

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen IX (2004) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

<i>Luis Álvarez Colín</i>	La hermenéutica analógica: aportación fundamental de la filosofía mexicana	5-26
<i>Mauricio Beuchot</i>	Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano	27-40
<i>José Calvo González</i>	Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos	41-58
<i>Sixto J. Castro</i>	Una teoría moral del arte. Moralismo moderado, epistémico y sistémico	59-76
<i>Juan A. García González</i>	Teorías y actitudes escépticas en la Antigüedad	77-94
<i>H. C. Felipe Mansilla</i>	Apuntes críticos sobre el postmodernismo y teorías afines	95-106
<i>Cristina Márquez Rodilla</i>	En torno a los avatares del placer virtual	107-122
<i>Pascual F. Martínez Freire</i>	Psicología y materialismo	123-142
<i>José Rubio Carracedo</i>	Por una ética transcultural	143-160

NOTAS CRÍTICAS

<i>Antonio Gallardo Cervantes</i>	Lévinas frente a la modernidad	161-174
<i>Luis Puelles Romero</i>	En torno a la existencia de una estética nietzscheana	175-184

TRADUCCIÓN CRÍTICA

<i>Maurice Merleau-Ponty</i>	Prólogo a la <i>Fenomenología de la percepción</i> (Presentación, traducción y apéndice de Benito Arias García)	185-212
------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------

INFORME BIBLIOGRÁFICO

<i>Ángel Ramírez Medina</i>	Bibliografía sobre Albert Camus	213-236
-----------------------------	---------------------------------	---------

RESEÑAS		237-250
---------	--	---------

LIBROS RECIBIDOS		251-252
------------------	--	---------

FONDO EDITORIAL <i>Contrastes</i>		253-270
-----------------------------------	--	---------

[NOTAS CRÍTICAS]

Lévinas frente a la modernidad

ANTONIO GALLARDO CERVANTES

Universidad de Málaga

RESUMEN

Los intentos de la antropología moderna que se empeñan en comprender el misterio del hombre a partir del yo solitario y orientado hacia el conocimiento del mundo acaban consiguientemente con la pérdida misma del hombre. El ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura, separada y aislada de la comunión con el otro. Emmanuel Lévinas hará una crítica radical a la orientación de esta antropología egológica.

PALABRAS CLAVE

LÉVINAS – MODERNIDAD – ANTROPOLOGÍA - ALTERIDAD

ABSTRACT

The intents of the modern anthropology that are impelled in understanding the mystery of the man from me solitary and oriented toward the knowledge of the world finish consequently with the same loss of the man. To be of the man is declared impossible to take and nonexistent since the moment in which tries to grasp it in their pure form, separated and remote of the communion with the other. Emmanuel Lévinas will do a critical radical to the orientation of this anthropology egocentric.

KEY WORDS

LÉVINAS – MODERNITY – ANTHROPOLOGY - OTHERNESS

NOS ADVIERTE A. SCHAFF, «que mientras haya hombres que mueran o sientan miedo¹ a la muerte, hombres que pierdan a sus seres queridos y teman esta pérdida, o sufran corporal o espiritualmente, no nos contentaremos con conocer solamente los cambios en las formaciones sociales, sino que queremos comprender los problemas personales y saber cómo hemos de comportarnos ante ellos»².

Muchos hombres intentan un planteamiento de la vida en conformidad con una filosofía o una visión del mundo y del hombre, sin tener en cuenta las dimensiones profundas y personales de éste. Esto lo constatamos de manera especial en las culturas industrializadas y racionalizadas. El hombre vive alienado, como un número en medio de una gran masa impersonal, que lo explota sin tener en cuenta sus problemas personales³. Albert Camus al desarrollar su tesis sobre el *Absurdo*, contemplado como síntesis entre el mundo y el hombre, nos da una descripción impresionante cuando habla del moderno hombre cautivo entre los engranajes de la vida moderna y superracionalizada: «Suele suceder que los decorados se derrumben. Levantarse, coger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo, es una ruta que se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el 'porqué' y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. 'Comenzar', eso es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia»⁴.

1 Cf. J. Delumeau, *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 2002. Versión castellana de Mauro Armiño, revisada por Francisco Gutiérrez, Madrid: Taurus, 2002. Ver también reseña de A. Gallardo sobre este libro *Thémata, Revista de filosofía*, nº 30, Sevilla, 2003.

