

Extranjería y alteridad

GABRIEL BELLO REGUERA
Universidad de La Laguna

RESUMEN

El trabajo aborda el problema antropológico y moral de la comprensión de la alteridad a partir de una lectura crítica de la obra de Lévinas. Asimismo, esta lectura lleva a examinar, bajo la imagen del *extranjero*, las consecuencias morales y políticas de la institucionalización de la alteridad.

PALABRAS CLAVE

ALTERIDAD—EXTRANJERÍA—LEVINAS

ABSTRACT

The paper approaches the anthropological and moral problem of alterity from a critical reading of Lévinas' works. Furthermore, the reading points to examine, under the image of the *foreigner*, the moral and political consequences of institutionalising alterity.

KEY WORDS

OTHERNESS—FOREIGNNESS—LEVINAS

LA EXTRANJERÍA APARECE EN LOS TEXTOS DE LÉVINAS con su significado corriente, cultural o político: extranjero es alguien que viene de otra cultura o de otro estado. Pero aparece también con un segundo significado que es el que trataremos de rastrear. Partiré de algunos textos:

En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que «yo no he concebido ni alumbrado», lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según la fórmula bíblica, «en mi seno como una nodriza lleva al niño al que da de mamar». No tiene ningún otro sitio, no es autóctono sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe (I)¹.

¹ *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 154, (original francés, 1978).

Los hombres se buscan en su condición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia se abre entre un yo y el sí mismo, la no-coincidencia de lo idéntico, es una no-indiferencia fundamental con respecto a los otros hombres (II)².

La proximidad del Otro [...] es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano (III)³.

La transcendencia del otro, que es su eminencia, su grandeza, su señorío, engloba en su sentido concreto su miseria, su destierro y su derecho de extranjero (IV)⁴.

Salvo en el (II), en todos los demás textos el término 'extranjero' aparece con su sentido corriente, pero como remitiéndonos a un significado diferente. Se insinúa en el (I) y el (III) a través de la mayúscula; en el (II) mediante el uso inusual de la palabra 'extranjero'; otra vez en el (III) al remitirlo al Otro (también con mayúscula), y en el (IV) al asociarlo a la transcendencia del otro (ahora con minúscula). Polisemia suficiente para proporcionar alimento a la hermenéutica levinasiana.

Comencemos, pues, por introducir, además del significado cultural y político, un segundo significado que denominaré por el momento antropológico o, si se prefiere, metafísico: el extrañamiento del hombre en el mundo, tal como se sugiere en el texto (II). Pero si extendemos dicho texto en la sábana de su contexto (el ensayo «Sin identidad», que forma parte de *Humanismo del otro hombre*), el significado antropológico se diversifica en algunas variantes. Una ontológica, que nos envía a Platón y a Heidegger, y otra teológica que nos remite a la *Biblia*; una tercera de contenido biopsicológico y una cuarta en categorías histórico-epistémicas.

La primera explica el extrañamiento del hombre por la caída del alma en el mundo material y el *olvido* del mundo Ideal o del Ser de donde procede, de ahí la filosofía como recuerdo o rememoración. La

² *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974, p. 130, (original francés, 1973).

³ *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 101, (original francés, 1961).

⁴ *Ibidem*, p. 100.

segunda simboliza el extrañamiento humano mediante la extranjería del pueblo de Israel en Egipto, lejos —también quizá olvidado— de Dios y su alianza o pacto en el que com-promete la Tierra Prometida, cuyo significado va, obviamente, más allá del sentido geográfico y territorial del término. La tercera, igualmente polimorfa, puede comenzar con la teoría de A. Gehlen de la pérdida, que define a la especie humana, de la autorregulación instintiva y, en consecuencia, de su integración en el resto de la naturaleza. El resultado es la larga prematuridad o prematuración del individuo humano, que ha de sustituir las regulaciones instintivas por un complejo proceso de aprendizaje. Variaciones de ésta pueden considerarse la teoría del trauma del nacimiento de O. Rank, uno de cuyos aspectos más dramáticos es el ser arrojado del paraíso del útero materno, y la mentalidad ecológica contemporánea, de fondo roussoniano, según la cual entre nosotros y la naturaleza existe una barrera de extrañeza progresiva, a causa de nuestras actividades técnico-económicas antiecológicas o antinaturales. Para la cuarta, finalmente, que se remite a Marx (y a Hegel) el extrañamiento se identifica con la alienación o enajenación de la humanidad en las estructuras ideológico-teológicas y en las histórico-económicas condensadas en el *Capital*. De donde habrían de generarse dos variedades. Una de corte epistemológico y estructuralista presenta el extrañamiento del hombre ya no bajo la figura de la enajenación, siempre recuperable, sino bajo la de la figura muerte, «muerte del hombre», a manos del método de aquellas ciencias constituidas precisamente para conocer su especificidad, las ciencias humanas. La otra, en cambio, recupera el lenguaje de la alienación pero para radicalizarlo. Se trata de la «alienación revolucionaria» o «alienación de la desalienación misma», cuya materialización era, en 1972, cuando Lévinas escribía esto, la burocracia retóricamente revolucionaria del Este.

