

Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)*

Jorge Armando REYES ESCOBAR

I

El propósito del presente artículo es analizar de qué manera el concepto de “solidaridad posconvencional” (el cual desempeña un papel sumamente importante en la revisión que hizo Jürgen Habermas, a mediados de la década de los ochentas, de su propia propuesta de una ética del discurso) ha sido criticado desde posiciones basadas en las formulaciones de Emmanuel Levinas sobre el modo en que se manifiesta el sentido del lenguaje de la ética.¹ En términos generales, la intuición rectora del presente trabajo puede plantearse de la siguiente manera: la revisión de la forma en la que Levinas se aproxima al lenguaje de la ética con el fin de poner de manifiesto “una situación que no pueda ya expresarse en las categorías de ‘totalidad’”² abre la posibilidad de corregir el planteamiento del “punto de vista moral” desde el cual Habermas trata de integrar la noción de solidaridad —entendida como el “bien de los camaradas hermanados en una

* La elaboración de este trabajo no habría sido posible sin el apoyo de la beca Profip (Programa de Formación e Incorporación de Profesores de Carrera en Facultades y Escuelas para el Fortalecimiento de la Investigación) para realizar una estancia posdoctoral en el Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.

¹ Las comparaciones entre las propuestas de Habermas y Levinas no son muy abundantes. Las principales referencias respecto al tema que se han tenido en consideración para la elaboración del presente artículo son las siguientes: Gabriel Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en Graciano González, coord., *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Complutense, 1994, pp. 149-182; Steven Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *Philosophy Today*, invierno de 1996, pp. 504-530; S. Hendley, “Speech and Sensibility: Levinas and Habermas on the Constitution of the Moral Point of View”, en *Continental Philosophy Review*, vol. 37, núm. 2, junio de 2004, pp. 153-173; Axel Honneth, “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en Stephen K. White, ed., *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 289-323; Pedro Rojas Parada, “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”, en *Revista de Filosofía*, núm. 23, 2000, pp. 35-60; Arne Johan Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, núm. 1, 1997, pp. 1-20. Las posturas que adoptan estos autores, así como los puntos de contacto y separación con la perspectiva que adopta el presente artículo se pondrán de manifiesto a lo largo del desarrollo del texto.

² Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 50.

forma de vida compartida intersubjetivamente, y, por tanto, también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma”³— con la de la justicia sin violar el carácter cognitivo que el pensador alemán reclama para su teoría moral.

Sin embargo, considero que hay razones para sostener que el sentido de esta “corrección” no puede exponerse de manera apropiada si no se procede primero a examinar los problemas de fondo que se encuentran en la línea de interpretación que comparten la mayor parte de las investigaciones que tratan de tender un diálogo entre los planteamientos éticos de Habermas y Levinas, las cuales suelen hacer hincapié en que la descripción levinasiana de la experiencia ética es capaz de corregir los límites que el universalismo, formalismo y procedimentalismo de la ética del discurso le imponen a la *construcción*⁴ del *punto de vista moral*.⁵ Como se argumentará a continuación, plantear la discusión entre ambos autores como una cuestión concerniente a los elementos que debe incluir el punto de vista moral, si es que pretende dar cuenta cabal de las razones para mostrarse solidario respecto al otro, a pesar de que no comparta nuestra tradición cultural o de que no sea miembro de nuestras instituciones políticas y jurídicas, tomando como punto de partida la convicción de que la mera irrupción del otro posee por sí sola una inteligibilidad *moral*, en el sentido constructivista del punto de vista moral, termina por auspiciar una interpretación del pensamiento de Levinas que, en el mejor de los casos, lo hace aparecer como una propuesta ética que se mueve entre la compasión y la marginalidad o, en el peor escenario, como un planteamiento que no es coherente con el compromiso de justificación presente en el procedimiento de elaboración del punto

³ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, p. 76.

⁴ El término “construcción” tiene aquí un sentido técnico en la medida en que alude a la adopción de una postura *constructivista* en ética, la cual puede explicarse, en primer lugar, como un rechazo del realismo moral (el cual supone que es posible *descubrir* hechos o propiedades morales objetivos que otorguen fundamento a nuestros juicios morales); y, por otro lado, la afirmación de que los principios morales son construcciones humanas en un doble sentido: *a*) son construcciones prácticas en tanto que se dirigen a establecer prescripciones que guíen la acción, y *b*) en la medida que no tratan de descubrir un contenido verdadero en las acciones humanas su capacidad de guiar la acción reside únicamente en su capacidad de ofrecer *justificaciones*: razones por las cuales podrían aceptarse los principios contruidos como causa de las acciones. Una discusión de las distintas formas de constructivismo que pueden especificarse a partir de las características generales ya descritas puede encontrarse en el artículo de Onora O’Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, en Samuel Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2003, pp. 347-367.

⁵ El presente artículo entenderá el punto de vista moral como el enfoque concerniente a las condiciones que debe satisfacer un razonamiento moral sólido; es decir, como un enfoque constructivista para el cual “la cuestión acerca de la fuerza obligatoria de la moral es la cuestión acerca de cómo es que las personas se sujetan a consideraciones que son independientes de sus propósitos, intereses o bienestar” (Joseph Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, Universidad de Oxford, 2001, p. 249). En este punto considero que es pertinente insistir en el vínculo entre constructivismo (véase nota 4 *supra*) y el punto de vista moral: si los principios morales que orientan nuestra práctica no se descubren sino que son una construcción humana que resulta y se sujeta a un proceso de justificación, entonces el proceso de justificación, lejos de apuntar a hechos o tradiciones que presuntamente serían evidentes, tiene que tejer una red de razones que justifiquen ante los demás el carácter propiamente moral de una acción o un juicio.

de vista moral. Así pues, el examen de las propuestas básicas de estas interpretaciones, así como la exposición de las razones por las cuales puede sugerirse que arrastran a la propuesta de Levinas a un callejón sin salida, será el tema central del presente escrito dejando para otra ocasión la elucidación de la sugerencia arriba esbozada según la cual el planteamiento de este último podría corregir la comprensión habermasiana del estatuto del discurso filosófico sobre el que se erige el punto de vista moral.

¿Cómo entender la “corrección” que, en principio, sería capaz de aportar el pensamiento de Levinas a la propuesta de la ética del discurso? En términos generales, las investigaciones en las que se confrontan ambas posiciones describen la “corrección” propuesta como una revisión del universalismo en el que expresamente se sustenta el “punto de vista moral” de la ética del discurso a partir de la experiencia ética en la cual el otro “no es invocado como concepto sino como persona”.⁶ Podría condensarse esta idea en palabras de Steven Hendley: “hay al menos dos aspectos de nuestra experiencia moral que capta la invocación levinasiana del rostro del otro los cuales han mostrado ser problemáticos para la ética procedimentalmente fundamentada de Habermas: 1) el lugar que ocupa el cuidado del otro como una persona singular y vulnerable, y su relación con la justicia, entendida como la apreciación imparcial de los otros considerados de manera general, y 2) el sentido de autoridad con el que se nos impone el punto de vista moral”.⁷

Ahora bien, para aquilatar adecuadamente la dirección de lecturas como la que realiza Hendley es necesario notar cómo la postura de Levinas se trae a colación como una *revisión*, y no como una *refutación*, del universalismo defendido por Habermas; como queda indicado mediante la preocupación que aquél manifiesta por mantener el vínculo con el punto de vista de la justicia, así como por integrar el cuidado por la “persona singular y vulnerable” y la autoridad del punto de vista moral. ¿Por qué es importante atender a este detalle que podría parecer secundario en relación con la fuerza de los argumentos esgrimidos contra la ética discursiva? Porque representa una autocomprensión del discurso filosófico contemporáneo que, sin renunciar a la crítica, prescinde del rechazo ingenuo de las pretensiones universalistas debido a su presunto carácter inherentemente “ideológico” o “etnocéntrico” y, en cambio, reconoce en ellas, cuando menos, una expectativa que no puede descalificarse *a priori*. Es decir, dada una situación social caracterizada tanto por el pluralismo axiológico como por los crecientes conflictos en torno a la distribución de cargas necesarias y bienes escasos —imprescindibles no sólo para reproducir las condiciones materiales de la existencia, sino también para desarrollar una identidad personal y colectiva sin menoscabo— se considera como posible la justificación de “nociones transculturales de validez”⁸ con base en las cuales pueda someterse a crítica la irracionalidad y la violencia de relaciones de

⁶ E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 46.

⁷ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, pp. 506-507.

