

## Lenguaje y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas

*Carlos Ham Juárez\**

**E**l presente artículo tiene como objetivo principal analizar la problemática del sujeto moderno y su relación con el lenguaje desde la postura de Levinas. En un primer momento tratamos de visualizar el entramado existencial y metafísico que entraña la idea de sujeto, para luego observar cómo una visión que se encierra en un fundamento subjetivo corre el riesgo de olvidar o excluir la participación del otro. El otro, a quien desde la modernidad y quizá desde mucho antes se le ha negado existencia, pero que indudablemente ha sido un elemento muy importante para la afirmación de los espacios del sujeto. Consideramos que la propuesta de Levinas de dirigir nuestra mirada hacia el otro, y en especial de hacerlo desde la perspectiva del lenguaje, enriquece los estudios que se realizan en torno al sujeto. Por último, analizamos brevemente el sentido que atribuye Levinas al lenguaje, sobre el cual nos hace ver una salida y una posible solución al logocentrismo, solipsismo e individualismo en los que muchas veces pueden caer las tesis de corte subjetivo. El interés de este texto, por lo tanto, también es señalar que el lenguaje



IZTAPALAPA 50  
enero-junio del 2001  
pp. 297-320

\* Candidato a doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

es, además de sus diversas funciones ya conocidas, un elemento sustancial en la comprensión del otro y una manera de acercarse e interrelacionarse unos con otros, en donde impera el diálogo y no el sometimiento de una de las partes.

#### LA SOLEDAD DEL EXISTIR

Hablar del sujeto parece superfluo en un mundo dominado por sistemas y por órdenes que trascienden la voluntad particular de cada hombre y mujer. Se impone la necesidad de ser eficaz y eficiente dentro de las estructuras en las que hemos crecido y que nos han formado. No hay sujetos más que en el sentido en que sirven y funcionan para el sistema, los sujetos no son más que el efecto de los códigos y de las reglas institucionalizadas y creadas mucho antes de todos los tiempos. En este tenor, el sujeto en nuestros días no es portador de ninguna esencia o sustancia ni es comprendido bajo los parámetros de un humanismo pasado de moda. La acción social de los sujetos es mejor comprendida por los modelos de Parsons o Luhmann, desprovistos de cualquier tipo de trascendencia, que por una antropología existencial de corte cristiano, por ejemplo.

Sin embargo, la pregunta en torno al sujeto no ha sido contestada, el olvido de su ser y su rebajamiento a un mero efecto del mundo pragmático no soluciona el misterio de lo que es y lo que significa el ego de una persona. Cierto

que el sistema le asigna sus roles y sus tareas a los particulares pero ¿qué hay fuera de ese papel y de esa meta de eficacia? Los teóricos de sistemas afirmarían que más allá del sistema no hay nada, que el hombre fuera del sistema es impensable porque hasta la vida privada ha sido codificada para ser vivida dentro del propio sistema. No obstante, pese a esta postura de los sistémicos, para algunos teóricos, como Levinas, la cuestión todavía necesita ser contestada de muchas maneras y desde diferentes perspectivas.

La propuesta de éste resulta interesante porque plantea la posibilidad de analizar al sujeto desde un punto de vista radical, a tal grado que sus tesis nos hacen revalorar y reconsiderar la tarea del pensamiento occidental desde los griegos hasta la actualidad. Pero cabría aclarar que la postura de Levinas no es una defensa a ultranza del sujeto ni tampoco asume la actitud retrógrada de defender un humanismo abstracto y moralizante. Por lo contrario, Levinas critica severamente al pensamiento occidental basado en el sujeto que retroalimenta el pensamiento de lo mismo y coloca al egoísmo como rector del actuar humano, olvidándose de que hay otro que es reprimido y sutilmente excluido del juego de las diferencias.

Es en esto último donde Levinas encuentra una vez más la oportunidad de hablar de un humanismo nuevo. La originalidad de este humanismo radicaría en reactivar los significantes que la tradición occidental ha intentado hacer a

un lado y que se refieren al papel que ha asumido el otro en la relación que ha mantenido con el sujeto. Ello implica pensar radicalmente al otro y deconstruir al sujeto, pero sin ignorar que hay un entorno y un sistema que también tienen que ser trascendidos, según opina el propio Levinas.