La raíz última de esta alienación no habría que verla, como es usual, en el desvío stalinista de una teoría correcta (¿la marxista-leninista?) que permanecería aún inaplicada esperando mejores tiempos. Para Lévinas, el fracaso de la empresa revolucionaria ya estaba en el proyecto mismo de la filosofía idealista (cristiana, en el fondo) o filosofía de la identidad, de donde arranca el proyecto de Marx. El fracaso está en la idea de «recurrencia a sí [...] de un Yo que se identifica al volver a encontrarse». Y la razón profunda de este fracaso estriba en que la autoidentidad del Yo es un mito; «yo es otro». Una profunda no coincidencia del yo con su supuesta identidad, una diferencia que se abre entre el yo y su (supuesta)

mismidad, que Lévinas identifica limpiamente con «la no-indiferencia con respecto a los otros» del texto (II). Aparece, así, la extranjería como relación originaria con el otro, pero ya no en el sentido cultural o político corrientes, sino en otro, el ético, que también podemos nombrar como alteridad, y que cuestiona en su misma raíz la filosofía de la identidad greco-moderna. El ámbito conceptual de la alteridad es donde tiene sentido la transcendencia y la eminencia del otro a las que, en el texto (IV), acoge la miseria y, en (III), se reflejan en el rostro del Extranjero, la viuda y el huérfano. Distancia o extranjería, a lo que parece, infranqueable pero que, por otro lado y paradójicamente, constituyen la causa de que los hombres se busquen y la humanidad se reúna: de su proximidad o proxi-midad.

Si se repasan sus obras mayores no cabe duda alguna de que, entre las diversas versiones de la extranjería, Lévinas está interesado, ante todo, en la alteridad ética o en la ética de la alteridad, de la que la extranjería cultural y política no sería más que un símbolo, lo que le lleva a distanciarse de las versiones ontológica y teológica. Su falta de interés por éstas vendría avalado por su deseo positivo de alejarse críticamente de Heidegger (aunque no, curiosamente, de un cierto platonismo que sitúa al Bien por encima del Ser, invirtiendo el proyecto heideggeriano), de la teología católica y hasta de cualquier perspectiva religiosa. Ya se sabe, sin embargo, que los infiernos están empedrados de buenas intenciones, incluidas las filosóficas, y la buena intención ética de Lévinas podría acabar o haber acabado ya en el infierno de la ontología heideggeriana o en el purgatorio de la teología judía. Pues, si se repasa el conjunto de su obra, incluidos los escritos posteriores de tema preferentemente talmúdico, tampoco cabe duda de que el *corpus* Levinasiano constituye una mezcla, a veces bastante impenitente, de vocabulario procedente de la teología, preferentemente judía, y de vocabulario procedente de la filosofía europea, preferentemente fenomenológica. Esta circunstancia confiere al texto de Lévinas una ambivalencia constitutiva, que es la cruz tanto de su hermenéutica como de su crítica.

De la primera, porque una textualidad de este tipo excluye el modelo de lectura que busca el significado verdadero o la intención originariamente significativa de Lévinas, típico de la escuela diltheyana. Desde esta actitud no se puede pretender que hay una última palabra en Lévinas, identificable en términos de ontología greco-germana o de teología bíblico-judía, sin contemplar la posibilidad de una lectura abierta a las dos o a una mezcla de las dos, tal como

sugiere la cita de J. Joyce con que Derrida cierra su clásico estudio sobre Lévinas: «*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*»⁵.

En segundo lugar, una situación hermenéutica así, constituye un desafío a la crítica. Esta ya no podrá esgrimir como criterio único la comprensión o no comprensión del significado «verdadero» mediante un combinado de sabiduría filológica para revelar el significado de un término en su uso «propio» (*subtilitas explicandi*), y de agudeza psicológica para captar la intención significativa del autor (*subtilitas intelligendi*). Ni siquiera se podrá recurrir al criterio gadameriano de la fusión de horizontes. Pues si lo que Lévinas propone es la fusión del bíblico-judío con el greco-germano, dicha fusión sólo se puede juzgar desde el horizonte uno o desde el otro, o desde un fundido de ambos que no tendría necesariamente que coincidir con el que supuestamente propone Lévinas. En los tres casos cada horizonte de partida o de llegada tenderá a aceptar lo que reconoce como propio y a rechazar lo que identifica como ajeno, lo cual constituye una situación emotivista y, si se prefiere, textualista: todo depende del punto de espacio-tiempo en el que se sitúe el crítico de turno para practicar su versión particular de juicio crítico. En fin de cuentas, un simple juego de recontextualización detrás del que aparece sonriendo maliciosamente la figura de Derrida.

En tal caso, la crítica ha renunciado a cualquier pretensión de validez general o cosa parecida. En lugar de pretenderse una instancia metatextual, que nos permite decidir desde fuera entre textos o entre diversas lecturas de un texto, deviene élla misma una estrategia textual más, una diferencia, pero desprovista ya de la situación de extraterritorialidad textual, desde la que poder decidir qué está bien y qué está mal dentro del texto. Si, por el contrario, lo que Lévinas propone es una crítica a la ontología greco-germana y su sustitución por la teología judía cabría, en principio, problematizar su éxito en el sentido de que para tal empresa debe usar el lenguaje griego, lo cual le hace entrar en una situación de contradicción pragmática o doble vínculo: pretender distanciarse del lenguaje ontológico griego y, para hacerlo filosóficamente, tener que recurrir a él. Es la acusación clásica de Derrida. Lo cual nos devuelve a la estrategia anterior en términos del horizonte en el que se sitúa cada uno. Pero también cabría analizar, en términos del pragmatismo de Peirce, los *efectos* hipotéticos o verosímiles que podrían desprenderse

⁵ *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 210, (original francés, 1967).

de *ésta* interpretación de Lévinas y, en todo caso, compararlos con los efectos verosímiles de otras lecturas posibles. El lector podrá, así, disponer de un muestrario y decidir por sí mismo.