⁸ Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 27.

dominación en contextos políticos, económicos o jurídicos distintos. Estas nociones, empero, sólo pueden mantener su validez en la medida que hacen posible un tipo de autorreflexividad,⁹ que exige de quienes ejercitan el juicio moral, que consideren a todos aquellos participantes —incluyendo a los posibles afectados— en conflictos referentes a expectativas normativas en disputa como sujetos iguales respecto a los cuales no cabe hacer distinciones que pongan de relieve —al menos en lo que respecta a las condiciones de validez de los juicios morales— aspectos particulares y concretos de su propia identidad; como acota Habermas al respecto: “En la medida en la que en las controversias morales nos guiamos también por el objetivo de una ‘única respuesta correcta’, suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria todas las pretensiones y a todas las personas”.¹⁰

Este último punto, referente a la posibilidad de adoptar una posición universalista que considere a los sujetos como iguales, y a la que cabe identificar con la perspectiva de la justicia,¹¹ opera como el horizonte que orienta las aproximaciones de inspiración levinasiana a la ética del discurso¹² y desde el cual se abre paso la siguiente inquietud: a lo largo del proceso en el que se formulan, intercambian y critican los juicios morales intervienen vivencias y circunstancias que fracturan la suposición acorde a la cual “la

⁹ La noción de autorreflexividad es importante porque indica que la validez de los principios morales universales no se impone dogmáticamente como un contenido que los sujetos no puedan hacer otra cosa más que aceptar, sino que funcionan, más bien, como una norma referente a la manera en la que los sujetos se vinculan con sus propias expectativas prácticas. Como explica Wellmer: “Los principios liberales son en cierto modo autorreflexivos: al garantizar a todos los ciudadanos iguales derechos y libertades, les garantizan a la vez iguales derechos y libertades en lo tocante a la participación en ese discurso público en el que habrá de renegociar una y otra vez cual ha de ser el contenido de esos iguales derechos y libertades” (Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, p. 190).

¹⁰ J. Habermas, *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta, 2002, p. 287.

¹¹ Habermas describe en los siguientes términos el vínculo entre esta consideración de la igualdad de los sujetos y la noción de justicia: “La *justicia* hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y que se autodeterminan” (J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 76).

¹² Incluso podría decirse que, más allá de la comparación concreta con Habermas, esta orientación es la que determina la pregunta por la inteligibilidad del discurso ético levinasiano en buena parte de las exégesis sobre la obra del pensador francés: ¿cómo hacer compatible una perspectiva que exige la responsabilidad absoluta por el otro que me interpela con las demandas de universalidad del discurso ético? Como lo ejemplifica la siguiente cita, el interés por el trabajo de Levinas parece cifrarse en la posibilidad que ofrece de mantener los conceptos fundamentales del vocabulario moral universalista por medios totalmente diferentes a los que usualmente se ha asociado tal vocabulario: “La obligación ética no surge de la universalidad lógica y ontológica de la razón, la cual permite conocer los criterios para la acción libremente determinada, sino que surge inmediatamente de la unicidad de la situación moral misma. En una inversión del orden clásico que privilegiaba a la razón especulativa, la obligación ya no se descubre primordialmente en su universalidad e inteligibilidad para ser posteriormente conocida y evaluada. Por el contrario, la obligación moral es vinculante para nosotros porque nos sujeta inmediatamente, antes de que haya una comprensión o toma de decisión por parte del sujeto” (Fabio Ciaramelli, “Levinas’s Ethical Discourse between Individuation and Universality”, en Bernasconi y Critchley, eds., *Re-reading Levinas*. Bloomington, Universidad de Indiana, 1991, p. 85).

moral válida abarca un único mundo social” debido a que muestran cómo al intentar determinar, *desde una perspectiva estrictamente circunscrita a la justicia*, quiénes son los sujetos que forman parte del “nosotros” dentro del cual todas las pretensiones normativas se incluyan de manera igualitaria se introduce inevitablemente un sesgo en el juicio cuya consecuencia directa es la exclusión arbitraria y no-intencional de grupos e individuos respecto al punto de vista que se presumía como universalmente válido.

¿A qué tipo de sesgo en el juicio se hace referencia y cuáles son las razones por las que habría de manifestarse al atender a “vivencias y circunstancias” aún por definir? El primero hace mención del tipo de procedimiento racional mediante el cual se establecen las condiciones de validez de los criterios de corrección del juicio moral; un procedimiento que Habermas especifica en los términos de un principio de universalización (U): “sólo son válidos los juicios y normas que podrían ser aceptados por buenas razones por todos los afectados bajo el punto de vista inclusivo que permita considerar en la misma medida las correspondientes pretensiones de todas las personas”.¹³ Las objeciones que salen al paso de este modo de concebir el razonamiento práctico siguen básicamente dos modelos:¹⁴ por un lado, se encuentran las críticas neopragmatistas o de inspiración hermenéutica que se muestran escépticas ante la pertinencia y la posibilidad de esclarecer las condiciones ideales que ha de presuponer un procedimiento normativo universalmente válido debido a la manera en la que el “etnocentrismo”,¹⁵ o la pertenencia a una tradición histórica, impregna a tal grado nuestra capacidad de juicio que no se podría ponerlos en suspenso mediante un procedimiento de abstracción sin eliminar, al mismo tiempo, el horizonte de significaciones que le da sentido a nuestro comportamiento moral.¹⁶

¹³ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 288.

¹⁴ Desde luego, siempre y cuando se dejen de lado los pronunciamientos que le atribuyen a la ética del discurso la defensa de un modelo utópico de sociedad en el cual las asimetrías del poder están del todo ausentes y, por ende, los participantes, ajenos por entero a las vicisitudes de los conflictos sociales, sólo ponen en prácticas normas que son fruto de la fuerza del mejor argumento. Objeciones de esta índole pierden de vista totalmente el nivel argumentativo desde el cual la ética del discurso se sitúa expresamente desde un inicio: por un lado, ésta no prescinde ingenuamente del conflicto; por el contrario, se aproxima a este último en términos de comunicación intersubjetiva, lo cual significa que los conflictos morales antes que oponer distintas maneras de ser (una personalidad autoritaria contra una personalidad liberal) o fuerzas sociales antagónicas (el proletariado contra la burguesía) son una oposición entre distintas pretensiones de validez. Por otro lado, en este sentido, la tarea de Habermas consiste en reconstruir las condiciones meta-procedimentales bajo las cuales el *examen* de las pretensiones de validez (y no las normas consideradas de manera aislada) pudiera ser universalmente válido.

¹⁵ En este punto en particular me refiero a Rorty, quien define etnocentrismo de la siguiente manera: “Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo —nuestro *ethnos*— abarca a aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio” (Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 51).

¹⁶ Esta posición no significa necesariamente cortar de tajo la posibilidad de disponer de un modelo de racionalidad práctica; más bien, su propósito es acotar que esta última no puede recurrir al tipo de

Por otro lado, se encuentran aquellas críticas a la ética del discurso, entre las cuales suelen situarse los análisis que se hacen de ella con base en la obra de Levinas, que aceptan, en principio, la plausibilidad del principio de universalización defendido por aquella (debido principalmente a que éste construye el punto de vista moral de tal modo que deja sin sustento tanto a los intentos de fundamentar monológicamente la teoría moral como al relativismo que desconfía de la presencia de razones universales que justifiquen el carácter moral de nuestros juicios y acciones),¹⁷ pero sostienen que este principio no puede fundamentar su propia validez sin presuponer una instancia que en sentido estricto no procede ni depende de un procedimiento que asiente la objetividad del punto de vista moral en un ámbito enteramente cognitivo: “dado que la ‘validez’ de una norma consiste en que sea aceptada —es decir, reconocida como válida— bajo condiciones ideales de justificación, la ‘corrección’ es un concepto epistémico”.¹⁸

En contraste con la posición habermasiana, el argumento que este tipo de críticas trata de hacer valer consiste en mostrar que si bien la cuestión concerniente a la validez de la norma debe tratarse efectivamente como un “concepto epistémico”, en la medida en que sus condiciones de corrección deben esclarecerse discursivamente sin ser diluidas en el vasto campo de su génesis histórica o social, es necesario tener en cuenta que el discurso en el que se pondera la corrección de las normas es siempre *posterior* respecto a una situación concreta que le otorga inteligibilidad y cuyo significado no se presenta ante los sujetos como una pretensión de validez, y, por ende, permanece al margen del proceso epistémico de evaluación de las condiciones de su corrección (aunque sea perfectamente susceptible de presentación discursiva). En otras palabras, las razones por las cuales podemos asumir la autoridad del principio de universalización para someter nuestros más preciados puntos de vista a la crítica racional, así como la disposición para entender los argumentos de los otros, no forman parte, a su vez, del principio de universalización, el cual es posible sólo porque supone una inclinación

idealizaciones del que Habermas echa mano para fundamentar la ética porque esta última se encuentra acotada por la finitud de la comprensión. Como se insiste en el siguiente pasaje: “Si por ‘fundamentar’ se entiende ‘proporcionar racionalmente razones defendibles’, Gadamer sostiene que las razones, como la razón práctica misma, están vinculadas a una tradición particular, mientras que Habermas arguye que éstas pueden derivarse de las características estructurales y universales de la competencia comunicativa” (Michael Kelly, “Gadamer, Foucault, and Habermas on ethical critique”, en Lawrence Schmidt, ed., *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Evanston, Universidad de Northwestern, 1995, p. 231).

