la pregunta por el ser se supedita a la existencia del ente absoluto (Dios), y de alguna manera se entierra debajo de la Metafísica, que de cierta manera da la ontología como despachada.

El cambio que ejercería la filosofía heideggeriana sería redirigir la discusión filosófica desde el énfasis del sujeto, el ente particular, hacia el énfasis del ser, de manera que la noción del sujeto soberano, señor y amo de la realidad y la existencia fuera reformulada por “la más humilde de «pastor del ser»”⁹²⁹³. Heidegger, entonces buscaba plantarse en contraste a la filosofía que había propiciado el advenimiento de la Metafísica, aquella filosofía construida con la noción de la racionalidad que ilumina lo recóndito hasta su último resquicio, la filosofía que montó sobre el trono de la subjetividad el cogito cartesiano, que se ha mostrado como profundamente deficiente ante sus propias aspiraciones. Esa filosofía, que arrastraba consigo el equívoco de la Metafísica, sería reconfigurada por el emprendimiento heideggeriano.

Entonces, con la filosofía heideggeriana ocurre una transición a la que Levinas refiere de la siguiente manera: “[...] el mundo fundado sobre el *cogito* se muestra humano, demasiado humano —al punto de hacer buscar la verdad en el *ser*, en una objetividad de algún modo

⁹⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008) 32.

⁹¹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 16.

⁹² Levinas, 23

⁹³ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, (Madrid: 1966) 28.

superlativa, pura de toda “ideología”, sin huellas humanas”⁹⁴. No tenemos que ir muy lejos para considerar por qué esta “ideología sin huellas humanas” resultaría repulsiva para Levinas. Si tomamos en consideración los esfuerzos que realizaron los regímenes fascistas del S.XX por re-articular a través de la propaganda la manera en la cual se usaba el lenguaje, alejándolo cada vez más hacia conceptos “neutrales”⁹⁵, podremos ver una posible causa de la crítica de Levinas hacia Heidegger que no se encuentra únicamente en un distanciamiento teórico, sino ético.

Heidegger se escindiría del propósito de depositar la idealidad del ser sobre un ente relativamente trascendente, descartando por todas una jerarquía tal para concretarse en el ser mismo. Sin embargo, como apunta Pintor-Ramos, el proyecto de Heidegger resultará igualmente problemático porque no producirá su suficiente distanciamiento de la Filosofía tradicional en un punto clave, el de activamente ir reduciendo todas las diferencias a lo idéntico, por únicamente establecer la diferencia en referencia a lo Mismo de una totalidad neutral que es la gesta del ser. La neutralidad del ser deja enterrada la cercanía de lo social, la presencia del otro como experiencia radicalmente constitutiva del sujeto, la vuelve invisible o irrelevante, supeditada al desocultamiento del ser mismo.

Heidegger, en su intento por redirigir la Filosofía fundamentalmente a la ontología, no concebía un espacio fuera de esta totalidad ontologizante: “[...] ese «fuera» señala un vacío imposible; una exterioridad total es inconcebible, en sentido literal”⁹⁶. Para Levinas esta claustrofobia será siempre inaceptable, dado que la experiencia humana no se expresa solamente en la relación que consiste en un ejercicio de aprehensión de la realidad, una voraz angustia de la racionalidad por esparcirse sobre todas las cosas bajo el sol. Es decir, habría algo que se manifiesta más allá del aislamiento inherente a la subjetividad que proponía la filosofía del cogito cartesiano o la neutralidad silenciosa del ser, en referencia de la cual se construiría la realidad, sin parangón. Para Levinas, la filosofía precedente, que se habría preocupado sostener como su fundamento la búsqueda del saber, albergaba una óptica que no le permitía concebir algo fuera de una relación de dominación o sometimiento. Plasmada en las conversaciones grabadas por Philippe Nemo en *Ética e*

⁹⁴ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 85.

⁹⁵ Gal Beckerman ‘The Holocaust Survivor Who Deciphered Nazi Doublespeak’ *The New York Times*, 24 de Junio, 2019: <https://www.nytimes.com/2019/06/24/books/holocaust-nazi-archive.html>

⁹⁶ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 23.

infinito, Levinas nos presenta un pasaje muy sugerente acerca del significado principal de su obra ética:

Mi esfuerzo consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inmanencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber; que, por otra parte, en la comunicación del saber, uno se halla al lado del otro, no confrontado a él, no en la derechura del frente-a-él. Pero estar en relación directa con el otro no es tematizar al otro y considerarlo de la misma manera que consideramos un objeto conocido, ni comunicarle un conocimiento. En realidad, el hecho de ser es lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi esencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo del ser. Lo social está más allá de la ontología.⁹⁷

Hagamos énfasis en esa última frase: lo social está más allá de la ontología. En este supuesto Levinas nos comunica la piedra angular de su filosofía. En contraposición a Heidegger, Levinas negará que el problema de raíz para la filosofía occidental haya sido que se hubiera descartado la pregunta por el ser. Más bien, el problema radicaría en que nunca se había contemplado una verdadera metafísica, en sentido radical —es decir, nunca se habían considerado los límites de las ansias por aprehender la realidad, incluso aquello que, estrictamente, se escapa a los poderes del sujeto. La historia de la filosofía consistiría, entonces, en un entreverado confuso entre “metafísica”⁹⁸ y la ontología. Lo que se escapa al hambre de la “Egología” filosófica —marcha avasalladora e inexorable de la brutal lógica del egoísmo— es la relación con los otros, una experiencia tan humana y tan íntima que detallará como algo *de otro modo que ser*. Es por esto que la obra de Levinas se dedicará a reflexionar desde lo más allá del ser, buscando edificar una auténtica metafísica que sea capaz de “manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser”⁹⁹.

Si, en línea con Martin Heidegger, diríamos que la ontología no había sido “realmente” ontología antes de sus aportes, para Levinas, el alemán se había ido hasta el otro extremo: recuperando la ontología en un sentido absoluto y totalizante. El esfuerzo de Heidegger

⁹⁷ Levinas, *Ética e infinito*, 53.

⁹⁸ Opto aquí por utilizar comillas para enfatizar el carácter provisional o insuficiente que para Levinas ha tenido el campo de la metafísica a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Así, tendríamos por un lado la “metafísica” tradicional, y por otro la auténtica metafísica que Levinas busca plantear por su cuenta a través de sus reflexiones acerca de la otredad, más allá del ser y la esencia.

⁹⁹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 26.

habría desarrollado y culminado los escasos avances que, en materia ontológica, habían comenzado los filósofos del pasado; su desarrollo daría énfasis a la ontología a un nivel tal que lo que se tendría como resultado sería una claustrofobia conceptual. En este sentido, el aporte de Levinas nos orientaría hacia la noción de que, en la historia de la filosofía, lo que se había considerado como metafísica, nunca había sido “realmente” una metafísica, porque sus reflexiones únicamente se habían dado desde la ontología, desde el interior del ser, convirtiendo el prospecto de toda exterioridad en algo relativo.

Ahora bien, ¿qué significa para nosotros, en concordancia con Levinas, afirmar que la relación con el otro es asimétrica? Tal como lo señala el filósofo francés Paul Ricoeur, la perspectiva de Levinas sostiene al prójimo, en su presentación a través del Rostro (el cual es un concepto que guarda un significado peculiar, como el modo de manifestación del otro en su infinitud metafísica), como un “maestro de justicia, [...] un maestro que no *instruye* más que según el modo ético: prohíbe el asesinato y ordena la justicia”¹⁰⁰. Es así que el yo es convocado por esta exigencia a la responsabilidad.

Para la filosofía de Levinas, es una noción cardinal que la relación que produce el encuentro cara-a-cara es originariamente asimétrica. El sujeto se expone a la violencia y al ultraje siempre posible en la libertad del otro. Como veremos más adelante, la vulnerabilidad del otro se hace patente para el sujeto ante la presencia frágil del prójimo, quien le resiste sin oponer resistencia, y que en esta debilidad expuesta le manda. Así, el yo se engarza en una relación con el otro que le impone su mandato. La forma específica en que se expresa esta relación es a través de la carne pero que no se circunscribe a ella. El otro exhorta al sujeto: “No me mates”. La propia libertad del sujeto queda coartada irrevocablemente.

Para considerar al otro en su distancia soberana, es crucial hacer énfasis en esta asimetría, como si ante la expresa vulnerabilidad del otro, el yo exclamara: “Este otro frente a mí no es algo que me sea lícito violentar”. Para Levinas el llamado ético es una defensa del otro a toda costa, hasta promulgar su perdón, aun cuando el corazón donde haya encajado su cuchillo sea el propio. Levinas invita la inversión de la relación antagónica

¹⁰⁰ Levinas, *Totalidad e infinito*, 212.

expuesta por Hegel al extremo. Esta gravísima implicación del planteamiento levinasiano es su punto de mayor controversia: la sumisión del yo al otro. Por ello, este llamado a la protección del otro resulta para muchos lectores difícil de concebir, o admitir.

Para Ricoeur, la postura de Levinas le resulta demasiado moral. Para Ricoeur, la filosofía de Levinas sostiene su corolario por la defensa del otro a través de la conminación¹⁰¹. Dicho de otra manera, es la amenaza o el augurio del mandato lo que sostiene el llamado a la responsabilidad por el prójimo. Ciertamente, el encuentro cara-a-cara con el otro se escinde de la cotidianeidad y se caracteriza por ser un evento traumático para el sujeto. La manifestación del otro en su Rostro es un evento violento. Esto es por lo que Ricoeur procura, en su lectura de Levinas, concebir una alternativa que pueda integrar la preocupación por el otro y al mismo tiempo permitirle al sujeto escaparse en cierto grado a las limitaciones impuestas por el mandato del otro.

Empero, Ricoeur busca una relación asimétrica que permita fundar una alternativa a la moralidad impuesta por el “maestro de justicia”. Si la “situación inversa de la conminación es el *sufrimiento*”¹⁰², como señala Ricoeur, ¿de qué manera es esto así? ¿Cómo es proporcional la relación del sujeto con el maestro de justicia que la del sujeto con el sufriente? Para esto, Ricoeur opera una inversión. El exceso-de-poder del otro en la asignación de responsabilidad por parte del “maestro de justicia”, reverbera inversamente en cómo la cualidad del sufrimiento constituye la carencia-de-poder. El sufriente queda reducido a su apertura, a su capacidad de recibir. En esta carencia, según Ricoeur, se esconde un dar que yace en el boomerang del reflejo. Es fácil identificar en esta propuesta la fuerte influencia que tiene para Ricoeur la filosofía aristotélica. ¿Pero igualmente encontraremos las mismas limitaciones a las que hemos apuntado en el planteamiento aristotélico, cuando lo traemos a la discusión contemporánea? Averigüémoslo.

En el encuentro con el sufriente, el sí reconoce la diferencia entre sus condiciones por contraste y consecuentemente se sabe protegido. Este dar del otro como sufriente proviene, entonces, de su debilidad. La asimetría levinasiana es “corregida” hacia una reciprocidad aristotélica a través de este intercambio, coincidiendo teóricamente con la propuesta aristotélica de la amistad como reciprocidad.

¹⁰¹ Ricoeur, 197.

¹⁰² *Íbid*, 198.

Aunque parece ser que la idea preliminar del autor francés era lograr una conciliación, el distanciamiento que se produce en su crítica hacia Levinas no se sostiene del todo. Esto es debido a que Ricoeur no parece retomar a Levinas en las profundas implicaciones de su planteamiento, para quien el otro que se presenta en el Rostro a modo de epifanía es el encuentro con una trascendencia, con el infinito. En efecto, el Rostro ya presenta integradas las dos partes que Ricoeur escoge escindir a través de las figuras del maestro de justicia y la del sufriente:

Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética¹⁰³.

Es decir, el Rostro no es sólo el maestro de justicia en su llamado imperativo al “no matarás”, es decir, no es únicamente una fuente de conminación ya que es desde las profundidades de su vulnerabilidad la fuente de donde emana su. Su poder proviene de su desnudez, de su exposición, a lo que Levinas refiere como la resistencia ética. Caracterizar al otro levinasiano con la figura del maestro de justicia nos distrae de la fuente donde proviene el llamado mismo a su defensa.

Más aún, la figura del sufriente ofrece otro punto problemático si se quiere suscribir a la noción de alteridad levinasiana, como en un principio parece indicar Ricoeur, quien busca cerrar la distancia asimétrica entre el sujeto y el sufriente a través del goce que el sí experimenta por saberse protegido¹⁰⁴. Este goce lo recibe el sujeto por contraste con la situación del otro. A través de la figura del sufriente, el sí se mantiene en el fenómeno, porque su compasión tiene origen en una “imagen inversa” de sí mismo, que es el sufriente; en ver al otro ve un *alter-ego*, sufriente; es decir, este argumento de Ricoeur no concibe la diferencia en tanto diferencia, sino sólo en referencia al sujeto, manteniéndose en el reino de lo Mismo. Opera, la “reducción de lo Otro al Mismo”. A propósito, Levinas retoma a Hegel: “Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de

¹⁰³ Levinas, 212.

¹⁰⁴ Ricoeur, 198.

toda diferencia”¹⁰⁵; o dicho de otra manera, el Yo, puesto como otro yo, no es auténticamente Otro.

En línea con, Kant, quien había advertido que la presencia del otro es más que lo que encontramos en el fenómeno, para Levinas, la alteridad es la heterogeneidad radical de lo Otro¹⁰⁶ que incita al sujeto, llamándolo y exigiéndole su atención, cuestionando la espontaneidad de su estar-en-el-mundo. Por tanto, es preciso que mantengamos presente una pregunta concomitante a la investigación de Levinas, a saber: ¿cómo considerar al otro como algo distinto al mero objeto del entendimiento? Es en esta pregunta donde se siembra lo que el filósofo de Kaunas refiere como la auténtica metafísica, la cual refiere a aquello que se encuentra de-otro-modo-que-ser. Desde esta investigación de los linderos del ser, Levinas buscó una concepción del otro que pudiera mostrarnos un más-allá los poderes de dominación del sujeto, y el violento influjo de la lógica implícita en la ontología, escindido de todo refugio que pudiera escudar al sujeto del llamado a la responsabilidad por el otro.

Ahora bien, recordemos que el aporte de Hegel y su concepción de la relación con la diferencia es una de inherente conflicto; para Levinas esta advertencia ejerce una influencia fuerte en su investigación y será una consideración central a su corpus filosófico. Es por ello que el lituano-francés insista en una pregunta: Establecidos en un contacto con el otro, ¿de qué manera podemos evitar que esta relación sea de violencia o de dominio? El encuentro con el prójimo, constituido más allá de su aparición como objeto, será un elemento crucial que servirá a Levinas para articular conceptualmente esa posibilidad.

Denunciar, en algún grado, la violencia ejercida sobre el otro implica considerar a éste desde su autonomía, no como mero objeto del entendimiento u objeto de uso, y no en tanto *βάββαρος*. Por ello, un ansia que debemos separar del análisis es la de pretender considerar al otro sólo como referencia a nuestra totalidad, sin su voz y su acto, como si fuese un dato que el entendimiento ha de doblegar.

¹⁰⁵ Levinas, 61.

¹⁰⁶ Levinas, *Totalidad e infinito*, 60.

3. LA INCLEMENCIA DEL AFUERA Y NUESTROS TIEMPOS VIOLENTOS

La inquietud por los efectos reales de la intolerancia llevó a Levinas a cuestionar las bases mismas de la Filosofía y los efectos que ésta ha producido en la historia del pensamiento occidental. Desde este punto de partida, edificó su propia filosofía, que busca refutar los fundamentos que han permitido la proliferación del terror de lo Otro. Es así que Levinas re-imagina el trabajo filosófico desde una meta-ontología. De acuerdo con el análisis de Levinas en *De otro modo que ser*, dado que las marcas fundamentales de la filosofía han consistido históricamente en referencias y reincidencias siempre ancladas en el Yo, el pensamiento filosófico ha estado marcado por un problemático egoísmo. Con la tarea de la reconfiguración de estos prejuicios en mente, sería posible, en alguna medida, atacar los prejuicios de la razón en su acercamiento hacia la diferencia.

Durante la Primera Guerra Mundial se movilizaron alrededor de setenta millones de personas hacia el conflicto; en la Segunda Guerra, más de cien millones. Una vez concluidos estos conflictos, a la par que se firmaba del Tratado de Versalles, que ponía fin a las hostilidades entre las potencias aliadas contra el Imperio austrohúngaro una vez terminada la primera guerra, se proponía la fundación de la Sociedad de Naciones (SDN)¹⁰⁷; por otro lado, al concluir la Segunda Guerra Mundial, se anunciaba la renovación de la SDN en la transformada Organización de las Naciones Unidas (ONU). En ambas instancias se buscaba traer paz, optimismo e igualdad a una humanidad vapuleada por la guerra. Sin embargo, debido a la obstinada persistencia de tensiones raciales e ideológicas, aquellos proyectos de estabilidad y paz global parecieron quedarse atascados antes del despegue, y la sombra de un nuevo conflicto global acecha a la diplomacia contemporánea.

Comprendida como una economía de fuerzas que se ejercen multidireccionalmente a través de nuestras interacciones, la violencia es un elemento integral del aprendizaje de nuestra historia y herencia cultural. La presencia histórica de la crueldad es el común denominador de muchas de las historias que nos forjan como personas, cualquiera que sea la región geográfica específica que nos haya dado sustento. En este sentido, la memoria de nuestra historia se recupera en el recuento de muertes violentas, producto de ambiciones

¹⁰⁷ “League of Nations”, Encyclopaedia Britannica, consultado el 17 de Julio, 2018.
<https://www.britannica.com/topic/League-of-Nations>

civilizatorias y políticas, como ha quedado plasmado en incontables crónicas de conquistas, revoluciones e insurgencias.

La guerra está a la base de la historia humana, así también como nuestro voraz apetito por consumir nuestro entorno, devorándolo a un ritmo inusitado los últimos siglos; es por esto que para nosotros los humanos es primordial ser conscientes al respecto de nuestro potencial destructivo tanto como de nuestra capacidad creadora. Desde los derroteros que nos permite el rol formador y transformador de consciencias que es la Filosofía, tenemos que estar alertas de cuáles son las semillas de crueldad que germinan en los corazones, entre ellas: la intolerancia, el resentimiento, y la ira. Es en este sentido que dirigir la mirada hacia la manera en la cual nos relacionamos con nuestros semejantes es de crucial importancia. Hasta que no busquemos expandir nuestra tolerancia hacia la diferencia, de manera que no situemos a los otros como detestables, como nuestros enemigos, nos encontraremos siempre bajo la larga sombra de nuestra aniquilación. Suponer al otro debajo de nosotros, a disposición de nuestro control, convirtiéndolo en nuestro esclavo, nos expone como partidarios de una ontología asimétrica en la cual nosotros somos los virtuosos, los soberanos. Esta perspectiva temerosa del otro, al cual tiene siempre en sospecha, subyace a muchos de los miedos del mundo contemporáneo que desencadenan en conflictos destructivos.

La xenofobia no es una reliquia del mundo antiguo, sino que es una realidad viva, cercana, y acechante. Hoy día, las flamas del racismo y la intolerancia arden con singular potencia. En el panorama político de occidente, nos encontramos ante cambios políticos que han ido acompañados del alza de la popularidad de movimientos como la *Alt-Right* estadounidense y el *PEGIDA* en Europa, al mismo tiempo que otros conjuntos políticos con una retórica de intolerancia y racismo han ganado terreno. Algunos de estos grupos podemos encontrarlos institucionalizados en los partidos de extrema derecha como *Nacionalniy Korpus* de Ucrania, *Alternative für Deutschland* de Alemania, *Freiheitliche Partei Österreichs* de Austria, *Front National* de Francia, *Svoboda a přímá demokracie* de República Checa, entre otros.

Como pensador mexicano, me es preciso mencionar también la relevancia del tema del racismo al considerar nuestra relación en el panorama político internacional. Más aún si tomamos en cuenta las políticas y discurso expresados por la administración del presidente

norteamericano Donald Trump, en cuya tosca habladuría pervive el vaho detestable de la xenofobia, así también como una altivez e indiferencia por el sufrimiento de las personas que viven al margen de su comunidad.

El racismo se despliega distorsionando el discurso alrededor de una marca de identificación de los sujetos, atravesándolos con expectativas y demandando limitaciones mayormente injustas o que obedecen a prejuicios provenientes de la ignorancia. El riesgo real es que, cuando este discurso se interioriza y se radicaliza en otros, produce irónicamente el mismo efecto que pretendía combatir: la violencia ejercida sobre los otros de manera absoluta, afectándolos física y ontológicamente.

En el complejo de medios masivos de comunicación de Occidente, el Islam se ha mantenido como el foco de la otredad, lo incomprendido, o lo intraducible por casi veinte años. Es relativamente reciente el hecho de que esta tendencia ha comenzado a decaer y a ser cuestionada y criticada en los *mainstream media*. Aunque es claro para muchos de nosotros que no todas —ni siquiera una pequeña parte— las personas que adherentes del Islam se encuentran radicalizados, o son terroristas, pervive la deplorable muestra, en las expresiones culturales de diversos grupos, la asociación del Islam con la radicalización y el terrorismo. Aunado a esto, es preocupante la presencia cada vez más visible de grupos como el Ku Klux Klan, una reconocida organización racista con raíces profundas en la historia estadounidense.

Es por esto que la negativa por parte del presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, de rechazar abiertamente las interpretaciones racistas de su discurso acerca de los musulmanes (y de los mexicanos) es percibida como un acto de legitimación del discurso racista enunciado por algunos sectores de la población estadounidense, que han expresado su apoyo político por él¹⁰⁸. No es sorprendente, entonces, que cierto sector del pueblo americano, al ver legitimado un discurso intolerante y racista, perciba a los musulmanes como el grupo responsable por una mentalidad radical violenta, y que además crean “justificada” esta perspectiva. Con esto, pero de manera inversa, para otros sectores del público estadounidense e internacional, los musulmanes se convertían en el principal grupo

¹⁰⁸ MSNBC, “Former Ku Klux Klan Grand Wizard David Duke Thanks Donald Trump”, video de *YouTube*, 11:53, 15 de agosto de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=A00Zd-hfPQM> (Última revisión: 19 de junio, 2019).

vulnerable ante la comunidad internacional. Es conducente, entonces, estar alerta a la posición precaria en que la conducta de uno de los líderes políticos de Occidente pone a millones de musulmanes inocentes, especialmente la de los habitantes la nación que él mismo gobierna. Las vidas de muchos fueron atravesadas de manera radical por un discurso injusto que puso en riesgo su vida y su lugar dentro de su mundo.

Es importante recalcar, también, que los riesgos resultantes de los conflictos humanos son cada vez mayores dentro del panorama contemporáneo y su industria armamentística. La tecnología bélica de nuestros días tiene el potencial de producir muerte a escala industrial, como fue el caso en el pasado siglo, durante el cual los conflictos armados alcanzaron una escala global. La ingeniería detrás de la proliferación nuclear transgredió un límite nunca antes sospechado: el descubrimiento de la capacidad humana de ocasionar su propia extinción de manera súbita. Es a la sombra de este heraldo del apocalipsis como hemos vivido las últimas siete décadas. La Guerra Fría podría haber terminado, pero la amenaza pervive, supurando su influencia sobre las decisiones políticas tomadas de vista al mañana. Lo que esto ha significado para nosotros es que, entre mayores han sido los medios a nuestra disposición para relacionarnos con nuestro entorno —a través del crecimiento técnico e instrumental de nuestras máquinas y artilugios—, más hemos sido exigidos a reconocer nuestra brevísima presencia dentro de un orden más grande que el de lo humano a través de una perspectiva científica-cosmológica¹⁰⁹. Las fuerzas y elementos que desde un de este orden nos dan soporte, pero ante ellas nos encontramos como elementos contingentes. Este descubrimiento lleva a reconocemos como jóvenes, ignorantes, exploradores. En la humildad de la paradoja enunciada por Sócrates: somos llevados a reconocer que sabemos nada, o —si acaso— muy poco. Conocemos *algo* de acuerdo con nuestras herramientas y lo explicamos a través de los medios específicos con los que cuenta actualmente nuestra especie. Sin embargo, los riesgos que se presentan ante la humanidad de nuestros tiempos —el cambio climático, la sobrepoblación y la degradación de nuestro medio ambiente— obligan a replantear el rumbo de nuestra especie.

¹⁰⁹ Con esto quiero establecer una diferenciación, sólo conceptual, entre lo cultural y lo físico. No busco ignorar la manera en que ambos campos mutuamente se atraviesan, sino que, más bien, quiero hacer énfasis en el grado en que la especie humana es dependiente —para su subsistencia— de una configuración específica de muchos factores físicos, los cuales aún está descubriendo. Sin un planeta con agua, o sin una protección de la radiación solar, y otras condiciones físicas, todo lo referente a lo cultural-lo humano sería radicalmente distinto. El orden de lo Físico determina la manera en que nos relacionamos con nuestro entorno, y con ello, la forma en la cual hemos configurado nuestra realidad cultural.

Con todo lo anterior, hoy día nos vemos orillados —como el colectivo “humanidad”— a considerar nuestra existencia como frágil, como vulnerabilidad por excelencia entre la incertidumbre y soledad. Ante el riesgo siempre presente en el estado de guerra¹¹⁰, se dibuja la experiencia de la subjetividad como un ardor a flor de piel que, al mismo tiempo, va más allá de toda la carne. El propósito de realizar un acercamiento a esta perspectiva —que de por sí podría parecer chocante, y de la cual quisiéramos alejarnos, o ante la cual preferiríamos hacernos ignorantes— es para propiciar el desafío de nuestros horizontes, para crecer así nuestra empatía hacia las experiencias límite que conforman una realidad humana que se encuentra más allá de nuestros refugios habituales.

¿Qué ocurre, entonces, cuando el ambiente que nos rodea se siente hostil a nosotros? Cuando la inseguridad nos invade y evidencia la fragilidad de nuestra vida, de nuestro lugar en el mundo. ¿Qué ocurre cuando el “*chez soi*”, o el “estar-en-casa”, nuestro hogar, se siente frágil y evanescente? ¿Qué ocurre cuando la relación que establecemos con la realidad es una de conflicto y de arrastre, y no una de paz y acuerdo?

“Aquí afuera todo duele”. Estas son las palabras en boca de *Imperator Furiosa*, la heroína del film *Mad Max: Fury Road*¹¹¹ de 2015, cuando describe la crueldad inherente a su entorno post-apocalíptico. Pero aún la vida incómoda o que se queja, vive. Sobre-vive. Vive sobre el dolor, más arriba o más lejos de lo que el dolor pueda ejercer sobre ella. Aún la vida que exhala su último aliento, o aún la vida que actúa para aniquilarse a sí misma, vive. Entonces, a la frase con la que abrimos este párrafo, quizás deberíamos agregar un corolario adicional: “...y sin embargo vivimos”. Esta generalísima expresión nos transporta a la experiencia del sufrimiento y de la perseverancia más allá del miedo y del dolor. La existencia duele y, sin embargo, persistimos.

¹¹⁰ Expresión utilizada por Levinas, al inicio de *Totalidad e infinito* (p.47), para describir la prerrogativa presente y anterior a todo intento de comunidad humana: que cuando se trata de la supervivencia, todo es válido. En contraste con *El príncipe* de Maquiavelo, que expresa “El fin justifica los medios”, para Levinas habrá una barrera infranqueable para la acción del sujeto: el Rostro del otro. El Rostro, infinitamente resistente, es la manera en la que el prójimo (el otro concreto), la persona, el amigo, el adversario, etc. se revela al sujeto como infinito, como resistente más allá de toda materia, en un plano distinto al de las leyes biológicas. Este estado de guerra, que “vuelve irrisoria” y “suspende” toda la moral, debe ser replanteado, según las consecuencias del planteamiento levinasiano.

¹¹¹ Miller, George. *Mad Max: Fury Road*. Blu-Ray. (Burbank: Warner Bros Pictures, 2015).

La realidad retratada en las producciones artísticas o de entretenimiento sólo tienen efecto cuando capturan la esencia de alguna experiencia del espectador, cuando a éste le transportan a un punto de convergencia con la situación alterna que la obra retrata. La “realidad aumentada” que retrata *Mad Max* es una vorágine de violencia y miseria, cuyo *leitmotiv*¹¹² insiste en la vulnerabilidad de la vida humana. El director, George Miller, recalca en esta obra a qué extremos podríamos ver llegar a la humanidad en un escenario post-apocalíptico. En esta película, la existencia está demarcada principalmente por la escasez y por la premura. Su historia teje una trama casi mítica, porque en ella se revela un drama atemporal: la lucha por la supervivencia. Además, sirve como refugio para quienes ansían el escape de la opresión y la miseria, o el escape de una realidad tirana y extranjera que asfixia y oprime hasta que toda vida se haya esfumado. Se juega la carrera frenética por el poder, que erige su maquinaria doblegando a todo sujeto que no lo detenta, alimentándose del sufrimiento para hacerse más fuerte. Se juega, en estos elementos atemporales e íntimos a la experiencia humana, el combate del fuerte contra el débil, y la eventual derrota del egoísmo a través de la cooperación solidaria, del salto de fe en el vínculo con el otro.