Con estas consideraciones hermenéuticas por delante es posible un ensayo de comprensión de algunas de las lecturas de que ha sido objeto el texto de Lévinas y sus limitaciones. Tomemos la que practican desde el acuerdo y el saludo algunos filósofos y teólogos (católicos) latinoamericanos de la liberación⁶, cuya radicalidad podría volverla convergente con la que se hace desde cierto feminismo⁷. O la que hacen el airado Savater o el comedido Vattimo, el primero desde el rechazo frontal y el segundo desde el distanciamiento reflexivo⁸.

Los latinoamericanos creen encontrar en Lévinas una recuperación filosófica de la pobreza, cuyo modo de producción y de existencia socioeconómica ellos pretenden explicar en términos marxistas, y cuya significación ética elaboran en sus propios términos teológicos católicos. Desde esta convergencia, construyen su denuncia de la dominación económico-cultural euro-norteamericana, a cargo de las élites económicas, políticas y culturales (a las que pertenece la burocracia vaticanista) de los países dependientes. Es el caldo de cultivo que ha dado lugar a un movimiento de apoyo a la guerrilla sur y centroamericana que, por ahora, ha culminado en el alzamiento de Chiapas el 1 de Enero de 1994, en cuya factura postmoderna se ha querido ver la deriva paródica del movimiento guerrillero⁹.

⁶ Cf. entre los primeros, E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973, 2 vols., sobre todo el vol. I, pp. 118 ss., y G. Gutiérrez, «Emancipación e identidad», en Varios, *Nuestra América contra el V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina*, 5º ed., Tafalla, Navarra: Txalaparta, 1990. Lévinas ha sido objeto de un amplio interés teológico convencional.

⁷ L. Irigaray, «The Fecundity of the Caress: A Reading of Lévinas' *Totality and Infinity*, section IV, B, "The Phenomenology of Eros"», en R. A. Cohen (ed.), *Face to Face with Lévinas*. Albany, NY: State University of New York Press, 1986, y T. Chanter, «Feminism and the Other», en R. Bernasconi y R. Wood (eds.), *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988.

⁸ G. Vattimo, «Metafísica, violencia, secularización», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y postmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992; F. Savater, *Ética como amor propio*. Barcelona: Mondadori, 1988, p. 171.

⁹ G. Zaid, «Chiapas: La guerrilla postmoderna», *Claves de Razón Práctica*, 44 (julio-agosto 1994).

Vattimo, por su parte, ve en Lévinas un aliado potencial del proceso de secularización que la filosofía debe establecer hoy contra el proyecto fundador ilustrado (cuyo ejemplo más persistente sería la totalización hegeliano-marxista de la historia), un proceso similar a aquel por el que la Ilustración misma secularizó el fundamentalismo de la teología católica medieval. Pero esta alianza se frustra, piensa Vattimo, por la ceguera permanente de Lévinas para el hecho de que la escatología judía, si bien permite distanciarse de la Ilustración europea y su mitificación, también lo hace del proyecto secularizador contemporáneo que él, Vattimo, cree compartir con Rorty, y cuyo paradigma parece ser, una vez más, la ontología de Heidegger¹⁰. F. Savater, por último, tendría dos cargos graves contra Lévinas. Uno es el de cualquier ateo ilustrado del siglo XVIII contra la teología: que cercena todo asomo de autonomía crítica, por lo cual le acusa de «ejercer su impotencia desde el ventriloquismo teológico»¹¹. El otro es el de cualquier liberal obsesionado con la alianza de la pobreza con el marxismo mediante los buenos oficios de cierta teología, que podría convertir a los teólogos de la liberación en teólogos de la revolución contra la complicidad entre el Capital y la Democracia, y sacralizar una dictadura de los miserables, posible únicamente en el fantaseo de algunos liberales, como expresión no tan nueva de la vieja teocracia¹². No parece importar el hecho de que algunos de estos teólogos, influidos o no por Lévinas, hayan sido asesinados (como en El Salvador) por una ultraderecha que aún ejerce un control militar o paramilitar sobre el capital con un cierto beneplácito democrático tanto interno como externo.

Mucho más ponderada que la de Savater, y hasta que la de Vattimo, compartiendo con ambos el desacuerdo, es la de G. Boothroyd. Para este heideggeriano, el misticismo y el mesianismo judíos, tan presentes en el texto de Lévinas, lejos de carecer de interés para la filosofía o degradar la de Lévinas al rango de mala filosofía (Savater), han de ser valorados sobre la base de «una interpretación de su papel

¹⁰ Cf. el trabajo citado de Vattimo y de Rorty, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», ambos en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*. En los supuestos de Vattimo está que tanto él mismo como Rorty se mueven en la estela desfundamentadora de Heidegger. De este modo, aun cuando el discípulo (Lévinas) lograra salir del territorio del maestro, aun así acabaría fulminado por su mirada crítica.

¹¹ F. Savater, *op. cit.*, p. 71.

¹² Savater critica a la vez a Lévinas y a los teólogos de la liberación en «Filosofía y apocalipsis», *Claves de Razón Práctica*, 20 (1992).

en el texto». Reconoce, con Derrida, que el objetivo de Lévinas es la «complicidad de la unión mística con la objetividad teórica», y mantiene que la *absoluta* alteridad del Otro puede ser tratada en términos estrictamente textuales (semióticos), puesto que, por un lado, el propio Lévinas se compromete con procedimientos racionales (fenomenológicos) y, por el otro, la experiencia del rostro, que Lévinas sitúa en el centro de su reflexión, posee un carácter explícitamente *no-intuicionista*¹³.

