

ACERCAMIENTO ETICO DE LA REALIDAD: UNA LECTURA DE LEVINAS

David Alvarez Martín*

El pensamiento de Emmanuel Levinas es uno de los más ricos y vigorosos de la filosofía contemporánea.¹ Heredero de Husserl y Heidegger, este filósofo francés de origen lituano, es semi-desconocido en nuestro ámbito intelectual latinoamericano. Su obra cumbre, *Totalidad e Infinito*,² recientemente traducida al español, todavía aguarda estudios e interpretaciones. Dos pensadores de habla española han trabajado su pensamiento: Daniel E. Guillot³ y Enrique Dussel.⁴

Dentro de la variedad de temas expuestos por Levinas deseo detenerme en uno que es de capital importancia: la relación existente entre Ética y Ontología. Dos motivos para la elección: el tema es el eje central del pensamiento levinasiano y es urgente en nuestra realidad latinoamericana.

La filosofía occidental se engarza en una búsqueda rica y apasionada durante veinticinco siglos del sentido, el fundamento de lo existente. Llamado metafísica u ontología, es el ansia de pre-socráticos y aristotélicos, escolásticos, y racionalistas, pensadores modernos y contemporáneos.

Esta gesta concluye en nuestro siglo con uno de los más brillantes pensadores de la filosofía alemana: Martín Heidegger. El in-

(*) Licenciado en Filosofía (PUCMM, 1982). Profesor INTEC y PUCMM.

tenta recuperar el estudio del Ser, olvidado durante siglos, sustituido por una lógica de los entes, una apuesta axiomática o el recurso de la Fe.

En este sólido pensador la filosofía contemporánea recoge e interpreta todo el pensamiento anterior y reafirma su tema fundante.

La refracción del estudio del Ser que caracteriza el devenir del pensamiento occidental es justificable en cuanto a que son los entes el camino, el primer movimiento para comprender el fundamento. Todos los esfuerzos posteriores al despertar jónico quedaron varados, logrando al final una nominación general y vacía del Ser.

Heidegger retoma el camino indicado, privilegiando al único ente que le es dado comprender el Ser, el Ser-ahí, el ser humano. A través de un análisis existencial, radical, podemos arribar al Ser. Ser que conceptualiza en el Tiempo, en la historia.

Es a partir del Ser que hay ontología, ya que se iluminan, cobran sentido, los entes, cobra sentido lo humano. Posterior a la ontología es posible la antropología, es posible la ética. La autenticidad del Ser-ahí sólo es posible sometiendo al Ser.

Todo este análisis se explicita en *Ser y Tiempo*,⁵ obra inacabada, que perseguía la llegada a la expresión concreta del Ser. El horizonte último que se dibuja al final de la obra publicada, sitúa el Tiempo como la categoría que conduce al Ser, pero dicha afirmación no logra concretizarla, conceptualizarla. Esto nos deja la vaga impresión de que el tiempo dibuja o es dibujado por la presencia del Ser. La historicidad sería la historia del Ser.⁶ ¿Será el Ser la factualidad misma, el factum histórico?

En este punto inicia Heidegger un giro en su pensamiento, lógicamente obligado por la propuesta de la obra iniciada. A partir de la comprensión del Ser, retornar a los entes, retornar a lo humano. Este giro para completarse requiere pasar del Tiempo a la comprensión misma del Ser. Escapar de un análisis meramente existencial (antropológico) y llegar a una aprehensión directa del Ser (ontológico). Pero Heidegger se excusa argumentando la falta de medios y términos lingüísticos para realizarlo.

A modo de esbozo se expresa en este segundo Heidegger la idea del encuentro de la verdad (el Ser) en el acontecer del ser humano. Superando el análisis existencial determina el hombre como lugar del desocultamiento del Ser, el espacio de la verdad. El Ser-ahí se encuentra prendado en el Ser, pero no es su dominador, es simplemente su Pastor. El verdadero humanismo será

aquel que lo considere ontológicamente como el acogedor del Ser, donde este se ilumina. Su verdadero fundamento es el Ser.