2 A. Schaff, *Marx oder Sastre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Wien: 1964, p. 61.

3 Cf. M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1997. Ver también J. Habermas, *Perfiles filosóficos-políticos*, Madrid: Taurus, 2000, pp. 150-161: «En la última obra filosófica de Adorno, la *Dialéctica negativa*, nos encontramos con un difícil pasaje que recoge de un golpe la idea central de la *Dialéctica de la Ilustración*: 'que la razón es algo distinto de la naturaleza y, sin embargo, un momento suyo, ésta es su prehistoria que se ha convertido para ella en una determinación inmanente. La razón es naturaleza como fuerza física desgajada para los fines de la autoconservación. Pero una vez separada de la naturaleza y enfrentada a ella, se convierte también en lo otro de la naturaleza. Y en este efímero despuntar sobre la naturaleza, la razón es idéntica y no idéntica con la naturaleza, es decir, algo dialéctico por su propio concepto. Pero cuanto menos son las trabas con que la razón, en esa dialéctica, se convierte en lo opuesto absoluto de la naturaleza y se ensimisma al contacto con ella, tanto más se convierte en naturaleza como autoafirmación salvaje; sólo como reflexión de la naturaleza podría la razón ser sobrenaturaleza'».

4 A. Camus, *El mito de Sísifo*. Barcelona: Altaya, 1998, p. 27.

Los interrogantes fundamentales del hombre parecen nacer del hecho de que el hombre no existe como un perro o como una piedra, sino como sujeto personal, esto es, como alguien que es capaz de decir yo, tú, nosotros, así como de reflexionar, de tomar distancias frente a las cosas, de darse cuenta de su propia condición humana. Se da cuenta de que vive y de que está en la imposibilidad de sustraerse de esta tarea de vivir. El punto de apoyo de estos interrogantes antropológicos no es tanto la contemplación del hombre y del universo como la experiencia de que es preciso vivir y de que hay que hacer algo.

Aun cuando millones de hombres hayan suscitado esos mismos interrogantes y hayan reflexionado ansiosamente para buscar su solución, esto no dispensa a nadie de la necesidad de aclarar por cuenta propia la pregunta fundamental: ¿quién soy yo? ¿Qué es lo que significa el hombre? Se trata de intentos que pretenden aclarar, según una reflexión metódica filosófica, el gran interrogante que el hombre se plantea a sí mismo⁵. En cualquier hipótesis esta reflexión no podrá reemplazar jamás el esfuerzo personal por aclarar los problemas de la propia existencia⁶. Vivir la propia vida como vida *humana* significa vivirla en presencia de estos interrogantes.

Ahora bien, el punto decisivo que permite comprender la problemática antropológica que nos introduce en el misterio eterno del hombre parece centrarse en la interrogante de si el hombre es un ser individual orientado en primer lugar hacia el mundo en el que hay también hombres, o bien es ante todo un ser excomuniado con otras personas en el mundo. Una antropología que concede la primacía a la comunión inmediata con el otro hombre en el mundo rechaza la autosuficiencia del yo y se siente totalmente polarizada por la responsabilidad frente al otro y por la necesidad de realizarse en comunión con él. Aquí el conocimiento y el dominio del mundo están sometidos al reconocimiento del hombre por parte del hombre. El encuentro con el otro constituye un dinamismo concreto que abre al hombre a la trascendencia y a la esperanza religiosa.

Tendremos que esperar a los años ulteriores a la primera guerra mundial para constatar el comienzo de una profunda transformación (*Umbruch*)⁷ en

5 Cf. E. Coreth, *Was ist philosophische Anthropologie?: Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969), pp. 252-273. Partiendo del hecho de que todo hombre, antes de filosofar, comprende ya en cierto modo, al menos implícitamente, lo que es *ser hombre*, Coreth define así la tarea de la antropología filosófica: «In der Aufdeckung der ontologischen Wesenstruktur des Menschen liegt zwar die letzte und eigentlichtste Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. Darin erfährt sie aber auch ihre wesengemässe Grenze, deren sie sich sach-und sprachkritisch bewusst bleiben muss», p. 267.