¹⁷ De hecho, esta capacidad crítica es la que, a juicio de Vetlesen, comparten las perspectivas de Habermas y Levinas: “Es crucial percatarse de que para Habermas y Levinas la moral no procede ni retorna a la perspectiva del Yo [...] Habermas y Levinas rompen con el atomismo en la teoría social y en la moral. Asimismo, ambos rechazan el conjunto de asunciones acerca de la naturaleza humana denominadas ‘egoísmo psicológico’. Para ambos el individuo humano no comienza desde una posición de autosuficiencia [...] Acorde a ambos hay un núcleo normativo, éticamente no-neutral, aunque ambos se aproximan teóricamente a éste de maneras distintas. La normatividad es inmanente en la medida que ésta reside en la estructura misma de la intersubjetividad humana” (A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, pp. 6, 8 y 9).

¹⁸ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 285.

previa a reconocer la dignidad de los otros seres humanos; como apunta Benhabib: “Los discursos tienen lugar cuando la intersubjetividad de la vida ética está *en peligro*, pero el proyecto mismo de la argumentación discursiva presupone la ya existente validez de una intersubjetividad *reconciliada*”.¹⁹ Así pues, acorde a estas posiciones, el problema que presenta la ética del discurso no se refiere al principio de universalización por sí mismo, sino a la posición primordial que le otorga Habermas en lo concerniente al esclarecimiento de “los fenómenos que debe conseguir aclarar una ética filosófica”.²⁰ Esto se debe, presuntamente, a que al prescindir de los presupuestos no-cognitivos que rigen los discursos acerca de las pretensiones de validez se pierde de vista que el mencionado principio proporciona, a lo más, las condiciones de posibilidad que definen la validez de la norma, mas permanece incapaz de definir su propio estatuto como principio *moral* que se impone a los sujetos de manera obligatoria sin conculcarles su autonomía.²¹

Ahora bien, si se entiende la recién explicada estructura de los señalamientos críticos a la ética del discurso, se está en condiciones de explicar el camino que recorren las aproximaciones a ésta desde el pensamiento de Levinas. Aunque el pensador francés nunca hizo referencia a la obra de Habermas, y a pesar de que este último siempre ha visto con sospecha el método fenomenológico —al cual el pensamiento levinasiano reconoce explícitamente “deberle todo”—²² por considerar que no se ha desprendido del todo de los resabios de la filosofía de la conciencia, los exegetas que intentan tender puentes entre ambos filósofos consideran que tal ejercicio no es ocioso porque la manera en la que el primero hace hincapié en que “el prójimo me concierne antes de toda

¹⁹ Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1986, p. 321, *apud* David Rasmussen, *Reading Habermas*. Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 69.

²⁰ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1991, p. 60.

²¹ Estas críticas, relativas al *orden* que le otorga Habermas a las cuestiones concernientes a la validez de las normas dentro del ámbito más general del juicio y la acción morales, pueden encontrarse en Alessandro Ferrara, “A critique of Habermas’s *Diskursethik*”, en Tullio Maranhão, ed., *The Interpretation of Dialogue*. Chicago, Universidad de Chicago, 1990, pp. 303-337; y Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1994, pp. 92-93.

²² Tal vez nunca se insistirá demasiado en el sentido estrictamente fenomenológico de la obra de Levinas, un sentido que él defiende en los siguientes términos: “la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl” (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 54). A pesar de que los límites que el presente ensayo se impone a sí mismo impiden la discusión detallada del lugar que ocupa Levinas en la tradición fenomenológica es preciso insistir en su adscripción a ésta, a diferencia de lo que suelen hacer la mayor parte de los ensayos que le comparan con Habermas porque de lo contrario se pierde de vista que no se trata de oponer vivencias oriundas de tradiciones culturales distintas (representadas por las imágenes de Israel y Atenas, tal y como lo examina Habermas al pasar revista a la idea de una “razón anamnética” en su libro *Fragments filosófico-teológicos*. Madrid, Trotta, 1999, pp. 89-100), sino de discutir dos formas posibles de referirse a la racionalidad de la experiencia.

asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado²³ aporta, presuntamente, el presupuesto concreto y no-cognitivo que condiciona nuestros principios morales universales otorgándoles coherencia e inteligibilidad.²⁴ Esta situación, que es anterior a todo procedimiento concerniente a la corrección de nuestras expectativas normativas, sería el reconocimiento de la esencial vulnerabilidad de los seres humanos; es decir, habría vivencias (las cuales se pondrían de manifiesto en nuestro encuentro con grupos e individuos cuya relación dual de exclusión/inclusión respecto a las instituciones culturales, políticas y sociales, con base en las cuales se organiza nuestra forma de vida, los coloca fuera de toda consideración por parte del procedimiento racional mediante el cual esta última reflexiona sobre sus criterios de articulación) que nos mostrarían de manera patente cómo, a fin de cuentas, la línea divisoria entre la dignidad que se le atribuye a los seres humanos y la disposición meramente utilitaria con la que tratamos objetos reemplazables no depende más que de nuestra frágil disposición personal a cuidar y defender esa dignidad, incluso en contextos en los que el imaginario social al que pertenecemos o los criterios de corrección normativa considerados como válidos por nuestro concepto de racionalidad no ofrecieran asidero alguno desde el cual sustentar tal cuidado como una expectativa éticamente buena o moralmente legítima.

El reconocimiento operante en este tipo de vivencias (ejemplificadas quizás en el encuentro con el pobre, el inmigrante ilegal, la mano de obra esclava de las *sweatshops*, etcétera) pondría de manifiesto la supuesta incapacidad de la ética discursiva para integrar la demanda de imparcialidad de un enfoque normativo erigido sobre la noción de

²³ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 148.

²⁴ De nueva cuenta, es significativo percatarse de la tendencia a considerar como *complementarias* las perspectivas de Habermas y Levinas, aunque no se dejan de reconocer sus innegables diferencias teóricas, pues tal impulso parece poner de manifiesto la convicción a la que ya antes se aludía: la postura universalista en ética es esencialmente correcta y lo que resta es encontrar el tipo de experiencia concreta que la sustenta. Esa tendencia a la complementación de ambos pensadores se muestra, por ejemplo, en la siguiente cita: “Siguiendo a Cavell, podríamos decir que hay dos tipos de filósofos morales: legisladores y perfeccionistas morales. Los primeros, como John Rawls y Jürgen Habermas, proporcionan preceptos, reglas y principios detallados que se añaden a una teoría de la justicia. Los últimos, como Levinas y Cavell, creen que la ética tiene que basarse en alguna forma de demanda, un compromiso existencial básico que vaya más allá de las estructuras teóricas de cualquier concepción de la justicia [...] Seguramente toda la dificultad de la teoría moral y de la vida moral consiste en el hecho de que requerimos *tanto* legisladores *como* perfeccionistas morales, tanto una descripción convincente de la demanda ética y una teoría plausible de la justificación de las normas morales. Necesitamos tanto levinasianos como habermasianos” (Simon Critchley, “Introduction”, en Critchley y Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2002, pp. 27-28). Incluso cuando la exégesis de Levinas no se refiere directamente a su relación con la ética del discurso aparece con frecuencia la misma pregunta: ¿cómo puede un planteamiento basado en la entrega incondicional a la interpelación del otro articularse con la exigencia de universalidad de la norma? Un claro ejemplo de ello se encuentra en la obra de Pierre Hayat, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. París, Kimé, 1997, cap. 3; así como en el artículo de Patricia H. Werhane, “Levinas’s Ethics: a Normative Perspective without Metaethical Constraints”, en Adriaan Peperzak, ed., *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion*. Londres, Routledge, 1995, pp. 59-68.

justicia con las expectativas de solidaridad provenientes de la interpelación de quienes se encuentran fuera de éste debido a que Habermas circunscribe la relación con los otros a un momento del punto de vista moral, el cual se construye meramente como un concepto epistémico que “*se le viene a la cabeza intuitivamente de modo inevitable a todo el que entra de alguna manera en esta forma de reflexión del actuar orientado al entendimiento mutuo*”.²⁵ Este sesgo en el modo de aproximarse al fenómeno moral sería el responsable de que la ética del discurso olvide que la condición de posibilidad de su propia reflexión se ubica en un momento previo a la discusión de las pretensiones de validez, una situación de vulnerabilidad que, citando a Levinas, precede la comprensión de nosotros mismos como sujetos morales que plantean e intercambian argumentos: “En la vulnerabilidad se aloja *una relación con el otro* que la causalidad no agota; relación anterior a toda afección por el excitante [...] La vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro [...] Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro, ni a la conciencia de la proximidad”.²⁶

Así pues, parece que Habermas se ha impuesto una empresa que difícilmente se puede llevar a buen término: “explicar el punto de vista moral de tal manera que lo haga a la vez éticamente vacío y, empero, normativamente pleno”.²⁷ La dificultad consiste en que, al supeditar la solidaridad para con el otro a su consideración como “otro generalizado” —un movimiento que es concomitante a la adopción de la perspectiva de la justicia—, la ética del discurso no puede evitar otorgarle una posición secundaria al reconocimiento *de la vulnerabilidad de los otros* respecto al reconocimiento *de la racionalidad de sus pretensiones de validez*, porque el encuentro con los otros, dentro del cual tiene lugar la solidaridad, se reconstruye desde una perspectiva meramente funcional: debemos reconocer a los otros y preocuparnos por ellos porque es la mejor manera de cuidar de las redes de integración en las que se genera nuestra identidad como participantes de una sociedad posconvencional. Por tales motivos, autores como Gabriel Bello fustigan a la ética del discurso en los siguientes términos: “¿dónde queda, sin embargo, la perspectiva de la alteridad? Al tratarse de una ética comunicativa, en la que la relación básica es, justamente, la relación con el otro, ésta debería aparecer en el primer plano normativo, en alguna de las normas o metanormas. Sin embargo, la relación que nos viene interesando tan sólo aparece en el complejo normativo habermasiano de modo *indirecto* y un tanto marginal. Y la razón hay que verla en el hecho de que Habermas (y antes que él Apel) sólo está interesado en el imperativo kantiano de universalidad lógica; y poco o nada en la del imperativo de alteridad, esto es, de tratar al otro como un fin y no como un medio”.²⁸

²⁵ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 109 (cursivas mías).