El *setting* de la película es en un paraje desolado y yermo, completamente hostil para la vida. La civilización humana se ha desintegrado y al parecer la degradación del medio ambiente es casi total. Y sin embargo, en este lugar, este páramo empobrecido, habitan humanos en una situación profundamente precaria. Sus vidas se desarrollan “al borde de la existencia”, dado que sus vidas dependen de disponibilidad de un sustento básico: el agua. Entonces, su precaria existencia está marcada por la escasez, la miseria y la violencia. Concebir una realidad como ésta puede resultarnos difícil si nunca hemos sufrido escasez de este tipo, pero el desconcierto y sufrimiento expuesto en esta obra son un bloque constitutivo de la experiencia humana innegable. Aunque los espectadores del film o los lectores de este texto nos encontremos salvaguardados por una distancia geográfica o temporal, quizás conocemos de instancias en las cuales la humanidad ha estado íntimamente emparentada con el sufrimiento.

¹¹² El tema recurrente a una composición, generalmente musical. La repetición de ciertas estructuras musicales en una o más canciones a lo largo de un trabajo más grande, que sirven para devolvernos a cierta sensación por ciertos fines narrativos.

En *Mad Max*, el poder es de quien controla los recursos, y quien ostenta ese control es el villano de la historia, *Immortan Joe*. Mientras que su apariencia es grotesca, es obvio que él y su casta de seguidores más cercanos no sufren la escasez de sustento al mismo grado que la mayoría. Sobre *Joe* recae la decisión de quién vive o muere; desde la cómoda altura de un acantilado, abre las compuertas de una represa masiva que, apenas por unos segundos, produce una lluvia torrencial que desciende sobre las masas desesperadas que esperan a la base del acantilado conseguir algo de agua para sobrevivir. Los oprimidos corren en frenesí, cargando recipientes y cuencos para poder captar algo del precioso líquido, pero el método de administración es siempre inefectivo. Hay desesperación entre los cuerpos enfrentados en una marabunta humana; ésta es la guerra caótica del uno contra el otro. Es un conflicto por la supervivencia que fuerza a uno violentar al otro con tal de controlar un poco más de agua para sí y para los suyos. El caos desciende. Siempre hay sed, y con la sed se les controla. Biopolítica pura. *Immortan Joe* se dirige a su pueblo: “No se vuelvan adictos al agua, amigos míos; ésta tomará control de ustedes y resentirán su ausencia”. El soberano los observa, acompañado de su élite, aislados en su torre de marfil. Los privilegiados viven una realidad distinta, sin empatía por esa masa desesperada.

El pueblo está a la merced de la “generosidad” de su amo, quien siempre se asegura de que el agua nunca sea realmente suficiente. La vida de los oprimidos está siempre bailando sobre el filo de una navaja. Con esta capacidad de extender su control sobre las vidas de los otros, el poder político producido por el control del agua solidifica su jerarquía tiránica. El poderoso parece capturar el tiempo, congelándolo, sofocando toda posibilidad de cambio. El tirano ha envuelto con su dominio toda la realidad con el control sobre el agua.

El pueblo oprimido por el tirano *Immortan Joe* es una multitud de rostros desarticulados por la fealdad y la miseria, rostros extranjeros, inhumanos y patéticos a la mirada de su soberano. Monstruos anónimos, cosificados por la lógica brutal de su sometimiento. Miller prepara un lienzo crudo y prácticamente alienígena de nuestra especie, de alguna manera mostrándonos cómo aquello que nos es inhumano, lo monstruoso, resulta ser lo “íntimamente humano” en la lucha encarnizada por la supervivencia. Es una existencia difícil producida en cierta medida por lo inhóspito de un mundo árido y duro, pero igualmente ocasionada por la avaricia, el hambre de poder y la aparentemente inexhaustible crueldad en el corazón humano.

Lo que la perspectiva retratada por el pesimismo post-apocalíptico expresa es lo siguiente: el hombre es su propio peor adversario en la carrera por la supervivencia. Esta es la lógica subyacente a *Immortan Joe* y su élite grotesca; ellos son formas de vida “exitosas” porque ejercen el poder sobre los otros y los subyugan. Su contraparte, sin embargo, es igualmente retratada en las figuras del personaje titular, *Max* y la heroína central del film, *Imperator Furiosa*. Estos dos últimos se desarrollan como enemigos del orden impuesto por *Joe*. Por un lado, *Furiosa* arriesga su lugar dentro del orden y lo sacrifica en favor de rescatar a las concubinas —víctimas del abuso— de *Immortan Joe*. Su rebelión la lleva en un viaje hacia lo desconocido, a un afuera que es inhóspito y hostil, pero que ellas consideran no puede ser peor que el infierno que *Joe* y su tiranía les han impuesto. Así, conoce a *Max*, un extraño casi mudo que resulta convertirse en un aliado insospechado después de un inicio de tensión y desconfianza. El viaje a lo desconocido rinde frutos para *Furiosa*, ya que *Max* le ayudará a encontrar a un grupo de mujeres exiliadas con cuya compañía y asistencia destrozarán el orden impuesto por la tiranía grotesca de *Joe*.

El viaje a lo desconocido es, para *Furiosa*, un salto de fe a un afuera que es inclemente, que no da garantías, que la deja sin refugio, en una desesperanza difícil de superar. Y la esperanza es tan escasa como el agua en este “desierto de lo real”, en el que la civilización ha sido puesta en pausa en favor de la carrera por sobrevivir día a día. Pero la moral no se ha suspendido para *Furiosa*; su compasión por el sufrimiento las “esposas” de *Immortan Joe* le exige, le comanda sin un reemplazo que pueda ocupar su lugar para a correr a su defensa.

Furiosa representa en esta historia la resistencia al colapso de la compasión, su obstinada compasión que le implica un sacrificio del orden más alto, aun cuando alrededor de ella, en el orden en el que se encontraba inserta, había argumentos suficientes para abandonar toda esperanza ética. La resistencia presente en el sufrimiento de las mujeres a quienes busca rescatar *Furiosa* podríamos relacionarla a lo que Emmanuel Levinas, el filósofo lituano-francés, refiere como la “resistencia que no presenta resistencia: la resistencia ética”¹¹³.

Para Levinas, la impotencia del aparato moral de occidente consiste en que, de fondo, subyace un orden más apremiante, o de mayor estima para el mundo industrializado: una

¹¹³ Levinas, *Totalidad e infinito*, 212.

lógica de dominio y subyugación que se justifica en el argumento de que la supervivencia individual es la máxima bajo la cual se rige toda la vida. A esto Levinas designa el “estado de guerra”:

El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria.¹¹⁴

¿Qué significa para nosotros la advertencia que nos presenta Levinas? En primer lugar, como lectores, nos insta a realizar un ejercicio de introspección acerca de cuáles son los límites de nuestros principios morales. La pregunta de Levinas parece sugerir lo siguiente: “Si yo niego ser corrupto, ¿lo soy absolutamente o sólo cuando me es conveniente?”. Es decir, si los preceptos morales se siguen únicamente cuando son convenientes, entonces la moral realmente es sólo “una farsa”¹¹⁵. La única manera de ser consecuente con una compasión por los otros a toda costa es, para Levinas, optar por el sacrificio de mayor orden: ser por y para el otro. Esta directriz que es propuesta Levinas, lo lleva a averiguar de qué manera la subjetividad se construye a partir de su encuentro con el otro.

Para Levinas, similarmente: “ninguna necesidad humana existe, en realidad, en el estado unívoco de la necesidad animal. Toda necesidad humana es, desde un comienzo, interpretada culturalmente”¹¹⁶. Esta perspectiva de 1972, expuesta en *Humanismo del otro hombre* será reforzada unos años después en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Levinas concibe el Decir de la subjetividad, como fuente de la “significación”, relación dentro de la cual el sujeto está constituido de raíz por su vulnerabilidad, su exposición y su deseo hacia el otro. Es decir, la subjetividad, desde su origen, implica para Levinas la exposición hacia el otro. Todo intento suyo de producir un gesto, aún fuera de un régimen específico de signos, llama al otro y lo busca. Levinas nos dice:

Anterior a todos los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. [...] El decir original

¹¹⁴ Levinas, 47.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Siglo Veintiuno, 2016) 41.

o pre-original —el logos del pró-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que el del ser y anterior al ser.¹¹⁷

Para Levinas la exposición al otro (el Decir¹¹⁸) es un elemento anterior a —y supuesto por— todo lenguaje como sistema de signos; es *an-árquica*¹¹⁹ o sin origen temporal. Por lo tanto, esta exposición hacia el otro es previa a los mecanismos de la memoria o el logos, pero también previa a toda posible ontología. A través del encuentro del yo con el otro, este último llama al primero y lo “comanda”; le exige, en su propia desnudez y exposición, al sujeto que lo defienda. Esta compasión producida es “ciega”, en tanto que no espera nada, y es contra todo pronóstico, subyace a toda justificación y a todo refugio.

El otro es un peso demasiado grande para ser contenido, y si bien su encuentro traumático podría ser respondido con el intento de huida, para Levinas, ya imbuido en la naturaleza misma del llamado mismo a la responsabilidad por el prójimo está impuesta la imposibilidad de la huida. Le es imposible al sujeto destrabarse, el sujeto es llamado “sin descarga posible¹²⁰”, es decir, no le es posible desembarazarse de esa deuda del más alto orden, uno que traspasa la carne y lo transgrede en su tranquilidad, borrando toda posibilidad de indiferencia. Nos dice Levinas, la “significación precede a la esencia”¹²¹. El sujeto está *a priori* herido en su unidad, que se resquebraja antes de toda temporalidad, para enlazarse al otro como significación. Entonces, el encuentro con el otro es, para Levinas, tanto irrevocablemente como traumático, nos revela como eyectos de toda utopía personal y nos inviste con la responsabilidad por los otros más allá de todo refugio. Esta

¹¹⁷ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2011) 48.

¹¹⁸ Elijo utilizar la mayúscula al comienzo de esta palabra para hacer énfasis en el significado específico que da Levinas a esta palabra que, dentro de su trabajo *De otro modo que ser*, funciona como un concepto original. Por otro lado, es sabido que Levinas frecuentemente optaba por usar palabras comunes para designar efectos, relaciones o fenómenos específicos, en lugar de optar por acuñar neologismos. La ambigüedad o la carga de las palabras de uso común servía para el autor como una herramienta más para hablar acerca de algo que, estrictamente, es “de otro modo que ser” —no como contraposición ni como negación al ser, sino estrictamente de “otro modo”—.

¹¹⁹ La separación con el guión es intencional, y obedece al sentido específico, filológico que Levinas recupera de esta palabra. Anarquía, del griego *ἀναρχία*, *anarkhías*, es reinterpretada por Levinas. La fórmula está dispuesta de la siguiente manera: *ἀ-* (a-) + *ἀρχή* (arkhē) + *-ος* (-os): “*anarkhos*”. Puesta de esta manera, la palabra indica, primero, con “an”, falta-de o ausencia-de. La segunda parte, “*arkhē*”, dualmente hace referencia a “líder” o a “inicio”. La carga filosófica específica de la palabra *ἀρχή* nos refiere a la segunda acepción. Entonces, cuando Levinas designa algo como an-árquico, se refiere a ello como “sin origen”, pero también como “sin ley” haciendo hincapié en el modo específico que plantea lo “de otro modo que ser” como fuera de las leyes de la ontología.

¹²⁰ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 58.

¹²¹ Levinas utiliza esta palabra para referir a la relación entre el sujeto y el otro tal como lo evidencia el Decir: como el uno-para-el-otro.

perspectiva refiera a la convivencia con otros como un estado de tensión que subyace a la cultura y desde el cual ésta se ha configurado.

A nuestra frase inicial “aquí afuera todo duele”, habíamos agregado una segunda reflexión: “...y, sin embargo, vivimos”. Consideremos, con lo anterior, agregar una tercera: “... y lo vivimos juntos”.

Es preciso que realicemos otra añadidura, retomando la plataforma de nuestra frase inicial que, en su pesimismo, nos remite a la relación que guarda Occidente (así también como las que se encuentran a su frontera) al respecto de su fracaso tras haber sido el escenario de las dos guerras mundiales en menos de treinta años. El periodo de las posguerras marcó un punto de inflexión en el cual el mundo occidental “civilizado” abrió los ojos frente a algunas de las atrocidades de que era capaz: Verdún, la batalla del Somme, Stalingrado, los campos de exterminio, y finalmente Hiroshima y Nagasaki.

La forma en la cual plasmamos la información, inscribiéndola u omitiéndola de nuestra memoria histórica cambió de manera radical durante el siglo pasado. Muchas de las atrocidades de la *Endlösung der Judenfrage*¹²² del régimen nazi fueron intencionalmente escondidas del pueblo alemán y sólo saldrían a la luz en la víspera del colapso absoluto del Tercer Reich. Pero estos movimientos de obnubilación han sido rebasados por el mero volumen de medios de grabación y de difusión desarrollados durante el S.XX alrededor del mundo, incluido entre ellos el Internet. Hoy día tenemos un acceso a la información sin parangón, por lo que las tecnologías para ocultar dicha información también se han tenido que refinar y volver cada vez más complejas.

Por lo anterior, los efectos de las Grandes Guerras (conflictos principalmente ocurridos en el territorio eurasiático) aún los sentimos hoy, ocho décadas después; aún nos estremecemos ante la larga sombra que dejaron las acciones de la humanidad durante esos conflictos, y el mundo occidental carga una deuda histórica con las víctimas resultantes a quien su Humanismo ilustrado falló en proteger. El Holocausto fue el clímax de la gradual

¹²² Del alemán, se traduce como “la solución final a la pregunta judía”. Este era el término utilizado por el régimen nazi para designar las operaciones llevadas a cabo con la finalidad de exterminar a todos los judíos a una escala global.

radicalización de un aparato político intolerante, que había extendido sus primeras raíces algunas décadas antes.

Como subraya el especialista en Bioética, José Eduardo de Siqueira: en lugar de pensar la *shoah*¹²³ como producto de un apocalipsis brusco, debemos considerarlo como un apocalipsis gradual llevado a concreción por medio del progreso técnico global y su utilización inadecuada¹²⁴ por las ambiciones personales de los involucrados. Lo post-apocalíptico también puede ser producto de una degradación, de una especie de *apocalipsis a fuego lento*, tal como fue, en el caso del Holocausto, la construcción de la maquinaria política de la xenofobia institucionalizada. Y ante estas vías de destrucción debemos nuestra vigilia y atención infatigable. Occidente lidia con esta herencia problemática, con esta aporía¹²⁵ que constituye el aparentemente irreconciliable legado entre la ambición de ser la luz que traiga armonía al mundo, y la cruel realidad de sus conflictos intestinos. Esta presencia, ruidosa y salvaje, de dos focos que no se prestan a una mezcla uniforme, sino que propician su tensión, constituye la proverbial “arma de doble filo”.

Pero no sólo las guerras de Europa nos comprometen al segundo momento de nuestra reflexión: “aquí afuera todo duele, y sin embargo, vivimos”. Nuestra realidad contemporánea alberga múltiples escenarios igual o más desoladores que lo retratado por cualquier película, ruinas que son testimonio de los efectos por la acción humana, pero cuya visibilidad en el campo casi infinito de la información ha sido dejada de lado. Su importancia se ha invisibilizado porque su visibilidad no sirve al hegemónico aparato de los medios de comunicación masivos de Occidente. Poco se habla de las víctimas inocentes del complejo militar estadounidense en oriente medio. Poco se habla de Uganda, donde se enfrentan ejércitos de jóvenes y niños con rifles automáticos y machetes; donde los

¹²³ Término hebreo usado desde la década de 1940 para referirse lo que hoy día frecuentemente referimos como el Holocausto.

¹²⁴ José Eduardo de Siqueira “El principio de responsabilidad de Hans Jonas” en *Acta Bioethica* 2001; año VII, n°2.

¹²⁵ La definición más general del término aporía, en castellano, refiere a un enunciado que “expresa o que contiene una inviabilidad de orden racional”. Obedeciendo a su origen griego en el vocablo *ἀπορία*, esta inviabilidad racional nos refiere hacia una encrucijada, un impasse, de la razón en su intento por resolver un nudo. La aporía es el augurio de los límites de la razón y su imposible búsqueda de ideas “claras y distintas”. Retomo este término por su definición como tal, pero también por la carga filosófica que le precede, específicamente a través del trabajo del filósofo franco-argelino Jacques Derrida, desde sus aportes al ejercicio de la Deconstrucción literaria.

distintos grupos rivales practican el canibalismo como una herramienta para sembrar el terror. Poco se habla de los miles de desaparecidos y el horror insaciable de la maquinaria criminal en México o Colombia, cuyos millones de pobres son los más vapuleados por el látigo del crimen organizado, sobre quienes los agentes de éste van operando incontables atrocidades, transformando comunidades enteras en pueblos fantasma.

Las élites del mundo Occidental, y su clase media, igualmente desde el interior de un refugio de privilegio social, observan un “afuera” inclemente, salvaje, siempre al acecho. Desde el interior de nuestros refugios afilamos nuestros cuchillos a la espera de un terror que sólo se posterga, pero cuyo riesgo siempre está ya ahí. Este miedo primordial está constituido por el miedo a lo desconocido tanto como por el terror sembrado por ideaciones armadas a través de un aparato cultural. Se desconoce el afuera, y sin embargo digamos que se “conoce demasiado bien”, como un viejo adversario, como el adversario de toda la humanidad. Pero en este afuera se depositan y se dibujan encarnaciones de ese peligro: el terrorista, el indocumentado, el fundamentalista, el criminal, etc. Estamos asediados por el terror de lo Otro.

Lo rescatable de obras como *Mad Max* es que nos recuerdan esta otra realidad escondida, velada, que ocurre día a día en nuestro planeta; la “reaniman” para nuestros ojos, dotándonos con una minúscula ventana a una angustia reprimida, un miedo primordial. Pero, al mismo tiempo, se nos obliga a enfrentar el miedo y a aventurar estrategias y posibilidades desde esa otra realidad. Si se interpreta de manera concienzuda, la miseria retratada en el arte, a través de sus *leitmotivs* recurrentes, canaliza para los espectadores una pizca de la sensación viva del apocalipsis que sofocan en su desesperanza el prospecto de todo mañana, como una herida infligida en el tiempo.

Al tercer movimiento de nuestra reflexión, “Aquí afuera todo duele, y sin embargo vivimos juntos”, le incumbe la búsqueda de alguna propuesta que sirva como contrapeso para el pesimismo producido por nuestro recuento de la catástrofe. Apuntemos que, en primer lugar, existe un abismo entre, por un lado, las ambiciones del humanismo occidental y, por otro, los efectos que la acción humana hacia los otros y hacia su entorno ha generado. Nuestro pesimismo, con estos elementos en mano, estaría perfectamente “justificado”; sin embargo, es importante recalcar que llegar a este punto desesperanzador, es decir, asomarnos al abismo insondable de la historia, es el camino en el que se esconde la clave

para comprender, no sólo los vastos alcances de la crueldad humana, sino también para dilucidar cuáles son las vías posibles para la acción. Sólo de esta manera, las millones de almas condenadas al exilio de la indiferencia, que viven hoy mismo aplastadas bajo el peso de la humanidad entera, recibirán el reconocimiento que les es propio.

Todos los días ocurren actos de crueldad que ocasionan una miseria incalculable alrededor del mundo, por esto requerimos de una búsqueda de carácter excepcional, casi mítica, por encontrar alguna manera de evitarlos o, bien, de solucionarlos. Los desafíos de nuestra época nos exigen un grado más alto de comunidad, uno que trascienda barreras de credo, raza y estatus económico. Las problemáticas políticas y ambientales que aquejan a la humanidad no podrán ser subsanadas siempre por un puñado de esfuerzos individuales, sino que han de requerir de un esfuerzo conjunto. ¿Estamos preparados para este altísimo llamado a la responsabilidad? Esta es la pregunta que tenemos que plantearnos hoy en día, si queremos terminar con la indiferencia de sistemas políticos y económicos que han doblegado la voluntad de millones de personas y que los han sumido en el sufrimiento apabullante de su ley. Queda claro que el sometimiento del uno por el otro es un elemento cotidiano de nuestra existencia, y sin embargo, al mismo tiempo, es preciso que resistamos ante la desesperanza si es que queremos que la humanidad viva otro mañana.

Pero no anunciamos con esto una total desesperanza en el horizonte. También se ha dado la ampliación de espacios de expresión para discursos que parten desde la perspectiva de los excluidos, que comparten su experiencia en un contexto que los percibe como extranjeros. Para lograr responder al desafío de la xenofobia, nuestro propósito debe ser entablar un diálogo que nos oriente hacia la apertura de nuestras creencias, y limitaciones conceptuales, para con esto dar cabida a una postura que sea autoconsciente e inquisitiva con nuestros supuestos y prejuicios, que nos permita la escucha atenta del prójimo en un encuentro potencialmente transformador. La fortaleza obstinada, presente en el personaje de *Furiosa*, o la resistencia esperanzadora del planteamiento de Levinas, serán elementos cruciales para aquellos sujetos dedicados a la transformación cultural del porvenir. La compasión por los demás, nos será lícito afirmar, debe prevalecer y no sólo eso, sino que debe de crecer, si es que en algún grado una mejor humanidad futura habrá de florecer.

CAPÍTULO II: UN ABRAZO FANTASMAL

¿De qué manera nos acerca la filosofía levinasiana hacia alguna estrategia para lidiar con la violencia de nuestro tiempo? Si la existencia de la violencia no es algo de lo que nos podemos escindir mientras nos encontremos inmersos en el tiempo, la carne y la economía de la vida y la muerte, ¿deberíamos rendirnos ante las expectativas que sostiene la perspectiva común de simplemente admitir que somos víctimas del “estado de guerra”, y usar esta excusa como escudo para todo cuestionamiento? La filosofía levinasiana, sin embargo, se sitúa en contra de esta posición, más allá de toda justificación del yo; se sitúa más allá de simplemente ejercer la violencia de alguna “estrategia narcisista” para esquivar su responsabilidad por el otro. Es en el fondo de este llamado altísimo es donde se gesta la preocupación por considerar al otro como fin en sí mismo, y no como un accesorio del sujeto. Si bien esto no nos blindamos del riesgo de ejercer violencia, sí nos ayuda a producir un ambiente de bienvenida que, en alguna medida, podría ayudarnos a diluir tensiones y poder acordar mantener la paz de la separación como mínimo requisito para la existencia intersubjetiva.

Dicho lo anterior durante el curso de este segundo capítulo, haremos un acercamiento a algunos de los puntos principales de la ética de Emmanuel Levinas, los cuales — considero— serán las herramientas cruciales para transformar la perspectiva que tenemos de nuestro contexto violento y que, como tales, nos permitirán tanto más adquirir nuevas posibilidades de acción efectiva sobre el mismo.

1. LO OTRO COMO FIN EN SÍ

Una vez que hemos apuntado, durante el capítulo anterior, al rumbo indeseable por el cual nos lleva la lógica violenta que subyace a la cultura occidental —advertidos por el análisis de Levinas, cuya hipótesis parece corresponder con la evidencia histórica a nuestra disponibilidad— será preciso, entonces, que encontremos alguna vía para guiarnos a través de la penumbra de este abismo. Es decir, ¿de qué manera concebimos una forma para relacionarnos con los otros que no implique, inherentemente, su subyugación? Encontrar esta respuesta equivaldrá a enunciar, cuando menos, las siguientes preguntas: ¿cómo podemos partir desde la desesperanza de la lógica violenta de nuestro entorno para así vislumbrar un mejor futuro? ¿Cómo podemos alzar la voz y hacer frente a la tiranía hegemónica de la “Egología” a la que alude Levinas en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*? Como modos de vinculación con lo Otro, ¿qué alternativas, distintas a la lógica instrumental y violenta de la reducción de lo Otro al Mismo, existen? O dicho de otra manera, ¿qué opciones yacen en nuestro horizonte teórico para poder explorar nuevas avenidas de acción y de vinculación con los otros? Estas y otras interrogantes serán el motivo central de nuestros capítulos segundo y tercero.

Ahora bien, como queda entrevisto en las sorprendentes —aunque escasas— referencias hechas por Levinas a Friedrich Nietzsche en sus textos, el alemán tuvo una influencia considerable para el pensamiento del lituano-francés. Un punto de intersección que podemos rastrear entre ambos autores fue su predilección por el tema de la Ética, tal como lo remarca la filósofa norteamericana, Jill Stauffer¹²⁶. La norteamericana nos dice que Levinas fue un filósofo cuyo aporte principal fue el concebir la responsabilidad por el prójimo como omniabarcante y en contra de la cual nunca hubo una oportunidad de elegir, esta responsabilidad parece habernos sido investida por Dios. Nietzsche, por otro lado, fue el filósofo que abogaba por la “voluntad de poder” de espíritus libres que viven después de la “muerte de Dios”, para quienes su libertad les exige la toma de decisiones cuya postergación es imposible. Esto lo podemos ver reflejado en la manera en la cual el personaje titular de *Así habló Zaratustra* refiere al gran momento decisivo, escatológico, del “mediodía”: “Pero a todos éstos les llega ahora el día, la transformación, la espada de la

¹²⁶ Jill Stauffer, “Levinas, Nietzsche, and the autonomous subject”, en *Nietzsche and Levinas. After the death of a certain god*, ed. Jill Stauffer & Bettina Bergo (Nueva York: Columbia University Press, 2009) 33.

justicia, *el gran mediodía*: ¡entonces se revelarán muchas cosas!”¹²⁷. La filosofía de Nietzsche da prioridad a la acción y el egoísmo en contra de la hegemonía de lo que él identifica en distintos pasajes como la multitud que, sin embargo, es la que tiene el poder sobre la opinión y cuya casta sacerdotal le ha dotado de privilegio. El egoísmo representa en el caso de Zaratustra —que en su deseo por “volver a ser hombre”, regresa de su exilio autoimpuesto para una vez más relacionarse con los otros, de quienes recibe su desprecio y su burla— una disidencia, una rebelión en contra de la opinión de la mayoría, en contraste con la cual Zaratustra y sus discípulos se afirman. Igualmente en el caso de Nietzsche, según nos dice el filósofo español Germán Cano, este “retorno a los hombres” es recibido con desprecio¹²⁸.

Cada una de estas perspectivas aparentemente habita en el fin opuesto del espectro de la Ética con referencia a la otra, o a lo que refiere John Llewelyn de la siguiente manera: “En esta época posterior a «muerte de Dios», algunos de los presuntos lectores, incluyendo a quienes hayan leído a Nietzsche, pueden rechazar la obra filosófica de Levinas en razón de sus abundantes menciones a lo que califica con la extraordinaria palabra «Dios»¹²⁹. Llewelyn plantea la posibilidad de que quizás no se encuentren tantas referencias directas a Nietzsche dentro de la obra de Levinas por la misma razón por la cual tampoco se hacen muchas referencias directas a Franz Rosenzweig, porque la obra de ambos autores se halla con “harta frecuencia presente” en la obra de Levinas¹³⁰.

Sin embargo, como remarca Stauffer, Levinas se posiciona decididamente en contra de la hipocresía subyacente a la narrativa dominante de la subjetividad que podríamos identificar en los remanentes de la idiosincrasia de la Ilustración y el Positivismo. Es por esto que aquello sostenido por Occidente como inherentemente loable o admirable del ser humano es sujeto por Levinas a una inversión: el sujeto no es, en concordancia con la filosofía levinasiana, libre y autónomo por naturaleza, sino que más bien es atravesado por vulnerabilidades ante las cuales le es imposible defenderse. Estas vulnerabilidades constituyen, simultáneamente, lo que constituyen lo íntimamente humano, pero también

¹²⁷ Nietzsche, “Así habló Zaratustra”, 232.

¹²⁸ *Ibidem*, 16.

¹²⁹ Llewelyn, 13.

¹³⁰ *Ídem*, 18.

contribuyen a la expectativa de una “nueva grandeza”¹³¹, una especie de “transhumanismo” que nos llevaría a reimaginar qué significa ser humano, qué es la subjetividad y qué es la justicia.

Por otro lado, uno de los axiomas del pensamiento nietzscheano¹³² consistía en que el hombre es algo que tiene que ser superado. Este posicionamiento de Nietzsche lo encontraba a contracorriente de la idiosincrasia dominante de su época, hacia fines del S.XIX, fuertemente influenciada por los ideales tardíos de la Ilustración. Los referentes de Kant y de Rousseau se encontraban al centro de la discusión filosófica, y el desarrollo de sus teorías eran tanto un producto-de como una afronta-a aquellos ideales ilustrados. Poco a poco se deja de cartografiar al hombre como centro del cosmos. La tensión hacia los ideales ilustrados se ve particularmente remarcada en el estilo contestatario de la filosofía de Friedrich Nietzsche, para quien la axiología de Occidente se orienta, principalmente, a partir de los “valores” del resentimiento y la negatividad hacia la vida.

Si recordamos el capítulo anterior, advertiremos que, de manera similar, el corpus filosófico de Levinas se posiciona en contra de una lógica violenta que subyace a la cultura occidental. Una de las principales críticas que lanza Levinas hacia Occidente es que su “reducción de lo Otro al Mismo” tiene consecuencias nefastas sobre las vidas de los otros humanos. En palabras de Emmanuel Levinas: “Los muertos sin sepultura en las guerras y en los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y vuelven trágicamente la preocupación por sí e ilusorias las pretensiones del *animal rationale*, de poseer un lugar privilegiado en el cosmos y capacidad de dominar e integrar la totalidad del

¹³¹ Stauffer, 35.