6 Cf. W. Luijpen, *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*. Utrecht: 1969, pp. 22-23.

7 Cf. Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an F. Ebners Menschdeutung, Darmstadt: 1966.

el pensamiento sobre el hombre, que sin embargo tomará una forma más consistente solamente después de la segunda guerra mundial: la repulsa de la primacía del yo-mundo material y la afirmación decidida de la primacía yo-tú en el mundo. Semejante transformación en el pensamiento sobre el hombre no está separada de la experiencia histórica del hombre europeo: la reflexión sobre la gran crisis de la cultura tecnológica con sus sacudidas sociales, las guerras sin precedentes, la reducción del hombre a una sola dimensión⁸, etc. Los excesos de miseria humana han puesto de relieve la unilateralidad y la deformación de la imagen del hombre que ha dominado en gran parte de la cultura moderna⁹.

Pues bien, la actual reflexión sobre el hombre sigue estando señalada por la reacción en contra de la antropología dominante de la época moderna: la antropología moderna a partir de Descartes¹⁰ está fuertemente caracterizada por el hecho de que el hombre es visto ante todo en su relación con el mundo material. El hombre moderno es preferentemente interpretado como individuo solitario, encerrado en sí mismo y aislado de los demás. Esto no significa que no exista la coexistencia con los demás, lo que pasa es que no se la valora, a la hora de intentar comprender el misterio del hombre. Esta *egología*¹¹ está orientada hacia el conocimiento científico y el dominio técnico del mundo, presentando dos líneas de desarrollo: por un lado la línea *racionalista e idealista*, que absolutiza la importancia de la conciencia que *piensa* al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado la línea *empirista*, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando la consistencia de la conciencia.

8 Cf. M. Horkheimer y T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1997.

9 Cf. P. Lancers, *La modernidad cansada*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1994.

10 El antropocentrismo moderno se remonta indudablemente más allá de Descartes. J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca: 1972, afirma que estaría ya en acto en la filosofía de santo Tomás.

11 Del latín *ego*, yo. En psicología, tendencia del individuo a considerarse centro principal de todo interés, que redundaría en la interpretación tácita o explícita de que nada tiene sentido si no es desde la perspectiva del beneficio propio. En un sentido filosófico más general, equivale al solipsismo y al subjetivismo, que sostienen que sólo existe el «yo» y las modificaciones subjetivas del mismo. En ética, egoísmo se opone a altruismo y se expresa adoptando aquella decisión que más nos beneficia y más protege nuestro interés propio, ignorando por completo las consecuencias que nuestras acciones pueden tener en los demás, cuyo daño o beneficio se considera meramente accidental, en el supuesto de que los demás y sus intereses son un simple instrumento nuestro. La conducta puramente egoísta no es en ningún modo ética: sólo se puede actuar moralmente teniendo en cuenta de alguna forma el interés de los demás, o interés general, además del propio. Al hablar de *egología* me estoy refiriendo principalmente al «yo solitario».

Este intento de pensar al hombre como un yo aislado y autosuficiente conduce ya en la filosofía de Descartes a ciertas dificultades profundas a la hora de concebir la comunión con los demás y priva al yo de su consistencia existencial. La existencia del otro es conocida sólo indirectamente, a través de las cosas materiales y objetivas. Para afirmar la existencia del otro necesitamos un juicio de la razón, una especie de razonamiento, el cual fue llamado más tarde *razonamiento per analogiam*¹².

Los filósofos sobre todo del siglo XX, no han dejado de criticar la inconsistencia de este razonamiento. El mismo J. P. Sartre, afirma que por este camino es imposible afirmar con certeza la existencia del otro, no siendo más que un acto de fe. El solipsismo es una amenaza permanente en esta interpretación del hombre¹³. Además, el yo del *cogito*, es un yo empobrecido, un yo abstracto. Es el yo del pensamiento científico y del dominio técnico; el yo-conciencia, que es preciso presuponer, por el hecho de que la realidad del mundo aparece únicamente por obra de la conciencia subjetiva.

En el idealismo, el yo que reflexiona racionalmente puede encontrar en sí mismo y sacar de sí mismo la verdad de todos los sujetos. Carece de importancia el que una verdad sea pensada por mí o por ti. El yo del pensamiento racional y objetivo se convierte así en un *ego* absoluto, en un Espíritu absoluto objetivo. De esta forma, la verdadera problemática del hombre concreto que existe con los demás en el mundo queda completamente ignorada¹⁴. Sin embargo, en el empirismo, el yo está construido sobre la base de impresiones, sometidas a las leyes asociacionistas: ley de la semejanza, ley de la concatenación temporal o espacial, ley de la causalidad. Esas leyes deberían tener la misma función que tienen las leyes de la gravitación en el sistema físico de Newton. En el empirismo el yo no es más que una colección de percepciones que se siguen unas a otras con gran velocidad, en eterno movimiento. Las percepciones sucesivas causan la idea de un espíritu. Un texto de Federico Nietzsche caracteriza perfectamente hasta qué punto la realidad concreta del yo se pierde en el cuadro del empirismo¹⁵.