Este método de aproximación al texto levinasiano está, como es obvio, en la órbita heideggeriano-derridiana, en la cual también circula Vattimo, pero abre una nueva posibilidad. Al situarnos en el ámbito de la textualidad nos coloca, en primer lugar, en el espacio de la semiótica, en donde se desarrolla la dinámica significativa del signo y su interpretación. Esta, en principio, y como ha solido, puede tomar al signo como un *efecto* y remitirnos hacia el pasado, en busca de sus causas, entramados semióticos cada vez más arcaicos en la dirección del origen o primer contacto de un signo con el presigno o presemiótico, el Ser o *primum movens* de la causalidad semiótica, anterior y exterior al ámbito del lenguaje. Es la estrategia textual que hizo suya la tradición hermenéutica, cuya expresión paradigmática es la búsqueda heideggeriana de las huellas del ser en las raíces etimológicas, y que aún nutre las energías polémicas de Vattimo contra Lévinas¹⁴. Pero también se puede tomar al signo como una *causa* que nos remite al futuro de los *efectos* verosímiles que pueden seguirse de la actividad semiótica en la que tome parte, en este caso la lectura de Lévinas. Esta estrategia constituye la originalidad del punto de vista pragmático, desde cuya perspectiva el significado del texto de Lévinas vendría dado por sus efectos sobre lectores diversos como puedan ser un liberal laico como F. Savater o un filósofo argentino de la liberación como E. Dussel. Ya que los efectos de lectura no los produce únicamente el texto sino también la matriz axiológica que configura la ética política de cada cual. Una ética de la libertad irrestricta del yo en relación a sí mismo y a todos los otros, o una ética de la justicia, en la que la relación con el otro es prioritaria a la relación con uno mismo, y por tanto, anterior a la libertad misma.

De esta forma la cuestión de la interpretación de un texto acaba por revelarse como una cuestión de elección moral igual que

¹³ «Responding Lévinas», en R. Bernasconi y D. Wood (eds.), *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ G. Vattimo, «Metafísica, violencia, secularización», *loc. cit.*

cualquiera otra¹⁵. Un buen ejemplo puede ser la elección levinasiana de una ética de la alteridad, que él pretende autónoma de la ontología y hasta de la teología, desde la que lee la tradición filosófica occidental a la contra de su orientación preferentemente individualista. El proyecto puede contar, en principio, con una cierta base de plausibilidad, pero encuentra su punto crítico en la articulación de la autonomía y la heteronomía, un problema aparentemente resuelto desde Kant. Lévinas pretende mantener, a la vez que la autonomía de la ética, la *heteronomía* del sujeto, aun cuando ello implique «romper una muy venerable tradición» que, como se sabe, es justamente la kantiana de la autonomía moral, sobre la que existe un consenso casi generalizado entre los filósofos morales. Si bien convendría aclarar que se trata de un consenso histórico, contingente o fáctico, al estilo de los de Lyotard o Rorty, y no de un consenso racional, a la Habermas, logrado sobre la base del mejor argumento. Cabe, entonces y en principio, la disidencia crítica respecto a la ética de la autonomía desde, por ejemplo, la ética de la alteridad tal como lo defiende Lévinas, a no ser que declaremos a la primera una especie de *dogma* ético o axioma indeclinable de la eticidad liberal-burguesa.

Desde esta perspectiva el argumento de Lévinas puede ser, en principio, plausible, tal como aparece en el texto (II): que la grieta de diferencia entre el yo y su sí-mismo está provocada por la no-indiferencia ante el otro, cuya aparición es la que singulariza al yo como sujeto moral cuya autonomía quedaría, de este modo, desplazada por la heteronomía que introduce la presencia del otro. La relación ética con el otro sería previa y no posterior a la constitución del yo como sujeto moral, lo cual podría constituir un correctivo severo al individualismo fundacional de la ética clásica, greco-cristiano-moderna, y su permanente querencia entre egoísta y narcisista. No se trataría, por tanto, de restaurar la vieja heteronomía teológica, sino de recuperar la heteronomía ética que brota de la relación con el otro. Pero la ambigüedad con la que Lévinas se refiere al Otro, siempre ambivalente entre su apariencia (humana) y su ocultación o transcendencia (divinas), opera como una especie de eterno retorno del fantasma de Dios, del que el otro humano no sería más que una coartada o, como mucho, una huella. La ética quedaría, al viejo estilo, reducida a la teología. No hay duda de que ésta es una

¹⁵ Cf. en este sentido las críticas de Rorty al textualismo contemporáneo como una versión actualizada del viejo idealismo, en «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism», en *The Consequences of Pragmatism*. Brighton, Sus.: The Havester Press, 1982, pp. 155-157.

posibilidad de lectura de la textualidad levinasiana. Pero tampoco de que le puede dar la vuelta para quedarse con que la idea de Dios carece de otro significado que no sea el que surge de la relación ética con el otro, tal como Lévinas escribe en diversos lugares¹⁶.

