

Chile, Cuba sea uno de los tres casos donde el modelo de crecimiento guiado por las exportaciones se haya considerado un éxito en la segunda mitad del siglo XIX". (p. 64)

"Cuba consolidó en la década de 1880 una economía plenamente capitalista, transitando y desprendiéndose de la plantación esclavista, acometió el proceso de racionalización de la industria azucarera y estuvo en condiciones de promover una industrialización diversificada", aunque encontró la dificultad de los lastres negativos de la Guerra de Diez Años, que aumentaron las cargas aduaneras. Los obstáculos fueron: el proteccionismo español y el tratado de reciprocidad comercial con Estados Unidos de 1891, anticipo del de 1903, decidido por la presión estadounidense y la de los productores azucareros, que segó la potencialidad industrializadora de la isla y entregó el mercado cubano a la potencia estadounidense.

Termino con una frase del autor, que tiene toda la fuerza de un programa: "a menudo se ha optado por asumir la denuncia en lugar de explicar la situación". La tarea de los historiadores es precisamente esa: explicar, y Piqueras lo ha logrado de manera plena.

Horacio CRESPO

LEVINAS, Emmanuel, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Argentina, Editorial Lilmod-Fineo, 2004, 304 pp.

Recientemente se publicó en español este libro de Emmanuel Levinas, que hasta hace poco no había sido traducido a nuestro idioma, a pesar de ser una obra importante para entender y conocer la evolución de este gran pensador.

Difícil libertad es una compilación de conferencias y ensayos escritos durante la década de 1950, y aunque lleva el subtítulo *Ensayos sobre el judaísmo*, su contenido abarca una serie de ideas y reflexiones que van más allá de este tema. Quizá más bien se debiera decir que Levinas observa que el judaísmo se extiende a una serie de problemáticas y pensamientos que lo ubican fuera de la concepción tradicional. Es decir, que el judaísmo deja de ser un concepto que se refiere a la descripción de un grupo étnico, cultural y religioso para situarse y definirse como una experiencia común al género humano. Desde este punto de vista, el exilio, el sufrimiento, la búsqueda de trascendencia, la responsabilidad hacia el otro, la necesidad de justicia y esperanza, son experiencias que se pueden encontrar en cualquier parte, y conforman los rasgos comunes de cualquier grupo social. Podría decirse, siguiendo a Levinas, que estas experiencias, de alguna manera, quedan sintetizadas en la particularidad del pueblo judío, pero se extienden y se abren al universo de las experiencias humanas de cualquier pueblo y de cualquier ser humano.

De esta manera observamos cómo a lo largo de estos ensayos el tema del judaísmo se abre a los problemas de la moral, de la metafísica, de la religión, del mundo moderno y de la política segregacionista. Pero sobre todo queda claro el énfasis crítico en la ontología, la teoría del conocimiento y en general en todo el pensar de la modernidad que ha entronizado el papel del sujeto, como si éste fuera la base y el garante de todo acontecer humano.

Los ensayos de Levinas se desenvuelven en esta crítica en torno al sujeto y ofrecen la posibilidad de otras propuestas, la de señalar que hay una pérdida del *Otro*, y que es necesario plantear

el regreso de la ética como característica originaria del ser humano. En efecto, el pensamiento de Levinas supone que no es la ontología, con el estudio del Ser, la disciplina fundamental y básica para el pensamiento y la acción humanos, sino que es la ética y su reflexión lo que constituye la fuente originaria que, a través del *Otro*, alcanza los rasgos de una humanidad comprensible y pacífica.

Parfraseando e invirtiendo a Heidegger, se podría decir que el gran problema de la filosofía no ha sido el olvido del Ser, sino el olvido del *Otro*. De esta forma, al situarnos en la desventura egológica y etnocéntrica del sujeto y de Occidente se ha olvidado que en la relación del sujeto con su otredad se constituye el devenir histórico y social del ser humano.

Por eso la ética adhiere un sentido trascendental, porque coloca en el mismo escenario al sujeto y al *Otro*, y en un sentido más profundo señala que el sujeto en sí contiene ya, de hecho, al *Otro*, en la medida en que éste experimente un estado de apertura ante la otredad. Así, ser sujeto es también ser pasividad y recepción del *Otro*, y en todo caso la subjetividad sería un producto derivado del encuentro con el *Otro*, que estaría más allá del egoísmo y del interés personal. Es más, la egolatría no sería más explicable sino por la renuncia al *Otro*, al que deja ausente y relegado, pero que no por eso queda también presupuesto antes de todo origen.

