

CRÍTICA Y UTOPIA EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS

Araceli Mondragón

A Luis Ramos O. P., porque sin su ayuda no habría podido interpretar a Lévinas sin encerrarlo en los límites del concepto.

La verdad no es un objeto de amor. Lo que se ama es algo que existe, que se piensa y que por tal motivo puede ser ocasión de verdad o de error. Una verdad es siempre la verdad de algo. La verdad es la luz de la realidad. El objeto del amor no es la verdad, sino la realidad. Desear un contacto con una realidad es amarla. No se desea la verdad sino para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de aquello que se ama. En vez de hablar de "amor a la verdad" es preferible hablar de un espíritu de verdad en el amor.

Simone Weil

Resumen

El pensamiento de Emmanuel Lévinas propone una nueva "socialidad", fundada en la ética, aunque no

en un discurso ético marcado por los límites de un "yo soberano" o una "racionalidad abstracta". Lévinas propone una ética fundamental de la que deriva la condición humana; a partir de una relación responsable con el otro. Este planteamiento nos advierte del peligro de circunscribir todo al Estado y nos propone una crítica desde la ética, que nos permite replantear la posibilidad de la utopía, y su "sin lugar" en el horizonte de lo establecido; y rescatar, al mismo tiempo, el carácter crítico de las utopías.

Abstract

Emmanuel Lévinas' thought proposes a new "sociality", grounded on ethics, not however in an ethical discourse within the limits of a "sovereign subject", or in an "abstract rationality". Lévinas proposes a grounding ethics, from which human condition derives; founded on a responsible relationship with the other. This statement warns us on the danger of inscribing everything on behalf of the State. It constitutes a critic to the State from the ethical realm, and allows us to reassess the possibility of utopia, and its "no-where" character on the horizon of establishment. This simultaneously rescues the critical perspective of utopies.

Entre mares, cuyas aguas nos anuncian necesariamente el retorno al puerto de partida, se mueve el pensamiento de Emmanuel Lévinas. A veces hay que navegar bajo una luz o una asombra, a veces hacia una imagen o un sonido. Pero la ruta verdaderamente transitable no es producto de una elección propia, es la respuesta a una voz que nos invoca, aun en silencio; es la posibilidad de responder o no frente al rostro del *Otro*.

Es de esta ineludible responsabilidad ética de donde deriva la posición crítica y utópica de Lévinas. Con esta orientación intentaré acercarme a su pensamiento, teniendo como eje el problema de las relaciones sociales y políticas, punto de encuentro entre la tensión que genera una crítica a la subjetivación ontológica y una propuesta para una socialidad ética.

Hablar de la relación con otro es ya hablar de política; la socialidad es el fundamento de las relaciones políticas. El Estado, como modelo teórico o como práctica concreta, tiene su punto de partida y su punto de llegada en las relaciones entre seres humanos, y es esta posibilidad de convivencia humana la característica común al ideal político y social de todas las concepciones del Estado.

A partir de esta idea, que considera las relaciones con la alteridad como fundamento de lo político, se justifica la inquietud de profundizar en una orientación crítica desde un pensamiento que expone como funda-

mento de la existencia propia la existencia de *otro* y, con esto, sitúa en primer plano la necesidad de una socialidad ética frente a la facticidad de un *estado real*.

1. Entre dos extremos se mueven las concepciones del Estado en la teoría política moderna, entre aquella idea que lo considera un monstruo alienante, ante el cual la única salida está determinada por la muerte del mismo, y entre aquella que considera que en el Estado se abre el espacio de realización del hombre a nivel colectivo, en su relación con otros hombres, en su socialidad, como el horizonte que posibilita la afirmación de su humanidad. En términos generales, el Estado representa la totalidad, alienante o liberadora, que se abre como el espacio de la acción política en que se configuran las relaciones humanas, el poder en que se cristaliza la voluntad individual para no chocar caóticamente con otras voluntades.

Si nos acercamos a la concepción moderna del Estado, nos encontramos con que éste aparece como el espacio en que se soluciona la contradicción entre lo particular y lo universal, entre lo individual y lo colectivo.¹ Siguiendo esta lógica, el Estado sería, más que una institución pública, la concreción de un ideal de convivencia que evita la violencia a través del control de los posibles excesos de las voluntades subjetivas autónomas.

Es a partir de la experiencia del siglo XX que esta idea del Estado como horizonte de posibilidad de la socialidad se ha puesto en cuestión. Para pensadores como Nietzsche, Heidegger y todos los filósofos existencialistas, voluntad, poder y socialidad no se ligan necesariamente a la

¹ Es necesario señalar la importancia de esta contradicción en el desarrollo del capitalismo (entendiendo por éste una forma de vida y no simplemente un sistema económico), ya que, por una parte, se erigen principios universales para el hombre, en un sentido genérico, sobre todo a partir de un derecho universal; y por otra, se acentúa la individualidad en la fragmentación particular de los intereses. Esta aparente contradicción entre lo individual y lo universal es la que da su dinámica al capitalismo, que al fundamentarse en las relaciones entre hombres libres e iguales en el plano del derecho formal y que, al mismo tiempo, presentan una diversidad de intereses, dan lugar al espacio que hoy conocemos como mercado y que es la forma en que se desarrollan casi el total de las relaciones de nuestro tiempo.

cuestión del Estado, pues la posibilidad ontológica del hombre no se realiza fuera de él mismo y de su propia existencia.

Emmanuel Lévinas recoge este planteamiento a la luz del pensamiento fenomenológico, particularmente heideggeriano, y a partir de su propia experiencia histórica. Y es precisamente la experiencia histórica europea la que lleva a Lévinas a plantear la necesidad de concreción de una comunidad ética, criticando al *comunitarismo* y al *universalismo* como ideas abstractas a partir de las cuales se puede (y de hecho sucede) negar a muchos hombres.