En esta situación aún caben dos tipos de salidas. Es plausible, en primer lugar, una lectura que prescindiera de la presencia de Dios en el texto levinasiano y se comprometiera con una interpretación humanista del Otro. Sería análoga a las lecturas laicas de la ética kantiana que dejan a un lado, o muy en segundo término, sus postulados sobre la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, como garantías de una felicidad que recompense en la otra vida a la virtud acumulada en ésta. Ningún canon hermenéutico prohíbe leer un texto al margen de ciertas intenciones explícitas o implícitas del autor, de las que llegan a ganar la misma autonomía que sus propios textos una vez impresos, para acabar identificados con ciertos efectos de lectura. En segundo lugar, cabría una lectura de la teología levinasiana análoga a la que se hace de la teología implícita en la filosofía de la historia de W. Benjamin, como clave de una ética de la alteridad del otro (el otro muerto en su caso), que es lo que realmente importa. La ventaja de Lévinas sobre Benjamin es que su ética, también de la alteridad e igualmente pasada por la teología, lo es del otro vivo, no del otro muerto. En ambos casos, el recurso a la teología podría reducirse a una estrategia textual, tal como sugiere Boothroyd para Lévinas y se admite sin más en Benjamin.

Lo que procede, entonces, es que interroguemos directamente a la alteridad misma, tal como logremos rescatarla de la textualidad levinasiana, para lo cual habremos de volver a las diversas acepciones de extranjería o alteridad que encontramos al principio. Podremos, así, introducir la hipótesis de una relación de metafóricidad entre unas y otras que nos obliga a preguntarnos por cuál de ellas constituye el significado originario de la extranjería o alteridad, y a cuáles otras hemos de ver como derivadas o secundarias: metafóricas. Para una mentalidad onto-teológica el problema tiene una solución fácil. El significado primordial de la alteridad está, antes que en la otredad cultural, en la relación de uno mismo con el otro teológico (Dios) o con el otro ontológico (el Ser). Más aún, los ámbitos teológico u ontológico, al ser aquéllos de los que el ser humano se encontraría

¹⁶ Por ejemplo en el «Avant propos» de *De dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1986: «Pienso que la idea-de-Infinito-en-mí —o mi relación a Dios— me viene en la singularidad de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo [...]» (p. 11).

extrañado, dejarían a la autoctonía cultural en la evidencia de ser derivada o metafórica. El autóctono cultural sería siempre, en realidad (y nunca mejor dicho), un extraño o extrañado teológico u ontológico. Además parece que, en principio, la relación de las autoctonías teológica y ontológica con sus respectivas extranjerías o extrañezas mundanas, las creaturas o los entes, constituiría el modelo de la relación de metaforicidad misma. La relación de *analogía* que constituye las dos primeras (entre Dios y sus creaturas y entre el Ser y los entes) es, también, el modelo de la relación de *semejanza* que constituye a la segunda, la relación de metaforicidad.

Para una mentalidad configurada por categorías historicistas o culturalistas no cabría duda alguna de que el modelo de alteridad originario es el cultural, al que sería posible reducir, por un procedimiento u otro, los modelos teológico y ontológico. Bastaría aducir el tipo de crítica de la religión, por transferencia teológica de los caracteres humanos a una entidad imaginaria, Dios, desarrollado a partir de Feuerbach, y hacerla extensiva a la ontología¹⁷. Pero si nos atenemos al texto de Lévinas, nos encontramos con otro candidato a relación proritaria de alteridad o extranjería: la ética, que viene a localizarse en la relación cara-a-cara irreductible a cualquiera de los casos concretos de extranjería cultural que hayan tenido lugar a lo largo de la historia y a lo ancho de las sociedades humanas. Además, como esta variante de alteridad/extranjería introduce una transcendencia o diferencia ab-solutas entre los dos términos de la relación, y excluye cualquier vínculo entre ambos que pueda ser representable o *identificable*, la alteridad ética levinasiana introduce una ruptura con la relación de metaforicidad cuyo significado originario estábamos buscando y que, de este modo, queda deconstruido.

Llegamos, así, a una situación que podríamos caracterizar, con Derrida, como de «retirada de la metáfora», siempre que tengamos en cuenta que Lévinas va en otra dirección. En el caso de Derrida parece tratarse de que la metaforicidad estalla (o se retira) cuando se intenta aplicar el esquema literal/metafórico, autorreferencialmente, a la metáfora misma, en busca de su significado *literal* u originario no metafórico (como si fuera posible separar a la metáfora de su propia metaforicidad). Este significado literal no aparece por parte alguna, y

¹⁷ J. J. Goux hace un análisis del platonismo originario de la ontología mediante lo que él denomina una «lógica dialéctica del proceso de simbolización» en *Freud-Marx. Economie et symbolique*. Paris: Seuil, 1973. Este análisis es complementario del que tiene por centro la crítica feurbachiana de la teología en *Les iconoclastes*. Paris: Seuil, 1978.

no queda más remedio que hablar de la metáfora con metáforas y más metáforas. Es la situación que fuerza a Derrida a decir: «he levantado anclas y voy a la deriva irresistiblemente. Intento hablar *de* la metáfora, decir algo propio o literal a propósito suyo, *tratarla* como mi tema, pero estoy, y por élla, si puede decirse así, obligado a hablar de élla *more metaphorico*, a su manera [...] la cual de pronto parece intratable»¹⁸.