²⁶ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974, p. 124.

²⁷ Stella Gaon, “Pluralising Universal ‘Man’”, *apud* Kenneth MacKendrick, “The Moral Imaginary of Discourse Ethics”, en Dieter Freundlieb Wayne Hudson y John Rundell, eds., *Critical Theory after Habermas: Encounters and Departures*. Boston, Brill, 2004, p. 291.

²⁸ G. Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en *op. cit.*, pp. 169-170.

Hay dos elementos en la cita precedente en los que vale la pena detenerse para redondear los contornos de la crítica “levinasiana” a Habermas. En primer lugar, la mencionada “perspectiva de alteridad”, en la cual cabe identificar la exigencia de reconocer la vulnerabilidad de la otra persona, sería presumiblemente el presupuesto fundamental del pensamiento de Levinas cuya ausencia en la fundamentación habermasiana de la moral explica por qué la ética del discurso necesariamente “sacrifica la comprensión deontológica del cuidado, entendido como un sentido de responsabilidad incondicional para con el otro, a lo que es, esencialmente, una comprensión teleológica”²⁹ que reduce la solidaridad a la protección de una forma de interacción social sin la que los sujetos no podrían formar sus identidades, independientemente de cuál sea el contenido concreto de éstas.³⁰

En segundo lugar, si se supone que la perspectiva de alteridad (la cual, en apariencia se exhibe claramente cuando Levinas escribe, por ejemplo, que “es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad”)³¹ *corrige*, no refuta, la construcción habermasiana del punto de vista moral acorde al “imperativo kantiano de universalidad lógica” es porque se asume que en ambos casos, a pesar de las innegables diferencias, la discusión permanece por entero en el terreno normativo; es decir, se considera que cuando Habermas y Levinas se refieren a la ética comparten, implícitamente un mismo horizonte que los hace conmensurables; a saber, “que la conducta ética es una cuestión concerniente a actuar a partir de una fuerza normativa —o a producir un impulso normativo— inherente en la relación con un Otro”.³² Es justamente esa presunción de continuidad temática —articulada, se supone, en dos planos: el de la vulnerabilidad del otro y el de las pretensiones de validez — lo que concede verosimilitud a las críticas que acusan de incompleta a la ética del discurso, así como a las sugerencias indicando que ésta puede ser complementada por una perspectiva normativa que proceda “de la particularidad infinita del individuo humano [la cual] genéticamente hablando es la experiencia de un principio moral que precede al encuentro con todos los otros puntos de vista morales porque, bajo circunstancias favorables, se encuentra al comienzo del desarrollo del niño”.³³

²⁹ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, p. 511.

³⁰ Este punto ha sido señalado pertinentemente por un comentarista que apunta: “Habermas no está más que actualizando el viejo concepto de solidaridad, presentado por toda la corriente de pensamiento socialista desde P. Leroux, consistente en concebir la solidaridad como vinculación social, y en último término como la realización social de la propiedad universal humana de sociabilidad. La solidaridad se refiere a los vínculos societarios, intersubjetivos entre los miembros de una sociedad” (Gabriel Amengual, “La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1, 1993, p. 146.

³¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 106.

³² A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, p. 10.

³³ A. Honneth, “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism”, en *op. cit.*, p. 318.

II

Podría resumirse de la siguiente manera el núcleo de las críticas levinasianas a la ética del discurso: si se asume que es necesario y posible elaborar un punto de vista moral con base en el cual los individuos puedan juzgar imparcialmente las expectativas de otros sujetos en situaciones de conflicto moral (es decir, en situaciones en las que no hay un acuerdo referente a cuáles sean las condiciones que deban satisfacer las normas vinculantes para todos), una vía promisorio consistiría en aparejar —tal y como Habermas pretende hacerlo— un enfoque normativo que considere a cada cual un sujeto cuya autonomía lo hace irremplazable en los procesos de toma de decisiones (el punto de vista de la justicia) y otro enfoque basado en un compromiso irrestricto para con el bienestar de los otros, aun si los deseos y creencias que formulan y combinan en tanto que seres autónomos difieren por completo de los nuestros (la perspectiva de la solidaridad). Una teoría que articule ambas posiciones sería capaz, en principio, de proporcionar un punto de vista moral efectivamente “descentrado”, es decir, no erigido en torno a la actividad consciente de un sujeto trascendental que, en lo que toca a la consideración del juicio y la obligación morales, se limita a proyectar sus propias estructuras y funciones sobre los otros, quienes bajo este proceso terminan por convertirse en representaciones abstractas totalmente alejadas de la pluralidad y precariedad inherentes a la vida moral.

Esta integración —y, por ende, el mentado descentramiento—es, sin embargo, justamente lo que las críticas que abrevan de los textos de Levinas sostienen que la ética del discurso es incapaz de realizar porque *a*) los puntos de vista referentes a la justicia y la solidaridad no están coordinados de tal manera que esta última se deje entender como “la cruz de la moneda de la que la justicia es la cara”,³⁴ sino que la justicia supone a la solidaridad como su condición de posibilidad, la cual, a su vez, alude a un encuentro con el otro concreto previo a todo proceso discursivo (si bien es susceptible de expresarse discursivamente); como parece insinuar Levinas: antes que un reconocimiento de las pretensiones de validez, “reconocer a otro es reconocer un hombre”,³⁵ y *b*) la incapacidad de la ética del discurso para admitir tal anterioridad se debe a que la solidaridad es un imperativo que se manifiesta de manera inmediata en la vulnerabilidad de la otra persona; esto es, se trata de un reconocimiento que, a diferencia de los que sostiene Habermas, no “deriva los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación en general”.³⁶

¿Cómo podría la ética del discurso hacer frente a ambos cuestionamientos? Para empezar, podría recurrirse a la evidencia textual para mostrar cómo paulatinamente Habermas incluye una noción de “bien” en el discurso moral, la cual, empero, no concede al neoaristotelismo la necesidad de disponer de una idea sustantiva de vida

³⁴ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 79.

³⁵ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 98.

³⁶ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 77.

buena comunitariamente compartida; más bien, el concepto de bien admitido por Habermas haría precisamente referencia al *reconocimiento de la vulnerabilidad de los seres humanos*: “Los individuos socializados son vulnerables de un modo específico y de ahí que estén ordenados a una protección específica, ya que sólo pueden establecer su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco”;³⁷ es decir, Habermas acepta que el procedimiento de validación de normas es precario porque “se parece a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción”;³⁸ y, debido a esa fragilidad, los procedimientos referentes a la corrección normativa *presuponen* condiciones de posibilidad que ellos mismos no pueden fundar. Ahora bien, el presupuesto más importante sería precisamente la protección de la vulnerable capacidad de los seres humanos para forjarse una identidad propia que se oriente por un ideal particular de vida buena, porque sin esta comprensión de sí mismos los seres humanos no podrían entenderse como sujetos autónomos que exponen y critican recíprocamente sus intereses en procesos discursivos y se volverían meras piezas intercambiables de un sistema económico o administrativo.

Para evitar tal situación de reificación,³⁹ y asegurar así el presupuesto fundamental sobre el cual reposa la autonomía de los discursos morales regidos por un principio de universalización, es necesario encauzar la idea de bien por el sendero del concepto de solidaridad comprendido en un sentido posconvencional, el cual prescinde de la referencia a las experiencias compartidas de una comunidad concreta (o el contenido del imaginario social en torno al que ésta se aglutina) que, potencialmente, podrían ser invocadas por el *ethos* vigente, para legitimar la exclusión de la vida pública de grupos que construyen su identidad práctica bajo coordenadas distintas. Más bien, y en contraste con lo que sostiene Hendley, el núcleo del concepto de solidaridad defendido por Habermas se basa directamente en un reconocimiento de la vulnerabilidad del otro,⁴⁰ pues el cuidado solidario por “los camaradas hermanados en una forma de

³⁷ J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 59.

³⁸ J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 131.