12 Este razonamiento comprende estos tres puntos: primero nos conocemos a nosotros mismos en la interioridad de una conciencia cerrada. En segundo lugar conocemos la exteriorización en el cuerpo: palabras, sonrisas, gestos... En un tercer momento se descubre que entre las cosas objetivas que encontramos hay algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que expresamos nuestra interioridad. Todo esto se concluye en que esas expresiones tienen que ser causadas por un sujeto igual a nuestro yo. Cf. M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, París: 1950, pp. 347-384.

13 J.P. Sartre, *El ser y la nada*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992, p. 277.

14 Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo*. Madrid: 1962, pp. 188 ss.

15 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, Berlín, 1970, n. 152: « El sujeto: es la terminología que utiliza nuestra creencia en una unidad subyacente a los momentos de nuestro

Los intentos de la antropología moderna que se empeñan en comprender el misterio del hombre a partir del yo solitario y orientado hacia el conocimiento del mundo acaban consiguientemente con la pérdida misma del hombre. El ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura, separada y aislada de la comunión con el otro¹⁶. Emmanuel Lévinas hará una crítica radical a la orientación de esta antropología egológica.

A nivel socio-político, las ideas antropológicas que sirven de inspiración a la praxis presentan una alternativa fundamental: individualismo o colectivismo. La antropología que se vivió en la época moderna está marcada por una tendencia individualista. Ha provocado en el siglo pasado un movimiento colectivista. El colectivismo en sentido estricto indica una determinada concepción social y económica.

El colectivismo, según Martin Buber¹⁷, pretende esencialmente liberar al hombre de esa soledad en que se encuentra como consecuencia del individualismo tomado como ideología de la cultura moderna. Cósmica y socialmente el hombre moderno, en las civilizaciones industrializadas, es un ser sumamente aislado y solitario. Buber ve en ciertas exaltaciones del individuo un intento desesperado e impotente por salvar el valor del individuo¹⁸. El colectivismo parte del fracaso de cualquier interpretación individualista del hombre. Quiere devolver al hombre a sí mismo, declarando propiedad colectiva a lo que antes dividía y aislaba a los hombres. La soledad quedará vencida cuando todos participen en todo y la colectividad provea a todos las necesidades de todos.

más intenso sentimiento de realidad. Creemos en esta creencia como en el efecto de una sola causa. Creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, por causa de ella, nos imaginamos de buena gana la *verdad*, la *realidad*, la *sustancialidad*. El *sujeto* es la ficción según la cual muchos estados semejantes en nosotros serían el efecto de un mismo substrato. En realidad somos nosotros los que hemos creado la *identidad* de esos estados; no es que la identidad sea un hecho, sino que el hecho es que hemos sido nosotros quienes los hemos reducido a la identidad».

16 La filosofía existencialista supera la idea de contacto directo con el mundo material, afirmando la intencionalidad de la conciencia, la cual no puede revelarse a sí misma sin ser ella al propio tiempo revelación de otra cosa. Es conciencia de sí siendo conciencia de tal cosa. Cf. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, París : 1965, pp. 152-156.

17 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, en *Werke I*, München: 1962, p. 401.

18 El más trágico entre los expositores del individualismo ha sido Federico Nietzsche. El yo, según Nietzsche, es la fuente y la finalidad de toda antropología. El individuo tiene que vivir sólo y exclusivamente de sí mismo. Nunca tiene que caminar a través del reconocimiento y la afirmación de los demás. La afirmación de sí mismo, esto es, del individuo, se realiza necesariamente a costa de los demás. El prójimo es un mal inevitable. La atención a los demás no sería más que una herencia cristiana, no un dato antropológico.

Tanto Martin Buber como Emmanuel Lévinas serán dos expresiones significativas en la revolución que se va a dar en la interpretación de la existencia humana¹⁹. Bajo el influjo de estos dos pensadores, se ha consolidado decididamente el pensamiento dialogal que confiere a las relaciones con los demás la primacía en el pensamiento sobre el hombre.