El recorrido por los ensayos de Levinas nos da la oportunidad de entender este sentido de responsabilidad y de compromiso del sujeto frente al *Otro*, ya que esta relación de alteridad muestra, en su sentido genuino, una preocupación por los menos favorecidos. Los otros son los desposeídos, los exiliados, los pobres, los marginados y todos aquellos que caben en la imagen del pueblo judío, siempre errante y sufriente. Este compromiso hacia el *Otro* marca la necesidad de responder por la injusticia, el sometimiento y los agravios de una relación de dominio y de poder en lo que se han cifrado el pensamiento y la historia de Occidente. Ciertamente no es un compromiso fácil de llevar, ya que responder por el *Otro*, hacerse cargo de él, reclamar la justicia, implican la renuncia al interés propio o a la satisfacción personal.

No obstante, no habría que pensar que la ética propuesta por Levinas es una teoría más sobre los deberes morales. Al contrario, lejos de encerrarse en una teorización sobre la responsabilidad, la ética de la otredad supone una experiencia concreta, la del Rostro, la de un encuentro directo con la diferencia y la asimetría que constituyen al ser diferente.

En efecto, el Rostro marca una experiencia inmediata de alteridad y, sin embargo, no se refiere únicamente al aspecto visible y físico de unos rasgos faciales que vemos, sino al sentido profundo de *Otro*, que no somos nosotros mismos, y cuya característica es irreductible a nuestro pensar y a nuestro conocimiento. Es una sensibilidad que trasciende al sujeto mismo porque lo coloca en la apertura de una relación asimétrica y diferencial, y no hay manera de agotar en categorías y conceptos racionales al prójimo que nos sale al encuentro en cada paso.

De ser así, la propuesta de Levinas nos advierte que la relación con los otros no podrá darse mediante el conocimiento o una racionalidad científica, porque en el fondo ellos son prácticas de poder y de dominio sobre la diferencia. En tanto el conocimiento sea la actividad que pone al sujeto y a la universalidad del saber, no habrá manera de mantener una relación con lo diferente, con la otredad. El sujeto, encerrado en sus categorías y en sus juicios, no verá más allá del fenómeno presente; lo mismo la idea de un conocimiento universal, que termina aprehendiendo a un objeto de estudio en conceptos genéricos que abstraen toda particularidad y saber concreto. En ambos casos el conocimiento olvida el diálogo y la alteridad con el *Otro* y se convierte en dominio, en

sometimiento, reducción y exclusión. La historia del pensamiento y de los pueblos (no sólo del judío) dan claro ejemplo de que la relación con el *Otro* se ha dado en un sentido de sojuzgación y agravio.

Pese a todo, queda el recurso del lenguaje y de la comunicación, que no es monólogo y solipsismo, sino franco diálogo de interlocutores que se asumen como diferentes y asimétricos. Es cierto que el lenguaje bajo el logocentrismo sufre de imposición y de dominio, lo que lo convierte en ideología y aparato cultural represor; pero en tanto el lenguaje se convierte en diálogo alternante, es un canal ético para el reconocimiento de las diferencias; el lenguaje va más allá de sí mismo. No sólo nombra y enuncia la experiencia directa, sino que desarrolla un decir de lo imposible y lo silente. Para Levinas las huellas de este decir se encuentran en las escrituras sagradas de la Biblia, pero se extienden a la comunicación con todos nuestros semejantes.

Buena parte de la reflexión de Levinas sobre el judaísmo parte de la relación de la escritura con el sentido ético de la responsabilidad, y es que el lenguaje y la ética no son universos alejados uno del otro, sino conectados en el sentido de que nuestras palabras se dirigen al *Otro* y que también nosotros tratamos de comprender, escuchando la palabra de nuestro interlocutor. En este proceso comunicativo está inmersa la responsabilidad y la obligación de responder por nosotros mismos y por el *Otro*.

En efecto, como nos muestra el autor de estos ensayos, este canal de interlocución no significa un pleno diálogo de comunicación transparente. El lenguaje entre dos seres diferentes nos implica la identificación mística de todos los términos. En el comprender del lenguaje está su trascendencia, pues las palabras no se cierran en un solo significado, sino que se abren a la pluralidad de sentidos. De ahí la necesidad de que el diálogo sea un esfuerzo de hermenéutica y de comprensión del *Otro*. Aún cuando la comunicación no fluya como quisiéramos, ahí reside la importancia del lenguaje: en el esfuerzo de nombrar lo imposible, de acercarse al prójimo, a la diferencia que forma acuerdos, al reconocimiento de la diversidad y justicia para el *Otro*.