Me parece, sin embargo, que esta situación de intratabilidad puede ser élla misma explicable en términos del esquema clásico de la metaforicidad, la distinción literal/metafórica. En metáforas como «la vida es sueño» (Calderón de la Barca) o «la metáfora es el sueño del lenguaje» (D. Davidson) la metaforicidad podría explicarse, en principio, como el desplazamiento del término 'sueño' de su contexto de uso habitual (psicológico cotidiano) a un contexto literario o filosófico en el que, al relacionarse predicativamente con términos como 'vida' y 'metáfora', pierde su significado literal y adquiere (por semejanza del sueño con la vida y con la metaforicidad) otro, el metafórico. Sobre este análisis es fácil advertir que, en el desplazamiento o *translatio* metafórica, hay un elemento de *identidad* o permanencia, el significante 'sueño' y un elemento de *diferencia* o cambio, el significado. La concurrencia de ambos da lugar a la relación de semejanza o analogía.

Ahora bien: en la metáfora de Davidson «la metáfora es el sueño del lenguaje» nos encontramos en la situación derridiana de autorreferencialidad puesto que, al emplear el término 'metáfora' en una estructura formalmente metafórica, da la impresión de que es posible y fácil señalar su semejanza con el correspondiente significado literal, el factor de identidad o permanencia. Pero no es más que una ilusión, dado que el término 'metáfora' carece de algún significado literal al que recurrir. Todo lo que Davidson nos puede decir, cuando se dispone, como Derrida, al convertir la metáfora en su «tema», es que mantiene con la significación ordinaria una relación semejante o análoga a la del sueño con la conciencia vigil. ¿Estaríamos dispuestos, entonces, a aceptar que el significado literal del sueño es el significado literal de la metáfora? Difícilmente. Pues bien: en una situación parecida a la del término 'metáfora' se encuentran otros como 'Dios' o 'Ser': carecen de significado literal alguno a partir de donde construir su identidad o permanencia originarias. En consecuen-

¹⁸ J. Derrida, «La retirada de la metáfora», en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 36.

cia, tampoco nos lo pueden ofrecer para constituir las versiones originales o literales, teológica u ontológica, de la relación de extranjería: carecen de un referente al que aplicar el principio de identidad («A es A y no es no-A») y, por lo tanto, no pueden entrar en ninguna frase metafórica como elementos de literalidad.

Quizá por eso Derrida se encuentra a sí mismo abocado a la fatalidad de deslizarse, ciegamente, por el desfiladero de la diferencia. Y, quizá también por eso, Heidegger parece haberse visto atrapado por la paradoja de saber que del Ser (al que pretendía pastorear en exclusiva) solo se puede hablar poéticamente, desconfiando de la literalidad y, al mismo tiempo y por las razones apuntadas, verse obligado a sospechar también de la metafóricidad. ¿No es El, el Ser, el significante universal cuyo significado debería ser, por tanto, el más cercano, y, a la vez, el más lejano, aquel al que llegamos en último término, si es que alguna vez llegamos? Una buena expresión de esta situación es un pasaje donde Heidegger ofrece hasta nueve caracterizaciones del Ser, cuyo común denominador es la paradoja¹⁹.

La retirada de la metáfora puede generar, como ha propuesto Baudrillard, una cierta melancolía por más que la alternativa no sea el vacío trópico o figurativo, sino la entrada en escena de la metonimia: únicamente hay entes, partes del Ser, con sus diferencias irreductibles²⁰. O de la paradoja, como parece que ocurre en el caso de Heidegger y pretendo, por mi parte, para el de Lévinas; sólo que no en registro ontológico sino ético. Puesto que es la paradoja, y no la metáfora ni la metonimia, la figura clave del universo ético levinasiano, cuya significación no arranca ni de la ontología, ni de la teología al uso, ni de la cultura, sino de la relación cara-a-cara, cuyo clímax ético es la sustitución de «el-uno-para-el-otro»²¹, prendida en la significación del Rostro (no debería olvidarse que la relación signo, la significación, es una relación de *sustitución*: el signo sustituye a cualquier cosa). La motivación radical del recurso a la paradoja es que

¹⁹ M. Heidegger, *Grundbegriffe*. Frankfurt: Klostermann, 1981 (vers. cast., *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989), Primera Parte, Segunda Sección. Para las cuestiones relacionadas con la actitud de Heidegger ante la metafóricidad lo mejor es recurrir a A. Rovatti, *Il declino della luce*. Genova: Marietti, 1988 (vers. cast., *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Barcelona: Gedisa, 1990), Parte I, donde se hace referencia a la polémica entre Derrida y P. Ricoeur sobre la metáfora, con Heidegger al fondo.

²⁰ *La transparence du mal*. Paris: Galilée, 1990 (vers. cast., Barcelona: Anagrama, 1991, p. 14).

²¹ Sobre el sentido que da Lévinas a esta expresión véase *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, pp. 210-215.

se trata de un modo de significar «de otro modo que siendo» o «más allá de la esencia». Que no toma al Ser o sucedáneos (Dios o los entes, incluidos los culturales o psicológicos: el ser del yo) como modelos o portadores de algún tipo de significación originaria cuyo respeto constituiría algo así como la norma moral.

Basta esto para hacernos a la idea de que la paradoja levina-siana no surge, como la heideggeriana, de un intento de expresar la significación del Ser, sino del de introducir una modalidad de significar de *otro modo* que siendo o expresando ser o a partir del ser²². Y lo mejor será tratar de aproximarnos rápidamente a esa paradoja como «paradoja de la moral»: el desafío abierto y frontal de la ley de la existencia como ley suprema del ser, que en el ser del yo se expresa como el esfuerzo por existir, el *conatus essendi* de Spinoza²³. Se trata, en último término, de la paradoja (para la mentalidad ilustrada y su individualismo de base: no para otras) de «morir por otro»²⁴, que Lévinas opone al criterio hobbesiano de mantener la vida a cualquier precio, sosteniendo tenso el esfuerzo de resistir a la propia muerte fantaseada, en una alocada carrera de «poder tras poder que sólo cesa con la muerte» (Hobbes). Un esfuerzo alucinado que, probablemente, está en la génesis del extravío o pérdida de contacto con la realidad de que han hablado Canetti y Baudrillard²⁵.