¹³² Es bien sabida la relación que Nietzsche sospechaba al respecto de nuestra posición en el cosmos como fuertemente sujeta a las condiciones dictadas por el azar, con las que el sujeto habría de contender por dos vías: la del sufrimiento o la del *amor fati*. Ambas vías “observan un mismo fenómeno”, digamos, pero la decisión que implica el *amor fati*, o el amor al destino, resignifica ese mismo sufrimiento a través de la afirmación del sujeto frente a éste. De esta manera, el destino se “elige”. Esta es una de las propuestas centrales a su noción del “eterno retorno de lo mismo”. Es decir, el sujeto reconoce su impotencia frente a las fuerzas del azar, entonces decide actuar en favor de sí mismo a partir de las herramientas a su disposición, a saber, su capacidad de transformar su Voluntad y, con ello, la misma perspectiva que el sujeto sostiene al respecto de su realidad. Particularmente, la afirmación que despoja de sí la ansiedad, posibilitando así la capacidad creadora del sujeto, se ve ilustrada en la tercera de las “transformaciones del espíritu” a las que alude Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: la transformación en la figura del niño. Esta tercera transformación la caracteriza Nietzsche así: “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí” [Friedrich Nietzsche, “Así habló Zaratustra”, en *Nietzsche II*, ed. Germán Cano Cuenca (Madrid: Gredos, 2011), 37]. Este y otros temas fueron parte de mi trabajo de tesis de licenciatura titulado *Zaratustra: portal al superhombre* (2015).

ser en una conciencia de sí.”¹³³ Desde la “Egología” descrita por Levinas el otro es forzado dentro de una relación que lo designa, principalmente de dos maneras: a) como un objeto que no merece empatía o b) como un reflejo del yo, es decir, un alter-ego. Estos dos modos de relación con el otro revelan, para Levinas dos presentaciones de una misma lógica: que establece que el vínculo con el otro establece a éste como un medio “desechable” para la perpetuación de la expresión del Mismo que parte de una hegemonía tiránica.

Regresando a Nietzsche, desde la perspectiva del personaje titular en *Así habló Zaratustra*, el valor de la humanidad consiste en su potencial por ser algo mejor. Advertamos con esto que el mero hecho de que el sujeto piense que quien es hoy no representa el despliegue de su potencial real, es una noción que lo aleja de una concepción de la realidad que juzga a todo lo Otro como un medio para alcanzar un *τέλος* o fin. El hombre que se reconoce a sí mismo como su propio *τέλος*, es el triunfo del hombre satisfecho consigo mismo, que quiere sólo propagarse y persistir como el Mismo¹³⁴: es un dictamen contra-revolucionario, o el ansia por detener el tiempo del otro. Precisamente porque el Zaratustra de Nietzsche aboga por la transformación del hombre en algo mejor — el superhombre o *der Übermensch*—, está contrapuesto a una humanidad auto-complaciente en su quietud: “Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse «sí» a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano «no» a todo «fuera», a todo lo «distinto», a todo «no yo»: y *éste* «no» es su obra creadora”¹³⁵.

El “superhumanismo” nietzscheano encuentra su *τέλος*, muy literalmente, en lo Otro: en convertirse en otro distinto a sí. Para liberarse de las imposiciones de una cultura decadente¹³⁶, el hombre “necesita ser otro”. Es decir, el adversario principal del superhombre también se encuentra en lo Otro, en una hegemonía cultural que debe ser superada porque desprecia la vida. Atendamos al siguiente pasaje:

Yo amo a los grandes despreciadores, pues son los grandes veneradores y las flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a quienes, para declinar y sacrificarse, no buscan una razón detrás

¹³³ Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 85.

¹³⁴ Nietzsche, 20.

¹³⁵ Nietzsche, “La genealogía de la moral”, en *Nietzsche II*, ed. Germán Cano Cuenca (Madrid: Gredos, 2011) 603.

¹³⁶ La perspectiva pesimista de Nietzsche al respecto de la cultura humana dominante es palpable a lo largo de su corpus filosófico. Su contraposición a la moralidad judeocristiana es un elemento importante a considerar en este punto.

de las estrellas, sino que se sacrifican en aras de la tierra para que un día ella pertenezca al superhombre¹³⁷.

Cuando Zaratustra enuncia lo anterior, ¿no anuncia simultáneamente el desprecio del dominio del gran Otro, pero también llama al sacrificio en favor de la vida? Y, justamente, ¿no se revela el más alto desprecio a la vida en el genocidio y la subyugación de todos los otros? Si bien esta traza de la filosofía nietzscheana se orienta desde el potencial transformador del sujeto, cuya semilla se desarrolla en la adversidad, también nos insta a luchar por una humanidad venidera, por un mejor futuro o una “nueva grandeza”. Este mensaje nos llama con singular fuerza cuando la historia de Occidente está marcada por la sombra de la esclavitud y del genocidio.

Este llamado a lo otro, en el que nos impulsa el Zaratustra de Nietzsche, no dista mucho del rumbo que esboza Levinas al afirmar a lo otro como un “cohorte de virtualidades que son potencias”¹³⁸.

Ahora bien, considerar que el cosmos no fue diseñado para nosotros únicamente, alberga ya la posibilidad de que éste no está allí sólo para ser subyugado o explotado para nuestro beneficio. La posible articulación entre el pensamiento levinasiano y el nietzscheano, en este punto, nos permite considerar de qué manera la acción se podría dirigir hacia lo otro sin violentarlo implícitamente. En lo Otro yace toda expectativa del futuro; el futuro es Otro por antonomasia porque constituye esencialmente lo oculto y en cuyo seno se gesta la ansiedad de la incertidumbre; cuando el porvenir sangra sobre el presente, materializando distintas posibilidades y descartando otras cuantas, se revela su resistencia absoluta: es lo que se escapa en algún grado u otro a los poderes del sujeto, al *logos*. El sujeto puede planear esperando anticipar los eventos que le deparan, pero sus planes resultarán aunque fuera en un grado minúsculo, insuficientes. El desarrollo tecnológico en el campo médico, así también como lo son a su modo la mística y la presencia de lo religioso, son modalidades distintas del ansia del sujeto por controlar lo incontrolable enunciándolo dentro de un marco cada vez más amplio de “anticipación”. Aun cuando se le imponga a la anticipación un alto a través del enunciado “Dios trabaja de maneras misteriosas”, incluso

¹³⁷ Nietzsche, “Así habló Zaratustra”, 23.

¹³⁸ Levinas, *Humanismo del otro hombre*, 8.

ahí se deposita un designio sobre el caos de la incertidumbre, se le “tematiza” dentro de un contexto.

Por otro lado, en el contexto contemporáneo del intercambio étnico y cultural, decir que hay distintos modos de pertenecer al mundo, en formas que no obedecen a la ontología o a la razón ilustrada, implica para el sujeto admitir que sus nociones y poderes no son universales y que en la diferencia se dibujan otras formas de vivir, de desarrollarse y de vincularse con lo que yace “afuera” del Mismo.

El levantar de los hombros de la humanidad la angustia por el control y el dominio de lo Otro implica mantener en consideración cuando menos una cosa: *memento mori*. El sujeto encuentra su límite irrevocablemente en lo Otro; de ser esto cierto, el sujeto no “persiste en el ser” cuando admite su propia finitud; no busca arrebatarse del firmamento una prórroga para su presencia en el “chez soi”¹³⁹. Somos mortales —ésta es la única certeza en el ateísmo.

Por otro lado, la sombra que extiende el terror a lo Otro es el miedo a la incertidumbre y, con ello, el miedo originario a la muerte. Esta es, posiblemente, la ansiedad primera tras la “muerte de Dios” que anunciaba el Zaratustra de Nietzsche. Pero temer a la muerte nos lleva, simultáneamente, a negar y afirmar que se le conoce; de no ser así todos los sujetos navegarían las aguas inciertas de la muerte con la misma tranquilidad que Sócrates, tal como lo relata Platón en *Fedón*, abordándola con el espíritu de un explorador o un pionero, o como los mártires que saben que su pervivencia está resguardada en el misterio de lo sagrado. La muerte provoca en nosotros la tensión entre el saber y la incertidumbre que no hace sino alimentar la angustia de su llegada. La expectativa cotidiana por la muerte, como elemento Real y absolutamente “in-metabolizable” por el sujeto, es uno de los modos en que nos relacionamos con la otredad radical desde el ateísmo. La muerte, en su inmanencia irrevocable, nos refiere a las aguas inciertas del “más allá” de la consciencia y, con esto, nos remite estrictamente al más allá del ser y la esencia.

La angustia de la finitud del sujeto está presente a lo largo de la exposición que Levinas realiza en contraste con la infinitud de lo Otro. El lituano-francés construye una concepción de la otredad como absolutamente resistente a los poderes del sujeto. Las profundidades de

¹³⁹ Estar en casa. Véase la nota al pie #2 en el prólogo.

esta concepción pueden resultarle aterradoras e inquietantes al sujeto tanto como podrían proveerle una sensación de calma y pertenencia. Levinas expone en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la manera en la cual se ha pensado conceptualmente la relación del sujeto con lo Otro, sea éste su entorno, sus congéneres, lo divino o lo profano.

2. LA SUBJETIVIDAD COMO RESPONSABILIDAD O EL DECIR ANÁRQUICO

La responsabilidad es definida por Levinas de la siguiente manera:

El lazo anudado en subjetividad, que en la subjetividad transformada en conciencia del ser aparece aún en la interrogación, significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia; o también una afección por parte del Otro que yo no conozco, que no podré justificar desde ninguna identidad y que, en tanto que Otro no se identificará con nada. Aproximación que se describirá como la responsabilidad del Mismo respecto al Otro, como respuesta a su proximidad antes de toda cuestión; pero donde se podrá sorprender el nacimiento latente de la propia conciencia (percepción o escucha del ser) y el diálogo a partir del cuestionamiento¹⁴⁰.

Dirigirnos hacia lo otro de tal manera que ello sea reconocido en su propio *telos* sería quizás la primera tentativa hacia re-encauzarnos a la defensa del prójimo. En esto consiste la an-arquía de la responsabilidad, su raíz pre-originaria a la subjetividad. El filósofo de Kaunas se encontraba fascinado, como queda evidenciado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, con la subjetividad en su estado arcaico (proto-subjetividad) y el desarrollo de los lazos sociales. En este texto Levinas se cuestionó acerca de las condiciones necesarias para el desarrollo del lenguaje y acerca de cuál es la relación que éste guarda con los intercambios políticos de la intersubjetividad. Su abordaje de estos temas a través de sus textos, fue revolucionario en la Filosofía de su tiempo al grado que sus avances continúan siendo parte de la discusión en torno a la Ética y la Filosofía Moral y Política aún a más de dos décadas de su fallecimiento. Su importancia ha quedado demostrada en su impacto en el pensamiento de autores contemporáneos de la talla de Judith Butler o Slavoj Žižek.

La importancia de la contribución de Levinas consiste, en gran parte, en el efecto que ha tenido sobre el pensamiento de otros. Las avenidas de interpretación que ha provisto para los que hemos sido sus lectores, han sido variadas. En el presente apartado de este trabajo de tesis mencionaremos una de las enseñanzas primordiales que podemos interpretar como cardinales en el pensamiento levinasiano: “*Memento eis*” o “recuerda a los otros”. Considero como innegable que esta enseñanza es una de las piedras angulares de la

¹⁴⁰ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 72.

propuesta ética de Emmanuel Levinas, y por ello, recordar a los otros es una de las directivas principales de la presente investigación.

Ciertamente, lo social se encuentra imbuido profundamente en la experiencia de lo humano. Nuestro decir, nuestro mirar y nuestro sentir son pruebas fehacientes de lo altamente gregarios que somos como especie. Para los miembros de la comunidad humana, que hemos llegado a este mundo en el seno de lo social, nuestra existencia es definida en gran medida por nuestro lazo de pertenencia, de familiaridad, o de conflicto con nuestra realidad. La vida en comunidad hace posible nuestra supervivencia, nos nutrimos de su refugio; sólo en relación con ella tienen sentido las metas de auto-realización de sus miembros. Nuestro porvenir descansa sobre ese tejido de interconexiones, sin el cual, en la hondonada de la soledad radical, de una verdadera singularidad aislada, la existencia quedaría reducida a sus componentes más inquietantes.

Por otro lado, el ser humano es neoténico¹⁴¹, llega al mundo en desfase —a destiempo— desprovisto originariamente de la capacidad para sobrevivir, eyecto, en exilio, lejos de su completitud auténtica. Ante el medio salvaje de lo real, sólo en casos límite, los más aptos triunfan con la astucia y presionar a la fortuna para que les sea posible la vida en completo aislamiento de otros seres humanos, pero esto como un hecho posterior a las herramientas prácticas e intelectuales que les han sido proporcionadas por su medio. ¿Qué entidad, radicalmente distinta —post-humana— seríamos sin un refugio, un lenguaje, o el contacto con los otros?

Según Levinas, existe una vulnerabilidad originaria, inherente a la subjetividad misma que lo expone —originariamente— al otro, a esto lo nombra “*le Dire*” o “el Decir”. A esta exposición pre-temporal, Levinas contrasta la relación con el otro atravesada por el influjo del tiempo, la memoria y el *logos*, refiriéndose a ella como “*le Dit*” o “lo Dicho” — notemos aquí el énfasis que Levinas nos exige al oponer el infinitivo al pretérito. El infinitivo es el tiempo indeterminado, el del verbo atemporal, mientras que el pretérito nos refiere a lo establecido, al reino de la memoria.

¹⁴¹ En la neotenia, el desarrollo fisiológico (o somático) de un animal u organismo es ralentizado o retrasado. Véase: Kate Wong, *Why humans give birth to helpless babies* (Scientific American, recuperado de internet: <https://blogs.scientificamerican.com/observations/why-humans-give-birth-to-helpless-babies/>)

La noción de subjetividad que expone Levinas en sus textos está marcada originariamente por el Decir, esa exposición nos precede en un sentido absoluto; es previo a toda inteligencia, a todo dominio, a toda “maestría” sobre la realidad. Se deposita una carga cultural, se construyen expectativas alrededor de un nacimiento e incluso se guardan emociones ocultas previamente al momento mismo de la concepción biológica de un ser humano. Entonces, ya antes de nuestro nacimiento estamos expuestos, vulnerables, arrancados del medio de la familiaridad que nutría nuestro ser en alguna dimensión arcaica o utópica de la subjetividad al interior del vientre materno que nos envolvía en su refugio en su refugio. Somos expulsados, exiliados al desierto de lo real, entre gritos y llanto; nuestro primer contacto con la realidad es afín a una herida abierta expuesta a las inclemencias del afuera. Nacemos dirigidos a la existencia, expuestos a la ansiedad; estamos exiliados-en-la-realidad, digamos, puesto que ésta siempre tendrá una potencia irrefutable que rebasa y avasalla nuestro “mundo interior” en cada momento en el cual amenaza la integridad de las estructuras que soportan nuestra psique. Si colapsa este aparato fáctico, quedamos despojados de control. La trama edípica del Psicoanálisis se edifica en este proceso, en este exilio de sí en la otredad.

El Decir, lazo tenido por Levinas como la relación pre-original entre lo Mismo y lo Otro, es previo al uso de palabras, previo al juicio, a la inteligencia, previo a la decisión y la agencia, pero que singularmente llama al yo en su singularidad irremplazable, y es a través de este llamado que el yo deviene sujeto. No puede decidir no ser; ni siquiera en la muerte, porque el llamado no exige una decisión sino que impele a la exposición como herida, a la vulnerabilidad, que de cualquier manera ya nos presentaba al otro. El Decir está siempre presupuesto en lo Dicho, dado que lo Dicho es su “coagulación”, en tanto que es la suspensión o la captura en el tiempo y el concepto.

El Decir se coagula en lo Dicho, por lo que existir con otros (al lado de otros o cara a cara) es estar atravesados por el acaecimiento del “futuro” en el devenir. En otras palabras, el entorno en el que vivimos y en el que actuamos nos avasalla, siempre adelantándose-a o postergando nuestros planes. Sin embargo, inversamente, también nosotros poseemos el potencial para ejercer un efecto en nuestro entorno, para transformarlo, así sosteniéndolo en bajo el influjo de nuestro poder, a nuestra voluntad. En esta capacidad descansa el prospecto primigenio de toda violencia. Es, decir, cuando como agentes aportamos a ese

tejido en el intercambio de la intersubjetividad, somos los potenciales responsables de posibles catástrofes.

Dicho de otra manera, la inevitabilidad del transcurrir del tiempo nos convierte en rehenes incautos de la violencia. Ya por el mero hecho que se ha resquebrajado el momento inescapable durante el cual estamos expuestos al otro, porque este instante se encuentra en otro-lugar, ya estamos expuestos al crimen. El mundo de carne-y-hueso nos sujeta a sus propias reglas, al vaivén de sus corrientes y sus trampas. Puesto que la integración del “tiempo común” a la relación con el otro es irrevocable, tenemos que afirmar entonces que el potencial de ejercer violencia está siempre ya-ahí, y por lo mismo es que se vuelve tanto más crucial la responsabilidad que nos enlaza al prójimo, tanto mayor es la premura de su defensa y resguardo, a fin de no traicionar aquél lazo pre-originario al que nos encontramos engarzados aunque en desfase.

Ahora, si bien nos hemos aproximado a la manera en que —según Levinas— la subjetividad, comprendida dentro de la perspectiva tradicional de la filosofía occidental, se ha constituido a través de una transformación totalizante de la realidad en identidad, es preciso que recalquemos la distancia que determina Levinas con respecto de esta posición.

Levinas toma muchas de las aportaciones de Hegel y las reformula. Una de tales aportaciones es la de la subjetividad, la cual, una vez desarrollada en su propia filosofía por el lituano-francés, guardará una profunda deuda con la filosofía hegeliana. Diremos, en concordancia con Levinas, que la “subjetividad” arcaica, está constituida como una singularidad, que es la referencia auto-recurrente independiente y espontánea al modo hegeliano; su particularidad se funda en sí misma sin deferencia al otro sino hasta que adviene propiamente como subjetividad a través de la significación establecida en el Decir. Este estadio es, sin embargo, estrictamente utópico. Lo que constituye la separación del yo, su singularidad irrepetible, es la suspensión pre-temporal, utópica, de lo que llamamos “proto-subjetividad” o “subjetividad arcaica”. Pero esta singularidad propiamente no adviene sujeto sino a través de su exposición vulnerable ante el otro. Lo que constituye la separación, sin embargo, es en lo que consiste la morada del proto-sujeto, el lugar de su reposo en sí mismo, de su identidad. En esta separación el proto-sujeto afirma su independencia, su singularidad; en esta separación el sujeto funda su *ipseidad*, su referencia a sí mismo:

[...] la separación o la ipseidad se produce originalmente en el gozo de la felicidad, [...], en este gozo, el ser separado afirma una independencia que no debe nada, ni dialécticamente, ni lógicamente, al Otro que le sigue siendo trascendente. Esta independencia absoluta —que no se plantea oponiéndose— que hemos llamado ateísmo, no agota su esencia en el formalismo de un pensamiento abstracto¹⁴².

Es preciso señalar, sin embargo, una advertencia: La independencia del sujeto arcaico, su sostenerse en sí mismo, consiste simultáneamente un estar fuera y adentro un ir “hacia afuera desde la intimidad”¹⁴³. La separación tiene que ser comprendida como real en el sentido que es lo que constituye la singularidad del sujeto, pero siempre-ya utópica porque se halla situada en un vínculo motivado por un Deseo hacia el otro: el Decir, relación que, sin embargo, no constituye una totalidad, pues no *contiene* a las singularidades, los términos que participan de esa relación. Este vínculo particular es la forma de lo social: el encuentro con el otro. Este vínculo enlaza al sujeto en su singularidad irremplazable. De esto hablaremos a mayor detalle más adelante.

Subrayemos que, a diferencia de Hegel, Emmanuel Levinas no reduce la subjetividad a la identidad del yo, es decir, al repliegue de la esencia sobre sí misma. Es por esto que tenemos que estar muy atentos a no considerar a la singularidad separada un “sujeto” técnicamente, sino como un sujeto arcaico o proto-sujeto, puesto que Levinas señala que “la subjetividad es el Otro-en-el-Mismo”, que es “la inquietud del Mismo inquietado por el Otro”¹⁴⁴. Estrictamente, cuando Levinas habla de un sujeto plenamente conformado es dado que éste ya ha sido puesto-en-cuestión por la presencia del otro. Además, advertamos que cuando Levinas designa lo Otro, se refiere a ello en su acepción radical, auténticamente metafísica. Por lo tanto, la singularidad no deviene sujeto sino hasta su exposición al otro en tanto que otro.

El repliegue de la esencia en sí misma o, lo que es lo mismo, la conciencia de sí —recurrencia de la singularidad consigo misma— es la influencia de Hegel que juega la influencia primordial en la subjetividad hegeliana. A este repliegue hace referencia Levinas con lo siguiente: “la manifestación del ser a sí mismo implicaría una separación dentro del ser. [...] implica un desfase que es precisamente el tiempo, asombrosa separación de lo

¹⁴² Levinas, *Totalidad e infinito*, 83.

¹⁴³ Levinas, 170.

¹⁴⁴ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 72.

idéntico respecto a sí mismo”¹⁴⁵. En el caso de Hegel, la conciencia adviene a una separación al interior del Ser, mediante la cual el espíritu —hecho substancia— se percibe, se atiende a sí mismo y da cuenta de ello. Es una separación en lo Mismo. Para Hegel esto constituye la base de la subjetividad, ahora comprendida como el producto ontológico de una única esencia que se replica dentro de sí misma, hecho que aportación que resultará problemática para Levinas, cuya injerencia siempre será llevada por la directriz de marcar énfasis sobre la particularidad irreductible del encuentro con la alteridad profunda, lo absolutamente otro, el hecho igualmente asombroso del encuentro del sujeto con otra subjetividad irremplazable, incontenible: relación con el infinito. Esta relación es para Levinas la posibilidad de una auténtica metafísica.

La subjetividad es más que la conciencia, o en palabras de Levinas: “el saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de la subjetividad”¹⁴⁶. Si bien en lo que consiste la conciencia del yo es en una conciencia-de (sí mismo), esto no es suficiente para considerar completa la noción de subjetividad levinasiana. En un principio, recalcaremos, en línea con la herencia fenomenológica de Levinas, que toda conciencia es una conciencia-de porque ya originariamente está dirigida hacia algo; es una dirección, una intencionalidad.

En el caso del sujeto hegeliano, aquello hacia lo cual esta conciencia se encuentra dirigida es hacia el sí mismo, lo que constituye el “de” en la conciencia-de. Este saber de sí mismo ya implica un punto de origen, que es reiterativamente sí mismo; en esto coincide Levinas con Hegel, un punto de origen al que Levinas llama la “condición subjetiva”, y al cual solemos nombrar “yo”. Este es el anclaje, con referencia al cual se revela o se hace saber el sí mismo. Dicho de manera más sucinta: el yo —en recurrencia, y reincidencia consigo mismo— es sólo una parte de la subjetividad en el contexto de la filosofía de Levinas. Esta recurrencia no podría suceder sin un movimiento, un cambio de posición respecto de sí mismo. Si bien en el caso de Hegel, este movimiento se desenvolvía en el transcurso del devenir de una misma esencia, todo cambio albergado dentro de sí mismo y siempre en referencia a sí, en el caso de Levinas el movimiento no obedece a una mera reincidencia.

¹⁴⁵ Levinas, 75.

¹⁴⁶ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 168.

Sin embargo, el movimiento del yo no surge espontáneamente desde él, como ser absoluto y soberano, sino de su estar-fuera-de-lugar, de estar puesto-en-cuestión desde afuera. Pero esto que mueve al sujeto de la naturalidad de su habitar, del gozo de su singularidad, no tiene que ser comprendido como un obstáculo a ser superado, sometido.

La existencia del Otro nos concierne colectivamente, no por su participación en el ser que nos es familiar a todos, desde ahora; no por su poder y por su libertad que habríamos de subyugar y utilizar en nuestro provecho; no por la diferencia de sus atributos que habríamos de sobrepasar en el proceso de conocimiento o en un impulso de simpatía al confundirnos con él y como si su existencia fuera una incomodidad. El Otro no nos afecta como aquel que es necesario sobrepasar, englobar, dominar, sino en tanto que otro, independiente de nosotros: detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, que surge nuevamente absoluto¹⁴⁷.

Es de esta manera como la filosofía levinasiana se posiciona como una objeción en contra de toda la filosofía precedente, porque su relación con la diferencia no es la del conocimiento objetivo supuesto en la violencia del *logos*. El sujeto es imprecado en la espontaneidad con la que penetra las defensas del otro. A esta denuncia se refiere Levinas como “poner-en-cuestión” al sujeto, y también, a este cuestionamiento de la espontaneidad del yo, es lo que conocerá Levinas como *Ética*¹⁴⁸. La *Ética* es, desde esta perspectiva, una expulsión, exilio, que ocurre debido a una perturbación en el reposo del yo, un estar-fuera-de-sí o en palabras del mismo autor: estar “afectado sin recursos, sin patria, remitido ya a mí mismo, pero sin poder mantenerme allí, sujeto antes de empezar”¹⁴⁹. Esta perturbación es la indigencia en la existencia, la soledad expuesta de la experiencia humana, una soledad que, sin embargo, no se puede comprender sino a partir de una relación pre-existente con una alteridad, ya entendida como un mundo extraño o nombrada con nombre propio, como el otro humano, de carne y hueso.

Con todo, regresemos a la exhortación de Levinas según la cual debemos considerar que la subjetividad no se agota en la noción de conciencia, entendida esta última como el saber de sí mismo por sí mismo. Esto quiere decir que el mero efecto narrativo de la conciencia de sí (“esto soy yo”) que mantiene un hilo continuo de concordancia, una identidad, a través del paso del tiempo, no es suficiente para ser tomado como único componente constitutivo de la subjetividad; en esa perspectiva, la conciencia consistiría en el yo que

¹⁴⁷ Levinas, *Totalidad e infinito*, 111.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 67.

¹⁴⁹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 169.

reconoce el yo. ¿Qué será suficiente para considerar afianzada la noción de subjetividad? ¿Qué componente adicional considera Levinas que haya sido ya excluido, ya olvidado, en la noción de subjetividad derivada de la ontología precedente?

Para Levinas, aquella turbación a la que hacíamos referencia, como afección que acosa al yo y que le arranca de su reposo, es tan fundamental a la subjetividad como lo es la conciencia. Esta irrupción hace posible la recurrencia del yo consigo mismo. Este es otro componente para la subjetividad, como la comprende Levinas, es la responsabilidad: una irrupción que es una exigencia, una demanda hecha por el otro. La responsabilidad, comprendida en tanto concepto levinasiano rigurosamente, exige contestación y no permite la indiferencia del sujeto.

Para encontrarnos en concordancia con el planteamiento levinasiano, tendríamos que afirmar que la subjetividad está constituida en un nivel *primordial* —en la acepción fundacional, radical de la palabra¹⁵⁰— por la responsabilidad hacia los otros. El hincapié que Levinas hace en referencia el papel constitutivo que juega la responsabilidad, parece ir siempre más allá de toda explicación expuesta en papel. No porque la materia presente sea una noción vacía, sino porque su nivel de preponderancia siempre se le adelanta al lenguaje. El planteamiento expuesto en *De otro modo que ser* es característico, más aún que *Totalidad e infinito*, por constantemente desenvolverse con tentativas, haciendo uso del lenguaje con mucha mesura, propiciando su flexibilidad y demostrando cuidado por la materia en cuestión, haciendo acercamientos que apenas acarician algo evanescente. Por una incapacidad desgarradora en el lenguaje de decir lo que está previo a su origen, en un tiempo inmemorial. Esta noción es la tarea central de Levinas a lo largo de la obra, siempre tentativa, jugando con caracterizaciones superlativas, amplias y multicolores. Pero esto es por la naturaleza misma de la materia que busca presentar a sus lectores. De este mismo carácter fantasmagórico pero demandante, así también es la responsabilidad en *De otro modo que ser*.

El rol fundamental de la responsabilidad es señalado por Levinas de la siguiente manera: “la apofántica supone el lenguaje que responde por la responsabilidad y la gravedad de esa respuesta no se mide por el ser. En efecto; la imposibilidad de declinar la responsabilidad

¹⁵⁰ En latín: *primordialis* (“original, de primer orden”). Énfasis en el carácter profundamente constitutivo que tiene la responsabilidad en la subjetividad humana.

no se refleja más que en el escrúpulo o el remordimiento que precede o que sigue a ese rechazo¹⁵¹”. Levinas nos dice que la actividad misma del lenguaje, en tanto que es un intento de comunicación, es ya de por sí una exposición hacia otro, una desnudez. Las proposiciones apofánticas¹⁵² o atributivas, en nuestro uso del lenguaje suponen en un primer momento que lo que se dice sea en primer lugar comunicado hacia alguien más, y además, que eso que se comunica no consiste en un engaño, en una artimaña encubierta por las palabras dichas. La mentira, en todo caso, asumiría como establecido ya este primer propósito que presupone el lenguaje, la exposición, la apertura hacia el otro. Para que una mentira fuera efectiva, debería ya haber un supuesto de verdad que esté ya presente como una vulnerabilidad entre ambos personajes del acto comunicativo, un sincerarse, un vulnerarse.

La violencia absoluta del egoísmo sería, en este sentido, el resultado de una construcción operada dentro del transcurso de lo Dicho y no una condición inherente a la relación metafísica entre el sujeto y el otro. Esto iría en concordancia con aquello que mencionamos casi al final del primer apartado de nuestro primer capítulo: la violencia únicamente respeta al infinito. Sería entonces conveniente referir al lazo pre-originario que nos enlaza de manera intersubjetiva para atestiguar la posibilidad de cualquier prescripción ética que pretenda subsanar la posibilidad de ejercer una violencia sobre el prójimo.