³⁹ Empleo el término “reificación” en el sentido que le otorga Honneth de una negación del reconocimiento recíproco, pues, a mi juicio, refleja el proceso y el resultado en el que se ponen de manifiesto los riesgos a los que está sujeta la vulnerabilidad de la persona humana a la que hace mención Habermas. Como describe el primero: “En este sentido, el olvido del reconocimiento previo —que pretendo concebir como núcleo de todos los procesos de reificación— se corresponde [...] también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como el universo sensorial del autista, una totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación” (A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 94).

⁴⁰ A mi juicio, es precisamente este reconocimiento de la vulnerabilidad del otro la clave para entender la revisión que hizo Habermas a la ética del discurso a mediados de la década de los ochentas, estableciendo así el rumbo por el cual ésta discurre hasta nuestros días y se integra con otras revisiones del proyecto habermasiano (como la referente al papel mediador que le concede al derecho en *Facticidad y validez*). La razón de esta aseveración se basa, principalmente, en lo declarado por el propio Habermas en 1984: “tengo que indicar que he revisado mi anterior interpretación de la etapa posconvencional del juicio moral [...] Previamente yo no tenía lo suficientemente claro el hecho de que tal competencia

vida compartida intersubjetivamente” incluye a todos los sujetos susceptibles de sufrir discriminación y marginación: “El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca”.⁴¹

Cabría suponer, con base en la evidencia textual hasta ahora examinada, que la noción habermasiana de solidaridad consigue responder a los señalamientos que la acusan de prescindir del “imperativo de alteridad” debido a su omisión de la vulnerabilidad de la otra persona, pues aunque la solidaridad está siempre coordinada al punto de vista de la justicia —y, por ende, a la perspectiva del otro generalizado representada por su uso del “nosotros”— la posibilidad de acceder al reconocimiento de las exigencias que plantean los otros concretos no se posterga a causa de la mediación reflexiva que supondría la adopción de la perspectiva de la justicia dentro del punto de vista moral.⁴² En contraste, si éste es entendido como una “idealización débil”, en el sentido propuesto por Wellmer,⁴³ entonces la afirmación de que, dentro del punto de vista moral, la solida-

del juicio *no* presuponga *eo ipso* una identidad del yo flexible, aunque incluso no acepte ya como dada la interpretación de las necesidades (como hace la ética kantiana), sino que más bien (como en el discurso ético) las abra a un proceso intersubjetivo no-coaccionado de formación de la voluntad. La capacidad cognitiva para justificar las acciones y las normas morales tiene que completarse si ha de hacerse efectiva en el contexto de la vida ética” (J. Habermas, “Cuestiones y contracuestiones”, en *op. cit.*, pp. 340-341). Pues bien, creo que la inclusión de la preocupación por lo vulnerable que es la formación de la identidad de los seres humanos en el seno de la discusión cognitiva de las condiciones de posibilidad del juicio moral —a lo cual se refiere la solidaridad— representa el principal cambio de dirección en la interpretación habermasiana “de la etapa posconvencional del juicio moral”. Así pues, la revisión emprendida por Habermas no simplemente se limitó a reconocer que la moralidad —expresada en una ética de principios universales— presupone una eticidad (*Sittlichkeit*). Más bien, la revisión trata de poner de manifiesto —y he ahí la función que cumple la noción de solidaridad— que la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una moral universalista debe incluir un análisis de las estructuras de la personalidad en el mundo moderno.

⁴¹ J. Habermas, *La inclusión del otro*, p. 23.

⁴² Esta parece ser una de las líneas de crítica sugeridas por Cortina en su crítica a la ética del discurso: “una vez que hemos construido un concepto que representa el punto de vista moral, ¿no podría decirse que cualquiera que quiera juzgar moralmente debería asumir ese punto de vista? ¿Y no es a una ficción similar a la que tiene que recurrir la ética discursiva, aunque esté contrafacticamente presupuesta?” (Adela Cortina, *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 200).

⁴³ A juicio de Wellmer, si el tipo de idealización al que frecuentemente recurre la ética del discurso “queda referido a estructuras de la comunicación o de la argumentación, entonces casi resulta inevitable que designe una estructura *ideal* que podemos emplear como criterio normativo para enjuiciar las estructuras reales de comunicación”. En cambio, si ideas y estructuras como la del “otro generalizado” se entienden como la suposición de “que las condiciones cognitivas dadas aquí y ahora son ideales en el siguiente sentido: suponemos que en el futuro no surgirán nuevos argumentos o evidencias que pongan en juicio nuestra pretensión de verdad [...] Si se quiere llamar a esto una idealización, se

ridad es la otra cara de la justicia puede comprenderse como un mero punto de partida que, desde la admisión del carácter móvil y abierto de la frontera entre “nosotros” y los “otros”, posibilita el reconocimiento reflexivo de que “en nuestra práctica argumentativa habitual penetran e intervienen ya siempre momentos holísticos, momentos innovadores, momentos de ‘diferencia’”.⁴⁴

III

No obstante, en un segundo momento, valdría la pena preguntarse si el diálogo entre Habermas y Levinas queda en verdad zanjado con las respuestas que pueden elaborarse con base en los textos del primero a las críticas de quienes retoman las principales imágenes del pensamiento del filósofo francés (el “rostro del otro”, la “ética como filosofía primera”, la “asimetría de lo interpersonal”) para poner al descubierto los límites de la solidaridad posconvencional. Hasta el momento se ha procedido como si las objeciones planteadas por estos últimos fueran correctas, no sólo en lo que toca a sus pronunciamientos sobre la ética del discurso, sino también respecto a su interpretación de Levinas. Ahora bien, a continuación se pondrá en tela de juicio la posición que asumen los críticos levinasianos de Habermas, no porque la postura de este último se considere lo bastante sólida como para desbaratar cualquier objeción; por el contrario: considero que sólo cuando se muestra cómo la arquitectónica de la ética del discurso exhibe la incongruencia que aqueja la estructura de las réplicas descritas en el primer apartado es posible mostrar que, más allá de las semejanzas en terminología o de la añeja enemistad entre teoría crítica y fenomenología, Habermas y Levinas comparten un problema fundamental, el cual sale particularmente a flote al hablar de ética: ¿cómo puede el discurso filosófico —en tanto discurso *de la razón*— dar cuenta de sí mismo, de sus propias condiciones de posibilidad y de su lugar como “guarda e intérprete”?

Con el afán de preparar el terreno propicio que permita examinar el dilema común que se ha mencionado vale preguntarse, de nueva cuenta, ¿por qué las observaciones de inspiración levinasiana dirigidas a la ética del discurso habrían de ser correctas? ¿Realmente proporcionan éstas un punto de vista moral descentrado que, al basarse en la vulnerabilidad de los otros, ofrece un esclarecimiento carente de sesgos de las condiciones de posibilidad del juicio moral posconvencional? La respuesta que se sugerirá a estas interrogantes será que las críticas levinasianas a la ética del discurso no consiguen elaborar un punto de vista moral descentrado, precisamente porque se niegan a tomar en cuenta la condición de posibilidad del juicio moral posconvencional que, en

trata, por así decir, de una idealización ‘performativa’; es decir, de una idealización que básicamente se muestra en que confiamos o *damos por sentado* que nuestras razones y evidencias son buenas y convincentes” (Albrecht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996, pp. 183 y 180-181).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 187-188.

cambio, el constructivismo habermasiano sí ha sabido detectar: el compromiso con la justificación que demanda una postura constructivista del punto de vista moral.

A primera vista, la sugerencia precedente parece omitir de manera dolosa los insistentes señalamientos en los que Levinas recuerda que el principal problema que plantea una comprensión adecuada de la moral no consiste en explicar cómo el sujeto puede poner en tela de juicio el carácter universal que le atribuye a las creencias fundamentales que forman el núcleo de su identidad y, sólo entonces, encontrarse apto para entrar en contacto con las descripciones que otros sujetos hacen de su propia identidad para así discutir cuáles serán las razones en las que se sustenten los derechos y deberes recíprocos. En oposición a esta idea, acorde a la cual el sujeto moral se constituye a partir de una conciencia reflexiva previa que encuentra razones para asumir un punto de vista descentrado, Levinas habría hecho hincapié en lo que podría denominarse “la génesis ética de la subjetividad”;⁴⁵ es decir, para decirlo en una primera aproximación, la posibilidad de situarse a sí mismo como una conciencia capaz de referirse al modo en el cual aparece un objeto dentro de un espacio de distinciones no tiene su origen en un acto consciente que, por lo tanto, pueda describirse mediante el modelo de la referencia a objetos; por el contrario: aquella posibilidad presupone la experiencia de ser interpelado por otro, quien, al solicitar mi responsabilidad, me individualiza como un sujeto capaz de juicio y acción sin que intervenga la mediación de un plexo de remisiones. A diferencia de este último, en el cual cada objeto es inteligible por las relaciones que establece con los demás elementos del conjunto, la subjetividad se genera a partir de la exigencia moral que el otro me presenta; como parece desprenderse del texto levinasiano: “La conciencia moral [...] es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”.⁴⁶

Así pues, por un lado, el pensamiento de Levinas compartiría la intención de la ética del discurso en lo que concierne a la necesidad de superar la filosofía de la conciencia por medio de una vía que, lejos de relegar la noción de subjetividad al baúl de las ilusiones metafísicas, opta por mostrar cómo esta última se genera en relaciones sociales cuyo frágil equilibrio debe cuidarse porque de otra forma los seres humanos estarían inermes ante las consecuencias de ser descritos y tratados meramente como objetos que aparecen dentro de un horizonte de remisiones que bien puede ser totalmente ajeno a las determinaciones morales que consideramos básicas.