Con respecto a Martin Buber, podemos considerar su mensaje central el rechazo que hace a la reducción del hombre a una sola dimensión, es decir, a la relación con las cosas, afirmando la presencia de otra relación: con el otro hombre. Estas dos relaciones se caracterizan respectivamente como experiencia y encuentro, o bien como saber y diálogo. La tesis fundamental de Martin Buber es que la relación con el tú no es sólo una relación entre las demás, sino la relación por excelencia, el hecho primario de toda antropología y de toda filosofía²⁰.

Buber contempla la relación con la materia y con los demás hombres de forma radicalmente diferente. La relación con la materia Buber la plantea considerando que la materia no tiene parte directa en la experiencia, al ser totalmente pasiva. La experiencia no es una realidad que media entre el hombre y la cosa, sino que se encuentra totalmente en el hombre, ya que todo el significado de las cosas proviene del yo, esto es, del hombre. El ser del mundo tiene que someterse a los significados que le vienen impuestos por la conciencia determinante. La relación con el mundo material se desarrolla, como una relación dueño-esclavo. Está dominada por la práctica y por la voluntad de dominar el mundo.

Diferente es la relación con el tú. La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente, sin conceptos, sin fantasía, etc. No hay intermediarios en el encuentro. El tú, a diferencia de la cosa, no aparece nunca como sometido al yo o dependiente del yo, y por tanto está sustraído fundamentalmente al modelo dueño-esclavo. Esto supone para Buber la exclusión de todo dominio del yo sobre el tú y del tú frente al yo²¹. El encuentro del yo y del tú no es entonces inicialmente de tipo conflictivo, es más bien una relación en la que dos polos equivalentes se constituyen el uno al otro en perfecta reciprocidad. En el encuentro el hombre se hace auténticamente yo y el otro auténticamente tú.

La relación entre las personas, no tiene ya como espacio u horizonte al mundo –como sucede en la relación con las cosas–, sino al espacio interpersonal. De

19 Algunos estudios de conjunto: M. Chastaing, *L'existence d'autrui*. París: 1951; P. L. Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid: 1961.

20 Cf. M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlín, 1965, p. 258.

21 Cf. M. Buber, *Yo y Tú*, tr. Carlos Díaz, Madrid: Caparrós editores, 1995.

aquí se infiere que la verdadera realidad, el verdadero ser no es ya la subjetividad como en el idealismo, sino el encuentro de las personas: lo intersubjetivo que se constituye en yo y tú. Esta realidad interpersonal no está separada del Dios creador que da el ser al hombre. Por eso el encuentro con el tú es también el camino hacia Dios. La relación interpersonal está ligada a la relación con el absoluto²².

Buber considera que el tú es un misterio inaferrable que no se someta a la experiencia científica. No se puede disponer del tú, el cual no es nunca un *objeto*, ni tampoco plenamente *conocido*, sino que se impone, se asoma como misterio inaferrable en el que se refleja el parentesco divino²³. La diferenciación que Buber hace entre la relación yo-tú y la relación yo-cosa, le lleva a considerar la relación con las cosas de forma negativa.

El salto hacia la dimensión dialógica que supone el pensamiento de Martin Buber²⁴, se ve superado por la radicalidad del pensamiento de Emmanuel Lévinas²⁵. Pensador en la que su antropología está caracterizada por dos ideas fundamentales: por un lado, una crítica radical de la *egología* basada en el *cogito* de Descartes, por otro lado, la afirmación de la primacía del otro como verdad fundamental del hombre y lugar de sus dimensiones metafísico-religiosas.

Para Lévinas toda interpretación del hombre basada en la primacía del *cogito* y de la orientación hacia el mundo material está marcada por la *voluntad de poder* y viciada por el mito de la totalidad²⁶. A nivel del conocimiento la antropología dominada por el *ego* revela una pronunciada tendencia a reducir toda la realidad a la razón explicativa. Sobre todo en el idealismo, que es expresión directa de los principios antropológicos puestos por Descartes, la realidad es *constituida* por la *ratio*. Conocer la realidad significa reducir todas las cosas a la misma unidad del sistema racional pensado por el *ego*. Todo lo que es extraño, todo lo que es otro, tiene que ser reducido a la misma realidad racional. El ideal que se expande hasta el punto de poder comprender con una sola mirada o una sola fórmula todo lo real con todas sus diferencias, reduciéndolo todo de esta manera a la totalidad y eliminando cualquier alteridad²⁷.