Esta responsabilidad hacia el otro es fundamental en la concepción de sujeto de Emmanuel Levinas, para quien este lazo hacia el otro es algo presente incluso a la génesis del sujeto, en un pasado inmemorial. Sin embargo, esta responsabilidad ha sido obnubilada por la prevalencia de la ontología totalizante de la tradición occidental, a la que Levinas critica su absoluta impotencia para reconocer la diferencia, lo diverso, lo Otro. Lo que frecuentemente se denomina como ‘diferencia’, e incluso en sentido más radical, lo que denomina ‘diferencia ontológica’ es diferente siempre dentro del *contenedor* de la

¹⁵¹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 49.

¹⁵² Las proposiciones apofánticas son, en el contexto del uso de la Lógica formal, son enunciados que consisten en la afirmación o negación de algo. La Filosofía misma juega su coherencia argumentativa en el análisis de las proposiciones apofánticas de sus enunciados. Si el lector ponderara la solidez argumentativa de un escrito filosófico, se vería obligado a preguntarse: “¿Se estará contradiciendo este autor, en el enunciado χ , al respecto del argumento previamente dado en Ψ ?”. Este mismo modo de racionalidad es intrínsecamente apofántico. Cuando Levinas cuestiona los límites de la racionalidad humana, los encuentra en el instante pre-originario de la subjetividad misma: el Decir, o la exposición pre-originaria del yo al otro, el cual —según señala Levinas— es el momento definitivo en el advenimiento mismo del sujeto a partir de la singularidad utópica.

ontología. La diferencia es, en la ontología, siempre relativa; lo diferente se esboza siempre dentro del ser. En este sentido, nos dice Pintor-Ramos cómo Hegel demostró que la alteridad de algo totalmente Otro, sólo se pensará a través de su referencia a lo Mismo; el *telos* de todo lo otro quedará supeditado a la instancia que lo observa. Se supone dentro de este movimiento la misma lógica bajo la cual la diferencia es devorada, o a lo que Levinas nombra “el trabajo de violencia engullidora de la diversidad¹⁵³”. Se incurrirá en violencia trascendental siempre cuando lo otro, ofreciendo resistencia a ser aprehendido, sea sometido a clasificación, convertido en dato capaz de ser contenido, aun cuando sea en ‘exilio’.

Esta relación fundamental, desde la cual se edifica la subjetividad y no al reverso, apertura de la pasividad ante el otro, relación supuesta en toda interacción con la realidad, es a lo que Levinas referirá de dos maneras distintas en *Totalidad e infinito*, como el Lenguaje, y en *De otro modo que ser*, como el Decir que es a su vez contrapuesto a lo Dicho.

En la apertura a la comunicación con otro sujeto, nos encontramos en un momento previo a toda epistemología. No nos encontramos sujetos bajo una totalidad como el proceso del saber que busca dominar lo que se encuentra en frente de él. Nos encontramos frente a un estadio primordial que presupone toda pretensión de conocimiento y, también, todas las posibilidades de la lengua. No por esto significa que estemos considerando un espacio en el tiempo que se pueda localizar por medio de un esfuerzo de la inteligencia; estamos hablando de un “antes” distinto.

El acercamiento a otro es ya optar por la apertura del yo hacia el otro; es un instante de sinceridad entre uno y otro que constituye la vulnerabilidad humana; es una vulnerabilidad que nos expone ante lo desconocido y, con ello, al caos. Para Levinas, este es un acto de bienvenida al otro, quien, en su presentarse, efectúa un exceso de contenido para el yo, desbordando aquél contenedor de carne y hueso que lo presenta. Este encuentro lo expone Levinas de la siguiente manera: “Abordar el Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente la idea de lo

¹⁵³ Levinas, 25.

infinito”¹⁵⁴. El yo es siempre un contenedor insuficiente del otro, idea lejanísima del sujeto autónomo y soberano, cuya razón ejercería su señoría no sólo sobre sí mismo sino sobre el ser mismo. Lo que expresa el otro irrevocablemente vuelve a cualquier recipiente inadecuado, continúa fluyendo por los bordes: los rebasa. Esta comprensión de la presencia de lo social es, para Levinas, la manera en que lo social no pueda ser encerrado y comprendido por la ontología. Es por este exceso que se escapa, que Levinas insista en la necesidad de abandonar el proyecto occidental por la ontología como el fundamento de la filosofía, dado que esta experiencia —íntima, primordial, inseparable de la existencia humana— es evanescente, no se puede deducir a partir de una relación originaria, sino que más bien ella funda en un pasado inmemorial la subjetividad humana. Antes de que viniéramos al mundo, siempre previo, en un pasado inmemorial, la forja de este lazo con los otros fue lo que configuró la subjetividad. Un punto, aunque siempre previo, atemporal al que las descripciones y las palabras siempre asisten demasiado tarde. La roza tarde el tacto, tarde la ve de soslayo mirada, tarde, siempre tarde.

El sujeto siempre va a estar demasiado tarde en sus pretensiones por apresar al otro, sus esfuerzos coartados antes de que llegue a traerlos a cabo. El *cogito* se vería igual que Apolo persiguiendo a Dafne en sus intentos por alcanzar lo que constituye la alteridad del otro.

La persecución voraz de la inteligencia, en su intento por encajar las garras sobre su presa, encontrará que apenas abrazará una *ausencia* de algo que, sin embargo, está presente. El vínculo social es demasiado para ser abrazado, sobrecoge e invade al sujeto en la vulnerabilidad de su apertura. Esta apertura es lo que nombra Levinas “el Decir” en *De otro modo que ser*. Una apertura que es una herida en la subjetividad. La separación de la subjetividad —cuyo egoísmo que consiste en su felicidad y en el gozo de ser dueño de sí, de reposar en sí— de existir por sí sola, sería completamente ciega y sorda, ignorante del otro. Pero irrevocablemente el yo se nutre de su medio; de la realidad que es palpablemente otra. La subjetividad está separada en el sentido de la constitución de lo que la hace singular, pero también es una cosa viva, que sobrevive, que se alimenta.

“La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación del Otro en lo Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida —lo veremos— como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía,

¹⁵⁴ Levinas, *Totalidad e infinito*, 75.

mi fuerza, mi yo. Todo gozo, en este sentido es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida”¹⁵⁵.

Esta “proto-subjetividad”, contenta únicamente en estar dentro de sí, nutriéndose de su medio, en la utopía de su completitud, y sin embargo la singularidad separada, es atravesada por un Deseo hacia lo Otro, un hambre, que irrevocablemente lo enfrenta con lo absolutamente Otro, en un ir-hacia-afuera que sustenta la auténtica metafísica de Levinas.

La exposición al otro, que es para Levinas la vulnerabilidad de la piel abierta, como una herida en la constitución de la subjetividad misma, es una apertura que no proviene de la decisión, sino de una especie de impersonal estar eyecto. El dominio de sí que guarda el yo, su posesión de sí mismo, esto que Levinas refiere como la espontaneidad del yo, es confrontado por su vulnerabilidad ante el otro, que lo jalonea con una fuerza inigualable y le exige su atención. Lo expulsa del paraíso de la comodidad, le niega su indiferencia ante el otro. Pero la separación con lo Otro es una relación de trascendencia; una relación que vincula al sujeto con su prójimo, pero sin englobarlos en una totalidad. Si la relación contuviera propiamente a ambos términos, la trascendencia, y, con ello, una auténtica metafísica, sería imposible. Es por eso que para Levinas sea primordial hacer un distanciamiento con la ontología: el vínculo social es un lazo tal que relaciona dos *singularidades*, por sí mismas incontenibles por algún recipiente, siempre fluyendo más allá de los bordes de todo intento de capturarlos. Es decir, la importancia del lugar del otro, en un no-lugar, trascendencia auténtica, es debido a la profunda valoración del lazo social —y los sujetos que lo conforman— que guarda el pensamiento de Levinas.

El yo no puede contener al otro dentro de sí porque éste es una singularidad; pero no por tener esta separación e independencia en su referencia a sí mismo significa que el yo esté por ello ahogado en el solipsismo de una existencia en abismo. La existencia humana es *de facto* una de comunidad y de comunicación, es ya un vínculo. Dicho de otra manera, la forma en que se ancla la subjetividad a sí misma es sacada de equilibrio, perturbada, a través de un llamado que viene al sujeto en un pasado inmemorial, que él mismo no atestiguó su establecimiento; de lleno, al nacer ya estaba en presencia del Otro, y, con ello,

¹⁵⁵ Levinas, 130.

siendo apelado por un llamado que sacude el reposo de su familiaridad, su dominio, exigiéndole respuesta.

El Decir es la apertura al infinito. Lo Otro, en tanto que es separación por excelencia del ser del Mismo, es la representación del infinito. Es en este sentido que lo Otro sea para Levinas lo inapresable, lo abierto, lo no-cosificable. Pero el poder del tiempo eventualmente producirá sus efectos sobre el andamiaje sobre el cual se expresa lo Otro, sobre los otros de carne-y-hueso, que son víctimas del tiempo y de la muerte. Sobre esto haremos hincapié en el subsecuente apartado.

Estrictamente, la profunda alteridad del prójimo no podrá ser jamás contenida por ningún intento de sujetarla o apresarla, si bien elementos de su constitución física, simbólica o social podrían resultar afectados por los distintos efectos dentro del crisol de la violencia. El infinito ofrecerá una resistencia que prevalecerá pues no se reduce a ninguna de sus distintas aristas, sino que constituye una profundidad, un fondo indefinido. Durante los siguientes dos apartados haremos énfasis en esta resistencia infatigable.

3. EL DECIR COAGULADO EN LO DICHO O EL ABRAZO DE DAFNE

El poeta romano Ovidio relata, en su *Metamorfosis*, cómo fue que Pan, el dios de la naturaleza en la mitología griega, inspirado por su desdén hacia las loas que recibían las obras del dios Apolo (referido como Febo), decidió retarlo. El desafío lanzado por Pan proponía una justa durante la cual ambos compararían su proeza musical. Pan, seguro de que sus obras eran superiores a las del dios del sol, quien, viendo su prestigio en juego, decidió aceptar a los términos. Apolo, dios de la música, vio la oportunidad en el duelo para castigar la vanidad de Pan. Ambos dioses, seguros en su superioridad, escogieron a la montaña-dios Etmolo (*Τμῶλος*) para que juzgase las interpretaciones. Pan se acercó primero, y su interpretación fue tal que logró cautivar con su música a las aves y a las criaturas del bosque. Pero después vino el turno de Apolo, cuya lira generó una melodía que logró atrapar a todos los presentes con su dulzura en un trance. Una vez que Apolo terminó de tocar su lira, el embrujo que había captivado a la audiencia se suspendió y finalmente la liberó del trance. Luego, se juzgó de forma unánime que desde ese día Apolo sería designado como el verdadero dios de la música, venciendo así las aspiraciones de Pan¹⁵⁶.

“Lo que se dice de nosotros”, ya sea por prestigio o vanidad, es central a nuestra existencia. Pero todo lenguaje que no provenga directamente de un dios omnipotente nos resulta sospechoso. ¿Quién tiene la dicha de hablar sin sesgos o sin lugar a erróneas interpretaciones? Las palabras nos traicionan, sobre todo, cuando referimos a órdenes que rebasan nuestro intelecto o nuestra empatía. Pero también nos engañan nuestras palabras en el día a día, escabulléndose entre ellas interpretaciones insospechadas que nos sirven como recordatorio de la fragilidad de nuestros poderes. Después de todo, cada uno de nosotros es tan vulnerable al error como lo es a la muerte. El lenguaje es, de esta manera, intrínsecamente paradójico: constituye nuestro vínculo con el otro, aun cuando a veces lo que haga es separarnos. ¿Cuántas veces no confundimos lo que se dice de algo con su auténtica presencia? ¿Cuántas veces no damos prioridad a la efigie que hemos hecho del otro, más que a la persona misma? ¿Cuántas injusticias y masacres no han sido ocasionadas por un malentendido en la comunicación?

¹⁵⁶ Publio Ovidio Nasón, “Midas (II): Febo y Pan” en *Metamorfosis*, XI, 146-193, trad. Ana Pérez Vega.

“Lo que se dice de nosotros” nos enaltece o nos asfixia precisamente por quiénes lo dicen. De quien realmente quiere escapar el paria no es del lenguaje sino de los otros. Si cada sujeto instaurara su propio orden para satisfacer sus apetitos plenamente, no habría necesidad de añorar al otro. Y sin embargo, está enganchado cada uno de nosotros en el influjo de la cultura y de los órdenes instaurados en ella.

El prestigio es la primera moneda de cambio en la política. Desde que la humanidad se concentró en establecer jerarquías sociales, la refinación del prestigio ha sido materia esencial para todo aquel que teoriza sobre estrategia política. Maquiavelo comprendió esta necesidad de altísimo orden. Según el italiano, para el gobernante es imperativo que la imagen que presenta ante sus gobernados sea asertiva, fuerte y estable:

Un príncipe cae en el menosprecio cuando pasa por variable, ligero, pusilánime, irresoluto. Cuando él pronuncie sobre las tramas de sus gobernados debe querer que su sentencia sea irrevocable. Últimamente, es menester que él los mantenga en una tal opinión de su genio, que ninguno de ellos tenga ni aun el pensamiento de engañarle, ni entraparle. El príncipe que no hace formar semejante concepto de sí es muy estimado, y se conspira difícilmente contra el que goza de una grande estimación¹⁵⁷.

Ahora bien, como hemos establecido en el capítulo anterior, Emmanuel Levinas consideraba que la responsabilidad es un lazo hacia el otro que está implícito en la subjetividad. Si bien en la utopía de la singularidad, el yo se nutre de lo Otro y lo metaboliza en lo Mismo —en esto consiste el gozo de la felicidad—, esta utopía está *de facto* fracturada en la realidad del encuentro traumático con el otro. Aquí adviene el sujeto. Atravesada por el encuentro con el otro, la utopía es puesta-en-cuestión irrevocablemente. La presencia del otro es advertida originariamente por la vulnerabilidad inherente al sujeto a la cual Levinas designa como “el Decir”. Posteriormente, cuando este lazo primordial es atravesado por el tiempo, el Decir se “coagula” en lo Dicho, que es su “materialización”. En otras palabras, el Decir es un instante acaecido en un pasado inmemorial e irrecuperable pero simultáneamente real; por otro lado, lo Dicho implica la existencia atravesada por el tiempo común, el devenir, implica el acecho de la violencia, el *logos*, el juicio y la primacía del concepto. Lo Dicho es, propiamente, el reino del lenguaje, pero también de todo “lo que se dice de nosotros”.

¹⁵⁷ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, 20.

<http://xavier.baleaerweb.net/get/El%20principe%20MAQUIAVELO.pdf>

El complejo de lo Dicho, del tiempo común y corriente, encuentra su manifestación a través del lenguaje. No entendamos por esto que lo Dicho es “un lenguaje” o un sistema de signos, puesto que incluso el silencio nos dice algo, aún un simple gesto constituye comunicación; quizás con este propósito podríamos referirnos al lenguaje en este sentido como “discurso”. Lo Dicho es la sujeción ejercida por el movimiento irreversible desde la actividad y el dinamismo del verbo (el Decir) hacia la “viscosidad” del tiempo. La enunciación, una vez atravesada por el influjo del tiempo, es el escenario inescapable en el que se tejen nuestras interacciones con los otros.

En efecto, este enfoque en el plano de lo Dicho, su intercambio de intentos de captura y escape, ha sido el campo de juego principal en la cultura (el estado de guerra), mientras que se ha ignorado la relación originaria entre el sujeto y el otro: la significación establecida por la vulnerabilidad del Decir. Sobre todo si consideramos el lugar privilegiado que el prestigio individual ha tenido en el imaginario humano desde nuestra prehistoria. La exaltación y el cuidado de la reputación, el resguardo de las cualidades identitarias engarzadas en lo Dicho, el centro incontables tramas en nuestros mitos y libros sagrados, también en recuentos históricos sobre conflictos avenidos por orgullo, y en las victorias obtenidas a través del subterfugio. Este celoso resguardo de lo Dicho constituye la armadura de nuestros nexos sociales. Lo que se dice acerca de nosotros tiene una profunda importancia en nuestra existencia.

Si entendemos por discurso aquel ámbito de la expresión que engloba un conjunto de significados, hábitos y aspiraciones que son subyacentes a la interacción e idiosincrasia humanas, todo este conjunto se ha configurado desde el *locus* o lugar específico en que se sitúa el sujeto dentro del orden cultural y el orden físico. La “solidificación” de la identidad consiste, entonces, en un proceso constante de enunciación y su subsecuente transformación y coagulación en enunciados que se integran a la amalgama social que nombramos “cultura”.

Este complejo de enunciaciones orienta las interrelaciones epistemológicas, argumentativas, morales y afectivas de las personas, quienes se acoplan al discurso como sujetos. No porque cada sujeto tenga una manera específica de acoplarse al sistema de enunciación significa que se desarrolle desde una relación sin tensión; al contrario, cada sujeto lidia constantemente en contra de este sistema buscando afirmar su individualidad en

los resquicios que su *locus* le permite. Pero este dinamismo y tensión son apenas la nostalgia del conflicto traumático originario que le pone-en-cuestión. El entramado cultural, de manera posterior enfrenta al sujeto al influjo del tiempo y la edificación de los conceptos, lo expone al riesgo de la captura en el acto bautismal de recibir un nombre “propio”; lo expone ante la náusea de su identidad. Al proceso inexorable de la marcha del tiempo que es la coagulación y la captura de lo Dicho, le corresponde inversamente la producción de un ansia en el sujeto: el deseo del escape y la evasión. Esto no es otra cosa que el eco de la singularidad dirigiéndose en el Deseo hacia lo Otro. Así, pues el sujeto extiende sus brazos hacia el fuera-de-sí que le representa el otro. El sujeto se encuentra trabado en un juego de intercambio, de flujos móviles que se coagulan al paso del tiempo, la relación entre subjetividades es una danza entre fantasmas que cortejan a la posibilidad de su captura y que simultáneamente la evaden, esfumándose.

Si bien el yo, en su separación utópica en una “pre-temporalidad” arcaica, se pertenece a sí mismo, está “chez soi” en la utopía de su singularidad, aún ya ahí está vinculado al otro en el lazo que Levinas designa como “el Decir”. Tiene mucha razón Terry Eagleton en su libro *Los extranjeros* al afirmar que “Es el Otro quien engendra el lenguaje, ya que el origen del discurso hunde su raíz en una respuesta articulada a su presencia inquietante”¹⁵⁸. Dicho esto, también para Levinas, el encuentro con el prójimo supone el evento definitorio de la subjetividad humana que constituye el Decir, como el manantial desde el cual se despliegan todas las potencias que constituyen al sujeto como humano. La mera “singularidad”¹⁵⁹ del sujeto, su separación, guarda una relación fundamental con el otro. El desafío a la comprensión de esta concatenación yace, principalmente, en evitar poner esto en las categorías familiares del tiempo lineal y de la causalidad. Es a razón de esta complicación metodológica, que nos sea tan importante considerar la proto-subjetividad del yo —en tanto singularidad, independiente y autónoma— como un “estadio utópico” de la

¹⁵⁸ Terry Eagleton, *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad* (Barcelona: Paidós, 2010) 405.

¹⁵⁹ Levinas hace uso recurrente de este término para explicar el elemento de separación que constituye la subjetividad. La singularidad es la mismidad del sujeto, que en un plano pre-temporal está dirigida al Otro e inversamente es apelada por el otro; así se teje la “intriga de la responsabilidad” en la pre- o a- temporalidad de la subjetividad arcaica. Esta separación, es crucial recalcar, excluye al sujeto del otro, como dos elementos de una relación que ella misma jamás puede constituir una totalidad. Es decir, se da una relación asimétrica bajo la cual el sujeto jamás puede “contener” al otro como referente de sí mismo: “Una trascendencia absoluta debe producirse como no integrable [...] Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización” (*Totalidad e infinito*, 76-77).

subjetividad. Levinas nombrará inicialmente, en *Totalidad e infinito*, a esa relación inmemorial con el otro, el Lenguaje, pero posteriormente en *De otro modo que ser* expandirá esta noción para hacer énfasis en la diferenciación entre dos marcos de temporalidad, el evento del Decir, que ocurre previo al tiempo material, en lo que designa como “diacronía”, y el de lo Dicho.

Si comprendemos este entramado de exposición al otro como situado en un tiempo anterior al tiempo, en un pasado inmemorial, prehistórico, de la subjetividad, diremos que la (proto)subjetividad utópica del yo cumple una función similar a la de los relatos mitológicos y fundacionales. Como un episodio antes del origen del mundo, del tiempo común y de la lógica que lo gobierna —similar a la separación del proto-sujeto y su posterior¹⁶⁰ encuentro con el otro— el mito del Edén determina un pasaje utópico, inmemorial, de la realidad. Si pensamos en esos términos, el jardín del Edén sería el gozo de la felicidad del sujeto, como lo comprende Levinas, una autosuficiencia del proto-sujeto *como si estuviera* fuera del mundo, en el seno de su propia separación. Y así, como a Adán y a Eva les sobrevino su exilio del Edén a través de la fractura del pecado original, de forma similar, en ese sueño idílico de la utopía por antonomasia, ocurre una fractura fundamental que es propiamente lo que funda la humanidad que conocemos. El proto-sujeto “nace” en esta utópica casa de su autosuficiencia, pero, al mismo tiempo llega a ser *propiamente* sujeto a través del evento de encontrarse con lo Otro, episodio que constituye la fractura de su casa, de su autosuficiencia:

La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente Decir de la responsabilidad para con el otro es contra «viento y marea» del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena [...] milagro de la ética antes de la luz.¹⁶¹

Tal como lo señala Terry Eagleton, para Levinas, la fractura de la singularidad utópica del sujeto proviene del mandato del otro al que el yo es expuesto en sus “profundidades pre-reflexivas, prehistóricas [...], anteriores al conocimiento, la intención, el compromiso, la conciencia y la libre decisión”¹⁶². El proto-sujeto, previo a su advenimiento como sujeto

¹⁶⁰ Uso términos que aducen una secuencia temporal, pero esto lo hago con un propósito didáctico. Es preciso hacer énfasis en el carácter provisorio de estos términos, para hablar del evento pre-originario de la separación de la subjetividad y su exposición al Otro en el Decir.

¹⁶¹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 95.

¹⁶² Eagleton, 404.

pleno, es atravesado por el trauma de su encuentro con el otro. Dicho de otra manera, simultáneamente nacimos a una morada que nos alberga, pero también desde la cual fuimos eyectos al mundo antes de inhalar por primera vez su aire. Este evento, recalquemos, no debe ser comprendido como el resultado de un tiempo lineal, sino como un episodio que ocurre en el pasado inmemorial del origen de la subjetividad. Empero, la realidad del sujeto es estar puesto-en-cuestión. Una vez que es carne-y-hueso, se ve atravesado de nuevo, pero ahora por los embates del tiempo lineal: el paso las horas, la inevitabilidad de la muerte, el desmoronamiento del cuerpo, y el juicio de la historia.

El sujeto, a través de la coagulación inexorable de lo Dicho, asume como propio el personaje anudado entre un tejido de enunciaciones; en él se condensa un orden constituido por múltiples y diversas marcas de identificación que se anclan al sujeto —dicho sea de paso que esto puede ocurrir por elección o por mandato. Si bien su encuentro con lo Otro precede a su alumbramiento, es preciso advertir que ya antes de nacer, esta máscara de significaciones se comienza a tejer como un repositorio de expectativas. ¿Cuál es el peso de un nombre? En él se asignan roles de género o referencias a una carga histórica que se entretejen con la identidad del sujeto. Este anudamiento que ocurre en el sujeto, esta máscara, es lo que nombramos la “persona”. La persona es, en su acepción histórica en latín, literalmente una máscara usada por intérpretes teatrales para proyectar el sonido de su voz a la audiencia. Esta máscara, frecuentemente hecha a partir de arcilla (*cretea persona*), permitía a los actores ser visibles a una distancia más grande de lo normal¹⁶³. Esta máscara de adjetivos y arraigos atraviesa al sujeto y lo asedia desde múltiples direcciones, con la saeta del concepto encajándose en su identidad. La persona del sujeto se va constituyendo progresivamente, como caminando a su lado, pero nunca fielmente enunciando lo que las profundidades cavernosas de su psique podrían albergar.

La persona, en este sentido, es narrada¹⁶⁴ tanto por el mismo sujeto como por los otros. Es así como se inserta en el régimen de signos a su disposición, en la “coagulación”

¹⁶³ *Perseus Digital Library*, “Persona”.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=persona> (Última revisión, 24 de julio 2019).

¹⁶⁴ Al respecto de esta consideración, debo aclarar que tengo en la cabeza en algún grado preliminar la noción de identidad narrativa de Paul Ricoeur a la que hace alusión constante en *Sí mismo como otro*. Soy partidario de la idea de que la subjetividad se constituye a partir de la interacción con su medio, y que siempre va a atravesada de interferencia, de opacidad. Estoy en deuda con nociones conceptuales del psicoanálisis: para el sujeto hay algún grado de desconocimiento sobre sí mismo que determina su misma perspectiva del mundo y

del ser, engarzándose en lo que Levinas llama lo Dicho. Pero toda subjetividad se esfuma de entre las garras de la ontología y el tiempo, resguardada aun en un más-allá de lo Dicho. El efecto que tiene sobre el sujeto la palabra, en tanto elemento dentro de un orden de signos, es ejercer un poder de captura. Dicho en palabras de nuestro autor, lo Dicho “no es simplemente signo o expresión de un sentido, sino que proclama y consagra a esto en tanto que tal”¹⁶⁵. Es decir, el lenguaje —en tanto lo ya Dicho— consagra a través de su capacidad para definir y demarcar fronteras conceptuales. Es en este sentido que la coagulación del Decir en lo Dicho, o su entrada a la “viscosidad” de lo Dicho, es un sometimiento violento de la subjetividad. Como señala el filósofo de Kaunas, “la tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento. El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en el lenguaje ético”¹⁶⁶. Es en este sentido que, en su intento por apresar al otro en el logos, el sujeto siempre llega demasiado tarde. Todo sometimiento del otro en la coagulación del Decir en lo Dicho correrá la misma suerte que Apolo en su infructuosa persecución de Dafne.

Ovidio cuenta el relato mítico de cómo el dios griego Apolo sufrió por primera vez los efectos del amor, al ser atravesado por la saeta de un enardecido Cupido quien cuyo prestigio había sido atacado por Apolo. Son dos las flechas que dispara Cupido, una de oro para Apolo y otra de plomo, para la ninfa Dafne. La magia imbuida en la primera provocaba el amor, la de la segunda lo ahuyentaba. Fue así que el primer amor de Apolo fue condenado a jamás ser correspondido:

Dijo, y rasgando el aire a golpes de sus alas,
diligente, en el sombreado recinto del Parnaso se posó,
y de su saetífera aljaba aprestó dos dardos
de opuestas obras: ahuyenta éste, causa aquél el amor.
El que lo causa de oro es y en su cúspide fulge aguda.

de la *imagen* que se hace de sí mismo. Hay una dimensión que no nos es consciente y que sin embargo es difícil negar un cierto nivel de agencia de esta misma. Es así que el yo que opera cotidianamente es más bien una construcción imaginaria en tensión constante con su contexto interpersonal, con el tejido al que hago referencia. Por esto mi elección en este trabajo del término *persona* para referirme al sujeto, para resaltar su carácter provisional de máscara; este término a la vez me sirve para enlazar concepciones nietzscheanas sobre el sujeto. En general, aún estoy en proceso de aclarar la totalidad de estas consideraciones sobre la subjetividad y su relación con un contexto intersubjetivo, pero su definición es un proyecto para otro momento.

¹⁶⁵ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 84.

¹⁶⁶ Levinas, 158.

El que lo ahuyenta obtuso es y tiene bajo la caña plomo.
Éste el dios en la ninfa Peneide clavó, mas con aquél
hirió de Apolo, pasados a través sus huesos, las médulas.
En seguida el uno ama, huye la otra del nombre de un amante,
de las guaridas de las espesuras, y de los despojos de las cautivas
fieras gozando, y émula de la innupta Febe.¹⁶⁷

Dafne, asediada por la afición de Apolo pero repugnada de su amor a causa de la flecha de plomo con que Cupido la había herido, huye del abrazo del luminoso Apolo. Cuando al fin Dafne cae rendida a causa del cansancio, ella implora a su padre su ayuda para que transforme de sí su figura. Las fuerzas de Peneo hacen de los cabellos de Dafne verdes hojas, de su cuerpo corteza y de sus brazos ramas. Incapaz de hacerla su esposa, Apolo se hubo de conformar con hacer de ella su árbol:

Como el perro en un vacío campo cuando una liebre, el galgo,
ve, y éste su presa con los pies busca, aquélla su salvación:
el uno, como que está al cogerla, ya, ya tenerla
espera, y con su extendido morro roza sus plantas;
la otra en la ignorancia está de si ha sido apresada, y de los propios
mordiscos se arranca y la boca que le toca atrás deja:
así el dios y la virgen; es él por la esperanza raudo, ella por el temor.
Aun así el que persigue, por las alas ayudado del amor,
más veloz es, y el descanso niega, y la espalda de la fugitiva
acecha, y sobre su pelo, esparcido por su cuello, alienta.
Sus fuerzas ya consumidas palideció ella y, vencida
por la fatiga de la rápida huida, contemplando las peneidas ondas:
«Préstame, padre», dice, «ayuda; si las corrientes numen tenéis,
por la que demasiado he complacido, mutándola pierde mi figura».
Apenas la plegaria acabó un entumecimiento pesado ocupa su organismo,
se ciñe de una tenue corteza su blando tórax,
en fronda sus pelos, en ramas sus brazos crecen,
el pie, hace poco tan veloz, con morosas raíces se prende,
su cara copa posee: permanece su nitor solo en ella.¹⁶⁸

El abrazo de Apolo, realmente nunca consumado, transformó a su amor huidizo en un inamovible árbol incapaz de proveerlo con amor. Un acompañante inmóvil y silencioso más cercano a las piedras de la tierra que a su amada Dafne. En un trágico acto de

¹⁶⁷ Ovidio, "Apolo y Dafne" en *Metamorfosis*, I, 466-476, trad. Ana Pérez Vega.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, I, 540-551

escapismo, lo que más añoraba abrazar Apolo se esfumó de entre sus manos, para no ser más, para replegarse a una pasividad incólume, en una efigie de la ninfa. Dafne se esfuma del abrazo de Apolo.