Pero al mismo tiempo su horizonte judío lo lleva también a tratar de rescatar la posibilidad de relaciones comunitarias al margen de la historicidad, al margen de la contingencia y el azar, como un imperativo ético, aunque ya no a la manera kantiana que circunscribe esta ética a la racionalidad de un hombre conformado históricamente, sino como una práctica que por sí misma determina la posibilidad *antropológica*, la determinación del hombre en cuanto tal.

La experiencia del siglo XX enseña a Lévinas que la historia misma puede ser una “abstracción”, que deja fuera a millones de seres humanos, que no por estar fuera de una historia de vencedores son menos humanos o menos dignos de ser considerados como tales. Por eso, cuando Lévinas asegura que “la verdadera vida está ausente”,² no se refiere a la ausencia de un tiempo en que existió una humanidad buena, semejante a la que plantea Rousseau; por el contrario, se refiere a la necesidad de un imperativo ético, y aquí se acercaría más a Kant, que posibilite relaciones auténticamente humanas; se refiere a la determinación de *lo humano por lo ético*.

En este contexto, si partimos de la idea de socialidad a partir de una eticidad que trasciende la política, nos encontramos con una propuesta que intenta romper con la relación dialéctica entre *ser* y *deber ser*, entre ética y política, planteando la necesaria subordinación del ser a un *deber ser* que lo constituirá como ser *auténtico* o *verdadero*.

² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1987, p. 57.

Lo que propone Lévinas es una nueva socialidad que se afirme en la ética, pero no en una ética cuyo territorio marca los límites de un *Yo soberano* o de una *racionalidad abstracta*. Propone una *ética primera* de la que deriva la condición humana; una ética que es exterior pero que no es ajena, que es absoluta sin ser un dios abstracto,³ que le concierne a cada hombre porque en su responsabilidad, que le es absolutamente otra y sin embargo tiene un *rostro* concreto, un rostro humano que determina la *unicidad* y la propia humanidad.

Así, el pensamiento de Lévinas nos da pauta para replantear al Estado desde fuera, cuestionando al Estado, denunciando la imposibilidad de síntesis de un Estado ético, a partir del rescate de la ética como exterioridad, como imperativo que supera al ser y a la existencia.

La *unicidad* es la alternativa ética que presenta Lévinas frente a la afirmación o subjetivación ontológica del *Yo en sí mismo*. Aquí la personalidad y la subjetividad se afirman a partir de la responsabilidad en la relación ética con el *Otro*: *en cada yo la "primera persona", es unicidad y no individuación de un género. Si puede decirse así, el yo es yo no allí donde se habla de él, sino allí donde él habla en primera persona: un yo que se escapa del concepto a pesar del poder que el concepto tiene sobre él cuando se habla de esa evasión, de esa unicidad, de esa elección.*⁴

Una dimensión ética fuera del Estado nos permite cuestionar o hacer crítica del mismo, como práctica y como idea, pues éste no ha sido capaz de concretar sus promesas de hacer posible la convivencia humana. Las ideas de Lévinas cobran sentido cuando diariamente podemos constatar que el "estado de guerra" en que se justifica el Estado se ha transformado en condición permanente del mismo.

De aquí que Lévinas al rechazar el poder, incluso como potencia, como posibilidad, trate de romper el carácter ideal de la eticidad; y esto

³ En la cosmogonía judía la idea de la trascendencia no remite a lo que está fuera de un ser genérico, la trascendencia para el hombre no es lo que está más allá de lo humano. La trascendencia comienza donde están los límites de sí mismo, la trascendencia es la alteridad.

⁴ Emmanuel Lévinas, "Diacronía y representación", en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993, p. 196.

sería una coincidencia con Hegel sólo que, a diferencia de este último, no plantea un movimiento sintético, sino que hace un rescate de la dimensión ética para ubicarla en el primer plano de la condición de humanidad, más que como proyecto de concreción (partiendo de que se “vive” en condiciones, a su juicio, inhumanas), como posibilidad de realización de las relaciones humanas, como condición de la *humanidad*, como condición de afirmación *antropológica*,⁵ en el sentido más amplio y profundo que se puede dar a este término.

Esta posición lleva a Lévinas a evitar una consideración ética dualista donde se enfrentan dialécticamente bien y mal, rescatando la concepción monista judía de la supremacía del *Bien* a partir de la responsabilidad ineludible de asumirlo o no asumirlo. En esta concepción el mal nunca puede enfrentarse al *Bien* que le es absoluto, se le subordina e incluso, en su oposición, al ser responsabilidad negada, lo afirma: *el mal se muestra como pecado, es decir, responsabilidad, a pesar suyo, de la no aceptación de las responsabilidades. Ni al lado ni frente al Bien, sino en el segundo lugar, por debajo, más abajo que el Bien.*⁶

El cuestionamiento de Lévinas al Estado se opone a la pretensión de presentar al Estado como horizonte de concreción de la eticidad y la socialidad, ya que esta secularización del poder puede encubrir, y de hecho lo hace, formas de sacralización del poder bajo el manto de la secularización. El Estado, sin una dimensión que permita cuestionarlo, se erige como *todo* que, al esgrimir la universalidad, puede imponer su razón

⁵ Es importante señalar que en el pensamiento ético judío, contenido en el Antiguo Testamento, no se presenta una afirmación ontológica del hombre en cuanto sujeto, en cuanto Yo, sino que lo presenta en una dimensión antropológica sujeta a su ubicación vital determinada por tres formas o relaciones: con su naturaleza o entorno, con su comunidad o prójimo y con Dios. Ahora bien, no se puede hablar de una separación tajante entre estas tres dimensiones o entre éstas y el hombre mismo; así una ruptura con la comunidad o con la naturaleza se transforma también en ruptura con Dios, así como la ruptura con Dios implica también la muerte o la ruptura respecto a la ubicación vital. En este sentido podemos entender la relación del hombre con su ubicación vital como la relación con una alteridad infinita e inabarcable, una alteridad que no puede ser asumida como propia, que implica una relación ineludible, pero también una profunda distancia, de aquí la imposibilidad de afirmación ontológica de un Yo autónomo como punto de partida de la socialidad.