En cierto sentido, la filosofía de Levinas trata de ser un pensamiento que se ubica fuera del sujeto. La pregunta de Levinas que marca gran parte de su trayectoria consiste en interrogarse sobre la apertura de un pensamiento egológico. ¿Hasta dónde podemos pensar más allá del sujeto? O, de otra manera, ¿cuándo el pensamiento deja de situarse en el discurso de la mismidad para redimensionarse en una alteridad nunca antes visualizada ni experimentada? En fin, ¿cuáles son los límites de la conciencia y qué hay más allá de esos límites si se traspasan?

Al respecto Husserl cimentó las bases de un pensamiento que llevó a plantear el problema del sujeto fuera del psicologismo naturalista y lo elevó a un espacio ontológico fundamental, de tal manera que todo discurso y práctica social resultaba ser producto de un ego puro y universal. Salir de este pensamiento envolvente no es tarea fácil. Levinas enfrenta una reflexión en los límites de este pensamiento husserliano, pero tomando en cuenta sus tesis más relevantes (Husserl, 1986: 47-69).

A continuación veremos cómo Levinas busca radicalizar la problemática de la subjetividad. En primer lugar, lo

que tendríamos que advertir de su trabajo es la tendencia a seguir el método fenomenológico de su maestro, pero enfocado hacia una deconstrucción del sujeto y con el objetivo de penetrar en el incognoscible mundo del otro.

Resulta ilustrativo observar que Levinas inicia su búsqueda de la otredad en los terrenos de Husserl, pero separándose de éste y dando un giro diametralmente opuesto al planteamiento del sujeto trascendental. Ello se puede percibir desde sus primeros escritos en donde su propuesta gira en torno al abandono de un yo puro y una vuelta al existente en su carácter concreto y dinámico.

Entre 1946 y 1947 Levinas expuso en una serie de conferencias —reunidas en *El tiempo y el otro*— la necesidad de salir de la autorreferencia del sujeto consigo mismo y de que éste enfrente su papel en relación con los demás. De ahí que un tema por demás interesante y original que lleva a Levinas a plantear la relación del sujeto y lo otro es el tema del tiempo como dinámica de la alteridad: "El objetivo de estas conferencias consiste en mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás" (Levinas, 1993: 77).

En efecto, ya desde Husserl encontramos a un sujeto que no evade la temporalidad y la dinámica de su ser; de hecho, la conciencia se configura en las vivencias que experimenta, en el antes, ahora y después, en las cuales puede aprehender su relación con los otros y,

en un sentido trascendental, constituir una temporalidad como "forma necesaria de unión de unas vivencias con otras" (Husserl, 1962: 193). Levinas continúa en el examen de estas tesis husserlianas y les da un seguimiento hacia los terrenos de la alteridad, hacia los espacios de la otredad. Para ello comienza con una indagación muy certera en torno a la soledad del existir.

Efectivamente, la temporalidad como tránsito del sujeto al otro pasa por un análisis del existir. En un primer acercamiento, el existir parece ser un proceso transitivo en el que nos relacionamos con objetos y con otros seres humanos, pero el hecho concreto de existir es absolutamente intransitivo, nadie puede existir por mí, ni experimentar este evento que me ocurre sólo a mí. Como Husserl, Levinas afirma el sentido de aislamiento que conlleva el sujeto en el mismo momento de estar consciente de su existencia, la cual se toma de una manera particular y concreta. Levinas señala que "...el existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente. Así pues, la soledad no aparece como aislamiento factual (...) sino como la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir (Levinas, 1993: 81-82).

En la concepción de Levinas, la soledad es el resultado de esta unidad entre el existente y su existir; entre quien existe y su acción de existir. Puede notarse aquí un procedimiento que ya la fenomenología de Husserl pretendía establecer, consistente en "ir a las cosas

mismas", suspendiendo toda percepción teórica o prejuicio ideológico, Levinas profundiza en la soledad del existir y no lo deduce a partir de ninguna teoría o concepción abstracta, sino que va al hecho mismo del existir en su situación cotidiana y singular. El existir se dilucida en el ente que existe y no en el existir como noción abstracta y generalizada.