Y ciertamente esta es la manera en que acaece la coagulación del Decir en lo Dicho. El sujeto es capaz de narrar la presencia del otro, aún si es sólo en su monólogo interno, pero este revestimiento con el velo de lo Dicho difícilmente ocurre sin que se apresure la necesidad de ejercer su juicio, lo cual implica que en tanto narra al otro, el sujeto también decide si lo percibe como entrañable o repugnante. Por otro lado, cuando el sujeto procura sostener al otro en el influjo de sus poderes sobre lo Dicho, el infinito en la presencia Real de lo Otro siempre rebasa a cualquier “amo” y le resiste. La subjetividad es la esencia de la rebeldía. Inversamente, el sujeto humano es incapaz de sostener su maestría sobre el tiempo y el ser como absoluta, dado que su propia experiencia en el encuentro con el prójimo lo pone en-cuestión de manera irrevocable.

Decisivamente, el sujeto está atravesado por expectativas, acciones y pensamientos del otro. Entonces, el sujeto es también vulnerable ante los intentos de captura de los otros, de la intención de estos por volverlo objeto de sus poderes. Lo que la sujeción señala para el sujeto es su posibilidad de ser integrado en lo Dicho, de ser él mismo narrado, extrañado o repudiado. El lugar del sujeto en este vínculo de lo Dicho, que ya supone la apertura del Decir —la apertura originaria— es una posición de riesgo ineludible, pero también es la posición de una altísima responsabilidad de cuyo llamado jamás podrá deslindarse. En el tiempo de lo Dicho, el sujeto es atravesado por el *hic et nunc* del mundo que siempre-ya está. El sujeto no partió de la soledad de su singularidad para ser testigo de la formación del mundo humano, sino que fue expulsado a él, sin refugio, sin excusas y sin patria inherente. El sujeto, desde la perspectiva levinasiana, recorre el trayecto mítico de un ángel caído, que a su vez lo remite a su alumbramiento en la hora del parto.

La coagulación del Decir en lo Dicho es el proceso inevitable que atraviesa el dinamismo del infinitivo cuando es traducido en la acción y el *hic et nunc*. Esta es la deuda que paga el infinito cuando su evanescencia se “condensa” en la “viscosidad” del ser. Utilizamos la figura de la “coagulación”, porque indica una solidificación incompleta del dinamismo de lo Otro. La coagulación produce una viscosidad que realmente nunca termina por convertir al infinito en un sólido apresable por la mano de la ontología.

Empero, ni siquiera la muerte será capaz de suprimir el poder del Rostro, que es la manifestación de la otredad radical del otro. Incluso en este acto vil y definitivo, la víctima ofrecerá su absoluta resistencia. El dinamismo de lo Otro es tan huidizo que encontrará siempre alguna estrategia para escapar a las garras del poder del tiempo e incluso, a la muerte. Sobre esta resistencia radical hablaremos en el apartado siguiente.

4. LA RESISTENCIA ÉTICA O EL ROSTRO Y LA IMPOTENCIA DEL ASESINATO

La noción de alteridad, que nos presenta la filosofía meta-ética de Levinas, nos provee con la valiosa lección de que, mientras pretendamos aprehender la totalidad del otro, subyugándolo, en algún nivel el otro siempre se escapará a nuestros poderes. Esta resistencia absoluta de lo Otro nos es ofrecida a través de la descripción del Rostro como algo que va más allá de la mera presentación del rostro humano en tanto carne-y-hueso. El Rostro es la manifestación de lo Otro en el prójimo —efectivamente, el vehículo de la alteridad por excelencia— quien es la modalidad del otro en tanto humano.

Levinas señala lo siguiente: “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión”¹⁶⁹. Somos capaces de mutilar la cara del otro humano, pero arrebatárselo de su Rostro —nos da a entender Levinas— es imposible. El Rostro es lo que, en presencia exaltada por encima de cualquier mutilación, en el encuentro con el prójimo emerge frente a mí como lo defendible o digno de compasión como una aparición traumática, que me sacude de mi comodidad individual, llamándome.

Si tomamos en cuenta el grado de complejidad que evidencia el análisis de las interrelaciones humanas, la experiencia del contacto con los otros, en tanto fenómeno, continuamente sobrepasa nuestra ambición por re-presentar esa experiencia, articularla en los regímenes de signos disponibles a nuestra disposición y categorizarla como “conocimiento”. Es preciso decir que esta sensación de insuficiencia no se limita únicamente al análisis de las relaciones humanas; cotidianamente luchamos por encontrar la “palabra adecuada” para evocar en nosotros la imagen mental más específica posible. Y, sin embargo, debemos insistir en el hecho de que es en las relaciones humanas donde quizás se esboce de manera más clara la evanescencia de lo Otro, en su resistencia absoluta a los poderes del sujeto, que es quien lo observa, lo enuncia o lo asesina. Tanto mayor es el abismo entre nuestros intentos de apresar al prójimo y la realidad innegable de su resistencia, que nuestras herramientas de aniquilación hayan invadido el ámbito de lo cultural: se quiere borrar a los otros de la historia, extinguir hasta la última semilla o

¹⁶⁹ Levinas, *Totalidad e infinito*, 211.

memoria del nombre, o actuar el genocidio y el asesinato en masa. El adversario, en su aporía entre extranjería y familiaridad, es el objetivo “justificado” de nuestra violencia.

Una definición, apegándonos a sus orígenes en el latín, implica plantear un límite, un borde o un fin: *definio*¹⁷⁰. Levinas nos insiste en este riesgo presente en todo régimen de signos cuando nos dice que la identificación es kerigmática¹⁷¹, es decir, que realiza una proclamación acerca de algo, “consagrándolo” en tanto que tal. Esta consagración establece un lugar o “le hace” un lugar a algo a través de investir sobre ello el nombre. La definición, en un movimiento similar, le “hace un lugar” a algo dentro de un régimen de signos, un orden o una jerarquía cultural. Que la definición pueda fácilmente invertir todo privilegio, situando a alguien como un paria, y con esto excluirlo pero al mismo tiempo conteniéndolo, es una de sus potencialidades más fascinantes. El adversario cumple esta función doble de exclusión de toda jerarquía (como lo que debe ser eliminado, o lo que se sostiene en poca estima), cuando al mismo tiempo se le puede designar bajo adjetivos, consagrándolo como adversario “por excelencia”, como villano o como *untermensch*¹⁷².

A través de la definición se busca “dar término” a la otredad salvaje que se agita caótica en lo desconocido. Sin embargo, la movilidad del tiempo, ya como degradación o ya como mera transición, será inexorable; la transformación viva del mundo exige adaptación continua de nuestra perspectiva, de nuestro vocabulario y de nuestra conducta. En este sentido, procurar encerrar con una palabra tantos nexos de significación como haya humanos para quienes esa definición sea relevante, será un atentado siempre insuficiente. La definición resulta ser, tarde o temprano, un acto fallido.

Dado que una lógica violenta que, según señala Levinas, se ha impuesto sobre el pensamiento occidental —la cual analizaremos más a fondo en los siguientes dos apartados— la relación con el otro ha quedado históricamente determinada por una perspectiva que lo encierra como adversario o como esclavo. Levinas se contrapone enfáticamente a esto con la idea de que lo radicalmente Otro rebasa siempre cualquier

¹⁷⁰ Charlton T. Lewis y Charles Short, “Definio” en *A latin dictionary* (Londres: Oxford University Press, 1945) 530. Versión en PDF.

¹⁷¹ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 84.

¹⁷² *Untermensch* es un vocablo de la terminología Nazi que designaba a los no-arios como “personas inferiores” o *untermenschen* (sub-humanos). Con este término se incluía a los Judíos, el pueblo Roma y los eslavos, además de los negros, los mulatos y demás grupos, como enemigos del tercer Reich, que después serían blanco de intentos de purga y exterminación por parte de los adherentes a la ideología del hitlerismo.

recipiente que intenta contenerlo; el encuentro del sujeto con cada otro es un encuentro con el infinito que establece relación que no se limita al logos. La relación con el prójimo anuncia una presencia que supera los límites de la carne; es un vínculo que me exhorta y me comanda a su defensa. Entonces, es central al esfuerzo de Levinas la demostración de una dimensión más allá de la ontología. Es desde esta propuesta que el filósofo desarrolle un argumento que refiere a algo que él mismo delimita como lo auténticamente trascendente, y hacia el cual sólo se pueden realizar acercamientos. La filosofía levinasiana, entonces, se configura desde los linderos de este “otro lugar” que no consiste en una negación del ser, sino que consiste en un modo distinto de la realidad humana que no está limitado por las leyes del entendimiento y la ontología, o a lo que Levinas alude como lo que está más allá de la esencia. Este proceder podría más adecuadamente ser referido como la construcción, por parte del autor, de una meta-ontología, o una meta-ética.

La otredad auténticamente metafísica y trascendental de la que habla Emmanuel Levinas la tendríamos que considerar situada en una distancia absoluta, en un lugar más allá, alejado al influjo de los poderes del Yo que lo presencia. La aproximación a esta dimensión nos exige un esfuerzo de constante visualización de los límites del sujeto. Empero, hablar de otredad, en el sentido particular en el que lo hemos hecho hasta ahora, es realizar un acercamiento a algo que no puede ser únicamente expuesto con las herramientas de la racionalidad, la exégesis, la lógica o el silogismo. Es imposible construir una versión fidedigna de esa experiencia si lo hacemos con la pretensión de edificarla como concepción absoluta de lo Otro en sentido radical. Esto es así debido a que aquello de lo que hablamos contiene una resistencia absoluta a nuestros poderes, y además porque la experiencia del encuentro siempre se halla situada previa a todo saber. Es por esto que la experiencia del encuentro con el otro no pueda ser pensada en los términos de sujeto-objeto, que reducirían al objeto a ser materia a ser devorada o manipulada. No, el propósito de Levinas es propiciar una apertura respetuosa desde el sujeto para que éste se halle dispuesto a “ser invadido”, como alzando los brazos en derrota ante el resplandor que es, según este filósofo, asombroso encuentro cara-a-cara con otro, quien más que *alter ego* es lo radicalmente Otro. Es así que la figura que asignará Levinas para guiarnos en concebir este encuentro profundamente asimétrico, sea la de la epifanía¹⁷³. Levinas designa la forma de

¹⁷³ Ricoeur, 196.

presentarse del otro como su Rostro. Aunque Levinas utilice vocablos de uso cotidiano, no por ello debemos ignorar las connotaciones específicas que sus conceptos toman a lo largo de su corpus filosófico. Cuando Levinas utiliza la palabra Rostro, no se está refiriendo a la cara como una mera parte del cuerpo. El Rostro se presenta de manera dual dado que al mismo tiempo se expresa en lo sensible –en el rostro físico de la persona que tengo en frente de mí– y también desgarrar esto sensible, escapándose sin mirar atrás; el Rostro no está contenido por esos ojos, ese cráneo, o el “carne y hueso”. El entendimiento es incapaz de asimilar el Rostro como contenido. Este efecto que tiene la cualidad etérea y esquiva del Rostro, en su encuentro con el sujeto, es el de imponer una ley sobre el sujeto que lo encuentra en el cara-a-cara: “No matarás”.

De acuerdo con Levinas, el encuentro con el prójimo no se agota en la materia que constituye a ambos términos del encuentro. El encuentro cara-a-cara no es reducible a lo que se encuentra al alcance de los poderes físicos del sujeto, pero tampoco en su dominio racional sobre la idea del otro o el análisis de sus escorzos. El encuentro con el otro lo podríamos caracterizar, en concordancia con Levinas, como una experiencia que es más afín al abrazo de Apolo a Dafne, que a la relación que establecemos con los objetos de uso, con el pan que consumimos o los planetas que, con nuestros instrumentos, observamos entre la vasta oscuridad del universo.

Todo intento por capturar al otro, debido a que tiene un Rostro “no de este mundo”, estará predestinado a fracasar. Todo intento por poseer al otro, aún en la agonía del amor llegará siempre demasiado tarde; será el abrazo de una sombra, insondable, líquida, que es tanto evanescente como verdadera poseedora de su propia materialidad como para hundir un cuchillo en mí pecho.

La resistencia absoluta del otro es un contrataque a través de su pasividad, un contrataque que incluso los muertos pueden efectuar sobre los agresores. Quien muere abandona la coagulación del ser, haciéndose evanescente a todos los intentos subsecuentes por apresarlos. El otro que fallece, sin embargo, no desaparece, sino que prevalece: “la muerte del Otro es un *fin*, el punto por donde el ser separado se introduce en la totalidad y

en el que, en consecuencia, el *morir* puede ser sobrepasado y pasado, el punto a partir del cual el ser separado continúa gracias a la herencia que su existencia atesoraba”¹⁷⁴.

El ser que se encontraba separado se integra a la totalidad física, pero también a la cultural y espiritual. Empero, si más allá de los meros fenómenos físicos y químicos, experiencias y eventos de todo tipo se engarzan en el entramado del plano simbólico al que llamamos cultura, tenemos que admitir la resistencia que lo Otro ofrece ante los poderes del sujeto es irrefutable. Dicho de otra manera, si tomamos como válida la presencia de un elemento en el plano de lo cultural¹⁷⁵ como enunciación que está afirmando la existencia de “algo”, entonces tendremos que afirmar —en concordancia con Levinas— que ni siquiera el asesinato puede aniquilar al otro; es impotente¹⁷⁶ de raíz. El asesinato pretende obrar sobre algo que es, de por sí, más resistente que el único elemento sobre lo que puede obrar efectivamente el perpetrador. La presencia que marcan los sujetos como personajes de un relato más grande que su propia existencia, los hace, en este sentido específico, “inmortales”. Si comprendemos la muerte como la finalidad absoluta de la subjetividad, la única muerte real es la de la voluntad quien la experimenta y que, presumiblemente, deja de percibir y de interactuar con el resto de los entes; efectivamente, se pierde: “La voluntad es subjetiva: no tiene todo su ser, porque le llega, con la muerte, un acontecimiento que escapa absolutamente a su poder. La muerte no marca la subjetividad de la voluntad en tanto que fin, sino en tanto que suprema violencia y alienación”. Según señala Levinas, la muerte revela simultáneamente una permanencia cuando dice a continuación: “En la paciencia, sin embargo, en la que la voluntad se transporta hasta una vida *contra alguien y para alguien*, la muerte no toca ya la voluntad.”¹⁷⁷ ¿En qué consiste esta resistencia a la muerte?

Pero la muerte de los otros, tenemos que afirmar en concordancia con Levinas, nunca obedece a este mismo principio de aniquilación. Porque podemos ser nombrados *in*

¹⁷⁴ Levinas, *Totalidad e infinito*, 79.

¹⁷⁵ Advertimos que la elección de la palabra “cultura” se realiza debido a la flexibilidad que éste vocablo nos provee. Su gran alcance obedece a que, en un sentido general, caracteriza el plano que es el de “lo propiamente humano”, que es un entramado de relatos que atraviesa diversos medios de comunicación y diferencias geográficas, y que establece una pertenencia para los sujetos que se desenvuelven en él. Este vínculo es propagado a través del lenguaje como acto humano (y no solamente como régimen de signos), y se mantiene relevante únicamente en la medida en que sus miembros continúen expresando esta cultura, y cuyas características varían según el lugar temporal/geográfico/social/histórico específico a los sujetos (a lo que más adelante llamaré *locus*).

¹⁷⁶ Levinas, 198.

¹⁷⁷ Levinas, 255.

absentia; porque las consecuencias de los lazos que formaron en vida persisten más allá de la muerte biológica. Esta presencia persistente es el origen de todo derramamiento de sangre en venganza, que ante el arrebató de “uno de los nuestros” decide asesinar al que cree culpable. La muerte del miembro del clan es saldada a través del asesinato del asesino; pero el ejecutor, que traería un equilibrio a las fuerzas naturales a través de la venganza, produce, a su vez, otra nueva deuda que deberá ser saldada por el clan rival. Como un ciclo de continuas matanzas, la *vendetta* o el *blood feud*. El fantasma (*φάντασμα*) del otro prevalece. En otras palabras, la pérdida del otro me duele no específicamente por su ausencia, sino por la presencia incompleta que soy incapaz de resarcir.

El asesinato busca infligir un dolor que ocasione la fractura de la presencia; el asesinato no aniquila sino que corrompe y rasga, pero es incapaz de destruir al otro. El asesinato busca eliminar todo trazo del otro más allá de la carne, queriendo efectivamente operar una agresión sobre la historia, la memoria y todos los resquicios del otro, pero en el lugar de la víctima prevalece irrevocablemente su presencia aun cuando ésta esté “incompleta”. El otro subsiste, lo Otro persistirá siempre a los poderes del sujeto, el asesinato será siempre, por tanto, impotente.

Lo que revela el Rostro en la epifanía que quema al sujeto con quien se encuentra en el cara-a-cara es, según argumenta Levinas, el infinito. En esto yace la distancia de la auténtica metafísica, su separación en el reino de lo “de otro modo que ser”. Lo que se constituye a la distancia no lo conocemos y ahí se agita un vértigo. Si el control nos da seguridad porque nos remite al “chez soi” de la singularidad utópica, al paraíso perdido, el encuentro con lo Otro no sólo es un encuentro traumático sino ante todo el evento que produce toda incertidumbre. Cuando el sujeto se sabe incapaz de subyugar al prójimo, éste se convierte en el representante idóneo de la amenaza latente de la inteligencia maligna que Descartes aventuraba al teorizar sobre el demiurgo. Una vez que se le ha despojado de establecer una relación con el otro demarcada por la subyugación, ¿qué alternativa le queda al sujeto? El sujeto, despojado de su control sobre el otro, se hallaría en una disyuntiva en el plano de lo Dicho. Como primera alternativa, el sujeto podría establecer al otro como un aliado en quien deberá confiar más allá de la incertidumbre inherente a la impotencia real de su condición humana. Como segunda alternativa, podría establecer al otro como la

personificación de la incertidumbre en un sentido radical, como la fuente de su ansiedad mortal.

¿Cuál serán entonces las posibilidades de acción disponibles al sujeto que concibe al otro desde una perspectiva levinasiana? Esto lo averiguaremos en el tercer capítulo. El proceder de estas averiguaciones será tentativo, porque iremos caminando a oscuras, aventurando algunas propuestas pertinentes, las cuales considero (y de no ser así, ya lo juzgará el lector de este trabajo) en concordancia con la filosofía levinasiana, aun en los puntos en los que le critiquemos.

CAPÍTULO III: LA APORÍA DEL OTRO Y SU DEFENSA

El riesgo a la injuria, a la violencia, está constituido por una vulnerabilidad a través de la cual advenimos sujetos: la exposición del yo al otro en el Decir. Esta vulnerabilidad, la significación originaria, es lo que fractura la singularidad utópica del yo y lo enlaza al otro de manera irrevocable. Así, el yo se transforma en sujeto, de acuerdo con el esquema establecido por Emmanuel Levinas. Este lazo traumático, pre-originario es inescapable; estamos ya trabados en él y dirigidos hacia el otro, de manera que todo lo que le sigue (en el tiempo común, en el juego de la vida y la muerte), partirá desde este vínculo originario. De esta manera, el Decir precede a la ontología, la cual parte desde un segundo momento o un demasiado-tarde en contra del cual no tiene refugio ni coartada: “ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia”.

El hecho de que Levinas plantee este instante pre-originario nos posiciona ante el desarrollo de una Ética que por necesidad precede a la ontología, a la racionalidad y al acto. Ante la presencia del otro, como sujetos estamos ya-llamados a su cuidado, a través de esa responsabilidad primaria. Si en el curso del acto quisiéramos ignorar el llamado, no por ello el vínculo del Decir se esfuma, sino que persiste. Levinas articula este punto de manera que se reconozcan actos de crueldad sin contradecir esta situación. La violencia y la crueldad, serían, en este sentido, productos de las leyes de lo Dicho y las estrategias narcisistas de los sujetos por no reconocer al otro como puerta al infinito. Dicho de esta manera, la violencia nos acecha constantemente. Sin embargo, tal como se ha procurado establecerlo en esta tesis, la violencia siempre encontrará un límite en su incapacidad por abarcar el infinito, puesto que la violencia pende de la capacidad de acción y los poderes de lo que la ejerce en el reino de lo Dicho. Por esta insuficiencia, toda violencia tiene simultáneamente la capacidad de atentar en contra de cada uno de los estratos de nuestra realidad, pero no en todos logra realizar su potencia. El asesinato atenta en contra del Rostro, pero es de raíz impotente por la resistencia absoluta de lo infinito.

Pero no por esto hemos de negar la profundidad de la violencia que experimentan nuestros congéneres día a día, ni tampoco será prudente que participemos en una postura

maniquea o ingenua al respecto de la otredad. Por eso, en este tercer capítulo presentaremos algunos puntos de controversia frente a las exigencias altísimas del planteamiento levinasiano y, en menor medida (pero no por ello de menor importancia) trazaremos algunos puntos de distanciamiento que considero pertinentes frente al planteamiento de Levinas.

En primer lugar, considerar al prójimo como otredad radical implica para el sujeto considerarlo (en línea con Ovidio) como uno de los *deiná* de la naturaleza, en su potencia asombrosa y terrible simultáneamente. Con esto nos estaremos separando tajantemente de una versión reduccionista del planteamiento levinasiano que podría interpretar al prójimo, por el mero hecho de ser otro, como benévolo absolutamente. En efecto, partiendo desde esta consideración, tomaremos en cuenta el hecho de que nuestra época ha permitido establecer un grado de distancia cada vez mayor entre el sujeto y sus prójimos a través de la interfaz tecnológica, lo cual permite mayor privacidad y anonimidad. Suponemos que en algunos casos, esta anonimidad se utiliza para escindirse artificialmente de la responsabilidad para con el otro, a través de tener una mayor facilidad para *cosificarlo* y de esta manera operar una “apostasía” ante la responsabilidad establecida en el Decir. Este ejercicio de apostasía es un fenómeno particularmente notorio en nuestra época porque sistemáticamente se facilita la reducción del prójimo a cifras y datos del entendimiento, en la pérdida del contacto que ocurre en el encuentro cara-a-cara. Teniendo en consideración este riesgo, haremos énfasis en el valor de establecer una comunidad con la otredad, sobre todo en su potencia *deinós*, a través de un “salto de fe”, una decisión hospitalaria que nunca encuentra una seguridad irrefragable, un refugio, previo a ella. Y en esta incertidumbre es desde donde, considero, se despliegan las decisiones al respecto de la vida y la muerte que se enuncian en los juicios de la justicia; el llamado a la responsabilidad nos roba del “suelo” de nuestra naturalidad y certidumbre “nosocéntrica”, arrojándonos a los mares inciertos de la otredad. Es desde esta problemática del encuentro con la otredad *deinós* como debemos comprender algunos de los esfuerzos de reivindicación, de lucha y de “negatividad” o de “narcisismo” por grupos marginados, lo cual nos pondría un límite absoluto ante nuestras aspiraciones de prescripción.

1. LA OTREDAD *DEINÓS* Y EL CUIDADO PALIATIVO DEL YO

Lo Otro es distanciamiento y es, ante todo, resistencia al poder del Mismo. Es respuesta al llamado de cada palabra, suspiro y movimiento que el Mismo produce en su Deseo por dirigirse a un fuera-de-sí. El sujeto que, aún en su diálogo interior, se puede posicionar provisionalmente como objeto de su autopercepción, como un relato de identidad puede provisionalmente percibirse como un “afuera”. Pero esto no es lo Otro. Lo Otro es distancia aun cuando el sujeto, en un punto, pueda rozar los bordes del prójimo, tocando su piel o reuniéndose con él en su mirada. El prójimo ofrece al sujeto una resistencia que es la proclamación de su autonomía, distinta a la singularidad del observador o manipulador que lo quiere tocar.

¿Por qué entonces la defensa del prójimo no es algo que se pueda “dar por hecho”? ¿Seguimos indecisos hacia el imperativo “no matarás”? Nos escudamos en relaciones de pertenencia, que inversamente son relaciones de extranjería. Prevalece el miedo, prevalece la angustia, agitándose en la vastedad del infinito. De la angustia que produce lo Otro se produce confusión que finalmente nos avienta sobre el caos del conflicto y el desgarrar de los lazos sociales.

Subsecuentemente, si la violencia es efectuada en contra de quienes designamos “los nuestros” nos traba en las garras de un ciclo de violencia al que Levinas nombró el “estado de guerra”. Como bien se cuestiona Levinas al identificar la lógica violenta subyacente a la Egología occidental, ¿es la moral con lo que hemos revestido nuestra naturaleza violenta que nos tiene sometidos en un ciclo tormentoso? ¿O será acaso posible elucidar un más-allá de este ciclo, que nos demuestre que la lógica de la Egología es un orden anticuado que es preciso desechar y ante lo cual es necesario matizar nuestra perspectiva para adaptarnos mejor al porvenir? De ser este el caso, la pregunta que nos tenemos que plantear hoy es la siguiente: ¿Podremos ajustar nuestra mirada a tiempo?

Ahora bien, ¿de qué manera llega a ser la presencia del otro algo absolutamente insoportable? Lo otro está presente en la cultura, y ésta no es otra cosa que el contexto específico del espacio y tiempo en el que se desarrolla un sujeto humano; esto involucra nexos adicionales, como el tejido intersubjetivo, además de los sub-órdenes axiológicos y relacionales en los que se inscribe —o en los que ha sido inscrito. En este sentido, toda

persona es parida por lo Otro; está rodeada e invadida por ello en nuestra intimidad más profunda, en nuestra constitución ontológica. Pero en un sentido más radical, todos somos literalmente paridos por otro: la madre.

A lo largo de su vida el sujeto suplica a lo Otro, preguntándole por el sentido de su fractura originaria, quizás en la busca de un asidero que le permita recuperar un hogar no-arrebatable, auténticamente propio, lo cual siempre resultará al final como una utopía inalcanzable.

Según nos revela la cosmología física de nuestra época, el colosal y pesado movimiento de los cuerpos celestes, la danza de energías gravitacionales y el avance de la entropía continuarán mucho después de que la llama la humanidad se extinga o se trascienda. La búsqueda por el significado de la existencia es una persecución desesperada del sujeto que corre al encuentro de sí, en medio de un ambiente cósmico indiferente a su existencia. En esto consiste la fragilidad de su lugar en el orden que simultáneamente es fuente de su crucial auto-importancia. Sólo le quedan los lazos que lo anclan en relaciones de pertenencia que, como la gravedad, obedecen a la atracción y la repulsión. Nos enlazamos al otro o lo alejamos.

La filosofía de Levinas es un intento de persuadirnos, a través de la construcción teórica de su meta-ontología. En ella, el rol central y primigenio en la Filosofía que concede el filósofo de Kaunas a la Ética, nos convence de que la compasión hacia los otros ha de ser puesta como punto de partida para todo “humanismo” futuro, y que la unión es la única esperanza de la humanidad del mañana.

Por otro lado, el encuentro con el otro presenta para el sujeto una aporía: se encuentra expuesto irrevocablemente hacia ello originariamente, y simultáneamente este encuentro ocurre de forma traumática y lacerante. De cierta manera, el sujeto se encuentra irremediabilmente separado del otro por la distancia que la singularidad de éste efectúa en su encuentro. A este nivel, el sujeto es dejado como barco a la deriva en un mar oscuro, incapaz de hacer puerto; su único medio auténtico de vincularse con el otro es a través del encuentro cara-a-cara. La separación que zanja el otro ante el sujeto simultáneamente le repele y lo cautiva.

Sin embargo, en el plano de lo Dicho, el sujeto se vincula al otro es a través de la cultura, ese reino acuoso de lo intersubjetivo, de intercambios, desgastes y adiciones. A pesar de situarse en un estado de perpetua zozobra, el sujeto se “mantiene a flote” gracias al estrato intersubjetivo; sólo “adquiere sentido” en su contexto. La experiencia del sujeto tiene mayor efecto cuanto más efectivas sean las relaciones que establece a lo largo de su contacto con los otros.

Cada sujeto busca expresarse de acuerdo con las herramientas que tiene a su alcance. La coincidencia, la serendipia o el caos, son lo que nos ha traído a este lugar tan particular, tan ir-relevante, tan minúsculo, en un contexto cosmológico. Los juicios que se enuncian acerca del otro se orientan de acuerdo con el *locus* del sujeto quien lo genera: reducción de lo Otro al Mismo; en este sentido, el juicio acerca del otro será siempre insuficiente, siempre de demasiado apresurado. Así nos construimos, en la representación, una efigie del otro que caricaturiza sus facciones y que no guarda semblanza de su distancia infranqueable.

Lo Otro en su distancia infinita es, para el sujeto que opera la reducción de lo Otro al Mismo como única lógica de sus vínculos sociales, el caos. Su personificación en el prójimo es el punto de origen de una marea inescapable de incertidumbre.