Si lo humano sólo se comprende más allá de él mismo, ubicado en lo neutro del Ser, sea éste la historia o la razón, es comprensible, dominable. La antropología es pura caracterización y la ética una técnica. "El arte de preveer y ganar por todos los medios la guerra -la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón".⁷

Esta explicación de la realidad atraviesa todo el curso de nuestra civilización occidental, imperio de la tecnología y su eficiencia, de la productividad y su anonimato. El desarrollo es huérfano, lo humano es otra materia prima a utilizar.

El pensamiento levinasiano arriba precisamente de un crítica profunda al método y conclusión de la ontología heideggeriana. Retomemos la pregunta ¿Cuál es el fundamento de lo existente? ¿Cómo comprendemos lo existente?

El recinto más íntimo de toda reflexión es la conciencia, no sólo como agente sino también como objeto. La constitución del ser propio, de la unidad que somos en cuanto actuamos, sentimos, pensamos, es nuestro ser conciente. Las cosas nos son en cuanto nos son concientes. Esta es la estructura básica de toda la reflexión sobre el sujeto que parte desde Descartes y culmina en Husserl.

Ser conciente es ser humano. Partiendo de la conciencia intencional fenomenológica, Levinas rechaza la explicación de la representación; esta concepción transforma el objeto en noema, integrado al Yo, sin que altere la constitución del pensante. Siguiendo el postulado cartesiano de obtener una idea clara y distinta del objeto. La representación no es más que la representación mental del objeto, hacerlo intefigible.

Levinas postula que la relación original de la conciencia encarnada frente a los objetos no es la "aprehensión", sino la de "vivir de...". Esta experiencia encuentra con el concepto de Gozo su definición.

El Gozo se constituye en la relación primigenia de la conciencia frente a los entes que le rodean, el primer impulso de la conciencia hacia las cosas de su entorno es dirigida por la necesidad. La necesidad es el primer movimiento del ser humano y su satisfacción, que es el gozo personal, constituye la soledad de la experiencia de la individuación.

Esta relación que se funda en la felicidad, realiza la inmediatez del gozo humano, negando la ataraxis de la percepción, fría y mental, lejana.

Esta felicidad confiere la independencia al sujeto. Aunque el Gozo se sustenta en la satisfacción de la necesidad, de la carencia del individuo, este Gozo provee la independencia y la base de la individualidad.⁸

La experiencia fundamental de lo subjetivo, de lo Mismo en términos de Levinas, rompe cualquier posibilidad de explicación. No es racionalización, es "bañarse en el elemento". La conciencia toma lo que le rodea para afirmarse, posibilitarse. Las cosas están dadas para que las tome, las use. Previo a toda explicación, a todo sentido, la necesidad rige, la satisfacción se factualiza, no se explica.

La relación entre la interioridad, en cuanto Gozo y la exterioridad en cuanto elementos, antes del entorno, delimita la conciencia en sí y reta la comprensión de lo exterior.

Las cosas como tal proceden de un medio, la exterioridad se configura en lo que denomina Levinas el Elemento. El aire, la tierra, la ciudad, el alimento. Es el medio que baña todo el ámbito de la exterioridad, todo inclusive Yo mismo, le es interno al Elemento, ya que en él nos sometemos y constituimos. La relación con el lugar precede a todo pensamiento o actividad. Es la relación de Gozo, a través del cuerpo, lo que separa al Yo del Elemento, explicita su trascendencia y es constitutivo de mi interioridad frente al elemento exterior.⁹

Pero el Elemento nos separa del infinito, de la relación con el Otro, de la trascendencia, hasta cierto punto lo oculta, ya que su presencia baña todo el medio. Es el Gozo precisamente el punto de ruptura al permitir la interiorización y por ende la exteriorización, la trascendencia. Esta separación provoca la aparición de la inseguridad, fruto de la incertidumbre de la relación con los objetos. Aunque se goce, permanece separado. Esta inseguridad en el porvenir, producto de dicha separación Levinas lo conceptualiza como el Hay. Esta incertidumbre, este Hay, es lo que motiva el Trabajo y la Posesión.