Ciertamente, si pensamos en un existir sin existente desaparecerían todas las determinaciones del existir quedando éste absolutamente vacío. Por lo mismo se es capaz de pensar un ser semejante a la nada en donde todas las cosas, los entes y las personas han desaparecido y han sido anulados. El existir impersonal es la nada, sin un comienzo, sin un final, un abstracto "hay" como lo nombra Levinas (1993: 84-86). El existir sin existente sólo se afirma como forma intemporal, en una eternidad sin inicio ni ocaso y que, por lo mismo, niega toda dinámica y transitoriedad hacia los otros. Abandonarse al ser, en su sentido radical, no sólo es desesperación sino también la inacción por permanecer en el mismo presente de siempre, en el mismo lugar de siempre, donde no hay nada. El mismo Heidegger reconoce que es necesario acudir al ser-ahí (existente) para desarrollar el ser en el tiempo. En efecto, el existente es quien puede tener, por lo menos desde su vida natural, noción de un tiempo que transcurre en su existencia. En cada caso tenemos un punto de arranque del existir por la propia vivencia y experiencia del existente.

Para Levinas se trata de tomar partido en este caso por el existente y, en un momento dado, por la libertad que debe alcanzarse fuera de este imperalismo ontológico del ser. Libertad que reconoce en el existente el lugar propio de una concreción, de una experiencia significativa y proyectada a la posibilidad de socavar las estructuras del ser. Sin embargo, Levinas piensa que el ente o existente no es sólo abandono del ser o pasividad nostálgica por el olvido del ser, sino también la muestra de una potencia de actuar y de proyectarse en el tiempo como ser en soledad, por ello mismo se puede decir que:

La soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma, para que haya existente. Así pues, la soledad no es solamente desesperación y desamparo, sino también, virilidad, orgullo y soberanía (Levinas, 1993: 92).

Así, la soledad brinda al sujeto la oportunidad de captarse como ser único pero diferente de otros. En su existir, el existente se sabe y se siente solo, pero esta percepción que lo ubica como ser diferente y único (no transitivo en su existir) también le significa la ocasión para su libertad y su autonomía. Más que propiciar un estado de desesperación y abandono, la soledad puede tam-

bién significar un momento de autoafirmación y dominio sobre la existencia misma, porque se sabe que nadie más tomará como propia la existencia, sino aquel existente que está solo. La existencia será tomada por las riendas de cada uno de los existentes, y esto en sí es ya un poder y un dominio propio de la subjetividad.

Sin embargo, pese a la autonomía del sujeto en el que gana el poder de su existir, en el que gana el dominio de su ser, no deja de notarse una imposibilidad. El hecho de que el existente domine su existir lo separa de otros, lo diferencia de los demás, y por lo mismo no se relaciona con los semejantes; entre otras cosas, la falta de alteridad se explica porque también la soledad conlleva una ausencia de tiempo y, como afirma Levinas:

La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. Ser en el tiempo. La soledad es una ausencia del tiempo. El tiempo dado, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis (Levinas, 1993: 95).

Está claro que esta ausencia de tiempo que paraliza al sujeto en el instante de ser se explica en la dinámica de la

hipóstasis. El término de hipóstasis hay que entenderlo como la concreción de ser en el flujo de un ente. Así, la aparición de la soledad es propia de una hipóstasis que encadena a un sujeto dentro de sus propios límites. El sujeto no puede romper con la materia (negar la hipóstasis) porque sería romper con su existir mismo, la materia es la propia responsabilidad que adquiere el sujeto sobre sí mismo; desde su soledad el ego es libertad, pero paradójicamente es un retorno hacia sí mismo en la responsabilidad de *cuidar de sí y de responder* por sus propios actos. Esta materialidad son todos los límites que apresan al sujeto en su ser responsable, y esto forma parte de su soledad.

Encontramos aquí que el sujeto no transita a otros, su mismo yo responsable y fuera del tiempo —en el que vive un ego que siempre es idéntico a sí mismo— le impide mantener un juego de alteridad. Pero ahora es preciso revisar el carácter material de este ego, situarlo en concreto en la vida cotidiana para esclarecer cómo se da su soledad en otros terrenos.

Esta materialidad del sujeto se desarrolla en la vida cotidiana, en el mundo de la necesidad. La soledad del sujeto se muestra no como algo accesorio ni como la inquietud de un espíritu superior que ha solucionado todos sus problemas y espera en qué gastar su tiempo. No, la soledad es solidaria con la necesidad del existir, y una a otra se revelan por sus acciones. En la vida cotidiana Levinas observa la oportunidad de la

salvación por medio de los nutrimentos y la consecución de ellos: esto significa actuar y estar en el mundo con miras a permanecer en nuestra propia existencia; en el ser vivo, en soledad, se muestra este poder del sujeto que Spinoza concibió como la preservación en su ser de todo ente vivo (Spinoza, 1977: 142-148). Es un ser práctico en el sentido de ser productivo, que antes que nada trabaja y transforma su realidad, como bien lo señaló Marx (1982: 17). De igual forma aunque en otros términos lo explica Heidegger en el "Ser en el mundo" (Heidegger, 1983: 87 y 110). Levinas estaría de acuerdo con todos ellos, pero señalaría que es un movimiento que manifiesta la soledad del sujeto.