⁶ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1993, p. 108.

y su verdad como *la Razón* y como *la Verdad*, y cuando esto sucede fracasa como intento de universalidad, al responder a intereses particulares, se vuelve ajeno y exterior a cada hombre y abandona el contenido universal que justifica su existencia. Es por esto que, señala Lévinas, *sólo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite.*⁷

El planteamiento de Lévinas iría en el sentido de advertir el peligro de circunscribir todo al Estado, de hacer todo inmanente al Estado, y en la necesidad de fijar una dimensión fuera de éste que permita la crítica desde la ética; ya que, finalmente, aunque el Estado resolviera la lucha entre individuos al interior de sí mismo, no logra llegar a una verdadera condición de universalidad, ya que la historia que se desarrolla como una oposición entre Estados con identidad propia sigue siendo de lucha.

Ya Hegel reconocía que el Estado en su concreción histórica es:

*la realidad inmediata de un pueblo, singular y naturalmente determinado. Como individuo singular es exclusivo, respecto de los otros individuos semejantes. En las relaciones recíprocas de éstos tiene lugar el arbitrio y la accidentalidad, porque la universalidad del derecho, con ocasión de la totalidad autonómica de estas personas, debe estar entre ellos en efecto, pero no es real. Esta independencia hace de la lucha entre ellos una relación de fuerza, una condición de guerra.*⁸

De aquí el rechazo de Lévinas a que sea la “historia universal” el espacio donde se determinen las relaciones de los hombres.

Aunque se lograra reconciliar la socialidad en el Estado, trasponiendo

⁷ Emmanuel Lévinas, “Filosofía, justicia y amor”, en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993, p. 131.

⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Ed. Porrúa, 1990, §545, p. 278.

los límites de la lucha interpersonal en un *nosotros*⁹ determinado y unido por la historia y la cultura, puede aparecer otro Estado frente a *nosotros*, que escapa a la solidaridad y a la universalidad estatal, de tal manera que aparece una vez más la guerra.

En este sentido, la paz que se logra en el Estado es la paz que contiene la guerra; es por tanto la negación de una guerra en potencia, el contener una lucha inminente que siempre está latente; es la cura temporal de la *alergia por los otros*. Sin embargo, para Lévinas, es posible rescatar una universalidad que trasciende el universalismo estatal, en la posibilidad de afirmación de la humanidad más allá de lo que podría designar la abstracción de un género:

Tras la alteridad recíproca y formal de los individuos que forman parte de un género, tras su negatividad recíproca, en el género humano —individuos semejantes entre sí gracias a su comunidad de género y dotados de razón, a cada uno de los cuales la Razón le ha prometido la paz “por su parte”— se insinúa otra alteridad. (...) esa no-in-diferencia respecto a la diferencia o a la alteridad de otro —esa irreversibilidad— no es el simple fracaso de una objetivación, sino justamente el derecho a la diferencia de otro que, en esa no-in-diferencia, no es una alteridad formal y recíproca, insuficiente en la multiplicidad de individuos de un género, sino la alteridad del único, exterior a todo género, trascendente a todo género. Esta trascendencia no sería meramente un defecto de inmanencia, sino la excelencia irreductible de lo social en su proximidad, la paz misma. No la paz de la simple seguridad y de la no agresión, que garantiza a cada cual su posición en el ser, sino la paz que es ya esa misma no-in-diferencia, no se escucha, la neutralidad de una curiosidad impasible, sino el “para-otro” de la responsabilidad.¹⁰

Ante la política en términos interestatales, el pensamiento de Lévinas propondrá el rescate ético, la *responsabilidad* por el *Otro* aunque no se

⁹ Es importante resaltar que las relaciones colectivas no terminan necesariamente con los egoísmos, por el contrario, hay grupos que pueden realizarse como una extensión del egoísmo.

¹⁰ Emmanuel Lévinas, “De la unicidad”, en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., pp. 224-226.

encuentre *entre nosotros*, el rescate por el *Otro* como “el tercero” que, por su condición misma de alteridad, es *prójimo* y nos impone *una responsabilidad que no es la privación del saber de la comprensión y la aprehensión, sino la excelencia de la proximidad ética en la socialidad (...)* Una responsabilidad que, sin duda, contiene el secreto de la socialidad cuya total gratuidad, incluso aunque fuese finalmente vana, se llama amor al prójimo, amor sin concupiscencia tan irrefregable como la muerte.¹¹

Emmanuel Lévinas nos conduce a pensar que la identidad y la diferencia al servicio de la lógica de la violencia son, finalmente, negación y no afirmación de lo humano de cada persona. Es la experiencia histórica la que lleva a Lévinas a cuestionar *la Historia*, a cuestionar lo que es en nombre de lo que debería ser, a rescatar los valores humanos a partir de una ética que es anterior a la afirmación egoísta, a la *ontología*.

El planteamiento levinasiano nos obliga a ir más allá de los límites del Estado como concreción de universalidad, como justificación de instituciones, e incluso como poder *existenciario*¹² o interiorización de poder. Esto no es sólo la posibilidad de vivir en el *éxodo*, sino el imperativo de asumir el *éxodo* para poder vivir; se debe ir más allá de las fronteras de *sí mismo*, más allá del espacio físico, más allá de un lugar, hacia lo *Otro*. La condición de lo humano es *el exilio de sí*.

De esta manera, Lévinas antepone la ética a la política, el imperativo de afirmar la verdadera humanidad que no puede realizarse sin la renuncia a la negación a otro, la ética que precede y cuestiona lo institucional y lo existente: *detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al mismo tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular. Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por la ley objetiva.*¹³

¹¹ Emmanuel Lévinas, “Del uno al otro. Trascendencia y tiempo”, en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., pp. 178-179.