Este axioma hobbesiano, convertido en primer principio de la ética y la política modernas, no fue discutido por la Ilustración sino incorporado tanto por Hegel como por Marx en sus teorías de la lucha entre el amo y el esclavo o entre la burguesía y el proletariado. Ni siquiera lo ha sido por el feminismo contemporáneo que lo incorpora,

²² Para Lévinas el verbo ser no significa tanto un ente o entidad, cuanto una actividad que se capta mejor si el infinitivo se pone en relación con el gerundio *siendo*, y no con el participio *sido*. Ello tiene que ver con una concepción (heideggeriana) del ser como tiempo: pero tiempo en acción, no ya en conserva. Véase al respecto *ibidem*, p. 77: «La esencia del ser es temporalización del tiempo [...] La esencia del ser no designa nada que sea contenido nombrable (cosa, acontecimiento o acción); nombra esta movilidad de lo inmóvil [...]».

²³ «The paradox of morality», entrevista, y *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, p. 175. Este es un tópico recurrente a lo largo de los diversos textos de Lévinas: *Totalidad e infinito*, pp. 233-238, *Humanismo del otro hombre*, p. 110, y *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991, p. 10.

²⁴ Cf. la conferencia «Mourir pour...», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

²⁵ J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*. Paris: Grasset, 1983 (vers. cast., Barcelona: Anagrama, 1994, p. 12).

en alguna medida, como lucha de sexos en forma de competencia por el poder. Sí lo fue, en cambio, por Schopenhauer y más tarde por Heidegger de quienes lo hereda Vattimo y, en general, el pensamiento débil. Heidegger sustituye el delirio hobbesiano engendrado por el miedo a la muerte, por la aceptación de nuestra condición mortal y de la propia muerte como prenda de autenticidad existencial²⁶. Pero la solución heideggeriana tampoco sirve a Lévinas por tres tipos de razones.

La ética de la autenticidad, en primer lugar, no es más que otra expresión de la ley del ser cuyo principio de identidad o unicidad se cumple, paradójicamente, en el morir (como uno mismo). Además, descalifica moralmente la ética de la autenticidad presentándola como una suerte de narcisismo moral, cuya realización implica evitar toda «contaminación» del yo auténtico por los otros. *Con* los que acaso se pueda estar, pero desde el pathos de la distancia que prescribe la autenticidad del *ser* propio, cuya unidad e intransferibilidad se cumple, paradójicamente, en el morir. Es, justamente, este narcisismo moral constituido en torno a la identidad auténtica, lo que la ética de la alteridad viene a descentrar o deconstruir, de donde sale la deconstrucción o abolición de la moral individualista, y su sustitución por una ética de la responsabilidad para con el otro. En el fondo, en tercer lugar, lo que Lévinas deconstruye es la metáfora de la propiedad o posesión, aplicada a la construcción del yo, que subyace en la entraña de la ética de la autenticidad. El yo auténtico es el yo de la autposesión perfecta, la forma suprema del individualismo posesivo, que F. Dallmayr encuentra agazapado en la ética de la libertad irrestricta de Kant y Sartre²⁷. Esta metáfora es la que Lévinas sustituye por su paradoja de la moral que supone la apertura al otro. Para Lévinas, lo humano se inaugura cuando, dando un paso más allá de Heidegger, aparece la posibilidad de enfrentarse a la ley del ser tanto en la modalidad hobbesiana cuanto en la heideggeriana. Y eso solo puede tener lugar en el «morir por otro», en el sacrificio, donde la

²⁶ De donde emerge una ética de la autenticidad que el canadiense C. Taylor ha puesto al día en *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, (original inglés, 1991).

²⁷ E. Lévinas, «L'autre, utopie et justice», entrevista en *Autrement Revue*, 102, especial, (noviembre de 1988). F. Dallmayr, *The Twilight of Subjectivity. Contributions to a Postindividualistic Theory of Politics*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1981.

relación «por otro» es más fuerte que la amenaza de muerte y el esfuerzo por evitarla, expresión hobbesiana de la ley del ser²⁸.

F. Savater, en cambio, cree que el hobbesiano «esfuerzo del hombre por inmortalizarse» es y «siempre será más digno» que una actitud como la de Lévinas, a la que acusa de «basar su causa en el poder irrefutable de esas tinieblas de las que se presenta como providencial administrador». Como es lógico, opone a la perspectiva levinasiana, la de otro judío, Spinoza, y acaba sentenciando la cuestión con un argumento de autoridad spinoziana (la que él le concede), según el cual «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y toda su sabiduría es una sabiduría de la vida»²⁹. Frente a un argumento de autoridad como el de Savater al recurrir a Spinoza contra Lévinas, siempre cabe introducir a otra autoridad aunque no sea tan consagrada. Z. Bauman, otro judío, interpreta el «morir por otro» como el único acto verdaderamente individual y humano entre todos los actos posibles. Más allá aún, lo considera constitutivo tanto de la individualidad como de la comunalidad humanas: de la humanidad. El mayor regalo que un ser humano puede hacer a otro ser humano es el de su vida, acto de libertad suprema por el que se puede decidir la presencia o ausencia de la moral, su comienzo y su final: su criterio³⁰. Probablemente este ideal moral es tan exigente que haya que decir de él lo que Spinoza escribió, al final, del de su propia ética. Que «todo lo excelso es tan difícil como raro».