Por otro lado, desde la posición levinasiana podría argüirse, una vez más, que el modo en el cual el autor de *Totalidad e infinito* expone el descentramiento es más apro-

⁴⁵ Al respecto escribe Levinas: “el papel del sujeto es examinado a partir de la fenomenología husserliana y en el que su posición, fundadora de la verdad —su identidad pura e impenetrable de lo trascendental— es referida a una génesis ética” (E. Levinas, *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós, 1997, p. 16).

⁴⁶ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 107.

piado para percibir el sentido moral de la vulnerabilidad de los seres humanos que su contraparte ético-discursiva. Esto se debe a que esta última parte de la reconstrucción de las condiciones a las cuales se sujeta la formación de la identidad personal en el mundo moderno con el fin de mostrar el carácter infundado de la presunta primacía de la conciencia autorreflexiva, y sólo entonces —una vez que se esclarece que la identidad depende del cumplimiento de las expectativas de reconocimiento que pueden (y suelen) fracasar en el cambiante escenario de las sociedades posconvencionales— está en posición de afirmar que la precaria y vulnerable formación de la identidad de los seres humanos posee un sentido moral, en tanto que provoca conflictos de expectativas normativas respecto a cuáles y cómo han de protegerse las formas de interacción solidaria básica que aseguran las condiciones mínimas para un reconocimiento recíproco sin menoscabo.⁴⁷ En otras palabras, una vez esclarecido el descentramiento del sujeto, la ética del discurso necesitaría introducir un elemento mediador, la vulnerabilidad de la identidad, para poner de manifiesto las consecuencias morales del primer momento.

En cambio, para Levinas sería la irrupción del sentido moral, inherente ya en la vulnerabilidad del rostro que me interpela, el evento que desborda las pretensiones omniabarcantes de la filosofía de la conciencia al no poder ser reconducido a la subjetividad trascendental como punto de origen. Esto es, Levinas no sólo invertiría el orden que Habermas le asigna a la relación *moral* entre descentramiento y vulnerabilidad, sino que la concebiría sin mediación conceptual alguna: “si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral”.⁴⁸

Ahora bien, a partir del examen de esta última idea aparecerá la tensión que, a mi juicio, se encuentra al interior de los intentos de plantear un punto de vista moral “levinasiano”. Si la fuerza obligatoria de la moral se impone a partir de la experiencia de la vulnerabilidad del otro, ¿a qué tipo de experiencia pertenece este encuentro con

⁴⁷ El señalamiento de cómo el tema de la formación de la identidad hace las veces de instancia mediadora que permite relacionar moral y vulnerabilidad, ha sido atinadamente señalada por Wingert: “Los seres vivos envueltos en una forma de vida comunicativa han de vivir su vida en formas que establezcan unos con otros en relaciones de entendimiento y de desacuerdo, de mutuo enjuiciamiento y de prejuicio, de cooperación y de conflicto. Esta circunstancia, en la que ha de desenvolverse una forma de vida comunicativa, no sólo pone en peligro físicamente a esos seres vivos, sino que los hace vulnerables desde una perspectiva moral. Estas vulnerabilidades [...] incluyen también el sufrimiento de depender de un lenguaje público para expresar un sentimiento propio y de experimentar el lenguaje disponible (permitido) como inadecuado” (Lutz Wingert, “Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático”, en José Antonio Gimbernat, ed., *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 120-121).

⁴⁸ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 123. No son pocos los exegetas de Levinas que recurren a estos pronunciamientos para insistir en el carácter no-mediado de la filosofía moral del pensador francés. Baste para muestra la siguiente cita: “Para Levinas la relación ética con el otro no puede basarse en el hecho de que yo necesite al otro para alcanzar mi integridad psicofísica. La ética es un movimiento de *deseo* que tiende hacia el otro y no puede reducirse a una *necesidad* que retorne al sí mismo. La intersubjetividad ética debe fundarse en el dato de la diferencia irreductible entre el sí mismo y el otro” (Simon Critchley, *Ethics-politics-subjectivity*. Londres, Verso, 1999, p. 65).

el otro? Podría responderse que la experiencia a la cual se refiere Levinas es la que se ofrece en la relación lingüística a la que denomina *discurso*.⁴⁹ “Trataremos de mostrar que la *relación* del Mismo y del Otro [...] es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limitrofes en esta relación”.⁵⁰ Con base en esta descripción lingüística de la experiencia ética de la vulnerabilidad del otro parecería abrirse una vía promisorio para la comparación con el pensamiento de Habermas en la medida que, presuntamente, ambos sugieren que el análisis de nuestro uso del lenguaje pone de manifiesto que a éste le pertenece una doble dimensión: por un lado, la comunicación de un contenido locucionario (siguiendo la terminología de J. L. Austin) acerca del mundo; y, por otro lado, la realización de una acción al momento de comunicar aquel contenido (el aspecto ilocucionario), así como la producción de ciertos efectos en los oyentes a partir del contenido comunicado (el aspecto perlocucionario). A partir de esta segunda vertiente aneja a nuestros actos de habla —y en particular en el aspecto ilocucionario— sería posible poner de manifiesto de qué manera la relación intersubjetiva no es un ámbito al cual pueda acceder la conciencia autorreflexiva por medio de algún ejercicio intelectual solitario, sino que es la condición de posibilidad, ya inherente en toda práctica lingüística, de la inteligibilidad del mundo, pues el mero contenido locucionario no dice nada acerca del sentido de su uso, el cual sólo es comprensible desde el entramado de prácticas sociales de una comunidad de comunicación que, por ende, ha de asumirse como el horizonte irrebalsable de toda significación.

Si se toma como hilo conductor esta última idea, la cual apuntaría a que las pretensiones fundacionales de la conciencia se refutan en el uso más elemental del lenguaje, sería posible, por un lado, emprender, con Habermas, un cambio en “el foco de la crítica de la razón sustituyendo las formas de la subjetividad trascendental por las formas de la comunicación”,⁵¹ y, por otro lado, podría radicalizarse tal cambio, siguiendo ahora a Levinas, al mostrar que en el ámbito de la intersubjetividad “la conexión de la palabra al hablante es más profunda, más fundamental, que aquella que caracteriza a la relación entre palabra y objeto o entre un signo y otro de tal modo que el hablante

⁴⁹ La noción de “discurso” en la obra de Levinas funciona como un término técnico que le permite distinguir su idea de relación lingüística con el otro de la noción de “diálogo,” la cual, a su juicio, supone que los sujetos ya comparten un espacio común que garantiza la conmensurabilidad de sus puntos de vista, aunque éstos entren en conflicto. En contraposición a la comunidad entre sujetos presente en la noción de diálogo, Levinas define discurso en los siguientes términos: “La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética” (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 75). El problema que esta idea de discurso plantea es: ¿cómo entender la noción de discurso si no hay un horizonte previo desde el cual llegar a un acuerdo mutuo sobre lo que se espera del discurso? La estrategia, la cual parece generar más problemas de los que soluciona, que han tomado la mayor parte de los intérpretes de Levinas es definir *via negativa* el discurso: “Esta relación [el discurso] debe ser ética en la medida en que se produce precisamente como un rechazo a cualquier participación ontológica *a priori*” (Jeffrey Dudiak, *The Intrigue of Ethics*. Nueva York, Universidad de Fordham, 2001, p. 109).

⁵⁰ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 63.

⁵¹ T. McCarthy, “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en J. A. Gimbernat, ed., *op. cit.*, p. 37.

vincula al oyente a su palabra antes que a su enunciado”.⁵² Así pues, la solidez de la crítica de inspiración levinasiana a la ética del discursos consistiría, a fin de cuentas, en que aun si se asume, con Habermas, la estructura ya siempre intersubjetivo de la praxis comunicativa no tardará en descollar un modo de dirigirse al otro no mediado por el intercambio de argumentos, sino por el establecimiento del vínculo humano en el que me descubro como sujeto responsable únicamente a partir de la interpelación del otro.