¹² Retomando la traducción de José Gaos a la diferencia que hace Heidegger entre existencial y existenciario, lo primero tiene que ver con la existencia óntica del hombre en el mundo y lo segundo con la afirmación del sí mismo propio del Dasein, dentro de su existencia.

¹³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 259.

Frente a la libertad del sujeto que trata de limar al mínimo las asperezas de un enfrentamiento, del mal necesario de ser con respecto a otros, Lévinas propone el respeto y la responsabilidad por el *Otro* a partir de una perspectiva que se sitúa fuera, más allá de los límites que marca el Estado, desde una perspectiva que no niega la forma de ser y la cultura como parte importante en las relaciones sociales propias de un pueblo, pero sí las cuestiona como su fundamento.

La reivindicación que de la ética hace Lévinas no intenta darle a ésta un lugar en la vida de los seres humanos. Lo que este filósofo advierte es que si no se da el primer lugar a la ética, la verdadera vida no es posible para ningún ser humano. La negación de la humanidad de otro hombre cuestiona la humanidad de todos y cada uno de los hombres, ninguno escapa a la responsabilidad por el *Otro*.

2. La propuesta filosófica de Lévinas rompe la lógica tradicional de la política, en la que la socialidad sólo es posible en la *totalidad*, y va más allá del intento heideggeriano de ruptura a partir de la afirmación en un nivel existencial. La propuesta de Lévinas se encamina al rescate de la alteridad como fuente de posibilidad, que conduce necesariamente hacia relaciones éticas que afirmen y no nieguen los valores humanos.

El planteamiento heideggeriano es un intento de ruptura de la *Totalidad*, es la búsqueda de la afirmación de sí mismo en el horizonte temporal del mundo, al margen del Estado. Es la búsqueda de la forma de ser *propia*, aquella que se atiene a la propia existencia y que intenta romper con el *Ser* impersonal.¹⁴

¹⁴ En "El Ser y el Tiempo", Martin Heidegger replantea la ontología, poniendo en evidencia el olvido en que se encuentra la pregunta por el ser en casi todos los momentos del pensamiento filosófico, pues ésta se remite a categorías generales en las que la existencia se pierde en un concepto oscuro y ambiguo, que impide que la existencia humana pueda determinarse en sí misma, pues siempre se piensa con referencia a un enigma. Heidegger atribuye el abandono de la pregunta por el Ser a tres prejuicios que han subsistido a lo largo del pensamiento filosófico occidental y que se fundamentan en la metafísica de Parménides: la universalidad que supone referirse al ser marca la imposibilidad de definirlo a través de otros conceptos, ya que no hay concepto que abarque el concepto universal Ser; es por esto que se convierte también en el concepto más oscuro e indefinible.

Heidegger replantea la pregunta por el ser a partir de la existencia, haciendo de cada hombre su propio eje de referencia, su propia posibilidad de afirmación, tomando en cuenta su existencia en el mundo como horizonte de posibilidad de la afirmación de su *ser propio*. Es ésta la base de su propuesta de afirmación del *Dasein*, del *ser ahí*, del existente en su mundo concreto y en la posibilidad de vivir su existencia a partir de sí mismo.

El hombre es el ente capaz de preguntarse por su propio ser y por el Ser en general, es el único capaz de romper con la indefinibilidad de la ontología, es quien puede y está obligado a descifrar el enigma que implica el *Ser*, para así encontrar también su *ser propio*.

En este contexto, no podemos decir que el tiempo o la historia sean o tengan existencia propia, porque ni el uno ni la otra tienen la cualidad del *Dasein*, porque ambos carecen de existencia concreta, de la posibilidad de vivirse, pensarse y determinarse a sí mismos. Ambos están sujetos a las posibilidades y a la existencia del ser humano, de manera que la historia se *historia* y el tiempo se *temporaliza*, a partir de las acciones y las posibilidades de los seres humanos. Historia, tiempo, ser y Estado no son entes concretos, el ente que vive, el que existe, el que hace de su existencia, ser; de su temporalidad, tiempo; de su historicidad, historia, y de su socialidad, Estado, es el ser humano. La determinación del ser del ente se realiza a partir de sus propias *temporalidad y mundanidad*; el sujeto de conocimiento está determinado, de acuerdo a este planteamiento, por su *propia historicidad*.¹⁵

Ante la imposibilidad de un sujeto *puro*, el *Dasein* en tanto proyecto, no puede ser afirmado a partir de una entidad fuera de él mismo; el problema ontológico se remite al plano de la existencia humana y el problema político se traslada a la dimensión existencial, cuestionando al Estado como escenario de la relación del *Dasein* con otros hombres. Contra la lógica negativa, que encuentra su expresión más acabada en la dialéctica

¹⁵ La historicidad supone la mundanidad y la temporalidad del *Dasein*, y es diferente a la idea de la historia como categoría ontológica.

hegeliana, Heidegger pretende encontrar en la existencia humana las bases para la afirmación ontológica propia ya no como negación, sino como afirmación, como despliegue positivo de sí mismo y de la propia existencia.

En este contexto, la importancia del pensamiento de Heidegger en el terreno del pensamiento político tiene que ver con el rescate de la particularidad de la existencia humana como fuente de voluntad y de poder. A partir de esta relación entre poder y existencia se hace posible una crítica al Estado.

Los elementos para la crítica a la afirmación del hombre a partir de la totalidad del Estado son compartidos por Lévinas con el pensamiento heideggeriano, pero en el planteamiento de la afirmación del hombre se encuentra también la ruptura con Heidegger. La afirmación de la existencia representa para Lévinas una variante de afirmación a partir de la *totalidad*. Considerar el poder en el terreno de la existencia puede significar arrastrar la *Totalidad* al terreno de lo privado.