Cualquier forma definida del otro, como cuerpo o como efigie de la representación, jamás podrá ser un contenedor adecuado de él. La separación del otro surge de su sobre-abundancia, como fertilidad incontenible. Coagulado ya como término de una relación, el otro se vuelve (al menos parcialmente) apresable. En esta relación no se demarcan los límites del prójimo, éste los rebasa y los trasciende efectivamente. Sin embargo, una vez situado en los linderos del tiempo y su propia corporeidad humana, es ya a su vez puesto-en-cuestión, él también ha sido originariamente invocado por el otro —de tal manera que su forma física es vulnerable a ser esclavizada o herida. Su singularidad misma se encuentra expuesta a ser “profanada”, como una afrenta cuya expresión negativa más radical es el asesinato. Pero, como hemos visto, el asesinato no es capaz de devorar el infinito.

Sin embargo, podemos aventurar la afirmación de que ninguna singularidad humana es —estrictamente— “impenetrable”. Queda claro que el sujeto es susceptible de ser avasallado por lo Otro, sea en una dimensión corpórea, o en otro plano meta-ontológico. En

concordancia con Levinas diremos que la vulnerabilidad, es la exposición al “afuera” que sufre toda subjetividad. La singularidad que constituye al otro se vuelve patente en la epifanía del Rostro, pero no se presenta como algo estrictamente cognoscible y mucho menos “determinable” porque precisamente se resiste a ser iluminada.

Además, si acaso hay una relación con el afuera que se oriente binariamente con un adentro, es sólo relevante para la consciencia que experimenta su misma cuestión. El yo es, en este grado, y en términos de escala, sólo auto-importante; todas sus referencias son interiores. Es, en este sentido, el mismo ejercicio de autopercepción del universo o la autoconsciencia del mismo en un orden cósmico. Pero desde la subjetividad “germina” el infinito. El sujeto se encierra en sí mismo, en un grado que nos atreveríamos a considerar en concordancia con Levinas, pero no con Hegel, que es importante, pero no absoluto. Esta misma perspectiva, esta afirmación en sí misma, atestigua y expone algo, lo encierra en conceptos y en alusiones auto-referenciales para el autor del acto comunicativo, y así también el propósito de extender su mismidad hacia el afuera es un acto de apelación al otro

Las acciones de todo sujeto, y en fin, toda forma de vida, es estar expuesto a lo Otro, incluyendo su dominio, su círculo de influencia, su *milieu*, su “lugar”, su *locus*. Para la consciencia esta relación de exterioridad se establece con lo no-yo, lo Otro. Algo que no es su opuesto, ni su negación, sino una modalidad distinta, algo otro a lo que Levinas llama lo “de otro modo que ser”. Levinas tiene que recurrir a esta postura porque constituye la condensación de su pensamiento, elevado a su propia meta-ontología en un acto metafísico. Si contuviera el ser su propia negación en una teórica y utópica “binariedad” exacta, esto sólo tendría sentido para cualquiera que haya sido el ejecutor de esa relación. Sin un observador absoluto, tendremos que considerarnos, si acaso nuestra axiología considera importante y de valor la razón que devora conocimiento de alguna clase, tendríamos que considerarnos minúsculos, breves, cambiantes, evanescentes.

Aquello que yace “afuera” del dominio —la razón, el tiempo, la luz y los sentidos— se traduce, para el observador atrapado en la lógica de la reducción de lo Otro al Mismo, en el caos heraclíteo. Este absoluto abismo de la otredad no podemos evitar sino referirlo proverbialmente como la deidad romana Jano, la representación divina del anverso y el reverso. Por un lado el estar enlazado con el otro, es una experiencia exhilarante,

engrandecedora, donadora de absoluta tranquilidad al alma —curación de las yagas, presenciada por Santo Tomás, del estigma de Cristo— ésta es la experiencia sagrada, trascendente, y difusa de la relación con el otro, que cuestiona los poderes y las posibilidades del sujeto, que le implora y le demanda. Pero este mismo enlace que establece el sujeto deseante con el prójimo tiene su propio reverso.

Justamente, el reverso de la relación reconfortante con el otro surge de una misma fuente dado que la presencia de la alteridad radical del otro en el plano del Decir es de por sí traumática y lacerante. En el plano de lo Dicho, donde las apuestas involucran la muerte y la subyugación, la presencia del otro puede producir una agitación intolerable entre dos subjetividades vulnerables, que se “profanan” mutuamente. Lo Otro, personificado, es caos para el sujeto de conocimiento.

La lógica de la “Egología” continúa jugando un papel determinante. Y hagamos énfasis en esto: la violencia intersubjetiva en el *hic et nunc* es construida —ya en un nivel consciente de los miembros que la configuran, ya en un grado profundamente involuntario, accidental de la circunstancia— a partir de la configuración de las relaciones establecidas por los miembros de una colectividad con su entorno.

Ahora bien, quizá refiriéndonos a un contexto situado y contemporáneo, podremos elucidar de qué manera el prójimo llega a representar la otredad intolerable. Tomemos como ejemplo en el panorama geopolítico actual y la manera en la cual las superpotencias políticas como Estados Unidos y Europa han lidiado con los movimientos de migración y desplazamiento ocasionados por conflictos en que ellas mismas se encuentran involucradas —ya sea en el desplazamiento de comunidades a causa de la guerra o la pobreza producida por un sistema económico inequitativo. Las crisis humanitarias globales han ocasionado el éxodo de muchas personas alrededor del mundo y, con ello también, movimientos migratorios. El choque cultural, resultado de estos intercambios de personas a nuevos modos de vida y figuras del mundo, ha sido un encuentro áspero.

Políticamente hablando la humanidad se está viendo exigida por una demanda a repensar lo que representan las fronteras en el mundo contemporáneo. Si en un principio, el significado que un sujeto da a las cosas es variable, móvil, sujeto a los cánones expectativas de su tiempo, ¿qué hace su perspectiva más valiosa que la de otro ser humano? Parece ser

que la disparidad entre perspectivas políticas y cosmovisiones encontradas hacen patente únicamente una cosa: el caos y su flujo. Sujetos se encuentran separados por su historia desarrollada en un *locus* radicalmente distinto al de los otros que determina su *logos*. Es por esto que “la razón” no sea suficientemente flexible para establecer la relación como no es suficiente para propiciar un diálogo entre lo Mismo y lo Otro.

Si consideramos que cualquier comunidad que recibe a los inmigrantes se ha establecido a través de los rasgos internos de mismidad entre sus miembros, lo cual les facilita a estos miembros una posición dentro de su narrativa común, es que podemos comprender cómo lo que se escapa de esa figura del mundo, la extranjería de los inmigrantes, resulta inquietante. Si se establece una relación con el otro a partir de una lógica unívoca incapaz de demostrar flexibilidad ante lo diferente, tenderá a designar el “afuera” como la *réalité étrangère* que debe ser superada o devorada. Bajo esta lógica unívoca el bien del otro se juzgará únicamente de acuerdo con qué tan bien se adapte a la hegemonía prevalente, y en referencia al privilegio de ésta. Pero toda relación con este privilegio está destinada a expirar conforme los sujetos que inmigran quieran hacer valer su dignidad como sujetos, como iguales y no más como accesorios del discurso predominante.

¿Entonces, qué significa el despliegue de la diferencia del otro? En forma de epílogo a su obra *Estado plural, pluralidad de culturas*, Luis Villoro realiza una aproximación al tema de la otredad¹⁷⁸ a partir del encuentro entre europeos e indígenas en la meseta del Anáhuac hacia principios del S.XVI. En este enfrentamiento de culturas se define, según Villoro, la primera ocasión en que Occidente se plantea el problema de la diferencia, pues la cultura india representa para los españoles lo otro en un sentido radical¹⁷⁹. El encuentro con esta otredad radical que entrelaza a aztecas y españoles, los proyecta hacia una interacción para la cual no están preparados. Se produce en ellos un sentimiento de admiración y horror al mismo tiempo; es decir, su desconocimiento del otro constituye en sí mismo un símbolo, les representa un riesgo. Considerar la otredad de la persona en nuestro encuentro, exige que se le considere en su igualdad y en su diferencia. La aparente paradoja de este llamado al que apunta Villoro explica ese toque fantasmal, el de un movimiento simultáneo de un despliegue y un repliegue de la persona de la que parte el ejercicio de

¹⁷⁸ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós, 1998), 155.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 156.

consideración. Es un acercamiento cauteloso que al mismo tiempo le permite al otro la distancia de su propio despliegue; este movimiento dual a su vez abre la posibilidad de la intimidad entre consciencias. Esta intimidad no es un conocimiento, aunque puede contenerlo. Es ante todo un cuidado, despliegue y apertura mutuos.

La sospecha de Villoro, mediante la cual el contacto con la otredad podría ocasionar un episodio traumático es una sospecha con la que concuerda Žižek¹⁸⁰, para quien la otredad puede presentarse ante nosotros en una dimensión violentamente Real¹⁸¹, como un abismo inefable de otredad radical, una presencia inquietante cuya presencia se rehúsa a ser domesticada:

Primero, tenemos al otro imaginario —otras personas “como yo”, mis congéneres humanos con quienes estoy enlazado en las relaciones especulares de competencia, reconocimiento mutuo y demás. Después, tenemos el simbólico “gran Otro” —la “substancia” de nuestra existencia social, el conjunto impersonal de reglas que coordina nuestra coexistencia. Finalmente, tenemos al Otro en tanto que Real, la Cosa imposible, el “compañero inhumano”, el Otro con quien ningún diálogo simétrico, mediado por el Orden simbólico, es posible. Y es crucial percibir cómo estas tres dimensiones están enganchadas. El prójimo (*Nebenmensch*) como la Cosa significa que, debajo del prójimo como mi semblanza, mi imagen especular, siempre acecha el insondable abismo de otredad radical, de una Cosa monstruosa que no puede ser “gentrificada”¹⁸².

Según nos sugiere Žižek, el encuentro con la alteridad (la otredad radical del prójimo), constituye un evento traumático que inadvertidamente hiere las sensibilidades del sujeto en al menos dos modos: por un lado le captura, trabándolo inmediata e irrevocablemente en la responsabilidad por su defensa; por otro lado, le somete al riesgo incalculable de su libertad

¹⁸⁰ Slavoj Žižek, “Neighbors and other monsters: A plea for ethical violence” en *The neighbor. Three inquiries in Political Theology*, de Slavoj Žižek, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard (Chicago: University of Chicago Press, 2005) 134-190.

¹⁸¹ Este es un término retomado del psicoanalista francés Jacques Lacan, para quien la realidad humana está constituida por el nudo de tres registros: lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico. Lo Real supone aquello inapresable de la realidad, algo angustiante, traumático, pre-epistemológico y pre-conceptual.

¹⁸² Žižek, Santner & Reinhard, 143. “First, there is the imaginary other—other people «like me», my fellow human beings with whom I am engaged in the mirrorlike relationships of competition, mutual recognition, and so forth. Then, there is the symbolic «big Other»— the «substance» of our social existence, the impersonal set of rules that coordinate our coexistence. Finally, there is the Other qua Real, the impossible Thing, the «inhuman partner», the Other with whom no symmetrical dialogue, mediated by the symbolic Order, is possible. And it is crucial to perceive how these three dimensions are hooked up. The neighbor (*Nebenmensch*) as the Thing means that, beneath the neighbor as my semblant, my mirror image, there always lurks the unfathomable abyss of radical Otherness, of a monstrous Thing that cannot be «gentrified»”. Traducción propia.

forastera. Este evento traumático significa que el prójimo perturba instantáneamente la espontaneidad del sujeto, pero lo hace antes de ejercer cualquier violencia. Es decir, sin haber siquiera palabras de por medio, se abre frente al sujeto un abismo insondable ante el cual se ve exigido a responder de alguna manera, pues ni siquiera su indiferencia lo exime de esta presencia inquietante. En esto consistiría el trauma y acaso donde podríamos sospechar que alguna especie de violencia ha tenido lugar, de estar de acuerdo con Žižek. Sin embargo, el terror que se produce en el sujeto no es el producto de una acción del otro, puesto que este surge a partir de la epifanía del Rostro, por el fulgor de su presencia. El prójimo, por su pura presencia, no “actúa como si estuviera solo durante la acción”, lo cual conviene recordar es uno de los modos en los cuales Levinas caracteriza la violencia. Es decir, si acaso pudiéramos argumentar que en el encuentro cara-a-cara ocurre violencia desde el prójimo hacia el sujeto, ésta no procede de la acción. Tampoco parece ser que, durante el instante del encuentro del cara-a-cara, el sujeto no esté siendo “bienvenido ni referido en su alteridad, es decir, en tanto que radicalmente otro”, tal como lo diría DeVries. Si acaso la epifanía del Rostro operara una violencia, necesitaríamos elementos adicionales, los cuales hasta este punto no tenemos. Ciertamente tendríamos que advertir una posibilidad inquietante, incluso monstruosa, en el encuentro traumático con el prójimo.

Ahora bien, para referir a esta instancia absolutamente resistente, inquietante, usaremos un término que retoman pensadores como Paul Ricoeur, Martha Nussbaum e incluso Heidegger, a partir del lenguaje griego: *deinón*¹⁸³. Este es el vocablo al que acude Sófocles para caracterizar la ambigüedad del ámbito humano en su tragedia *Antígona*:

*Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀν-
θρώπου δεινότερον πέλει.*

*(Polla ta deina kouden an/thrōpou deinoteron pelei)*¹⁸⁴.

Deinós (δεινός) es un adjetivo griego que simultáneamente indica lo terrible, lo maravilloso, lo poderoso, y lo asombroso^{185,186,187}. La alteridad auténtica del otro constituye lo inquietante en un sentido caleidoscópico, es decir, desde ciertos movimientos revela un

¹⁸³ Ricoeur, 265.

¹⁸⁴ Sófocles, *Tragedias* (Gredos, 1981), 332-333.

¹⁸⁵ “Δεινός”, Wiktionary, consultado Julio 3 2018.

<https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B4%CE%B5%CE%B9%CE%BD%CF%8C%CF%82>

¹⁸⁶ *A lexicon of the Homeric Dialect*, consultado septiembre 18 2019.

<http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=2106&context=lsj>

¹⁸⁷ Élan Reisner “Untimely translations”, *Hypocrite Reader*, Vol. 18, Julio 2012. Consultado septiembre 18 2019. <http://hypocritereader.com/18/untimely-translations>

aspecto maravilloso, pero siempre guarda la posibilidad de que si el observador o el otro cambian su posición, muestre lo profundamente inquietante y terrible de su existencia.

La cualidad siempre opaca de nuestra perspectiva produce a través del discurso una efigie incompleta, provisional, que usamos para representar al otro. Por ello que la vía principal para un reconocimiento del otro sea simultáneamente un repliegue (cuya fuente es una decisión) y una apertura en cual tienen lugar (en el reino de lo Dicho) tanto el silencio y la escucha, como la decisión. Esta apertura consiste en un permitir al otro que simultáneamente nos transforme, y que despliegue lo inquietante de su otredad. El reconocimiento de lo *deinós*, esta cualidad a la vez fuente de asombro y horror es el de la otredad humana por antonomasia. El otro puede ser un agresor para quien nuestra apertura signifique una facilidad de realización para sus impulsos más inhóspitos. La alteridad del prójimo, profundamente humana, es *deinós*.

Nuestra relación con la ansiedad producida por lo Otro es sólo paliativa, pues lo Otro simultáneamente demuestra su incontrovertible poder en la sombra del estado de guerra y la expectativa de nuestra muerte. La tensión no es efectivamente sofocada, sino sólo encubierta a través del salto de fe, o la confianza del amor que posibilita todo prospecto de comunidad en un nuevo "*chez soi*" del acompañamiento con el otro.

La otredad inquietante, esta presencia de posibilidades monstruosas es quizás la versión "más fiel" que correspondería a una representación del otro. Esta representación habríamos de considerarla ante todo provisoria, sin embargo, y habríamos de sostenerla como un mal necesario para dirigirnos a un público a través del manejo del lenguaje, que necesariamente coagula lo inapresable de manera inevitable, aunque injusta. Dicho esto, una representación de este tipo nos proveería con un lazo tenue, siempre incompleto y cuya distancia sería radicalmente asimétrica a cualquier grado de efectiva aprehensión que tengamos del otro.

Ahora bien, esta profundidad, donde la alteridad guarda su distancia, su absoluta autonomía también nos resulta sugerente caracterizarla en contraste a la racionalidad totalizante, como una especie de punto de fuga hacia el caos y su resistencia absolutamente rebelde. En este sentido, estaríamos posicionándonos ante una reivindicación o inversión

del *Chaoskampf*¹⁸⁸ imbuido en innumerables narrativas mitológicas. La filosofía que argumentaría por la defensa de la alteridad nos insinuaría hacia los linderos de la razón y el orden, hacia un “de otro modo que ser” tal que tendríamos como resultado la presencia del caos vivo en la otredad radical del prójimo.

¹⁸⁸ Del alemán. Palabra compuesta por “Caos” y “guerra”. Término utilizado para referir al *leitmotiv* de la lucha contra el caos que caracteriza a múltiples mitos fundacionales. Khaos (en la mitología griega), Tiamat (en la religión babilónica), Jörmungandr (en la religión nórdico-germánica), son algunos ejemplos de las deificaciones del caos primordial que preceden al advenimiento del orden divino, generalmente como consecuencia de las acciones de dioses que luchan en contra de estos monstruos míticos.

2. EL ROSTRO VELADO O LA APOSTASÍA DEL ENCUENTRO CARA-A-CARA EN LA ANONIMIDAD

El encuentro con el otro que ocurre en el encuentro cara-a-cara es la presentación más imponente de la otredad del prójimo. Como sostiene Levinas, el encuentro con el otro es la recepción de la epifanía de su presencia, un evento potente y traumático que produce en el sujeto que lo encuentra una fractura de su “chez soi”. Enfrentado al Rostro del otro, el sujeto es exhortado imperativamente a su defensa. Sobre aquello que, como hemos dicho con anterioridad, Ricoeur hace énfasis —dentro del contexto de la filosofía de Levinas— es en esta cualidad imperativa y asimétrica de la relación cara-a-cara. Lo que, para Ricoeur, expresa al otro como un “maestro de justicia” quien reclama al sujeto su libertad —“poniéndolo en cuestión”— es su Rostro, que es la presencia trascendental del otro en un plano distinto al de la ontología, el *logos*, en un plano de la realidad que le deslinda de la posibilidad de su aniquilación.

Diremos entonces, de acuerdo con la interpretación de la filosofía de Levinas que tenemos presente en este trabajo, que el encuentro cara-a-cara es una “ventana al infinito”, puesto que representa un punto de contacto con la alteridad radical en la epifanía del Rostro del otro humano. Este infinito es lo que se resiste absolutamente a los poderes del sujeto, y por lo tanto no es algo que podamos apresar a través de las palabras. Su alteridad radical no consiste en una inaccesibilidad absoluta, sino en “fecundidad” absoluta, en su constante “derramarse” de los bordes de todo contenedor que podría capturarlo. Es así, que el infinito del prójimo representa lo Otro en su modalidad más potente, puesto que constituye un reino más allá de la esfera de la subjetividad solitaria y más allá de los límites estrictamente biológicos del cuerpo que lo alberga.

El prójimo constituye el “segundo término” de la relación yo-otro por excelencia, pues como sostiene Levinas, su resistencia ética inherentemente exhorta al sujeto que se relaciona con él, dejándolo sin un refugio o una posibilidad de ser reemplazado en este llamado a una responsabilidad del más altísimo orden. Está ahí: en el amor, la compasión, pero también en el odio y el resentimiento. Sin este reino desconocido —que es el reino de todo lo Otro, y que representa a la “razón ordenadora” como el caos de lo indomable por excelencia—, el sujeto sería incapaz de establecer una relación con su mundo, puesto que

toda “relación” estaría reducida únicamente a la auto-correspondencia de un único término existente. Esta posibilidad, resguardada celosamente por el monoteísmo, no es la vía por la que hemos optado en este trabajo. Declaradamente, el presente trabajo está sustentado por el axioma de que existe algo más allá de los alcances de lo humano, como han evidenciado las potencias incontrolables de nuestras propias decisiones como especie, y cuyo precio estamos pagando hoy día.

Los desafíos de la humanidad en nuestros tiempos, como hemos argumentado, deben ser enfrentados sin la seguridad egoísta con la cual grupos humanos han ejercido su poder sobre otros en el pasado; ésta no es la estrategia para procurar el futuro de las generaciones venideras, en quienes hemos de depositar “la semilla de nuestra más alta esperanza”¹⁸⁹. En esto converge nuestro presente planteamiento con la filosofía levinasiana que critica la lógica subyacente a la hegemonía occidental. Nuestro potencial destructivo tendrá que ser mejor canalizado si queremos extender la permanencia de nuestra especie ya que, como se ha vuelto evidente, los límites de la tecnología bélica contemporánea sobrepasan por mucho nuestras opciones de supervivencia en el escenario de que ocurra un nuevo conflicto mundial como los ocurridos durante el S.XX.

Una parte crucial para comprender cuáles son los desafíos de la humanidad por venir es el acto de tomar en consideración la manera en la cual han sido transformadas las interacciones humanas por las tecnologías de la comunicación. El internet, diremos en un primer momento, que es un plano de encuentros simbólicos; al nombrarlo de esta manera lo diferenciamos del plano de lo físico, que si bien es el “andamiaje” que lo sustenta, no se encuentra exento de los efectos que su “producto” tiene sobre él. El surgimiento del ciberespacio marcó un parteaguas en el modo en el que se relacionan las personas.

Los sujetos del S.XXI estamos eyectos, individual o colectivamente —o incluso anónimamente— en el mar confuso del tejido de relaciones y significados producidos dentro del plano virtual-simbólico del internet. Es notable cómo grupos que ni siquiera cuentan con acceso a internet pueden volverse el foco de las conversaciones que ocurren en este plano. Ocurre, de esta manera, que los otros son mentados o incluidos en conversaciones *in absentia*.

¹⁸⁹ Nietzsche, “Así habló Zaratustra”, 24.

Si bien podemos decir que el ámbito simbólico de la cultura humana obedece a más o menos las mismas reglas, los elementos artificiales que constituyen el andamiaje del internet —sus algoritmos, servidores, ondas inalámbricas, y demás— han hecho de la cultura contemporánea un animal híbrido, cibernético por excelencia. La política internacional se juega hoy día a través de las interfaces proporcionadas por aplicaciones desarrolladas por empresas ahora colosales como lo son *Twitter* o *Facebook*. Que elecciones políticas alrededor del mundo sean profundamente influenciadas por el manejo de las redes sociales dice mucho acerca del impacto inexorable que tiene el reino virtual-simbólico del internet sobre el control de lo político y biológico fuera de él. ¿O hay algo que realmente se pueda considerar todavía más allá del influjo de él? ¿Albergará el futuro aún un “más allá” del internet? Estas y otras cuestiones deben ser planteadas incluso dentro del contexto de la Ética y la alteridad precisamente porque su influencia sobre nuestras vidas es inescapable. Aun cuando optemos por alejarnos de participar activamente en las redes sociales, por ejemplo, seguimos siendo elementos afectados por esta relación que devora infatigablemente.

Este tema es relevante al tópico de la alteridad levinasiana, particularmente, porque el internet, en su núcleo, propicia una relación unidireccional entre el sujeto y una interfaz que le provee con información ingresada al sistema por otros usuarios, sujetos igualmente entrelazados con un segundo término de una relación, el cual no es humano sino estrictamente artificial. El medio en el cual buena parte del mundo se comunica con los otros es la interacción con una interfaz. Las interfaces representan cualquiera que sea el medio por el cual el usuario ingresa comandos predeterminados, ya sea un ordenador de escritorio o un dispositivo telefónico portátil, para lograr que los órdenes y regímenes de leyes interiores le lleven a conseguir lo que busca. El encuentro con el otro, de esta manera, no se produce en el encuentro cara-a-cara sino dentro de un contexto de una “lógica instrumental” de mutuo aislamiento, dentro de la viscosidad de una membrana tecnológica que media entre el sujeto y el prójimo. El encuentro con el prójimo es mediado por esta viscosidad, y se encuentra vulnerable a ser obnubilado por las fuerzas a las que esta última obedece.

La mediación puede extenderse prácticamente de manera indefinida, un sujeto puede optar por esconderse del otro a través de conductas e identidades engañosas con una facilidad mucho mayor que en el encuentro cara-a-cara, precisamente porque su expresión se reduce a cómo decide presentarse a través de una interfaz. De esta manera, lo que otrora podría ser supuesto como el Rostro del otro, en el ciberespacio se encuentra particularmente expuesto a la falsificación. La suplantación de identidad es un fenómeno cada vez más común conforme la distancia entre los sujetos se ha vuelto mayor. Otro elemento que esto puede implicar para nuestro análisis es que esta distancia también puede propiciar la “apostasía” (*ἀποστασία*) de la relación cara-a-cara por parte del sujeto. Es decir, el sujeto-usuario de la red virtual no es llamado con el mismo grado imperativo a la responsabilidad cuando ve al otro reducido a una expresión algorítmica.

Ahora bien, ¿a qué me refiero cuando elijo la palabra “apostasía”? Como señala Levinas, el encuentro con el otro en el cara-a-cara produce la epifanía del Rostro. El entrecruzamiento de la mirada de dos sujetos, el gentil roce de una mano con otra, o el feliz claustro de un abrazo, todos señalan a la conexión primordial establecida al núcleo de la subjetividad que es distinta de cómo solemos relacionarnos con los objetos de uso, o con los instrumentos. El encuentro físico con el otro es el recordatorio imperativo de la significación levinasiana. Como hemos mencionado, en el asesinato, como en toda agresión, el perpetrador se ensordece ante la súplica del prójimo y le produce una herida de la cual no hay retorno. El asesinato doblega la biología del prójimo, extinguiendo sus procesos vitales de manera irreversible. Si la posibilidad de volverse un asesino puede albergarse en algún resquicio del alma humana es porque somos capaces de volvernos ignorantes, al menos superficialmente —o temporalmente— ante la orden impartida por el “maestro de justicia”: No matarás.

Justamente, ¿no es más fácil ofuscarnos frente a este llamado imperativo tanto más grados de separación establezcamos con el otro? ¿No es la caricatura del prójimo, producida por el racismo o la intolerancia, el revestimiento injusto del Rostro del otro humano, de nuestro prójimo? ¿No se fuerza sobre él un velo que oscurezca sus facciones, o se le amordaza de manera que sus gritos se sofoquen en el abismo de tiempo? ¿No es la obnubilación de los crímenes un “requisito” para un criminal exitoso?

Ahora bien, la política ha intervenido en el desarrollo de todas estas interfaces a través de los ideales rectores de su diseño. Uno de los puntos más controversiales de todas estas tecnologías es el de la privacidad. La invasión del espacio personal y su exposición al ámbito “público” del ciberespacio es una preocupación muy real en nuestros tiempos. Ha sido una búsqueda importante para los usuarios la de contar con privacidad al momento de expresarse en la red virtual. Por otro lado, no requiere un gran salto lógico para que recordemos que una manera en la cual el criminal se deslinda de sus crímenes es propiciando su anonimidad. Y la anonimidad está íntimamente enlazada con la noción de privacidad; cuando un criminal protege su anonimidad, se sustrae de la recriminación por parte del tribunal de los otros.

La privacidad es la producción de un distanciamiento entre el sujeto y los otros, sustentada en el resguardo del bienestar de todos los involucrados. Y las herramientas tecnológicas disponibles para violar la privacidad han vuelto esta preocupación aún más apremiante. Se ha producido un efecto bifronte: el resguardo del ámbito privado del sujeto a costa de su distanciamiento de los otros.

El Rostro de los otros, en un volumen importante de las relaciones que el sujeto establece con ellos a través del medio virtual, se encuentra velado. La velación no produce unívocamente un mayor grado de respeto y cuidado hacia la privacidad de los otros, sin embargo, sino que ha permitido una mayor visibilidad para aquellos que optan por una apostasía: se coloca fuera de la relación con lo Otro del prójimo para “cosificarlo” y más fácilmente poder deslindarse del llamado que éste evoca, aun en su expresión mediada por la membrana tecnológica del internet. El apóstata rechaza el llamado, se ensordece ante la invocación y, desde el resguardo de la anonimidad que le facilita el andamiaje de su presencia virtual, opera libremente sobre los otros como si fueran únicamente los algoritmos que los representan. El apóstata anónimo puede ejercer crueldad y malicia a un menor costo personal que el sujeto que se entabla en una discusión cara-a-cara con el prójimo y el resplandor de su Rostro.

Pero no digamos, con lo anterior, que la vía del apóstata es la única para todos los sujetos que cuentan con una presencia en el medio cibernético del internet. Para algunos otros sujetos, este medio sirve para alimentar relaciones de otra manera atravesadas por la distancia, cuya supervivencia pende de un hilo. El nexa que puede establecerse a través del

internet entre familiares separados por océanos, o entre amistades separadas por responsabilidades cotidianas, también este vínculo puede significar un elemento positivo. Y justo éste debe de ser el foco de las interacciones: el religar lo antes desvinculado. Ante esta y otras inquietudes debemos enfrentar nuestras reflexiones en nuestros tiempos, cuya capacidad para unirnos en una red artificial también corre el riesgo de separar a otros de las consecuencias reales de sus actos.