Mediante el Trabajo y la Posesión el Yo escapa de la mera interiorización del Gozo, un Gozo inmediato, instantáneo. La incertidumbre del mañana es aplazada mediante la actividad del Trabajo, ésta expresa la temporalidad que se origina en el aún-no. La actividad del Trabajo previene la carencia, la demora, crea la oportunidad temporal, evita la caída en la necesidad. La posesión es la otra cara de la moneda. Permite la seguridad en contra de la inseguridad del Hay. Levinas lo coloca como la dimensión económica de la separación. La constitución del Yo en su dimensión económica.¹⁰

La redefinición de la constitución del Mismo, del sujeto, nos

permite enfrentar la explicación del Yo con el Otro, con el que es sujeto para sí, conciencia de sí. Una relación cualitativamente distinta.

La expresión de esta relación se da en la figura del Rostro. Este por una parte expresa a la persona, permite su visualización por parte del Otro. Pero es esta misma expresión visual, por su mismo carácter, la que impide su dominación, el rostro no permite tocar al Otro, él no se encuentra ahí. El rostro, muestra y oculta al mismo tiempo al Otro.

Esta imposibilidad de dominación es real y explícita, ni aún el homicida logra dicha finalidad, a lo sumo la niega. El homicida no domina al Otro, simplemente destruye su mirada sobre sí, su rostro. Retorna, el asesino, a su soledad consigo. Consecuentemente con dicha relación, la única relación posible, que se atiene a la naturaleza solitaria de sus miembros, y que no pretende una falsa totalización, es el lenguaje.

La palabra es la mejor expresión de la alteridad del Otro. Esa palabra procede de un Otro totalmente Otro, cuestiona la seguridad en mi Yo. A la vez rompe mi sentido de absolutez, mi egoísmo.

Este rostro, mediante el lenguaje, se niega a mi posesión, a cualquier violencia que desee incurrir sobre él. Está a la raíz del desbordamiento que sufre la conciencia del Mismo al ser llamada "desde la otra orilla", por un Otro, una alteridad, no aprehensible. La relación entre el Mismo y el Otro, es ética, no política, es una apertura, no un dominio.¹¹

El lenguaje pasa a ser la relación ética, propiamente dicha. El pensamiento queda constituido por él, debido a que surge en la relación con el Otro. Esta relación pues, es el origen de toda evidencia, inteligibilidad, raciocinio. Contrario al pensamiento idealista, la razón no totaliza por tanto la existencia, no proporciona su sentido, sino que el sentido, la evidencia, surge en el rostro del Otro. La hospitalidad, al recibir el rostro, al Otro, funda la inteligibilidad, la razón.

Al designar una cosa, la designamos para el Otro, el lenguaje es el medio que me permite ofrecer mi mundo al Otro, sin imponerlo. A la vez dicha relación cuestiona mi posesión del objeto. La objetividad surge en el comunicarlo al Otro, Yo no comunico lo objetivo, sino que se objetiviza al compartirlo con el Otro, al "decirse mi mundo".

El lenguaje fundamenta la razón. La misma está a la raíz del rostro, el lenguaje, que evita la dominación del Mismo sobre el Otro, a la vez relaciona y objetiviza el mundo que compartimos.

No totalizándolo sino abriéndonos a la aventura de la alteridad, del rostro, del totalmente Otro.¹⁴

La posibilidad de construir una ética anterior a la ontología, pero a la vez exterior a postulados axiomáticos o de Fe, encuentra en nuestro autor un terreno fértil. La posibilidad de absolutizar lo humano, peligro avisado por el pensamiento cristiano, encuentra una salida.

La relación con el Otro, a través del lenguaje, fundamenta mi relación con un Otro que no es idéntico a mí. Esta desigualdad no es patente de dominio. La alteridad total del Otro implica una separación previa, vista en el Gozo, pero superada en el lenguaje. El Otro no me "aborda" o "invade", sino clama desde su rostro. Un clamor separado radicalmente.

Su clamor es llamado a la responsabilidad. Me llama como huérfano, desvalido, por su necesidad, por su separación. A la vez es llamado de Señorío, de interpelación al compromiso, a la entrega. Cuestiona mi cerrazón, mi ipseidad, mi pretendida absolutez.