No obstante, hay que insistir en que la interpretación esbozada en el párrafo precedente sólo es válida si se asume que Habermas y Levinas comparten una “teoría pragmática de la ética del lenguaje”,⁵³ acorde a la cual “el lenguaje no aparece solamente como un medio derivado y lateral de expresar unas valoraciones morales anteriores, ya dispuestas en alguna otra instancia, sino como el lugar en el que emergen por primera vez la posibilidad y la realidad ya vigente de la ética misma”.⁵⁴ Pues bien, considero que hay razones suficientes para poner en tela de juicio tal continuidad entre ambos y como consecuencia, la fortaleza misma de la crítica levinasiana a Habermas. El principal motivo para mostrarse reticentes frente a la hipótesis según la cual la “teoría pragmática de la ética del lenguaje” sería el horizonte común a Habermas y Levinas se debe a que, en su afán de generalidad, omite un desacuerdo fundamental en el modo en el que cada uno de ellos concibe el lenguaje y su relación con la ética. Si bien es cierto que ambos coinciden en que el lenguaje de la moral pierde toda inteligibilidad apenas se le sustrae del ámbito de la intersubjetividad, no se puede pasar por alto que la razón principal por la cual cada uno de ellos le concede un papel primordial a la dimensión comunicativa del lenguaje difícilmente podría ser más opuesta. Habermas, por su parte, se aproxima a la intersubjetividad por medio de la pragmática universal con el propósito de renovar el modelo de autorreflexión de la filosofía trascendental de cuño kantiano⁵⁵ (cuyo agotamiento parecía haber quedado en evidencia en las aporías de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer), el cual —aún después de su transformación comunicativa— mantiene un compromiso irrestricto con la discursividad, con la capacidad de expresar mediante juicios las condiciones de posibilidad de toda esfera de validez (aunque ésta, como ocurre con la moral, no se refiera a la verdad de oraciones descriptivas acerca de un mundo de objetos). Levinas, en cambio, se propone precisamente trastocar la centralidad del modelo autorreflexivo de la filosofía trascendental

⁵² Edith Wyschogrod, “From Ethics to Language: the Imperative of the Other”, en *Semiótica*, vol. 97, núms. 1-2, 1993, p. 163.

⁵³ P. Rojas Parada, “La ética del lenguaje: Habermas y Levinas”, en *op. cit.*, p. 39.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁵ Esta continuidad con el *objetivo* del pensamiento trascendental aún puede encontrarse en la obra de Habermas, a pesar de su giro a lo que él denomina “ciencias reconstructivas”; adhesión que se matiza en los siguientes términos: “La investigación [del análisis trascendental] se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del trasfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. El análisis trascendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales” (J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 21).

insistiendo en que todo esclarecimiento de las categorías que desempeñan el papel de condiciones de posibilidad de sentido del mundo, si es que pretende ser inteligible, necesita presuponer, a modo de condición, justamente aquellos conceptos que pretendía justificar reflexivamente. Así, toda empresa autorreflexiva —sin importar o no que gire en torno a la conciencia— está condenada a caer en un círculo vicioso (a menos de que opte por un regreso infinito en el orden de las razones) en el cual los juicios sólo pueden hacer explícitas las categorías que la reflexión misma pone, pero no las condiciones de posibilidad de esta última: “Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su ‘experiencia’ es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento a modo de recuerdo evocable, re-presentable”.⁵⁶ De tal modo, para evitar la aporía presente en la elucidación autorreflexiva de las condiciones de posibilidad del sentido, Levinas busca apoyo en experiencias cuya inteligibilidad no se encuentre conceptualmente mediada, una “*significación sin contexto*”⁵⁷ que él sitúa en la experiencia de la vulnerabilidad del otro: “en la conciencia moral hago una experiencia que no es en la medida de ningún cuadro *a priori*: una experiencia sin concepto”.⁵⁸

¿Está realmente proponiendo Levinas una inteligibilidad no discursiva como modelo del quehacer filosófico? Es una pregunta legítima, pero que por ahora no se examinará debido a dos motivos. En primer lugar, independientemente de cómo se responda la pregunta que encabeza este párrafo, se pueden apreciar ya las razones por las cuales Levinas rehusaría adscribirse a la comprensión pragmática del lenguaje que se encuentra en Habermas: el meollo del desacuerdo (o del presunto acuerdo) no se refiere tanto a si la concepción del lenguaje de la que se parte está efectivamente enraizada en la intersubjetividad como a la estructura mediante la cual procede aquella concepción.⁵⁹

⁵⁶ E. Levinas, *Entre nosotros*, p. 153.

⁵⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 50 (en cursivas en el original).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁹ Desde luego que para Levinas es ya siempre un acontecimiento intersubjetivo, pero, a diferencia del enfoque de la pragmática universal, no le interesa esclarecer, desde esa misma intersubjetividad de las prácticas lingüísticas, “las condiciones universales e inevitables, y en este sentido *transcendentales*, del entendimiento posible” (J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México, REI, 1993, p. 300. Cursivas mías); más bien, para Levinas lo que importa es el sentido *no-trascendental* al que apunta la intersubjetividad del lenguaje: “sin duda, que en la relación social, la presencia real del otro importa; pero, sobre todo, que esta presencia, lejos de significar la coexistencia pura y simple conmigo, lejos de explicarse por la metáfora romántica de la ‘presencia viva’, se cumple en la audición, toma su sentido de ese papel de origen trascendente que juega la palabra proferida” (E. Levinas, *Fuera del sujeto*, p. 161). Así pues, la consideración del carácter intersubjetivo del lenguaje es, a su juicio, insuficiente si no se da cuenta de la relación de sentido que desborda el marco normativo que delimita los presupuestos universales de la comunicación: “La esencia del ‘mundo de la vida’ y del ‘lenguaje de todos los días’ no se describen por el grado de elevación alcanzado por la inevitable retórica del habla; se definen por la proximidad del prójimo [...] Pero también en la proximidad del prójimo, *completamente otro* en esa proximidad, más allá de los *desvíos* de la retórica, nace el significado de una *trascendencia* que va de un hombre al otro, a la cual se refieren las metáforas capaces de significar el infinito” (*ibid.*, p. 156).

En el caso de Habermas, ésta discurre holísticamente en la medida en que todo significado no sólo depende del consenso de los miembros de una comunidad lingüística (el cual puede ser bastante arbitrario), sino también de la relación entre las normas que establecen las condiciones de posibilidad de lo que se puede decir con sentido: “En la medida en que utilizamos conceptos que obedecen a reglas semánticas y siguen las normas del pensamiento deductivo nos movemos, como dice Sellars, en el *space of reasons*, en la esfera donde cuentan las razones”.⁶⁰ En otras palabras, la comprensión pragmática del lenguaje puede entenderse como una perspectiva “normativa” debido a que toda inteligibilidad presupone su inserción en un conjunto coordinado de condiciones de posibilidad. Y esto es justamente lo que Levinas no acepta, una comprensión del lenguaje en el cual “las palabras no remitirían a los contenidos designados, sino que en primer lugar, lateralmente a otras palabras [...] cada significación verbal está situada en la confluencia de innumerables ríos semánticos”.⁶¹ Esta reticencia frente al “espacio de las razones” no se debería a la confianza ingenua en una supuesta relación directa entre palabra y cosa, sino a la creencia de que el esclarecimiento reflexivo de la estructura que regula nuestras prácticas comunicativas no puede dar cuenta de manera exhaustiva de sus propias condiciones de posibilidad, lo cual se pondría de manifiesto si se atendiera al hecho de que tal esclarecimiento siempre termina por excluir instancias de significación que no proceden de la actividad reflexiva, como ocurre con la relación ética con el otro, el cual “no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo por él un fenómeno como el de la significación se introduce por su propia cuenta en el ser”.⁶²

En segundo lugar, si por el momento no se explorará la cuestión de si es filosóficamente plausible considerar la relación ética como una “significación sin contexto” es justo porque los críticos que abrevan de la obra de Levinas, para señalar las falencias de la ética del discurso, difícilmente lo hacen y prefieren, en cambio, asumir que la legitimidad e inteligibilidad que reclaman para sí planteamientos como aquel que describe a la conciencia moral como una “experiencia sin concepto” residen en afirmar la irrupción, *dentro del espacio descrito por la comprensión pragmática del lenguaje*, de una vivencia que por sí misma ya está cargada de sentido moral.⁶³ En otras palabras,

⁶⁰ J. Habermas, *Verdad y justificación*, p. 136.

⁶¹ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 22.

⁶² *Ibid.*, p. 57.

⁶³ Un ejemplo de esta actitud puede encontrarse en la obra de Peperzak, quien continuamente pasa de la descripción empírica a los pronunciamientos ontológicos: “Al describir al otro como alguien con ojos verdes, una boca elegante, un traje deportivo, una voz dulce, ideas brillantes, gran erudición y un buen temperamento, he pasado por alto exactamente el elemento que posibilita que esa persona pueda hacerme frente y que yo pueda hablarle. Aquel a quien me dirijo al hablar o escribir no es un elemento de un contexto; en el momento mismo que lo pienso en término de entes fenoménicos que tienen un lugar y una función en textos y contextos, el otro es un hueco o una ausencia [...] El hablar no puede convertirse en un tema o un noema porque su estructura es radicalmente diferente: establece un contacto y una proximidad que no son formas de conocimiento ni posibles temas de una teoría. La relación entre

si, por el momento, se sigue su omisión (o simplificación) de la cuestión concerniente a la plausibilidad de una “significación sin contexto” es para poner en evidencia las endeble bases de su planteamiento de un punto de vista moral basado en el “imperativo de alteridad”.