Los temas que aborda Levinas en sus ensayos sobre el judaísmo serán desarrollados en posteriores textos como *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser*, *Más allá de la esencia*, tan sólo por nombrar los más conocidos, pero en *Difícil libertad* deja clara la aportación de la tradición judía no sólo en la obra de este autor, sino en la historia de la filosofía de los últimos tiempos. A la cultura occidental, encerrada en sí misma y en su propio logos racional, Levinas opone el sentido de la tradición judía, que desarrolla una manera de existencia ética y preocupación por el *Otro*. Al pensamiento europeo le resulta necesario salir de sí y enfrentarse a otras culturas para entrar en un diálogo que sea fructífero, pero sobre todo para escuchar a quienes pertenecen al mundo de los desplazados y los sometidos, y ello no sólo incluye a los judíos, sino al mundo periférico de América Latina, África y Asia.

Los ensayos y artículos de Levinas una y otra vez llaman al reconocimiento pacífico de la diversidad, a superar la violencia existente como única forma de acceder a un nivel más humano. Con claridad Levinas señala:

La violencia llama a la violencia. Pero es preciso detener esta reacción en cadena. La justicia es así. Esa es, al menos, su misión una vez que el mal fue cometido. La humanidad nace en el hombre a medida que él sabe reducir las ofensas mortales a litigios de orden civil, a medida que castigar se

asimila a reparar lo reparable y a reeducar al malvado. El hombre no necesita sólo de una justicia sin pasión. Necesitamos de una justicia sin verdugo. (p. 165)

Y es precisamente esa justicia sin verdugo la que habría que recordarle a Israel y a Hezbolá, que se debaten en una guerra sin fin. Por eso la lectura de Levinas se vuelve imprescindible en estos días, en que el respeto por el *Otro* se oscurece, y en el que la libertad cada vez se torna más y más difícil.

Carlos HAM JUÁREZ

JASPERS, Karl, *La filosofía*, 2ª. ed en español. México, FCE, 2001, 177 pp. (Breviarios)

En este texto pretendo resaltar la actualidad de Jaspers como filósofo de la comunicación. Con tal propósito me pregunto: ¿cómo explicar la ausencia de comunicación entre los filósofos y las escuelas? Una interrogante abierta es la siguiente: ¿cómo entender los conflictos sociales e intelectuales actuales y su repercusión sobre la destrucción del hombre? La respuesta para Jaspers pasa necesariamente por la concepción de la filosofía que tenemos y la de la historia de la humanidad y la filosofía. Por eso mi planteamiento empezará por ubicar a la filosofía como cuestión de vida que apela a la comunicación. En segundo lugar explicaré en Jaspers la necesidad de la apertura hacia las demás posturas filosóficas y, por último, la concepción jaspersiana de la filosofía como búsqueda de la verdad, antes de precisar algunas aplicaciones posibles sobre América Latina y la importancia que tiene la lectura de este libro.

La vida humana y la ausencia de comunicación

Cuando Karl Jaspers habla de *filosofía*, uno piensa directamente en la obra magistral que publicó el autor en 1948 y que tiene como título *Philosophie*. Sin embargo, *La filosofía* es también un conjunto de doce conferencias radiofónicas que presentó el filósofo un año después, con la intención de difundir sus ideas principales en el público, y de precisarlas en un lenguaje simple y accesible. La razón de ello la da Ramón Xirau: "la filosofía como cuestión de vida".¹ Si es así, la filosofía no es algo exclusivo de los filósofos, sino que debe ser para todos.

Jaspers ubica el pensar filosófico en la vida humana y pretende entenderlo sólo en relación con ella. Esta es la primera ventaja de estas conferencias: la filosofía no es pura especulación. Cuando se la hace sin ninguna referencia a la vida se vuelve inútil y fuera del alcance del hombre.

Para confirmarlo, la vida humana nos presenta siempre una experiencia de diversidad donde lo propio de un filósofo es contestar a la pregunta sobre la existencia, y al mismo tiempo abrirse a otras posibles respuestas de los demás, que poseen la misma experiencia de la vida. La diferencia

¹ Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*. México, UNAM, 2001, p.10.