Ciertamente, no sólo trabajamos y existimos en medio de un mundo de útiles con sus múltiples referencias y con los campos semánticos que estos útiles crean en su actuar; todo ello es un trabajo que retorna a fin de cuentas al consumo de un ser solitario. El mundo para este existente es un mundo de nutrientes, de alimentos que es necesario consumir para sobrevivir (Levinas, 1993: 102).

Este actuar ya marca una salida de sí del sujeto al momento de alimentarse, pero sólo es una salida limitada por el objeto de disfrute. Esta experiencia tiene un carácter dual, nuestro existir nos lleva hacia el otro en la necesidad de alimentarnos, pero esto sólo es un acto que adquiere sentido en el retorno hacia nosotros mismos y en la conservación de nuestra existencia. Dejamos

la soledad por un momento, daremos una vuelta de regreso después de haber consumido los nutrientes.

Digna de caracterizar esta relación del sujeto con el nutriente es su capacidad de goce. El sujeto no experimenta sino alegría de vivir en este goce de consumir el objeto.

En *Totalidad e infinito* Levinas expresará más profundamente la relación de disfrute que conlleva la vida misma. Esta oportunidad del sujeto de realizarse en y por el objeto se plasma también en la felicidad. Levinas no concibe la felicidad solamente como un noble ideal o resultado de nuestros valores morales más dignos. La felicidad es terrenal, depende en un primer grado de lo que vivimos al respirar, al alimentarnos, al crecer. En palabras de Levinas podemos decir que: "...el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. La vida que yo gano no es una existencia desnuda, es una vida de trabajo y alimento..." (Levinas, 1997: 130).

Cabe señalar que el goce no se explica por una reflexión o una abstracción realizada por el sujeto, sino que el gozo se muestra en el movimiento mismo de vivir, de perseverar en la existencia, como lo señalaría Spinoza. En este sentido hay una cierta semejanza entre lo dicho por Levinas y lo expresado por autores como Spinoza y Hobbes, pues esta alegría de vivir en el consumo del otro es un presupuesto de la existencia misma. Recuérdense que Spinoza ya había indicado la necesidad que tiene

todo ente de perseverar en su ser y, en la medida en que se favorezca el poder de sobrevivir, se conseguirá estar afectado por la alegría. De esta manera, en la alegría encontramos la ocasión de pasar de una perfección menor a una perfección mayor (Spinoza, 1977: 146-150).

Así, en el caso del sujeto que se encuentra solo, el consumir el alimento aumenta su potencia de vivir; cierto, necesita del otro, que se manifiesta en alimento, pero sólo para consumo, para asimilarlo, digerirlo y con ello alimentarse para sobrevivir a través de esta sustancia. El destino del objeto es ser desechado después de haber servido a la existencia del sujeto; mientras tanto, el sujeto pervive y existe.

Que a esto se le llame egoísmo de vivir, no cabe la menor duda; el gozo representa asimismo la libertad en la cual el ego no se esclaviza sino que vive la plenitud de su existir (Levinas, 1977: 133). Es un vivir explotando al otro, es la libertad del amo que se autodetermina, si recordamos la dialéctica hegeliana (Hegel, 1982: 113-121). Es bien cierto que existe la carencia y la insuficiencia, el hambre y el miedo, pero todo ello, que nos habla de un ser necesitado y dependiente, no queda en la mera frustración. Por esta precisa necesidad, y por la intencionalidad de un sujeto que desea conservarse, se da su propia liberación, liberación por el trabajo diría Hegel y que significa el esfuerzo que redundará en la autoafirmación de esa conciencia que consume su alimento. El

sujeto se libera de la necesidad en la necesidad misma de su actuar y de su disfrutar.

Todo esto nos habla de un sujeto en soledad y encerrado en su egoísmo, que aun teniendo necesidad del otro no advierte su presencia sino cuando la capta como objeto de satisfacción. Su actuar egoísta muestra la dimensión de su soledad; sin embargo, ya observamos signos de una relación con los otros, aunque de una manera incipiente y poco advertida para el sujeto material. Habrá que esperar una trascendencia mayor que la mera satisfacción y el goce de vivir para encontrar el rostro del otro.