3. EL VALOR DEL “NOSOTROS” O EL SALTO DE FE ANTE LA APORÍA DE LA ALTERIDAD *DEINÓS*

En el apartado previo al comienzo de este tercer capítulo mencionábamos cómo el asesinato es un acto intrínsecamente impotente en contra del Rostro del otro. Lo Otro en el otro, su presencia más allá de la biología perecedera, que persiste en lo auténticamente metafísico y en el tejido de pertenencias y significados culturales —todo esto— ofrece una resistencia que no puede ser acallada por la muerte de su cuerpo. Pero el asesinato precisamente se dirige a erradicar el Rostro, a borrar al otro en un sentido. Por tanto, el dolor infligido sobre el otro como y “los suyos” es un dolor que trasciende el cuerpo físico. Este dolor, el cual se resguarda en los lazos tejidos entre los sujetos a través del afecto y la comunidad, es la representación del fallecido *in absentia*. La pérdida del prójimo “nuestro” duele precisamente porque su presencia persiste, incompleta o fracturada, entre nosotros y en nuestra memoria como una herida infligida en nuestros corazones. Es decir, la presencia del otro continúa a causa de tener “un pie en otra tierra” que es un no-lugar, un de-otro-modo-que-ser, pero asimismo su presencia prevalece en los otros y en sus relatos compartidos.

A este nivel, el dolor de la ausencia producida por el asesinato es vuelto fundamento para la ira o el duelo; se trastorna como justificación para la venganza. Esta venganza encuentra salida a través del *blood feud* o la *vendetta*, e incluso cuando es delegada al poder judicial a través de un sistema punitivo y carcelario. Aunado al hecho de que la presencia del otro sobrepasa la permanencia de su vida biológica, el agresor que busca ocasionar dolor sobre ese desbordamiento de lo “de otro modo que ser”, lo que hace es adquirir una deuda imposible de saldar.

Ahora bien, cuando la herida se inflige sobre “los nuestros”, transformamos al agresor en el objeto sobre el cual ha de recaer nuestra furia. Nos pensamos, por un lado, acreedores del derecho de ocasionar la muerte, y por otro como defensores de los otros a quienes consideramos los “nuestros” dentro del lazo de colectividad implícito a la enunciación del “nosotros”. Entonces, enfrentados a la altísima responsabilidad a la que nos expone la filosofía de Levinas, ¿se puede, en buena consciencia, defender a un asesino? ¿Si afirmamos que toda la vida es valiosa, podremos continuar afirmándolo cuando la herida del duelo haya sido infligida sobre nosotros y no en un “algún otro” impersonal? Si su

alteridad vuelve al asesino un objeto evanescente ante el cual mi propia ansia por asesinarlo será de por sí infructuosa, y si mi propio dolor jamás podrá ser calmado por infligir esa violencia, y encima de todo esto, jamás será mi violencia hacia el otro despegada de la responsabilidad que me une a él en el Decir, entonces deberé obedecer el mandato primordial: “no matarás”. Y si la vida del agresor es absolutamente valiosa, ¿no también era así también la de sus víctimas, cuyo sufrimiento merece alguna reparación? ¿Estamos en alguna medida justificados en herir al otro cuya potencia *deinós* se ha “materializado” en contra de los otros o de “los nuestros”? ¿O, por otro lado, en tono levinasiano, el otro impondría un límite intraspasable por su mera presencia que por tanto deberemos proteger a toda costa, aun siendo éste el asesino de “los nuestros”?

Para contextualizar esta difícilísima cuestión, habremos de afirmar primero que —según señaló la filósofa norteamericana Judith Butler¹⁹⁰ en su conferencia presentada en la Universidad de Guadalajara en Noviembre de 2018— en el caso del asesinato de “los nuestros”, lo que está implícito en este duelo es la afirmación de que esas vidas perdidas “debieron haber tenido la oportunidad de continuar y perseguir una vida sin el constante acecho del sufrimiento”¹⁹¹. Inversamente, podríamos suponer que para el asesino era el caso contrario. Judith Butler además señala que si acaso estamos de acuerdo en que cada persona viviente tiene derecho de tener una vida, entonces aceptamos que todas las vidas son, idealmente, valiosas y que quienes son arrebatados de su vida por violencia han sufrido una injusticia radical. O si, por otro lado, consideramos que sólo algunas vidas son válidas de vivir, entonces cuando esas vidas desaparecen como resultado de violencia y sufrimos duelo, debemos preguntarnos por qué esas vidas son dignas de llorarse y no las demás.

Para muestra de esto, la norteamericana nos invita a pensar en las víctimas del feminicidio en Latinoamérica. La tendencia del feminicidio en lugares como Ciudad Juárez nos revela la manera en la cual la vida de las víctimas es percibida por sus agresores como desechable. Según señala Butler, cuando las diferencias de raza, género o estatus social intervienen en la decisión que parte cuáles vidas tienen el derecho de ser vividas, entonces vemos que la inequidad social juega un papel en cómo consideramos qué vidas valen la

¹⁹⁰ Judith Butler, “A critique of violence for our times” (texto presentado dentro del marco de la cátedra “Julio Cortázar” de la Universidad de Guadalajara en Guadalajara, Jalisco, 26 de noviembre de 2018) <https://www.facebook.com/udg.mx/videos/1414010562067746/>

¹⁹¹ Butler, *Ibíd.*

pena. Cuando se considera la vida de alguien como falta de valor, no se considera plenamente esa vida como “viva” y por ello tampoco se considera plenamente como válida de generar duelo. El duelo reconoce la pérdida y reconoce el valor de la vida que se ha extinguido.

El asesino, en este sentido, no estaría considerando a “los nuestros” como auténticamente vivos, por cualquier razón que esto sea. Inversamente, para algunos, la vida del asesino habría sido despojada de valor en el momento en que actuó el crimen definitivo sobre “los suyos”.

Butler presenta los siguientes cuestionamientos: “¿bajo qué condiciones es posible afligirse por una vida que se ha perdido?” “¿La vida de quién es considerada digna de generar duelo en nuestro mundo público?” “¿La pérdida de cuáles vidas no es considerada una pérdida en absoluto?” “¿Es posible que algunas de nuestras vidas sean consideradas dignas de duelo y otras no?”. La filósofa refirió, además, a cómo las vidas de las víctimas de feminicidio son segadas en virtud de encontrarse “feminizadas”, lo cual incluye altos números de mujeres *trans*, revelando la contención violenta entre lo masculino y lo femenino en las sociedades como un fenómeno histórico.

Al respecto del proceso de creernos acreedores del derecho para ocasionar la muerte, según nos enseña el filósofo camerunés Achille Mbembe, esto es la expresión de “soberanía definitiva”, pues “es el poder y la capacidad de dictar quién vive y quién debe morir”¹⁹². Ejercer la soberanía, señala Mbembe, es ejercer control sobre la finitud y definir vida como el despliegue y la manifestación de poder —lo que Michel Foucault definió como biopolítica. La cuestión que plantea Mbembe, a diferencia de Foucault, es específicamente hacia cuáles son las condiciones bajo las cuales se ejercita el derecho a matar, o a permitir vivir, o a exponer a alguien a la muerte. A este poder, el camerunés se refiere como “necropoder”.

El necropoder es la expresión del poder más importante en el contexto de la guerra contra el narcotráfico en nuestro país, pero también en los contextos históricos de colonización y en el contexto de ocupación militar contemporánea¹⁹³. En estos contextos de

¹⁹² Achille Mbembe, “Necropolitics” trad. Libby Meintjes, *Public Culture*, Vol. 15, 1, Invierno de 2003, 11-40.

¹⁹³ Mbembe, 27.

radicalización de identidades, se ejerce indiscriminadamente el necropoder para afirmar el propio modo de vida o una ideología y la perpetuación de un “nosotros”. Esta es la expresión radical de la reducción de lo Otro al Mismo. De esta radicalización se desprende que el otro sea percibido como el enemigo que, como tal, debe ser aniquilado. La vida del enemigo es el ejemplo inmediato de cómo la vida de “los otros” puede llegar a ser concebida como aberrante.

No experimentamos dolor al eliminar bacterias o pestes como sentimos dolor por ver un animal sufriendo frente a nuestros ojos, sea éste humano o no. Entonces, ¿cómo decidimos quién/qué forma parte del colectivo “nosotros”? ¿Qué vidas consideramos dignas de defender y cuáles no? ¿Realmente aceptamos las consecuencias de la noción que toda la vida es sagrada?

Tendremos que advertir que, en primer lugar, muchos de los lazos que contenemos en nuestra “persona” son el resultado de pre-determinaciones axiológicas que nos rebasan. Las estructuras familiares contemporáneas consisten de vínculos biológicos y jerárquicos que ya estaban impuestos antes de que viniéramos al mundo. Por otro lado, si el intercambio cultural nos ha enseñado algo es que existen distintos modos de establecer una sociedad que pueden ser igualmente válidos que los propios. ¿Admitiríamos que alguien nos despojara de este perspectivismo cultural sin acusarlos de intolerancia? ¿Podría hoy el colonizador hacer visible públicamente sus intentos por forzar una cosmovisión sobre un grupo ajeno al suyo, y lograr justificar su violencia en una axiología subjetiva que ellos no comparten, y además de todo hacerlo sin temor a las consecuencias? ¿No es justamente éste el vértigo del expansionismo norteamericano y europeo occidental, cuya lógica ha sido tan fuertemente criticada desde al menos el siglo XX? La relación ambivalente que guardamos con los EUA obedece a este vértigo. Si Dios está ausente, sólo nos queda un silencio inefable como respuesta a la pregunta por el sentido intrínseco de la existencia. Estamos abandonados a nuestros propios medios, realmente desprovistos de arropo, sin figura m/paterna que no sea la de los otros concretos que nos rodean.

Pero más allá de estas pre-determinaciones también somos capaces de establecer nuevos vínculos sociales fundados en razones subjetivas, que siguen la lógica de la historia particular de la persona que los establece. La defensa de estos vínculos, sin embargo, es tanto más difícil para la persona debido a que no tiene una “autoridad mayor” a la cual

referirse para proteger sus decisiones y los vínculos construidos por ellas. Pero, en general, estos vínculos que son producto de la decisión no dejan de estar influidos por el *locus* específico del sujeto dentro de su contexto. Por esto, es claro que nuestras leyes y asideros ontológicos son susceptibles de ser rebatidos, rechazados, o superados por el advenimiento de nuestra progenie y así también por los secretos que guarda el porvenir.

Ahora bien, si reconocemos la falibilidad y la contingencia del *locus* que orienta la racionalidad bajo la cual establecemos nuestra axiología, ¿no afirmaremos entonces que también nuestros lazos sociales se establecen de manera más bien riesgosa, constantemente, lanzándonos al abismo de lo Otro con escasas guías para asegurarnos nuestro bienestar? ¿No estamos expuestos a la traición, como en la apofántica a la mentira?

La violencia de un agresor siembra una intriga en el testigo de sus crímenes, en el llamado que le exige su subjetividad. Aun suponiendo que el sujeto del que parte el juicio no sea la víctima del agresor, el mero acto violento, antes de toda razón, los arrastra a ambos a presenciar el crimen sobre un tercero, invocándolos, tanto al agresor como al testigo a ser puestos en cuestión. Al testigo, como observador, lo arranca de toda posibilidad de “chez soi”, a tomar partido sin refugio alguno, pero al mismo tiempo lo repele en lo monstruoso de su acción, le empuja a la huida con la imposición violenta de su agencia sobre el otro. El testigo se encuentra entre la espada y la pared, y la única alternativa que no le es posible es ser indiferente. Puede exprimir desde sus entrañas la posibilidad de ignorar la violencia que acaece en su cercanía, puede convencerse de que su carne es más preciosa que la de la víctima; o bien, que el amor que sus seres queridos guardan por él debe ser defendido por encima de la vida de la víctima, pero todo esto es ya producto del juicio en la coagulación de lo Dicho. El testigo se encuentra en un triángulo trágico cuya conclusión es lo incontrolable por antonomasia: es el caos. Su acción o su pasividad ya son posteriores al abismo en el que está lanzado: ahí afuera todo duele, y sin embargo el testigo es invocado a vivir.

En un principio el testigo está eyecto de su posición, perturbado y angustiado por lo monstruoso de la agresión. En él conviven el horror y el asombro; subyace una confusión irresoluble que sabe, a tientas, que no podrá jamás darle desenlace: “¿Actúo en favor de la víctima o del victimario?”.

Sin embargo, si la única, o cuando menos la más básica directiva moral está prescrita por el imperativo “No matarás”, entonces, ¿hay alguna acción punitiva hacia el victimario que sea auténticamente permisible? Si la directiva por defender la vida no es el único mandato en juego, la única alternativa con la que cuenta el sujeto para escapar al vínculo que lo encadena “sin descarga”, o sin reemplazo, al otro es su propia muerte; sólo de esta manera se extrae de una aporía imposible entre dos términos en tensión, en lo que consiste la relación que establece el Decir. Incapaz de lidiar con este nudo imposible parece asomarse una alternativa: su sacrificio. ¿Pero de qué manera? No lo puede pensar, pues la inmediatez exige que se apresure a atravesarse, a sustituir el lugar de la víctima, a ofrecer su carne al acero, al pelotón de fusilamiento, al patíbulo, al fuego. Pero el suicidio ofrece sus propias subsecuentes paradojas. Por una parte, si los sujetos, por su pervivencia en un orden más amplio que el de una línea temporal, sólo “mueren parcialmente”, como en el intento fallido del homicida para aniquilar al otro, entonces la muerte misma debería ser cuestionada. Por otra parte, si en el exponer teóricamente al otro como vulnerable se busca que el sujeto lo defienda a toda costa podría pensarse que su valor, distinto al del pan que se come, o a los planetas en el firmamento, consiste en que está vivo, entonces podría asumirse que el valor primigenio que defiende la filosofía levinasiana es la vida misma. Entonces, en el suicidio, la vida despojada del suicida constituye también un valor perdido, una deuda, si es que efectivamente toda la vida (humana) es valiosa.

La evanescencia del otro no hace posible su captura, o el ejercicio libre del dominio del sujeto sobre él. Sin embargo, para el sujeto, atestiguar el llanto de la víctima vuelve su quietud insoportable. Bien puede el rostro físico del agresor ser absolutamente inescrutable, radicalmente indescifrable, o al mismo tiempo puede ser el vórtice desde el cual una plétora de máscaras hable miserable, indigente, en agonía. Bien puede el rostro físico de la víctima ser indescifrable o gritar desde su Rostro en nombre de toda la humanidad. La filosofía levinasiana parece sugerir lo siguiente: la omisión también nos hace culpables, pues el lazo del Decir nos precede, y su responsabilidad es inescapable.

Así, el sujeto se encuentra ahora sin recursos, desamparado, a la deriva, llamado a la justicia entre incomparables. Pero es incapaz de elaborar un juicio, de escudarse en la apofántica, en la retórica. Carece del poder para tomar la decisión perfecta —es decir, su humanidad imperfecta es su miseria.

En los modos indirectos de la illeidad, en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables. Por tanto es necesaria una comparación entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender al ser a partir de lo *otro que ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia [...]¹⁹⁴

Pero el sujeto actúa en plena vulnerabilidad, expuesto, con la plena certeza de que va a llegar siempre demasiado tarde, que su juicio será precario, como exceso o como escasez. Pero su mera existencia hilvana la tragedia de este triángulo maldito. No puede metabolizarlo a través del *logos*, porque esto siempre ocurre demasiado tarde. Si busca armarse de recursos y arrebatárselos del otro es porque ha intentado hacer sus oídos sordos ante el llamado que resuena en las profundidades arcaicas de la interpelación del Decir, que se siembra en él como una herida que, no podrá jamás sanar. Su actuar en contra del otro será sólo posible porque el otro ha sido subyugado o “empacado” en lo Dicho, coagulándose inevitablemente, pero cuya inquietante cualidad Real continuará siempre serpenteando entre los pensamientos del sujeto.

Si decide castigar o atacar al agresor a través de una alternativa que no culmine en su muerte —aún un castigo que preserve su vida y la dignidad “consagrada” por el hecho de pertenecer al grupo de los “seres vivos”— es decir, si resguardo y procuro su cuidado, ¿qué hay de quienes sienten en carne viva los estragos de los crímenes cometidos? ¿Qué hay de las víctimas que han sido robadas de toda posibilidad de exigir reparaciones porque, precisamente, ya no se les cuenta entre los vivos? ¿No envía esta decisión a un destino peor que la muerte a los padres robados de sus hijos —o a los hijos de sus padres, o los hermanos, o los amigos...? De ser así, se sometería a estos otros a una aporía angustiante, insuperable, que bien pudo venir de una intención “limpia y pura”. Toda acción produce repercusiones en el tiempo, muchas de ellas lejanas o incluso contrapuestas a la intención original de la misma.

¹⁹⁴ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 61.

Empero, en la aporía del otro *deinós*, el sujeto es presa de una tensión sin desenlace. Es avasallado por la indigencia del Rostro del otro que lo llama y lo interpela; es avasallado por la exigencia de la protección de éste, un llamado a su defensa. La posibilidad de acción es un salto ciego; un clavado al caos; es adentrarnos de fondo, plenamente, en el mundo de la intersubjetividad, donde nuestras acciones producen efectos incalculables, insospechados. El llamado de la responsabilidad nos da una directiva de protección, pero no asegura que nuestras acciones estén blindadas a la posibilidad de que resulten en consecuencias funestas para el otro.

El vínculo al que alude Levinas como el Decir es uno establecido *a priori* al advenimiento de la consciencia y la memoria durante la formación de la subjetividad. El Decir nos encadena a la tensión absoluta que constituye la acción sobre el tejido de la intersubjetividad: aquí afuera todo duele, y sin embargo vivimos. El Decir es un llamado que parte del sujeto hacia el otro y, con ello, hacia lo Otro que alberga el caos, lo *deinós*. Es un abrazo anónimo que extiende sus manos al aire sin el cual sería imposible suponer la existencia de todo lenguaje, de toda apofántica¹⁹⁵.

De esta manera, parece ser que la única manera de existir que es congruente con la altura del mandato ético de la filosofía de Levinas es, entonces, vivir acompañados de la angustia que implica nuestra existencia en un mundo compartido. Actuamos “como si” tuviéramos certeza, realizamos un salto de fe que apuesta todo lo que somos a la espera de que como resultado advenga una *eucatastrophe*¹⁹⁶. La consciencia limpia apuesta por conseguir el mayor bien posible, ejerciendo sus decisiones de la manera más informada posible, pero atravesada por el sufrimiento y la libertad de los seres que habitan su hogar compartido. Pero esta consciencia está, a final de cuentas, a la deriva y “sin refugio” en su decisión. Ninguna coartada le puede eximir de su altísima responsabilidad. Soy Sísifo, y me es imposible deshacerme de la piedra de la responsabilidad que ha tatuado en mí el Decir. Si no tomamos a Dios como parte de la ecuación, y no hay instancia trasmundana que

¹⁹⁵ Levinas, 49.

¹⁹⁶ John Ronald Reuel Tolkien, *The monsters and the critics and other essays* (Londres: Harper Collins Publishers, 1990), 156.

Término acuñado por el filólogo y escritor británico J.R.R. Tolkien —autor de la saga de *El señor de los anillos*— para referir a un evento que constituye el reverso de una catástrofe: cuando todo parece ir mal, ocurre o se alcanza el advenimiento repentino de una eventualidad que logra resolver un mal que de por sí es avasallador y desesperanzador. Tolkien considera que la *eucatastrophe* está al corazón de la creación mítica y religiosa. En el caso del cristianismo, la encarnación de Cristo es el evento eucatastrófico que redime a la humanidad.

justifique y abogue por mí ante el tribunal de la humanidad, sólo la historia o el triunfo de la paz serán los enunciadore de mi bondad. Pero mientras exista, la bondad me es imposible —inalcanzable; estará siempre obnubilada por la posibilidad del fracaso, por las dagas del tiempo y el caos, por la incertidumbre.

¿Quiero ser un salvador? ¿Quiero ser un tirano? El lazo con el otro me precede absolutamente, y mientras viva me es ineludible; lo único que me queda hacer es decidir, y seguir viviendo en el *hic et nunc* de lo Dicho. En palabras de Stauffer: “Si no hay un Dios, y sin embargo el mundo debe de ser reevaluado, ¿quién habrá de realizar esa faena? Tendrá que ser el sujeto humano, sin su Dios. El punto en el que incide Nietzsche es: si el sujeto humano falla en adjudicarse tal responsabilidad, ya no tendrá el lujo de encontrar a un Dios culpable por la insensatez en el mundo —si el mundo, que en sí no tiene un sentido inherente, no cuenta con un sentido en lo absoluto, no puede culpar a nadie más que a sí mismo. Esta responsabilidad pesa bastante”¹⁹⁷.

La responsabilidad es un llamado en un tiempo inmemorial; es un llamado desde las entrañas de lo pre-originario que precede a la inteligencia y a la historia; es una condición de posibilidad para la subjetividad. Tendremos que referir a ese “(nunca-)antes” de la responsabilidad necesariamente en términos mitológicos o especulativos, tal vez como el cúmulo de materia infinitamente comprimido antes del Big Bang, antes del origen, cuya presencia no nos es posible determinar porque su ancestral presencia precede a la misma noción del tiempo. En este sentido es que referiremos a la responsabilidad, en línea con Levinas, como an-árquica.

La singularidad del otro nos llama, desnudándonos, exponiéndonos al poder de su altura; pero la omisión nos hace culpables. Mi pasividad tiene como límite el dolor del otro. El dolor de la víctima siempre grita más fuerte la vulnerabilidad de su otredad, hace tanto más apremiante su llamado. Me demanda su defensa, sin excusa y sin justificación.

Reconocer la aporía del otro como lo *deinós* y aun así poseer la disposición y la fortaleza para lidiar con esta tensión, en esto consiste el hechizo que está implícito en todo lazo de amor, el mismo que a su vez hace posible la conformación de toda comunidad, de todo hogar en común, de toda paz en el acompañamiento del otro. Esta aporía es,

¹⁹⁷ Stauffer, 37.

frecuentemente, translúcida y evanescente, y se sostiene como un velo fantasmagórico, mudo que resguarda y que presupone cualquier comunidad. Esta apuesta en acción es un “salto de fe” sin el cual la humanidad se devuelve al “estado de guerra” primigenio.

Vivir con otros es vernos envueltos por la responsabilidad hacia el otro absolutamente resistente, el otro *deinós*, a quien elijo amar o rechazar. Sólo yo puedo ser responsable de esta decisión y sólo yo responderé al llamado de defenderla. Toda percibida tranquilidad es un espejismo de un “chez soi” al que jamás me será posible regresar. La única posibilidad de acercarme a ese hogar primigenio es a través de un salto de fe que establece el vínculo con el otro, a través del amor que funda la auténtica comunidad —nuevo simulacro de “chez soi”— que construye un hogar compartido y reconstituido.

4. EL VALOR DE LA NEGATIVIDAD Y LA JUSTICIA APORÉTICA

La única manera de “resolver” la aporía presentada por el prójimo y la angustia que produce es estableciendo un lazo de complicidad, o de comunidad, a través de un salto de fe. Sin embargo, esta vía no carece de sus riesgos, por ello que incurra en esta elección la figura del salto hacia lo desconocido. Para garantizar, en algún grado, que el lazo establecido sea duradero, parece haber otro requisito: que prevalezca entre los involucrados la comunicación y la paz sin intento de subyugación. Sin la presencia de este mínimo “respiro”, prevalecerá su contrario, el estado de guerra en el cual las únicas figuras adoptables para los interlocutores serán las de víctima y victimario. El estado de guerra es para los grupos marginados una constante, mientras que los grupos más cerca de la hegemonía, privilegiados, tienen mayores medios para asegurar su paz y su comodidad, lo cual les permite extraerse, si bien parcialmente, de este estado de guerra. La comunicación es un intercambio, y cuando uno de los términos es acallado o aniquilado, se le extrae del mismo, negándole la opción de alzar la voz y expresar su sentir y su perspectiva.

Ahora bien, como hemos propuesto en el apartado previo, defender al otro, levinasianamente, exige también defender su potencial monstruoso. Sin embargo, ante esto habrá que aclarar que sería difícil en buena consciencia atrevernos a interpretar esto como una exigencia universal para todos los individuos, incluso los que pertenecen a grupos marginados, cuyo lugar en la sociedad les es efectivamente arrebatado y su voz silenciada. En clave anti-levinasiana, diremos entonces que esta exigencia dependerá de la asimetría particular que se despliegue en la relación entre al menos dos sujetos.

La premura de la defensa, en un contexto comunicativo, será siempre un pensamiento que llegará siempre demasiado tarde. Pero este privilegio no lo poseen todos los sujetos que habitan este planeta. ¿Cómo exigir la paciencia infatigable y la compasión absoluta a los grupos de autodefensa michoacanos que pelearon por defender a *otros* de *otros*? ¿Cómo exigir esta compasión a la avanzada feminista en África donde la mutilación, privación de la libertad y la aniquilación son realidades que no sólo exigen la defensa de sí, sino de otros prójimos? ¿Cómo exigirla a los miles de judíos siendo arrastrados a cámaras de gas? ¿Qué egoísmo se suprime cuando se dirige este discurso a grupos marginados, a los oprimidos, a las víctimas de traumas reales, inescapables, cuya violencia ya ha arrancado de su lugar a quienes la sufren, en un éxtasis destructivo, venenoso? Tenemos que atrevernos a alzar la

voz y cuestionarnos lo siguiente: ¿Y si optar por volverse la presa en una relación intersubjetiva asimétrica no consigue extirpar la violencia? Cuando el sufriente se enfrenta a un amo inescrutable, voraz, o sádico, el llamado hacia su vulnerabilidad, su misericordia, cae en oídos sordos. La otredad inquietante exige su reconocimiento, especialmente cuando hablamos de su materialización absolutamente Real. Cuando el agresor exhibe indiferencia absoluta, desde la cual parte una cosificación de los otros sujetos que es obnubilante y total, en la Ética se juega la esperanza de transformar la interacción del Mismo hacia el Otro, cuando el Mismo ya de por sí sostiene todas las cartas y decide darle la mano ganadora a su adversario.

Cuando el agresor se recubre en anonimidad puede perpetuar la hegemonía de lo voraz, del hambre incansable de lo Mismo. Ser pasivo ante el abuso y la injusticia, puede propagar la presencia del abusador, del injusto. Si el armazón socio-político ha procurado engendrar roles de pasividad a sus adversarios, invisibilizándolos, haciéndolos menos, oprimiéndolos con el silencio, etc... es entonces el acto de resistencia, acción colosal de empuje, lo único que posibilita el resurgimiento de la paz.

La filosofía levinasiana exhorta al poderoso, le implora, lo atraviesa, cuestiona su mismo derecho de existir con otros. Esta impronta es irreductiblemente traumática, la cual resguarda su más alta esperanza en la posibilidad de que resulte transformadora en quienes se acerquen a ella. Es una supresión del egoísmo. Abre la puerta para un segundo momento: la voz del otro en surgimiento salvaje, transformativo.

Cuando Levinas alzó la voz en contra de la lógica violenta de lo que llama la “Egología” occidental, o cuando un estudiante de posgrado se dedica a escribir una tesis, lo hacen desde el privilegio de cierta paz en su entorno que les facilita la composición teórica. Es preciso recalcar que con esto no estamos diciendo que, por tanto, mi situación estudiante de posgrado y la de Levinas como prisionero de guerra en un campo de concentración guarden equivalencia. Es imposible asumirlo. Y esto es justamente el punto de la filosofía de la alteridad. La situación de un sujeto, comparada a la de otro, varía en grados inconmensurables. Levinas escribió sus cuadernos durante su estancia en un campo de concentración lo que sería *De la existencia al existente*; yo escribo desde la comodidad que me ha permitido la academia y gozar de relativa seguridad, aun viviendo en un entorno inseguro como lo es la región de la ciudad en la que vivo, el estado donde esta se encuentra,

y el país donde éste se encuentra. Por consiguiente, nos vemos obligados a aseverar que son tan dispares mis experiencias comparadas al sufrimiento que atravesó Levinas, como lo fueron sus propias experiencias como prisionero de guerra a las de las víctimas que perdieron la vida, o quienes sufrieron vejaciones absolutas. Y, además, me es del todo imposible sentir como sintió Levinas la catástrofe, o como la han sufrido las víctimas del genocidio, del feminicidio y los crímenes de odio, las víctimas de la violación y la pederastia, etc. E igualmente, es imposible sentir los estragos que ocasiona en la psique el acto de arrebatarse una vida, o destrozarla.

Nos resulta tan inquietante y al mismo tiempo emocionante la perspectiva que nos ha donado la filosofía de Levinas, precisamente porque su figura gentil representa una forma de resistencia distinta al arquetipo del pensamiento heroico tradicional. La audacia de Levinas no consistió en hacer un llamado a la violencia simbólica como método para resolver los nudos políticos y sociales aporéticos de la humanidad, sino que consistió en alzar la voz en contra de lo que él creía una violencia nociva para la humanidad y proponer una filosofía compasiva.

Estrictamente, bajo la concepción omniabarcante de violencia que podría desprenderse de su propia filosofía, el acto de alzar la voz constituye, a su manera una “violencia”. Según señala Jacques Derrida, en los apartados iniciales de *Violencia y metafísica*, resaltando los puntos de divergencia de Levinas respecto de la tradición filosófica de su época, lo que opera Levinas frente a Husserl y Heidegger es un parricidio: “Pero lo que un Griego, en este caso, no pudo hacer, un no-Griego ¿podrá conseguirlo de otro modo que disfrazándose de griego, hablando griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey?”¹⁹⁸

Hablar desde la diferencia, como tarea esencialmente contestataria, es el acto de alzar la voz en defensa del yo como de los otros y los “nuestros”, de proteger un proyecto de humanidad en el cual el sujeto se ha engarzado. No podemos olvidar que para que tuviéramos ante nosotros un planteamiento como el de Levinas, fue requerida la acción de un autor que, situado inmerso de la lógica totalizante de la ontología de la Filosofía, se vio exigido por un llamado a hacerle frente y plantarse en su contra. Si algo reprochamos de la posición histórica de Heidegger al respecto del alza del nacional-socialismo es el no haber

¹⁹⁸ Jacques Derrida, *Violencia y metafísica*, 11.

adoptado esta postura, al ver cómo su maestro Edmund Husserl y otros pensadores influyentes eran sistemáticamente excluidos del sistema totalitario del Tercer Reich.