La crítica a partir de la existencia propia pone al margen de la totalidad del Estado al ente que se precia de esta propiedad existencial, pero en la apertura de su mundo, en *aquello* que trasciende la existencia del *Dasein* y que le sirve de paisaje de su propia afirmación, se encuentra la existencia de *otros hombres* que, en la *indiferencia* en que se afirma la *diferencia* del *Dasein*, no significan más que instrumentos para la afirmación del *Mismo*.

Al advertir el peligro de llevar la totalidad del Estado a la existencia, Lévinas hace un planteamiento más profundo y radical, *¿es fundamental la ontología, la génesis del hombre y de sus relaciones plantean necesariamente como fundamento primero la afirmación del ser?*

Partiendo de una crítica al intento heideggeriano de resolver el problema de la ontología mediante el abandono de la metafísica, Emmanuel Lévinas trata de reformular una trascendencia que no se sujete al ser, dando al término *metafísica* un sentido que se apega a su significado literal: *más-allá; lo más allá que el ser, lo otro que el ser*.

Heidegger no estaba equivocado al enfocar su mirada en el ente concreto que es el hombre y en su posibilidad de vivir su propia existencia; de hecho, *Lévinas verá como una gran hazaña de Heidegger que en él*

se "ser" queda verbalizado de tal manera que no está en el mismo plan de ningún nombre.¹⁶ El problema radica en abordar al *Dasein* a partir de su "ser ente" y no a partir de la cualidad humana por la que se distingue. Se realiza así una interiorización de una forma de ser total en el ente, interiorización que se expresa en nuevas formas de relaciones de poder que se ejercen como negación de otros hombres.

Lévinas comparte la crítica heideggeriana al Estado como ser abstracto, pero llega a la conclusión de que la existencia fundamentada en la ontología sería una diferente manifestación de la totalidad que esta misma supone. A la consideración heideggeriana de la *propiedad* y la *impropiedad*, de la posibilidad del *Dasein* de ser o no él mismo, Lévinas opone la posibilidad de determinación ética de la *verdadera humanidad*, en la que antes que la *afirmación ontológica* de sí mismo se encuentra la necesidad de la *afirmación antropológica* de los verdaderos valores humanos, estos valores no son afirmados en la *propiedad de sí mismo*, sino en la *responsabilidad por el Otro*.

Para Heidegger el poder se abre como posibilidad del ser humano en lo propio, dentro de los límites del horizonte temporal que se abre con el aplazamiento de la muerte; para Lévinas la afirmación de sí mismo comienza en la socialidad, toda relación que comience a partir de la libertad de sí mismo, es negación de otro.

La positividad del individuo particular es una perseverancia en el ser que llamamos vida; el Individuo humano vive en la voluntad de vivir, es decir, en la libertad, en su libertad, que se afirma como egoísmo del yo cuya identidad, indiscernible desde el exterior, se identifica precisamente en el Individuo humano como una identidad desde el interior, una identidad que se experimenta. Pero el Individuo humano es también negatividad en su libertad, que excluye la libertad de los demás que limitan la suya. Una alteridad nuevamente recíproca de los yoes: guerra eventual de todos contra todos.¹⁷

¹⁶ Antonio Pintor-Ramos, "En las fronteras de la fenomenología", en Arnaiz et al., *Ética y subjetividad*, Madrid, Universidad Complutense, 1994, p. 30.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, "De la unicidad", en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 221.

La posibilidad como afirmación del *Dasein* sólo es posible a través de la perspectiva de un *yo* egoísta y solitario, pero el *Dasein* no se afirma fuera de la socialidad, no se encuentra separado del resto de los *otros seres en el mundo*, desde esta perspectiva la *afirmación propia* es negativa respecto a los otros.

La posibilidad desde sí mismo, el *yo puedo*, es ya un poder, es el poder de poder, libertad de producción, acción y realización de la voluntad soberana del *Yo*, heroísmo propio del existente en el intervalo temporal del aplazamiento de la muerte. La preeminencia de la ontología supone ya el ejercicio de un poder. Y si la política supone relaciones de poder, tal vez sea hora de descubrir que todo poder es, de alguna manera, poder político y que la lógica del poder es básicamente la misma, aunque esta lógica se desarrolle en el terreno de la existencia individual.

Una característica ontológica a la que se enfrenta Heidegger para determinar el ser del hombre, es la totalidad que supone el Ser. Heidegger resuelve el problema del ser del hombre, como totalidad en sí mismo a partir del límite de la existencia, y éste es marcado por la muerte, cuya anticipación abre la posibilidad que permite proyectar al hombre su existencia completa, total o existencial. El *Dasein* se asume a sí mismo en la apertura de un cúmulo de posibilidades concretas y de circunstancias que se ofrecen a su actuar: pasado, presente y futuro serán tres manifestaciones de su propia y única temporalidad, determinada por la afirmación existencial de sí mismo. La anticipación heideggeriana de la muerte no es, en este contexto, la continuación o la culminación, sino el origen de la temporalidad.

Respecto a la afirmación existencial, refutará Lévinas a Heidegger, hay un límite anterior a la muerte del existente, hay un límite a la existencia dentro de la existencia misma; este límite es la alteridad que en cuanto desborda los límites del *ser propio* marca también los límites de la propia existencia, antes que la muerte.

El carácter absoluto o trascendente del *Otro* se presenta como alternativa, a partir de la perspectiva de la exterioridad. Frente a la visión épica europea, Lévinas replantea la metafísica como lo que está más allá del *Yo* y de su forma de ser, a partir de la alteridad que marca sus límites. Lími-

tes que ya no se perfilan desde la perspectiva egoísta del yo existente, sino a partir de los otros con los que se existe, con los que se hace posible la existencia concreta. Antes que los límites de la muerte están los límites de los otros, que son más que la posibilidad o la angustia de la existencia propia, son responsabilidad ineludible, condición de la convivencia en el existir humano.