22 B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg: 1966, pp. 370-379.

23 *Ibid.*, pp. 266-277.

24 Cf. E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guilloit, Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 91-93.

25 Cf. J. A. García, *Introducción a la filosofía de Lévinas*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2001. Ver también M.A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris: Flammarion, 1994.

26 E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Daniel E. Guilloit, Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 57-127.

27 Cf. P. Peñalver, *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Caparrós Editores, 2001.

A nivel ético, esta misma interpretación del hombre está dominada por la idea de afirmación de sí: realizarse a sí mismo, afirmarse incluso a costa de los demás, utilizar a los demás como medios. El hombre se convierte en legislador de sí mismo, sometiéndolo todo al tribunal de su razón soberana.

A nivel social y político, esta idea de la afirmación del *ego* y de su orientación primaria hacia la realidad del mundo, incluye la idea de imperialismo. Engendra la guerra, que no es más que el intento de extender el propio poder sobre los demás, eliminándolos y o sujetándolos a los propios objetivos. No retrocede siquiera ante la vida de los inocentes, con tal de afirmar los intereses económicos o el poder militar y político.

A nivel metafísico y religioso esta antropología egológica, ignorando el verdadero encuentro con el otro, se cierra también en la historia. No queda espacio para una verdadera trascendencia. Se atrofia la dimensión metafísica. El ateísmo es una consecuencia de esta interpretación inmanentista del hombre.

La egología polarizada por la racionalidad pone entonces en el centro a la totalidad, que de vez en cuando toma otros aspectos, pero que acaba siempre sacrificando a los individuos en aras del sistema²⁸. La historia europea ilustra con la sangre y la miseria, con las guerras y los campos de concentración, el carácter trágico del mito egológico, esto es, del *ego* autosuficiente que concede la primacía a su relación con el mundo²⁹ en la realización de sí mismo³⁰.

28 Vivimos en una sociedad que se vanagloria del progreso técnico y de la libertad de la razón a la vez que está sometida a poderes fácticos que marcan en cada momento lo que hay que hacer a un pueblo domesticado y seducido por la superficialidad. Esta situación nos recuerda la carta que Voltaire escribió a Damilaville el 1 de abril de 1766: «Me parece esencial que existan mendigos ignorantes... No es al peón a quien hay que instruir sino al buen burgués, al habitante de las ciudades... Cuando el populacho se mete a razonar, todo está perdido». Citado por J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1961, p. 316.

29 Cf. A. Zielinski, *Lectura De Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris: PUF, 2002.

30 El mejor ejemplo en la actualidad de este carácter trágico del mito egológico lo tenemos con el genocidio que tanto EEUU como Israel están cometiendo con el pueblo palestino: «Israel desarrolla una estrategia perfectamente planificada de ocupación y desalojo de Palestina, y la llamada *comunidad internacional* emite, como mucho, algunas quejas retóricas en las que sitúa al agresor y al agredido en el mismo plano. Eso cuando no se refiere en términos más duros y conminativos a la resistencia palestina (calificada de terrorista, sin matiz de ningún tipo) que a la acción criminal del Estado sionista, de la que sólo deplora sus *excesos*, como si toda su política genocida no fuera en sí misma un intolerable y aberrante exceso. Con el apoyo material de los Estados Unidos de América, que le proporcionan cuantas armas, dinero y cobertura estratégica necesita, Israel se permite desdeñar la legislación internacional —la Convención de Ginebra, muy destacadamente— y pasar por alto todas las resoluciones de las Naciones Unidas sobre el conflicto».

La segunda idea central de la antropología interpersonal de Lévinas es la primacía del otro. Esto implica dos cosas fundamentales: por un lado, que la certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una verdadera experiencia metafísica y religiosa³¹; por otro lado, que el reconocimiento del otro no se da sólo a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente.

Para Lévinas el otro se revela, se manifiesta³². Su presencia es totalmente distinta de la de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, es decir, iluminadas por mi razón. Para Lévinas el conocimiento de las cosas es desvelamiento, que depende de la iniciativa y de la inventiva del hombre, el cual formula interrogantes adecuados para hacer que las cosas salgan de su escondrijo. Distinto es el encuentro con el otro, el cual no está allí porque haya sido *pensado* por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, como verdaderamente otro, es decir, como el ser que no es constituido de ningún modo por mi razón y que, por tanto, no se inserta en ninguna totalidad racional³³.