Dejando a un lado los argumentos de autoridad, precríticos, la fuerza semiótica que esgrime Savater al desvalorar el morir por otro puede contrarrestarse con la afirmación de que el «morir por otro» no atenta contra la sabiduría de la vida. Al contrario, lo que hace es extender su perspectiva más allá de la supervivencia individual y su *conatus* que, sobre todo en la versión hobbesiana, es el germen de la guerra, un principio de muerte. En cambio, hasta la Sociobiología explica el altruismo en función del principio de «más vida» del grupo y su descendencia, aun a costa de menos vida de un individuo concreto y singular que, desde luego, no está aquejado del miedo hobbesiano, padre del delirio de acumulación de poder sobrevivir. Lo cual, nos podría llevar a complejas definiciones y redefiniciones de la

²⁸ Véase *Entre nous*, p. 10, y la conferencia «Mourir pour...» incluida en el mismo volumen.

²⁹ La cita de Spinoza es de la *Ética*, 4ª parte, prop. LXVI, en *Ética como amor propio*, p. 71.

³⁰ Z. Bauman, *Mortality, Immortality and other Life Strategies*. Stanford: Stanford University Press, 1992, pp. 200 ss.

vida, o de la vida *humana*, alejadas de este contexto. Se trata, en suma, de una modalidad de vida «de otro modo que ser» o «más allá de la esencia».

Sería demasiado fácil argumentar, al estilo del sociobiólogo Wilson, que el altruismo no es más que una forma refinada del egoísmo³¹ y, por lo tanto, de *conatus essendi* u obediencia ciega a la ley del ser. Que el fundamentalista islámico de allá o el nacionalista de aquí o de allá (como el militante de otras épocas) está dispuesto a morir por sus respectivas *causas* a cambio de un cierto capital simbólico que asegure su pervivencia en el más acá del recuerdo colectivo. Una inscripción en el muro de mármol negro que rememora, en el Mall de Washington, a los norteamericanos muertos en Vietnam, o una voluta de humo de la llama que alumbra, en el Arco del Triunfo parisino, la permanencia en la memoria colectiva del soldado desconocido, o, finalmente, un lugar en el más allá, como parece que ocurre en el renacer de diversas guerras santas, preferentemente islámicas, que están poblando de almas cándidas un paraíso que, si es tan eficaz, sin duda ha de existir («si los hombres definen ciertas situaciones como reales, acaban siéndolo en sus consecuencias»: teorema de Thomas). Para evitar esta continuidad de la ley del ser por otros medios, Lévinas da otra vuelta de tuerca a la paradoja de la moral, apelando al significado de una «ley sin promesa de recompensa», que sólo puede tener lugar «fuera de la idea de fuerza»³², en un ámbito exterior y extraño a la idea de ser. Un ámbito en el que, de seguir el derrotero levinasiano, habría que comenzar a ver el despliegue de lo humano, esto es, el dominio de la paradoja.

¿En qué consiste, entonces, ésta? Una vez más, en la pretensión de romper la ley del ser, expresión de la fuerza y el poder, desde una instancia que, al situarse de otro modo que ser, carece por completo tanto de poder como de fuerza. Como ocurrió en el caso de los nazis (o en el los serbios) por cuyas manos la fuerza y el poder aplastaron en Auschwitz (y en Bosnia, o en Ruanda, o en Chechenia, o en la Europa que se cierra a «los otros» con guante jurídicamente blanco), a la ley y a la autoridad morales en las personas singulares de sus víctimas. Este aplastamiento no es nada paradójico. Es la ley del ser. Lo paradójico está en que, aun a pesar de Auschwitz (de Sarajevo, de Mostar, de Kigali, de tantos lugares de muerte torturada), aun a pesar

³¹ E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*. México: FCE, 1980.

³² «The Paradox of Morality», p. 175. Probablemente fuera de la idea de «potencia», una de cuyas modalidades es, en Spinoza y en Nietzsche, ética, por lo cual es bueno incrementarla y es malo disminuirla.

del triunfo aplastante de la ley del ser, aun así la moral sigue desafiándola desde su autoridad, y prescribiendo este desafío como un imperativo. Sólo que sin la promesa de su realización ni de una compensación futura, de ningún *happy end*. Y sin que tampoco podamos arrogarnos el derecho a considerarla una causa perdida. Obediencia a un orden (en el doble sentido de «disposición» de los seres y «mandato») que no retribuye y que no da derecho a imponerlo, este doble rasgo —una ley sin recompensa y una creencia sin derecho a adoctrinar— recibe de Lévinas el nombre bautismal de *asimetría*: la forma de relacionarme con el otro más allá de todo vínculo reducible a cualquier versión de la ley del ser.

GABRIEL BELLO REGUERA es Catedrático de Filosofía del Derecho, Moral y Política en la Universidad de La Laguna. Autor de *El retorno de Ulises. (Sobre competencia ética y supervivencia)* (La Laguna: Universidad de La Laguna, 1989) y coautor de *Comunidad y utopía. Ensayos históricos, éticos y políticos* (Barcelona: Lerna, 1991). Desde hace años trabaja sobre el pragmatismo norteamericano y sobre Lévinas.

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de La Laguna, Edificio Central, Avenida Trinidad s/n, E-38204 La Laguna (Tenerife).