Al establecer los límites, Heidegger cuestiona la ontología de occidente, como pensamiento y como existencia que parten de un ser abstracto, pero al recurrir a la muerte como el límite de la posibilidad, circunscribe el poder del existente al territorio en que lo guarda una existencia de soledad. Desde la perspectiva de Lévinas, el existente quedará atrapado en su propia existencia, *la relación fundamental del ser en Heidegger no es la relación con el otro, sino con la muerte, donde se denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el otro, pues uno muere solo*.¹⁸ La muerte es el límite de la existencia total del *Mismo*, pero quedan por marcar los límites de la verdadera existencia, de las posibilidades reales del existente para vivir su existencia, esto nos remite a los límites de una existencia respecto a otras existencias o, dicho de otra manera, frente a otros existentes que no son existencias impersonales, que tienen un *Rostro* y cuestionan la propia existencia.

Los límites de la existencia, aún impersonal en cuanto se remiten a una persona, son los *otros*. En este contexto, es la ética el fundamento de la socialidad, detrás de la afirmación de sí se esconde una relación originaria, una relación con otro, *tener que responder del propio derecho a ser, no ante la abstracción de una ley anónima, de alguna entidad jurídica, sino en el temor por los demás. Mi "en el mundo" o mi "lugar bajo el sol", mi hábitat, ¿no provienen de la usurpación del lugar que pertenece a otro hombre, de antemano oprimido y desposeído por mí?*¹⁹

La muerte que, según Heidegger, afirma el ser total del ente, no es el

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid, Ed. Visor, 199, p. 56.

¹⁹ Emmanuel Lévinas, "La conciencia no-intencional", en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 158.

principio de proyección de su existencia, sino el fin de la misma, la muerte no es la *posibilidad de la imposibilidad* —como expondría Heidegger—, sino la *imposibilidad de la posibilidad*²⁰ —que será la respuesta de Lévinas—, el fin de la posibilidad de un *Yo soberano: lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, ya no podemos poder. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.*²¹

Frente a la *afirmación ontológica*, Lévinas propone la *subjetivación ética*, la afirmación de lo humano en cada existencia a partir de la responsabilidad ética por el *Otro*, de manera que la crítica de Lévinas va más allá de la crítica a un aparato o a un sistema, su crítica comprende el total de las relaciones interpersonales que se fundamentan en la negación de otro para la afirmación propia, es la crítica a la interiorización del poder en el terreno subjetivo del *Yo*, es por tanto la crítica al ejercicio público o privado del poder que se aleja de la determinación ética.

El pensamiento de Lévinas nos permite evidenciar el peligro de la crítica al Estado sin tomar en cuenta que la injusticia se concreta en el terreno de la existencia particular, que la reivindicación de la subjetividad particular como autónoma puede implicar el peligro de sustituir la violencia pública por la violencia de lo privado. La crítica al Estado a partir de la existencia pone al margen del Estado la realización del sujeto a partir del rescate de la propia libertad, pero ¿quién marca los límites de la existencia?

Sólo a partir de una ética primera, anterior a la ontología, pueden perfilarse relaciones humanas que posibiliten una verdadera socialidad, que termine con las relaciones egoístas entre soledades. Sólo en este contexto será posible, y es ésta la propuesta de Lévinas, una socialidad ética.

²⁰ La característica fundamental de la muerte como límite de la virilidad y del poder propios del ser heroico, es la absoluta otredad respecto a sí mismo, la imprevisibilidad y la incomprehensibilidad que le significa. El *Dasein* no puede anticipar su relación con la muerte, pues la anticipación se realiza en la dimensión del presente, pero esta anticipación no es el porvenir mismo, se puede hacer contemporánea la alteridad, pero esta visión no es la alteridad misma que se resiste a la aprehensión.

²¹ Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ed. Paidós, 1993, p. 115.

3. De acuerdo al planteamiento de Lévinas, en el amor²² y la responsabilidad por el *Otro* se encuentran los límites del poder: *el encuentro con Otro es, ante todo mi responsabilidad respecto a él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional, un amor sin concupiscencia.*²³

En el respeto por la alteridad se realiza la deposición de la *soberanía del Yo* para entregarse al carácter absoluto del *Otro*, así se manifiesta la imposibilidad de aprehensión de lo que está fuera, de lo que trasciende los límites de "sí mismo". En la relación ética se depone la posibilidad de ejercer violencia contra el *Otro*. Alteridad nunca asumible por la voluntad, infranqueable e ineludible, es en este carácter absoluto en el que el *Otro* es comparable con la muerte, por su condición absoluta y trascendente respecto al ser y respecto al *Yo soberano*.

Al cuestionar la seguridad del yo, seguridad en su recogerse en su mismidad tras la salida al mundo en cuyo retorno se arrastra al mundo al territorio del sí *Mismo*, la relación de no-violencia (la relación metafísica) con la alteridad, cuestiona la afirmación ontológica del *Yo*; la ética incomoda el espacio de *solipsismo* en que éste se encierra. Acostumbrado a la patria de sí mismo el *Yo* vive una especie de alergia respecto a la alteridad, de aquí sus recurrentes intentos por aprehenderla y hacerla suya, una y otra vez.

En la *imposibilidad posible* del amor y el respeto frente al prójimo (que es al mismo tiempo *imposibilidad de un Yo soberano y posibilidad ética*), están los límites del poder, en la responsabilidad por *otro*, que no

²² Entendiendo por amor, la idea judía de amor al prójimo, el respeto y la responsabilidad por el otro y no el amor en el sentido vulgar que circunscribe la relación amorosa al plano de las relaciones capitalistas; que lo reducen a la afirmación egoísta del Yo como necesidad que se satisface dentro del marco de las relaciones mercantiles. Por la confusión a que se puede prestar el término amor, Lévinas opta por referirse casi siempre a la relación ética como bondad y responsabilidad respecto al *Otro*.