Para Lévinas la *epifanía del rostro* representa la presencia inmediata –simbolizada por la desnudez del rostro– del otro como otro, que se impone con su propia fuerza y rompe para siempre el sueño de reducirlo a cualquier forma de totalidad. La certeza o reconocimiento del otro no puede nunca separarse –según Lévinas–, del reconocimiento concreto del otro en el mundo, es decir, no puede dissociarse de la *dimensión ética*. La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre guatemalteco, el niño hambriento de Irak, el enfermo de Sudán, la viuda afgana, los obreros explotados, los gitanos marginados, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del mismo modo. La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza la condición humana como tal. Se trata de darle prioridad a las relaciones interpersonales por enci-

31 Cf. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, Paris: PUF, 2000. Ver también C. Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris: Cerf, 2002.

32 Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, tr. Daniel E. Guillot, Salamanca, 1997, p. 89: «La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación de un rostro más allá de la forma [...] el rostro es una presencia viva, es expresión».

33 *Ibid.*, p. 89: «La manifestación [...] consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo...»

ma de la esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo. Lévinas concede una enorme importancia a este reconocimiento objetivo, que sin embargo no es sólo justicia, sino también bondad. En este sentido supera las posturas de Martin Buber y Gabriel Marcel³⁴, que se han quedado en un nivel demasiado privado³⁵.

Lévinas no sólo concede la primacía a la relación con el otro, sino que confiere incluso superioridad al tú respecto al yo. El otro es aquel que tiene derecho a exigir. La relación interpersonal revela entonces una asimetría fundamental. Sin olvidar que en esta relación interpersonal es el lugar donde se manifiesta el absolutamente otro. Encontrarse cara a cara con el prójimo es también encontrarse ante la divinidad que exige ser reconocido en el otro³⁶.

El ser con los demás y para los demás pertenece al núcleo mismo de la existencia humana. El ser con los demás, en su significado más profundo significa que el hombre no está nunca solo. Su existencia personal está siempre orientada hacia los demás. El hecho original en que el otro se revela y se impone a mi existencia es el que indica Emmanuel Lévinas: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, todo hombre que quiere ser reconocido como *alguien* y que me pide que le reconozca y que sea alguien ante él y para él³⁷. El otro no

34 *Ibid.*, pp. 91-93: «...Gracias a una corriente de ideas que se manifiestan independientemente en el *Diario Metafísico* de Gabriel Marcel y en el Yo-Tú de Buber, la relación con Otro como irreductible al conocimiento objetivo ha perdido su carácter insólito, cualquiera que sea la actitud que se adopte con respecto a los desarrollos sistemáticos que la acompañan. Buber ha distinguido la relación con el Objeto que estaría guiada por la práctica, de la relación dialogal que apunta al Otro como Tú, como compañero y amigo [...] La relación Yo-Tú conserva en Buber un carácter formal: puede unir al hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre [...] Yo-Tú es acontecimiento, choque, comprensión, pero no permite explicar una vía distinta a la amistad: la economía, la búsqueda de la felicidad [...] Este trabajo no tiene la ridícula pretensión de 'corregir' a Buber en estos puntos. Se ubica en una perspectiva diferente, partiendo de la idea de lo Infinito [...] La pretensión de saber y alcanzar al Otro, se lleva a cabo en relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje [...] El invocador no es alguien a quien comprendo, es alguien a quien hablo».

35 *Ibidem*, p. 100: «...Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que sólo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas. Las cosas no son, como en Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia sobre la tierra [...] La relación del Mismo con el otro, mi recibimiento del Otro, es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala».

36 *Ibid.*, p. 101: «Poner lo trascendente como extranjero y pobre, es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres y de las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano».

37 *Ibid.*, p. 98: «El extrañamiento que es libertad, es también extrañamiento, miseria. La libertad se presenta como lo Otro; al Mismo que él, es siempre el autóctono del ser, siempre

existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia, él está allí, cara a cara, como libertad inaferrable y exigente³⁸. Su misma presencia es ya exigencia de reconocimiento, apelación a mi responsabilidad.

Por lo tanto, la certeza del otro que se impone por sí mismo es doble: por un lado, afecta a su existencia como otro ser que se revela y se da a conocer independientemente de mi inteligencia y, por otro lado, afecta al carácter fundamental ético de mi existencia, mediante el cual todo lo que se debe hacer para realizar la existencia va ligado al reconocimiento del otro, es decir, a ser alguien para el otro.