Si podemos “decir algo” es porque ya somos sobrevivientes privilegiados de nuestra exposición al otro. Tenemos la capacidad de alzar la voz, de resistir a la violencia, porque en primer lugar nos encontramos a distancia, en refugio frente a ella. Como señala el pensador esloveno Slavoj Žižek: los sobrevivientes somos testigos inadecuados del horror, la crueldad y la miseria porque no hemos sufrido el asesinato o el despojo de toda dignidad y humanidad a través de la violencia. Quienes han experimentado profundamente, ontológicamente, las consecuencias del horror, ya no están entre nosotros para contarlo. Sólo los muertos pueden hablar del terror de la guerra, de las atrocidades del nazismo¹⁹⁹ — su testimonio es el más completo, y al mismo tiempo son incapaces de comunicarnos en carne viva su experiencia. El Rostro queda borrado por el trauma deshumanizante, en sentido psíquico y físico, como en el caso de los “*Muselmänner*”²⁰⁰. Desde esta perspectiva, la primacía de la relación cara a cara debe ser puesta en pugna. El amor por el otro inmediato ignora a los demás prójimos, que no puedo suprimir *de facto*. Según señala el esloveno, el amor es un gesto violento que corta la multitud, privilegiando al prójimo inmediato y particular²⁰¹; ¿cómo podemos comprender este acto de defensa en el contexto levinasiano? Los otros quedan inmersos en sombra, en olvido. Porque no vivimos en separaciones limpias e ideales, que permitan la invisibilización de los prójimos no aún dotados de rostro por la relación cara-a-cara. Žižek elabora este argumento de la siguiente manera:

Lo que esto significa es que el Tercero no es secundario: está siempre-ya aquí en la relación cara-a-cara, el que se encuentra entre las sombras, como el hijo ausente de una pareja de enamorados. [...] El auténtico paso ético es el que está *más allá* del rostro del otro, el de *suspender* el influjo del rostro, el de escoger *en contra* del rostro, a favor del *tercero*. Esta frialdad es justicia en lo más elemental.²⁰²

¹⁹⁹ Žižek et al., 161.

²⁰⁰ Término en alemán usado ampliamente entre internos de campos de concentración para referirse a prisioneros al borde de la muerte debido a fatiga, desnutrición o desesperanza. “[...] One could identify Muselmänner by their physical and psychological decline; they were lethargic, indifferent to their surroundings, and could not stand up for more than a short period of time”. Yad Vashem, sitio dedicado a recursos e información sobre el Holocausto: http://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20206474.pdf

²⁰¹ Žižek et al., 182.

²⁰² *Ibid.* “What this means is that the Third is not secondary: it is always-already here in the face-to-face relationship, the one in shadow, like the absent child of a love couple. [...] The true ethical step is the one

El “Tercero”, de acuerdo con Žižek, está ya-siempre presente. Pero este “Tercero” es precisamente tercero porque se escapa a la relación íntima del tú y yo, del cara-a-cara. Dicho de otro modo, resulta que a este tercero no le está conferida la rostridad en la misma categoría que al otro inmediato sí. Si hay una ausencia del tercero es porque está zanjada por el cara-a-cara, y esto debe ser cuestionado. La relación ética levinasiana entre dos individuos es de un orden sagrado, y quizás comprendida únicamente desde esta óptica resulta que es un ideal completamente aceptable. Pero en el ámbito de lo profano, lo terreno, nos encontramos con que el privilegio del encuentro de la mirada pone entre paréntesis algo que necesariamente ya existe: un mundo de carne, habitado por personas particulares. Nuestro deber hacia la defensa del tercero queda suspendido. ¿Y no es esto el crimen más grave? Suspender la posibilidad de nuestra responsabilidad ética con el prójimo tercero, que está separado de nosotros, no es coherente con una postura de defensa. La omisión también puede ser un crimen.

Es preciso considerar esta tensión para comprender el campo de acción de aquellos que viven a la sombra de la amenaza gentil del neoconservadurismo norteamericano, imbuido de justificaciones por parte de sus ideólogos. Muchos grupos abiertamente racistas juegan con las mismas herramientas que nos son dadas a todos los sujetos el Estado y despliegan un discurso de exclusión e intolerancia abanderado por el *free-speech*²⁰³. La violencia ejercida por la Alt-Right se ha configurado como legal porque se gesta a penumbra de las fronteras de nuestra tolerancia y porque su presencia es soportada por un sistema capitalista para el cual sólo representan otro grupo demográfico con potencial adquisitivo. La violencia que traspasa esas fronteras, más allá de la cómoda dinámica del monopolio de violencia del Estado, es una injuria preocupante. Pero las fronteras de esa injuria quizás no son tan absolutas tal como las podríamos pensar desde una ética de absoluta pasividad. Quizás esta filosofía de la compasión no sólo permite, sino que exige flexibilidad y agilidad teórica cuando los actores de la violencia se apropian de justificaciones éticas para defender su violencia velada.

Arriesgarse a alzar la voz es exponerse al ultraje de la violencia, despojarse de la comodidad del privilegio en favor de los otros. Lo que Žižek critica de la pasividad

beyond the face of the other, the one of suspending the hold of the face, the one choosing against the face, for the third. This coldness is justice at its most elementary”. Traducción propia.

²⁰³ Derecho de expresión.

levinasiana no toma en cuenta el mismo hecho de que el lituano-francés haya alzado la voz en favor de las masas oprimidas, más allá de su propio resentimiento y dolor hacia los villanos de su época, para propiciar un porvenir pacífico. Podría criticarse que Levinas deliberadamente omitió hacer explícita esta posición engarzada en su propia historia, pero ésta nunca ha estado oculta. Levinas alzó la voz en contra del otro colectivo de la tradición occidental, personificado en los textos de los filósofos precedentes, para poder transformar la consciencia del sujeto de Occidente, para así allanar el camino para nuevas avenidas de acción que permitan la defensa del Tercero.

Poner entre paréntesis nuestro privilegio, entonces, es también considerar que todo planteamiento filosófico no puede ser algo más que provisorio, frágil, sugerente para ciertas personas específicas. En concordancia con Levinas, cuestionar la espontaneidad de nuestro privilegio consiste en un acto que quizá no surge de fuente racional —ni debe hacerlo— sino de una pulsión afectiva. Nuestro lazo con el otro no se cimienta en principios formales y lógicos sino del “salto de fe” de la confianza en el otro que bien puede ser *deinós*. Cuando un sistema formal se enfrenta con otro que él considera insalvable e inconmensurable cabe siempre el riesgo de que sean ambos orillados al estado de guerra en que los sistemas formales morales son puestos en suspensión. El principio más fuerte, no inexpugnable claro está, es el de esta vía alterna, afectiva, situada.

La visión del ser y el ser remiten a un sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como *a priori*. [...] El «nacimiento» del ser en el cuestionamiento en que se mueve el sujeto cognoscente remitiría de este modo a un *antes del cuestionamiento* a la anarquía de la responsabilidad al margen de todo nacimiento.²⁰⁴

El sujeto es exhortado por el otro, incrustados los dos en una relación que hace del sujeto un término irremplazable. El sujeto es “elegido” y singularmente apuntado por una fuerza que lo arranca de su amparo, dejándolo sin recursos para justificarse en lo Dicho. Ninguna excusa que proceda de la violencia del logos podrá refugiarlo.

¿Hay violencia en alzar la voz y pedir un alto a la violencia? Ciertamente, si nos apeamos a las modalidades que hemos explorado en este documento. Podríamos en un primer instante recurrir a designar esta violencia como “buena”, así también como en el

²⁰⁴ Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 73.

caso de la violencia que se ejerce en contra de un agresor en la defensa propia o en la defensa del otro. Sin embargo, nos encontraríamos en este punto sobre una pendiente resbaladiza hacia la cual no sería del todo aconsejable dirigirnos. No querríamos con esto abrir la posibilidad a la construcción de un discurso que designe la violencia como buena de por sí, dado que el objetivo hasta ahora ha sido buscar vías por medio de las cuales ésta se pueda atenuar o disminuir. Por ello, tendremos que hacer en este punto una distinción necesaria.

Más que asirnos de las categorías de “buena” o “mala” para referir a la violencia, sería conveniente hacer énfasis en el carácter aporético que implica toda decisión política en el entramado de la responsabilidad y el influjo de lo Dicho. La violencia que pudiera ejercer una persona que se defiende de una violación surge de la premura inescapable de la supervivencia; una vez entablados en la lucha, tenemos que admitir que ella ya ha sido arrancada de sí cuando el perpetrador ejerció una violencia inicial y fue acumulando un acto violento sobre otro para conseguir su cometido. La violencia que ejerce la defensa no es la misma que la que ejerce la agresión, porque precisamente sólo la primera tiene un “alto” predeterminado, que es el propósito de lograr interrumpir la agresión; la segunda, por otro lado, va incrementando, montando un acto violento sobre otro. Entonces, no sólo la diferencia entre los distintos tipos de violencia estriba más bien en cuestión de grados y, en este sentido, la violencia ejercida en la defensa podría ser “más preferible” que la violencia ejercida por el agresor.

Sin embargo, nada de esto nos exenta de lidiar con el nudo inescapable de la responsabilidad, lo cual nos traba inevitablemente en la aporía que significa la mera presencia del prójimo en el transcurrir de lo Dicho.

Se propaga violencia para defenderse, para conseguir la voz propia. Pero advirtamos que en el caso de Levinas, se juega este ejercicio de violencia, específicamente, desde una posición asimétrica de marginación, siendo Levinas un judío capturado por un régimen que consideraba a toda su estirpe como “inferior”. Levinas se convierte en un campeón de los movimientos de resistencia precisamente por su enfrentamiento contra quienes, desde sus refugios inexpugnables como servidores del sistema sociopolítico prevalente, habían perpetuado la violencia desde una posición de privilegio devorador. Pero la gentileza de su violencia consiste en inspirar la compasión por todo otro, a través del reparo de la

espontaneidad y certidumbre del yo, ante el panorama de una cultura hegemónica que es voraz, y que pone en riesgo supervivencia de toda nuestra especie, de todo “lo nuestro”.

Con todo lo anterior, Levinas, en este sentido es también una voz de resistencia en contra del otro que devora y subyuga indiscriminadamente. No será justo, entonces, exigir apertura ética y pasividad a una mujer violada, a un esclavo azotado o a todas las víctimas “invisibles” en el sistema cultural occidental. Es distinto exigir pasividad a un hombre privilegiado cuyo contexto le permite cierta comodidad para pensar cuando no representa un riesgo inherente en su existencia cotidiana, o una rendición incondicional de su vida a un sistema que le excluye, que le odia y que le somete ontológicamente.

La lucha por el reconocimiento, nuestra responsabilidad por los otros, no descansa únicamente en un discurso de apertura cuando se encuentra en esta situación. La lucha es a veces también una exigencia que nos presenta nuestra responsabilidad por los otros; la lucha contra uno para defender a otro. Esta posibilidad combativa no es producto de una negatividad, recalco, sino que puede incluso partir de un llamado del otro, de un tercero.

La justicia y la ética coexisten, y la violencia perdura en un crisol de manifestaciones. Sobrevive a todos los mecanismos de pacificación desarrollados hasta hoy. Más aún, el apoyo tangible a políticas ultraconservadoras son síntoma de un problema: la paradoja de la tolerancia no está resuelta. Si bien Walzer avizoraba mecanismos de separación al interior de la maquinaria del Estado para regular el alza de la intolerancia²⁰⁵, el panorama no resulta tan simple.

Desde luego, más allá de la noción radical de la absoluta donación al otro a los extremos del sacrificio, que no podemos tomar un curso de acción que efectivamente escape a alguna expresión de violencia una vez que hemos sido aventados al mundo. Pero como hemos planteado arriba con el dilema del tercero, la violencia no puede ser limpiamente exorcizada de la ética. Debemos asumir las consecuencias de nuestra acción, vivir con ellas sin ahogarnos en nuestros errores. Quizás en ciertos contextos, la defensa del tercero, de los terceros exija de mí que inflija alguna clase de violencia sobre el otro inmediato en el cara-a-cara.

²⁰⁵ Michael Walzer, *Sobre la tolerancia* (Barcelona: Paidós, 1998) 93.

La instauración de esa exigencia requeriría un estado particular en el actor de esa violencia. El ejercicio de esta violencia es problemático y su abuso es un riesgo insondable. No debemos violar a la humanidad con orgullo. El ejercicio de la punición puede explicarse pero nunca totalmente justificarse. A lo que me refiero con esto es que en lo que respecta al ejercicio de la violencia sobre los otros, no podremos jamás lavarnos las manos. Cualquier discurso de pureza o santidad de la justicia deben erradicarse. La justicia es un asunto sucio e inconcluso. Esto no significa que nos neguemos a nosotros mismos y a nuestras acciones para vivir en un estado perpetuo de resentimiento – que legislemos desde un estado de disminución de nosotros mismos. Pero el orgullo muy frecuentemente deviene en *hybris*. La pureza es una ficción y nuestras manos que actúan en esta tierra, en el mundo de la carne y de la sangre, se ensucian a cada momento. Pero no por esto debemos perseguir ensuciar las manos. Lo que es preciso, por otro lado, es un ejercicio de auto-reconocimiento en la extensión conocida de nuestra propia inhumanidad, y así reunirnos en tanto monstruos pero con el fin de defender a nuestro prójimo. Este doble ejercicio de auto-afirmación y auto-regulación va encauzado a hacernos conscientes de la gravedad y de la fragilidad de nuestra elección ética, y así también de la potencial catástrofe de sus consecuencias. La semilla del apocalipsis bien podría yacer en nuestra bien intencionada, pero mal avenida decisión. Estamos aventados permanentemente en este estado de tensión y conflicto irresoluto. La Ética es esencialmente aporética. La resolución de nuestra decisión no yace en un juicio benévolo a la luz del ojo de la historia. En efecto, el triunfo de nuestra acción nunca puede ser definitivo. Es un conflicto eterno.

CONCLUSIONES

Con el fin de incluir la discriminación y la exclusión social como elementos de una violencia sistémica, hemos optado por un concepto de violencia que no se restringe a su dimensión física. Esto nos llevó a considerar la violencia en su profundidad semántica, como un fenómeno ligado a la acción de una cosa sobre otra. Desde esta perspectiva, toda interacción humana guarda la posibilidad de ser violenta lo cual indica que, como estamos entablados ya en una exigencia a la acción por el mero hecho de ocupar un lugar en el mundo, es inevitable. La violencia particular que incumbió a este trabajo de tesis fue específicamente lo que Hent De Vries refiere como “violencia trascendental”; la razón por la que elegí este concepto es porque, a mi parecer, refleja el impacto de la violencia en la Filosofía por excelencia. Este parece ser el punto desde el cual Levinas configura su crítica hacia el pensamiento occidental (como “reducción de lo Otro al Mismo”), que en sí mismo constituye una modalidad de la violencia, tal como la designa el mismo autor, así también como De Vries. La pertinencia de averiguar este tipo de violencia, tal como indica la propuesta de Emmanuel Levinas, se debe a que ésta tiene un efecto duradero en cómo se configuran las relaciones entre los sujetos y porque esta violencia trascendental es la que operan movimientos ideológicos que sustentan y fundamentan actos detestables como la exclusión xenofóbica, como el genocidio y el feminicidio.

Aunado lo anterior a la admisión de que la violencia trascendental permea nuestra cultura desde múltiples ángulos, nos vimos orillados a admitir que este no es un fenómeno menor. Además, la capacidad letal de la tecnología de nuestra época hace de la posibilidad de violencia un riesgo no trivial que es preciso tomar en cuenta al sopesar el porvenir de la humanidad. Esta articulación “*thanato-tecnológica*” es un hecho al cual debemos atender colectivamente, y hacia la cual deberemos hacer frente desde todas las áreas del pensamiento humano.

Ahora bien, para comprender de qué manera se puede filtrar la violencia en nuestras relaciones intersubjetivas, hemos realizado una indagación que tuvo como foco la filosofía de Levinas, cuyas agudas observaciones son un referente importantísimo para la discusión ética contemporánea. Para comprender las distintas dimensiones y linderos de la violencia sobre el prójimo, nos hemos servido de varios de sus conceptos clave, particularmente

durante el segundo capítulo. Además, durante el tercer capítulo expusimos las convergencias e incidencias más significativas que tiene el problema de la violencia sobre la concepción de la alteridad levinasiana, hemos establecido algunos puntos controversiales que enfatizan las exigencias del llamado a la responsabilidad al que nos exhorta Levinas.

Como resultado de nuestro trabajo, conseguimos algunas reflexiones, cuyo conjunto engloba nuestra tesis —la relectura de la bienvenida del otro en tanto que otro (la hospitalidad) a partir de preocupaciones de nuestros tiempos, cardinal entre las cuales contamos la violencia. Las reflexiones que conforman nuestra tesis son las siguientes: la alteridad del prójimo se tiene que considerar en tándem con su potencial “monstruoso”, sin el cual tendríamos como resultado una concepción limitada o ingenua de la filosofía levinasiana, cuyo peso y gravitas nos exigen asumir las consecuencias profundas de su exhortación. Este potencial monstruoso refleja la “otra cara” del prójimo como *deinós*. Esta reflexión nos llevó además a la consecuencia de que el llamado a la responsabilidad y la hospitalidad únicamente se pueden responder a partir de la incertidumbre. Es decir, el mecanismo principal que efectuamos cotidianamente para disminuir la violencia es la formación de comunidad que, aunado a la otredad *deinós*, es siempre un “salto de fe” hacia lo desconocido tal como el planteamiento de una pregunta que no supone hipócritamente su respuesta. También establecimos que, si bien este acto de fe “terrena” funda como muchos de quienes tenemos la posibilidad de teorizar podemos combatir la violencia, inversamente, existen otros para quienes esta alternativa significa un sacrificio de su propia vida y la de los suyos y por qué la prescripción de la pasividad ante la injusticia no es un panorama deseable, ni siquiera desde el planteamiento levinasiano. Así también, mencionamos cómo es que el incremento del aislamiento social que experimentamos en el mundo virtual ha jugado un rol en la forma de relacionarnos en un contexto levinasiano. Finalmente, establecimos que es necesario tomar la filosofía levinasiana bajo las mismas condiciones que ella nos pide: mantener en consideración la diferencia radical del prójimo, y resistir la tentación de querer inscribirla como un mandamiento totalizante universal. Es decir, tenemos que tener en cuenta, también, que el grado en el que esta filosofía pueda cultivarnos en un rumbo pacífico, esta posibilidad (como la implícita en todo planteamiento teórico) no está dada para todos los actores sociales, mucho menos para grupos marginados de esta sociedad occidental. Por tanto, tal como se revela implícitamente en la acción de “alzar la voz” en contra de la injusticia, la acción para la defensa de los marginados, a veces

será preferible en contra de la perpetuación de la crueldad y la subyugación de las tiranías de nuestros tiempos.

Para concluir, el poder evolutivo de la inteligencia ha hecho de nosotros los domesticadores por excelencia, y lo hemos blandido como martillo para reconfigurar nuestro *milieu* natural. Nuestra exposición vulnerable ante “los *deiná* de la naturaleza” se ha reducido considerablemente durante los últimos dos siglos, excepto ante uno: el hombre. Aun cuando la cooperación global se mantenga como el ideal sagrado de la diplomacia, la espada se resguarda celosamente lista para el ataque, cuyo efecto colateral puede potencialmente segar a la humanidad entera. La erradicación o la subyugación constituyen dos modos de una misma lógica que pervive en nuestros sistemas de organización política, social, cultural y económica. La potencia asombrosa y terrible de nuestra capacidad creativa —a veces afectuosa, brillante o depredatoria— determina uno de los grandes riesgos para la vida de cada sujeto que adviene a este mundo.

Pero la posibilidad siempre abierta al riesgo de la muerte nos obliga a preguntarnos qué es lo que nos debemos el uno al otro. Más allá de las posibilidades sombrías de la acción humana, el elemento del que dependemos cotidianamente para la supervivencia es la cooperación. Estamos engarzados y sostenidos por esta relación; nos refugiamos en su naturalidad desde el instante en que somos alumbrados. Nuestra exposición ante los embates del afuera, más allá del refugio la inteligibilidad de cualquier argumento que pudiera protegerlo más allá de la muerte y la violencia, es una cualidad constitutiva de nuestra experiencia humana. Esta misma vulnerabilidad a la injuria, a flor de piel (y, dicho sea de paso: a “flor de *psyche*”), es lo que nos “hace humanos” y no androides; es por medio de lo cual advenimos “sujetos”. Así, estamos inextricablemente ensamblados a la violencia por el mero hecho de compartir un mundo de carne-y-hueso —en la coagulación inevitable del tiempo y el acto en su relato. Vivimos sobre el filo entre el cuidado y la herida. Esto lo sienten, con particular ventaja, quienes han sufrido su dolor por la mano del otro. Esto lo sienten quienes han sido relegados al vacío del olvido de la exclusión.

La enfermedad, el trauma y la herida, en su sensación, son legibles sólo al ras; la profundidad de sus efectos es una experiencia íntima, solitaria, y encierra en ella una dimensión que nos es opaca. El sufrimiento tiene la capacidad de revelarnos la universalidad de lo humano aun en esta secrecía, precisamente por su resistencia. El

sufrimiento simultáneamente zanja una distancia incomparable entre el uno y el otro, tanto como establece un vínculo inefable. Podemos participar del duelo, aun si nunca realmente lo experimentemos de la misma manera. En este intercambio se juega la trama de la responsabilidad, en un acto de funambulismo, en el andar sobre la soga de la empatía que se tiende sobre el abismo de la otredad. Respondemos a un llamado cuya altura es imposible de alcanzar, pero ante el cual no hay quien nos supla. El sujeto es ya de por sí un reemplazo insuficiente de una versión más alta de sí que nunca llega a tiempo, dejando al sujeto imperfecto como si fuera el último recurso que ha de atender al llamado. Por esta imperfección, el acto se tiende siempre en el riesgo de la violencia; por esta imperfección, la responsabilidad por el otro es siempre un llamado demasiado alto; por esta imperfección, no hay nunca una resolución definitiva.

No es sorpresa, entonces, que tengamos siempre que reformularnos nuestros actos y decisiones —dudar y retraernos— aun mientras estemos actuando y decidiendo. Este desfase inherente a la existencia intersubjetiva nos pone en un lugar incómodo que, sin embargo, es el único lugar que nos permite la responsabilidad. Nuestra paz se resguardará en un salto de fe ante la otredad *deinós*. Pero esta perspectiva no será una prescripción universal.

Dudaremos entonces, de la naturalidad de nuestros actos, de lo que creemos aprendido y lo haremos más allá de cualquier refugio que pudiera denunciar al otro absolutamente. Esto deberá incluir aquellas situaciones en las que las víctimas alcen su voz con fulgor, para recuperar su “lugar en la luz”, en lo visible; como en el caso de los marginados que luchan por reivindicar los pecados de la ceguera y la violencia de la historia. Quienes han sufrido podrán no compartir nuestra perspectiva porque simplemente no les es útil para lidiar con los obstáculos de su realidad extranjera, frente a la cual se encuentran en inherente desventaja, ante la cual son invisibles y sus voces silenciosas. Pero no confundamos la lucha contra esta realidad extranjera con la misma lógica de una hegemonía violenta; esto sería absolutamente reduccionista. Cuando hay sujetos quienes ni siquiera tienen reconocido un lugar en el mundo como acreedores de derechos, debemos replantearnos cómo hemos configurado nuestros sistemas de relación y de legislación. El relato heroico de Ulises podrá innumerables veces significar injuria e injusticia, pero unas cuantas más podrá significar el resplandor de la justicia y la reivindicación. El juicio de estos momentos

deberemos reservarlo para los marginados, los que han experimentado el olvido injusto de nuestros errores. La defensa del tirano deberá ser un punto inexcusable, inadmisibile, pero la defensa de quienes buscan defenderse ante los tiranos, una necesidad.

La violencia es inescapable, pero ya estamos enlazados en ella. ¿No le debemos al mañana defender el prospecto de una humanidad mejor que la de nuestros tiempos? ¿No le debemos a la humanidad del mañana la promesa de la cooperación, de la resistencia ante la tiranía, de la amistad que busca exigir derechos para todos?

REFERENCIAS

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1985.
- Babiniotis, Georgios. *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας*. Atenas: Lexicology Centre, 2008.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1969.
- Butler, Judith. «A critique of violence for our times.» Guadalajara, Jalisco, 26 de noviembre de 2018. Conferencia dictada en la Universidad de Guadalajara.
- Derrida, Jacques. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- . *Violencia y Metafísica*. s.f.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Eagleton, Terry. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Encyclopaedia Britannica. *League of Nations*. s.f. <https://www.britannica.com/topic/League-of-Nations> (último acceso: 17 de Julio de 2018).
- Entralgo, Pedro Laín. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.
- Ferri, Enrico. «La polis y el polites: orígenes y características de la categoría de ciudadanía.» *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 2016.
- Harrison, Da'Shaun. «Symbolism is not enough.» 2017: <https://dashaunharrison.com/symbolism-is-not-enough/>.
- Harrison, Thomas. *Greeks and barbarians*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada, 2010.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, 1966.
- . *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Heni, Clemens. «Germany's hot new party thinks America is 'run by zionists'.» *Tablet*, <https://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/209243/germanys-hot-new-party>.
- Héritier, Françoise. «Famiglia.» *Enciclopedia Einaudi*, 1989.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- . *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- . *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros, 2000.
- . *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno, 2016.
- . *On escape*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- . *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- . *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2011.

- Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*. Madrid: Encuentro, 1995.
- Maquiavelo, Nicolás. «El príncipe.» s.f.:
<http://xavier.baleaerweb.net/get/El%20principe%20MAQUIAVELO.pdf>.
- Mbembe, Achille. «Necropolitics.» *Public Culture*, 2003: 11-40.
- McIntosh, Peggy. «White privilege and male privilege. A personal account of coming to see correspondences through work in Women's Studies.» 1988.
- Mad Max: Fury Road*. Dirigido por George Miller. 2015.
- Mora, José Ferrater. *Otro (el)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- MSNBC. *Former Ku Klux Klan Grand Wizard David Duke thanks Donald Trump*. s.f.
<https://www.youtube.com/watch?v=A00Zd-hfPQM> (último acceso: 19 de Junio de 2019).
- Muddle, Cas. «The populist Zeitgeist.» *National center of competence in research challenges to democracy in the 21st century*, 2004: http://www.nccr-democracy.uzh.ch/intranet/doctoral_program/main/academic-program/compulsory-program-1/intensive-course-on-democracy/Mudde_2004_ThePopulistZeitgeist.pdf.
- Nielsen, Alex B. «Black holes and black hole thermodynamics without event horizons.» *General Relativity and Gravitation*, Septiembre 2008.
- Nietzsche, Friedrich. «Así habló Zaratustra.» En *Nietzsche II*, de Germán Cano Cuenca (ed.), 14-380. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Humano, demasiado humano*. México: Editores Unidos Mexicanos, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. «La genealogía de la moral.» En *Nietzsche II*, de Germán Cano Cuenca (ed.), 581-718. Madrid: Gredos, 2011.
- Online Etymology Dictionary*. s.f. <https://www.etymonline.com/word/barbarian> (último acceso: 5 de Julio de 2018).
- Ponzio, Augusto. *Emmanuel Levinas y la crítica de la Ontología*. Biblioteca Virtual Universal [PDF], s.f.
- R.J.Cunliffe. *A lexicon of the homeric dialect*. 1924.
<http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=2106&context=lsj> (último acceso: 3 de Julio de 2018).
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno, 2006.
- Rutti, Mari. *Between Levinas and Lacan. Self, other, ethics*. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Short, Charlton T. Lewis y Charles. «Definio.» En *A latin dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1945.
- Siqueira, José Eduardo de. «El principio de responsabilidad de Hans Jonas.» *Acta Bioethica*, 2001.
- Stauffer, Jill. «Levinas, Nietzsche, and the autonomous subject.» En *Nietzsche and Levinas. After the death of a certain god*, de Jill Stauffer & Bettina Bergo (ed.), 33-47. Nueva York: Columbia University Press, 2009.

Tolkien, J.R.R. *The monsters and the critics and other essays*. Londres: Harper Collins Publishers, 1990.

Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998.

Vries, Hent de. *Religion and violence. Philosophical perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002.

Walzer, Michael. *Sobre la tolerancia*. Barcelona: Paidós, 1998.

Wiktionary. *βάρβαρος*. s.f. <https://de.wiktionary.org/wiki/βάρβαρος> (último acceso: 5 de Julio de 2019).

—. *Δεινός*. s.f.

<https://en.wiktionary.org/wiki/%CE%B4%CE%B5%CE%B9%CE%BD%CF%8C%CF%82> (último acceso: 3 de Julio de 2018).

Wong, Kate. «Why humans give birth to helpless babies.» *Scientific American*, 2012: <https://blogs.scientificamerican.com/observations/why-humans-give-birth-to-helpless-babies/>.

Žižek, Slavoj. «Neighbors and other monsters: A plea for ethical violence.» En *The neighbor. Three inquiries in Political Theology*, de Eric L. Santner, Kenneth Reinhard Slavoj Žižek, 134-190. Chicago: University of Chicago Press, 2005.