²³ Emmanuel Lévinas, "Filosofía, justicia y amor", en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993, p. 129.

es responsabilidad como posibilidad de acción delegada sino práctica efectiva de relaciones éticas, se realiza el Bien: *la justicia nace del amor. Lo que no quiere decir que el rigor de la justicia no pueda volverse contra el amor entendido a partir de la responsabilidad. La política abandonada a sí misma tiene su propio determinismo. El amor debe siempre vigilar a la justicia.*²⁴

El Bien no se asocia, por tanto, al *bien común* abstracto o a alguna idea que cristalice en un derecho, en leyes o instituciones que pueden volverse contra los hombres al remitir su humanidad a un género. La ética y el Bien se manifiestan en el *Rostro del Otro* y no abandonan el terreno de la alteridad para hacerse objetivos, ni siquiera para hacerse racionales. Se concretan en una praxis de respeto por el *Otro*.

El *éxodo* o la salida del *Yo* que propone Lévinas no es una salida del hombre, antes bien es el encuentro con el *Rostro de otro hombre: la experiencia, la idea de infinito se mantiene en la relación con el Otro. La idea del infinito es la relación social.*²⁵ Es salida sin retorno a la comodidad del sí *Mismo*, es responsabilidad intersubjetiva, es socialidad ética, es proximidad sin asimilación, es respeto y amor por el *Otro*.

4. La propuesta de Lévinas apunta a lo *utópico*. En la crítica al Estado desde la exterioridad, en la necesidad de una ética anterior a la ontología y en los límites al poder y la libertad a partir de la responsabilidad por el *Otro*, encontramos la posibilidad de realización de lo que se escapa a los límites del Estado y de lo establecido, encontramos la posibilidad de lo que se encuentra *más allá*, de lo que *no tiene lugar* dentro del horizonte de *lo que es*, de *lo que existe*.

En los instantes en que se vive el tiempo escatológico, podemos encontrar una gran contribución de lo *utópico* a las posibilidades de realizar las

²⁴ Emmanuel Lévinas, "Filosofía, justicia y amor", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1993, p. 133.

²⁵ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Ed. Vrin, 1986, p. 73. (La cita fue tomada de Ayuso Jesús María, "El no lugar del Deso: utopía y escepticismo", en Arnaiz *et al.*, *Ética y subjetividad*, *op. cit.*, p. 72.

aspiraciones de una vida justa y humana; una *verdadera vida* a partir de una responsabilidad que nos libere respecto al poder que niega lo humano, incluso del poder de nosotros mismos, del *egoísmo* que nos impide volver la mirada hacia el *Otro*, afirmar nuestra propia humanidad y asumir nuestra *unicidad*.

El *éxodo como utopía* es incapaz de sacrificar un ser humano en nombre de todos, porque *todos* es una abstracción vacía que no atiende a la responsabilidad por el *Otro*. La posibilidad de la utopía surge en el pensamiento levinasiano como una dimensión que cuestiona los límites y las posibilidades de la socialidad; la violencia que puede realizarse en el Estado y en la existencia, que se circunscribe a las posibilidades marcadas por *lo que es*. La propuesta de Lévinas, su *utopía*, es la propuesta de la responsabilidad ineludible por el *Otro*, la responsabilidad por la paz, la tolerancia y la justicia.

La *utopía escatológica* sólo es posible a partir de una perspectiva de trascendencia, que va más allá de un sistema o una condición a alcanzar, no sólo niega o cuestiona el orden establecido, no se perfila como un punto de partida o un punto de llegada, es fiel a su significación: *sin lugar*. A partir de esta utopía se puede cuestionar al ser desde la ética. La dimensión trascendente en que se recoge la *utopía escatológica* no es una posibilidad dada por las condiciones establecidas, es la condición de la realización humana.

De esta manera, la utopía no se limita a un sueño o a una posibilidad remota, se convierte en la dimensión que determina las relaciones y la forma de ser establecidas desde una dimensión ética. En este sentido, la *utopía* a partir de la escatología no se limita a un proyecto a futuro, sabemos que esta forma de pensar las utopías puede convertirse en un discurso en nombre del cual se cometen los más grandes horrores, que se justifican en el bienestar que *algún día llegará*.

El *sin-lugar* que implica la escatología, el *éxodo como utopía*, rompe la noción vulgar del tiempo, responsabiliza a los seres humanos respecto a una relación anterior a la propia temporalidad, porque les es anterior y preexistente, no como pasado, ni como presente, en todo caso como porvenir, que tampoco es futuro, ya que es porvenir que no tiene fijo un pun-

to de llegada y que se hace presente en la humanidad, aún antes de afirmarse nuestra propia existencia, por ser previa a la existencia histórica de los hombres, y al hacerse presente en cuanto compromiso y práctica de vida.

El siglo XX nació como resultado del despliegue de la técnica y la ciencia, como consecuencia de la posibilidad de saber absoluto del hombre genérico. La certidumbre que procura la técnica implica poder, implica dominio, la técnica se convierte en herramienta que abre camino ante el porvenir, los utensilios se convierten en arma de defensa de la *soberanía del Yo* y, no obstante, hay que hacer despliegue del poder de sí mismo porque la amenaza está siempre presente.

Es paradójicamente el sujeto que *puede* (que tiene sus propias posibilidades), el individuo libre, quien encuentra más inhóspito el mundo en que habita, en su afán por dominarlo vive y muere en la dependencia de los medios que le permiten imponerse en la batalla que libra cada momento por defender la patria de su *mismidad*, y sin embargo tendrá que salir una vez más. Una vez más porque la paz depende de la guerra, una vez más porque es en el triunfo de la *identidad de lo propio*, que no puede prescindir de la *diferencia de lo Otro*, donde se puede afirmar el sí mismo: ¡hay que negar para afirmarse!