Este radical planteamiento de Emmanuel Lévinas se sitúa en una postura de pensamiento que defiende que el hombre para llegar a ser él mismo, tiene que acoger la llamada del otro y que, de hecho, se convierte en lo que es en esta obra de reconocimiento y de promoción del otro³⁹. Autores como E. Schillebeeckx⁴⁰ o J. Möller⁴¹ comparten esta concepción del hombre, entendiendo que en la medida en que el hombre siga siendo víctima de sus propias pasiones, egoísmos, etc., no estará en disposición de vivir una verdadera vida⁴².

De todo lo tratado con anterioridad podemos concluir de la forma siguiente: el hecho fundamental de la existencia humana no es la reflexión racional del *cogito*, ni la contemplación de la naturaleza infrahumana, ni la búsqueda

privilegiado en su morada. El Otro, el libre es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. La existencia [...] es, en el mundo, una miseria. Hay allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica».

38 *Ibid.*, p. 98: «La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo desvele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. Es por sí mismo y no con referencia a un sistema».

39 Cf. J. A. García, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Lévinas*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2001.

40 E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca: Sígueme, 1969, p. 205: «El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo [...] La persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones yo-tú en el seno del mundo».

41 J. Möller, *Menschesein als dialogische Existenz*, en *Verstehen und Vertauen*, p. 106: «El tú tiene su raíz en el hombre. El hombre no es un sujeto aislado. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el ser humano como lenguaje está relacionado con el tú, y el hombre en su obrar está orientado hacia el tú. El tú se le da al hombre con su humanidad, ya que el hombre es un ser que responde y que vive en la responsabilidad. El tú se le da al hombre, ya que el hombre lleva dentro de sí la nostalgia de ser tratado como un tú por los demás hombres. Por consiguiente, la relación con el tú es constitutiva del ser humano como tal».

42 Cf. J. L. González, *Abjurar la modernidad. Pecados Originales de occidente*, Barcelona: Cuadernos Cristianismo i Justicia, nº 113, 2002.

y la opción de valores abstractos e impersonales, ni la transformación técnica y científica del mundo a través del trabajo humano. El hecho fundamental es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, a través de las palabras y de las obras⁴³. El hombre se convierte en hombre gracias al otro⁴⁴, ya que si el otro nunca me hubiese tratado como ser humano estaría *humanamente* muerto. De ahí que, si las relaciones interpersonales gozan de cierta primacía, significa que tienen valor por sí mismas, independientemente de su utilidad en la transformación del mundo⁴⁵.

La postura de Lévinas es una concepción utópica que trata de hacer de este mundo hostil, un espacio que se aleje lo más posible de la experiencia diabólica que el mismo Lévinas tuvo con la humanidad en la Segunda Guerra Mundial, concretamente, en los campos de concentración nazi⁴⁶. Una postura que hoy levanta su voz contra un Occidente opulento, explotador y genocida, cuyos dirigentes avalados por el silencio⁴⁷ de la mayoría de la población, son capaces de exterminar poblaciones enteras para así poder mantener su estatus económico, social y político. Valga el ejemplo de Irak.

Antonio Gallardo Cervantes es becario de investigación en el área de Filosofía, Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. Es autor de «Ideas centrales de la ética de Leonardo Polo», en *Futurizar el Presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 343-350; y de «El racionalismo homicida de Sócrates», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII (2003), pp. 159-168.

E-mail: agcervantes@telefonica.net

43 Cf. G. González, *Lévinas: humanismo y ética*, Madrid: Cincel, 1987.

44 Cf. G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris: PUF, 1994. Ver también G. Bensussan, *Franz Rosenzweig, Existence et philosophie*, Paris: PUF, 2000, pp. 52-74

45 Para el hombre, comprender el mundo es reducirlo a lo humano. Irremediablemente lo está transformando, independientemente de si lo considera útil o no.

46 Cf. E. Lévinas, *Ética e infinito*, tr. Jesús María Ayuso Díez, Madrid: La balsa de la Medusa, 2000, Cf. M.A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris: Flammarion, 1994, pp. 87-128.

47 Nos dice Martin Luther King que «cuando reflexionemos sobre nuestro siglo XX no nos parecerá lo más grave la fechoría de los malvados sino el escandaloso silencio de las buenas personas».