Esta llamada provoca en mí una disminución, que representa el rostro al recordarme mi obligación con el Otro, pero a la vez, una superación que me llama a desarrollar toda mi obligación y potencialidad para contestar a su carencia. Esto es posible debido a la infinitud de la relación que media entre el Yo y el Otro que impide una reunión, asimilación del uno al Otro, o a través de la visión de un tercero. La alteridad es asimetría absoluta.

Esta relación fundamenta una auténtica fraternidad, no en base a la necesidad del género o similitud, sino precisamente por lo contrario, debido a la total alteridad. Es posible pues un llamado a la solidaridad, sin ningún supuesto, sin justificarlo por condiciones y presupuestos.

Es un ser que conserva en todo momento la independencia respecto al Otro, pero a la vez es ofrecido al Otro, interpelado por él. En este punto se impone una explicación de la libertad como posibilidad real, pero esto escapa al presente ensayo, no a Levinas.

En el corazón de la autoconciencia europea Levinas rompe el discurrir del pensamiento de la modernidad, cuestiona la solidez de su discurso, apela a una nueva base.

La crítica levinasiana rompe el cerco del subjetivismo de la modernidad europea y su pretendida totalidad. Retomando la tradición kantiana de la trascendencia de la alteridad, desarrolla una nueva fundamentación para un verdadero filosofar.

El auténtico pensar no nace de la autoreflexión hegeliana y la pretendida búsqueda de un Ser impersonal furdante, labor

que emprende un solitario espíritu, en no menos solitaria empresa; sino de la apertura hacia el Otro, radicalmente distinto y no aprehensible (objetivable) como Yo soy para él.

La propia soledad del egoísmo subjetivista moderno, es la pista para el descubrimiento de lo inabarcable de la conciencia del Otro. No es la continuidad sino la alteridad, el fundamento de un auténtico pensar de la realidad. No es el desarrollo de mis intuiciones, sino la acogida de la palabra del Otro, la apertura al diálogo el correcto camino hacia una ontología objetiva.

Dicho pensar rompe con la totalidad del pensar moderno, la apertura de la trascendencia del Otro se codifica en Levinas bajo el término Infinito. La nocidad hace su aparición, el tiempo no es continuo, homogéneo, sino discontinuo. El "yo pienso" no puede abarcar la realidad, no puede abarcar al Otro que también piensa y que no es un mero objeto aprehensible. La originalidad encerrada en el Otro, su alteridad, me es inaprehensible.

El lenguaje es el vínculo no dominador, que permite la comunión, la participación. El fundamento para praxis solidaria, no conquistadora, que reconoce la individualidad como base de la cooperación, el diálogo. Esto destruye la individualidad incomunicada (que por lo regular termina en voluntad imperial) y la homogenización totalitaria.¹²

La ética en cuanto apertura al Otro, a través del lenguaje, es el fundamento para una civilización realmente humana. Toda razón, todo poder, ha de arrancar de dicho fundamento. La lógica que genera este postulado es el servicio. Su implementación posibilita la superación de la racionalidad moderna y permite la construcción de modelos económicos, políticos y sociales radicalmente distintos.

NOTAS

1. El presente texto recoge un conjunto de intuiciones relacionadas con la tesis que Julián Álvarez Acosta y yo presentamos a la UCMM en el título de *La Noción de Infinito como Superación del concepto de Totalidad*. He utilizado apuntes personales que usamos en la tesis, de ahí la inclusión de párrafos "in extenso". Aunque con el tiempo he modificado y desarrollado ideas contenidas en este artículo, su publicación es un ejercicio de exorcismo intelectual.
2. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
3. Introducción a *Totalidad e Infinito*, pp. 13-45.
4. Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, II. Editorial Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1973.
5. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
6. Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía*, II. Editorial Herder. Barcelona, 1981. p. 432.
7. *Totalidad e Infinito*. p. 47.

8. Idem., p. 132.
9. Idem., pp. 137 ss.
10. Idem., pp. 156-161.
11. Idem., p. 210.
12. Idem., pp. 218-224.



Por Haiti-Pour Ayiti

Ilustración de la cartilla de alfabetización representando la *dechaouage*, vocablo creole que significa desenterrar. Esta expresión viene a simbolizar las aspiraciones de sectores del pueblo haitiano comprometidos con la supresión del régimen duvalierista y del *macoutismo* que teje las raíces de la sociedad.