Paradójicamente, es en el tiempo del sujeto autónomo, en el que la referencia a la propia existencia nos remite, cada vez más, a un vacío que ocupa el lugar de la trascendencia, de aquella dimensión que siempre se escapó a la inteligibilidad del hombre y que en la autonomía del individuo en el Estado *no tiene lugar*, es una utopía.

Tal vez la necesidad del fin de la metafísica²⁶ que planteaban Nietzsche y Heidegger no apunte tanto a poner fin a la trascendencia, como a poner fin a una trascendencia que se impone en la inmanencia del poder, y que no es más que su legitimación; tal vez la muerte de la metafísica no es sino el principio de una *meta-física*, que no sólo replantea la existencia

²⁶ Al respecto escribe Lévinas: "en nuestros días la metafísica no se acaba de acabar y el fin de la metafísica es nuestra metafísica inconfesada, ya que no se parece a ninguna confesión". Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, op. cit., p. 88.

propia de cada hombre o de cada mujer, sino que se afirma en la realización de relaciones éticas, en la constitución de una *verdadera humanidad*, esto es, en el fin de las categorías y los ideales abstractos a partir de la experiencia de vida auténticamente vivida.

Si ponemos en cuestión la posibilidad de realización de vida auténticamente vivida surge la necesidad de un replanteamiento de las condiciones y posibilidades de realización de la misma, por lo que es necesario un replanteamiento de los valores, de la ausencia y del rescate de éstos. En el contexto de la preeminencia del ámbito racional de un *yo soberano*, que en el ejercicio de su soberanía tiene que negar para afirmarse (pues más allá no hay dimensión trascendente desde donde se le invista de autonomía o de responsabilidad), *uno mismo* lucha para, en su triunfo, poder seguir luchando en el transcurrir de una existencia sin trascendencia que pretende afirmarse desde sí.

Pero el triunfo es un fracaso, al quedar atrapado en *uno mismo* se agota la posibilidad de una relación o socialidad directa con los otros, en consecuencia aparece como necesaria una socialidad *mediada*. En este orden el hombre es hombre sólo en un sentido genérico, porque antes que un proyecto está ya determinado en sí mismo. Él mismo cree que es capaz de poseer la verdad y al poseer la verdad ésta se convierte en un instrumento más del *egoísmo*, de la afirmación propia del uno mismo, de tal manera que al circunscribirse al concepto, la verdad pierde su carácter ético, se convierte en objeto, la verdad se *instrumentaliza*. La ética se hace *códigos y leyes* para configurar el marco en el que se han de mover los sujetos jurídica y formalmente libres, en este contexto la socialidad se circunscribe a los límites que marca el Estado, a pesar de la injusticia que éste pueda arraigar.

Al agenciarse para sí la verdad, *uno mismo* puede ser capaz de transformar el mundo, a costa de arrastrar la trascendencia hacia sí mismo, de hacerla inmanente a las prácticas de los sujetos que “pueden”; la ética y la posibilidad del *Bien* se convierten en *bienestar* y el *mal* en *costos y errores* que se deben pagar.

Al haber una pérdida de la dimensión ética, los valores se pierden en la inmanencia de subjetividades libres y autónomas que en la búsqueda de

la afirmación de su autonomía pierden todo referente ético trascendente, haciendo de los valores circunstancias y horizonte de su propia afirmación.

Y sin embargo el intento termina en fracaso, la obsesión por la seguridad que proporciona la certeza choca una y otra vez con la indeterminación que supone el vivir, incluso el morir, la propia existencia. Los límites de la vida están marcados por las posibilidades en la vivencia misma de la vida, de manera que la certeza de la vida, sería justamente la negación de la vida. Pero la vida verdadera²⁷ es un misterio, tierra inexplorada que se extiende hasta los límites de los sueños; imposibles, si se miran a partir de las condiciones determinadas por lo existente; promesas, si se pueden percibir a través de una mirada que apunta más allá, y esto es una fortuna, de no ser así no habría posibilidad, no habría vida que vivir.

Es importante, aún más necesario, replantear el sentido y las posibilidades de la *utopía* en un contexto en el que reina el desencanto, en el que se habla del fin de las utopías al encadenar todo lo que signifique utopía al fracaso de un sistema totalitario, que se justificó a partir de un discurso que supuestamente esgrimía *la Utopía*. Es necesario recordar que el sentido de la *u-topía*, su *sin-lugar* en el horizonte de lo establecido, afirma su carácter crítico, por lo que sería un error descartar las utopías porque en su nombre se construyeron y legitimaron sistemas totalitarios.

Hoy más que nunca es necesario rescatar el sentido crítico de las utopías como uno de los elementos fundamentales que éstas tienen respecto a una situación política determinada, sentido crítico que sólo se hace posible desde fuera, más allá de lo establecido, desde ese *sin lugar* que sólo es posible en la exterioridad.

Finalmente, ¿cómo escapar al vacío y al sinsentido que se afirman como la condición de nuestro tiempo, aquellos que nos absorben, nos vacían y nos deshumanizan? Tal vez en la búsqueda de los instantes que

²⁷ Y aquí, la verdad, no tienen nada que ver con la certeza que proporciona la inteligibilidad, sino con la realización efectiva de los valores humanos, que en tanto valores universales no son egoístas sino comunitarios.

quiebran el tiempo egoísta que nos aprisiona, en el encuentro con aquello que *no tiene lugar* en el terreno de *lo que es* y que, sin embargo, determina la posibilidad de nuestra humanidad.

En la salida que nos pierde sin perdernos en la indiferencia, en el extravío que nos encuentra para no *diferenciarnos* siendo *indiferentes* con los *otros*, en los límites de un *tiempo sin tiempo*, infinita posibilidad que se abre en una mirada, en una sonrisa, en una palabra, en un *Rostro...* instantes de vida que nos vienen de fuera, en el *éxodo*, más allá que un lugar.