Si lo expuesto en el punto anterior es pertinente y si, por lo tanto, la teoría pragmática del lenguaje no puede tomarse como el horizonte común desde el cual cabe el diálogo entre Habermas y Levinas, entonces podrá advertirse lo difícil que es plantear un “imperativo de alteridad” que vendría a corregir un “imperativo de universalidad” a partir de “una visión de la racionalidad que no tiene nada que ver con condiciones abstractas de validez, sino con las relaciones *reales* entre interlocutores”,⁶⁴ pues la posibilidad de entender en qué consiste la racionalidad de un imperativo, así como su distintivo carácter *moral*, presupone precisamente lo que Levinas pretende poner en cuestión al referirse a la alteridad como una “significación sin contexto”: que todo sentido se fundamenta en la capacidad de orientarse en un espacio de razones constituido por un entramado de reglas intersubjetivamente sancionadas que determinan el significado de nuestras acciones y juicios.

Las indicaciones previas no deben interpretarse como una descalificación de la propuesta levinasiana por incurrir en lo que Habermas denomina “contradicción performativa”,⁶⁵ más bien, su propósito es señalar la dificultad intrínseca en los intentos de proponer un punto de vista moral basado en “una experiencia sin concepto”, la cual, como sostiene Hendley, por ejemplo, reivindicaría el primado de la solidaridad sobre la justicia: “es nuestra relación de cuidado hacia el otro concreto el que establece el lugar para la perspectiva de la justicia imparcial y procedimentalmente regulada”.⁶⁶ El problema consiste en que esta “corrección” del punto de vista moral basado en la noción de justicia presupone ya la capacidad de decir “nosotros”, lo cual “significa ubicarnos en el espacio de las razones, donde damos y pedimos las razones de nuestras actitudes y realizaciones [...] porque las actitudes que adoptamos como respuesta a estímulos del entorno cuentan como *creencias* precisamente en la medida en que pueden servir

hablante y oyente no es una intención teórica o tética; más bien, precede a la escisión entre teoría y práctica, pero incluye un momento ético” (A. Peperzak, *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Universidad Northwestern, 1997, pp. 62-63 y 67).

⁶⁴ G. Bello, “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”, en *op. cit.*, p. 173.

⁶⁵ Según Habermas, el uso comunicativo del lenguaje trae consigo la obligación inmanente de justificar pretensiones de validez, y cuando las pretensiones de validez que se hacen niegan la posibilidad misma de tal justificación, entonces se ha incurrido en una contradicción preformativa. En el caso de Levinas, ésta se haría presente porque el contenido proposicional de su acto argumentativo (su intento de pensar una instancia de sentido más allá de todo contenido predicativo) niega los presupuestos pragmáticos de ese contenido proposicional (es decir, Levinas sólo puede expresar su tesis mediante la contenidos predicativos) porque la mera sugerencia de una “significación sin contexto” cuestiona las mismísimas condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido.

⁶⁶ S. Hendley, “From Communicative Action to the Face of the Other. Habermas and Levinas on the Foundations of Moral Theory”, en *op. cit.*, p. 523.

como razones [...] y los actos que realizamos cuentan como *acciones* justamente en la medida en que resulta apropiado presentar y exigir razones de ellos”.⁶⁷ Esta persistencia del “nosotros” sale a la luz al momento de examinar las situaciones concretas que los partidarios de Levinas invocan para poner en jaque a la ética del discurso: pobreza, detención, persecución, esclavitud, exilio, genocidio, situaciones en las cuales se experimenta la propia vulnerabilidad sin cortapisas, sin dejar siquiera lugar a la remota posibilidad de que el espacio de las razones correspondiente (jurídico, político, social) reconozca o repare el daño sufrido. En todos estos casos, se dice, a pesar de la ausencia de un horizonte racional de commensurabilidad, somos aún capaces de juzgar moralmente, de súbitamente abatir el uso de los significados mediante los cuales el “espacio de las razones” al que pertenecemos describe al “esclavo”, al “inmigrante ilegal”, al “arraigado” o al “*Untermensch*” para, en contraste, reconocerlos como otros respecto a los cuales tengo obligaciones morales. Este reconocimiento no se trata, empero, de una decisión unilateral nacida de la compasión (de la que Nietzsche nos enseñó a sospechar), sino de la palabra del otro, la cual instaura una relación social que se levanta por encima del “nosotros” tejido en la práctica de dar y recibir razones, pero que sigue siendo un “nosotros” en la medida en que las *creencias* con base en las cuales puedo sostener que mis *acciones* son morales, a pesar de ser asimétricas y no-recíprocas, dependen de un entramado de relaciones intersubjetivas. La diferencia estribaría únicamente en que este “nosotros” posee directa e inmediatamente un sentido moral, como sugiere Vetlesen: “En lugar de producir un deber a partir de lo que simplemente es (y Hume viene a la mente en este punto, así como todos los defensores del naturalismo y el voluntarismo), la moralidad procede a hacer justicia a algo (una propiedad normativa) que ya se encuentra ahí. En breve, develamos la moralidad; no la creamos ni la inventamos”.⁶⁸

¿Cómo sería posible, sin embargo, “develar” esa moralidad inmanente a nuestras relaciones sociales si la relación con el otro es descrita como una experiencia no conceptual? Es decir, puede concederse, con Wellmer, que el punto de vista moral es una “idealización débil” cuya falibilidad —admitida sin ambages desde un principio— procede de un momento que en sentido estricto no es argumentativo: la experiencia de la vulnerabilidad del otro que reclama mi auxilio; sin embargo, esta postura reconoce también que el significado moral de esta experiencia tiene que ser, tarde o temprano, justificado por un orden de razones intersubjetivo. Lo que difícilmente se puede conceder es la insistencia en plantear un punto de vista moral (como hace Hendley), con todos los compromisos con el constructivismo que éste supone, desde el cual pueda sostenerse que el reconocimiento asimétrico del otro es un “imperativo” (como hace Bello) que forma parte de un punto de vista que no puede sino admitirse como normativo (como hace Vetlesen), y, al mismo tiempo poner en tela de juicio la imprescindible mediación

⁶⁷ Robert Brandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona, Herder, 2005, p. 37.

⁶⁸ A. J. Vetlesen, “Worlds apart? Habermas and Levinas”, en *op. cit.*, p. 10.

del “espacio de las razones” al momento en el cual se adopta directamente el *dictum* levinasiano “la ética es la filosofía primera” como una tesis de filosofía moral. En ese caso se pierde totalmente de vista la posición desde la cual puede hacer comprensible no sólo porque la mera “epifanía del rostro” vulnerable estaría por sí misma provista de fuerza normativa, sino también la razón por la cual esta obligación asimétrica podría pensarse todavía como un punto de vista moral descentrado.

Podría sugerirse, a modo de conclusión, que ante esta situación los críticos levinasianos de la ética del discurso podrían optar por dos caminos, ninguno de los cuales luce promisorio para su causa: O bien la “significación sin contexto”, la cual se hace patente en la vulnerabilidad del rostro, quiere decir que los modelos contrafácticos con base en los que se evalúa la corrección de los juicios morales son falibles porque no pueden abarcar ni prever todas las formas reales de dominación o exclusión presentes en la sociedad y para las cuales no se dispone todavía de un contexto normativo desde el cual quepa justificar las expectativas de los posibles afectados; y en ese caso se adopta una posición bastante próxima a la estrategia de Honneth, dirigida a construir una “gramática” moral de los conflictos sociales que, con el fin de evitar las tentaciones metafísicas, se circunscribe a “una fenomenología empíricamente controlada”, con lo que tendría que aceptarse como punto de partida justo la convicción que Levinas intenta poner en cuestión al insistir en la “curvatura del espacio intersubjetivo”:⁶⁹ que si la moral tiene lugar en la intersubjetividad, entonces un análisis apropiado (sea de carácter, empírico, reconstructivo, trascendental o especulativo) de la estructura de esta última proporciona una comprensión detallada del sentido de la moral. O bien se reconoce que la responsabilidad por el otro apunta a la realización concreta de una moral que, sin la necesidad de rechazarla, permanece voluntariamente al margen de los procedimientos de justificación concernientes a las condiciones bajo las cuales una norma puede ser como válida por todos los afectados; pero en ese caso tendría que admitirse que la reivindicación de la prioridad de la ética respecto a cualquier forma de conocimiento —reivindicación que podría tomar rumbos muy distintos: desde una ética de la compasión hasta lo que Didier Eribon denomina “una moral de lo minoritario” que invita a los parias a reafirmar su propia marginalidad como medio de “creación de sí”— no proporciona ni corrige un “punto de vista moral” en la medida en que renuncia a colocar en el “espacio de las razones” los argumentos por los cuales la vulnerabilidad del otro *sustituye* al principio moral expuesto por la ética del discurso.

⁶⁹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 295.