Mientras tanto, el tiempo en el cual se desarrolla esta sobrevivencia del sujeto sigue siendo el presente, el instante eterno que retorna a los propios límites de la existencia. En el nutriente se alimenta también la presencia de un estar aquí, de un ser estático, que no transcurre porque no transita hacia otro, sino que lo consume a éste. El acto de consumir el alimento abre la puerta al objeto y por instantes el ser del sujeto advierte una inconsistencia, una carencia que es el hambre, *no obstante*, es un instante de alteración que termina restituyendo el tiempo actual en que se mantiene el existente. Cada vez que se nutra y el ego experimente el goce de existir será la consolidación de su ser presente.

Así, todo objeto termina por permanecer en el tiempo presente que el ego determina, el objeto ayuda a que el sujeto permanezca unido a sí mismo en el tiempo.

Ahora bien, toda esta determinación del consumo y el alimento del sujeto se aplica también al mundo de la razón y el conocimiento. La razón no aparece en Levinas como un concepto que trasciende la economía del goce y la soledad sino que se encuentra en el mismo acontecer de la identidad del ego. Existe una identidad entre los nutrientes y los objetos de conocimiento, pues en ambos casos son consumidos y sirven de medio para la consolidación del existente. En el caso de la razón, ésta se convierte en una luz que ilumina a los objetos y los vuelve para sí. Pensadores clásicos como Platón, Descartes, Spinoza, Kant y Hegel habían puesto en evidencia la capacidad engullidora del pensamiento y de la razón; más cercanos a nuestro tiempo, Husserl y Heidegger son dos claros ejemplos que reconocen en el conocimiento un medio para consumir objetos. Al igual que ellos, Levinas advierte que el conocimiento de algo es un proceso que se resuelve en una suerte de cacería que culmina en la satisfacción de *aprehender* el objeto, comerlo y digerirlo después. Captar al objeto, diseccionarlo en atributos y cualidades primarias y secundarias, así como aderezarlo con las múltiples categorías lógicas, entraña en el fondo un trabajo del cual se alimenta un ego cognoscente.

Pero hay algo más por lo que la razón y el conocimiento son solidarios con el mundo ególatra del sujeto. La luz (el conocimiento, la razón) ilumina al objeto aprehendido, pero ésta es una luz que pareciera salir del mismo sujeto desde

su particular perspectiva, por eso dice Levinas que,

El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que encontramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliese de nosotros. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí... (Levinas, 1993: 104).

La supuesta salida del sujeto en el conocimiento no es tal; parece que nos encontrábamos con el exterior, pero el encuentro se vuelve un retorno hacia lo mismo. Afectado de identidad, el conocimiento sienta sus bases en ser uno con el sujeto. Nuevamente el sujeto está solo. Con el conocimiento se puede apropiarse y dominar al mundo, es además el poder de subsistir en el mundo como lo es también consumir alimentos.

La posesión sería la palabra directriz de este actuar de la conciencia material. Tanto en el alimento como en el conocimiento sólo se reafirman los mismos límites subjetivos. Al adueñarse del mundo por los nutrientes y los conocimientos, el existente es dueño de su ser, su tiempo y su cuerpo. La alegría, el goce de vivir, tiene su sentido en este solipsismo. La intencionalidad de la conciencia de la que se ha hablado en este trabajo se ve reflejada en el ir hacia los objetos, pero regresando de inmediato al punto

de arranque. A este nivel del nutriente y del objeto, puestos para el consumo, la intencionalidad de la conciencia se advierte en la paradoja del desaparecer del objeto. Entre sujeto y objeto la dinámica de la relación se vuelve unilateral, el ir hacia el objeto sólo es el camino de un sujeto que se apropia del ser del otro, el cual queda asimilado en y para la conciencia del ego.

#### EL SUJETO Y EL OTRO

Hasta aquí nos hemos enfrentado al sujeto en su recorrido por su existencia. Desde Husserl, el ego se constituía como centro y sustento de todo pensar y de toda práctica mundana, y aunque el recorrido del sujeto únicamente sea un retorno hacia el sí mismo de la conciencia queda marcado un rasgo de exterioridad que contradice la unicidad del sujeto. Este rasgo exterior está señalado por aquello que no es el sujeto, está vislumbrado por la paradoja de una ausencia; si el ser del sujeto se explica por la presencia, por la autoafirmación y por el estado presente que, pese al tiempo, siempre se actualiza, todo esto lo logra por un opuesto ajeno, exterior y fuera del presente del existente: el otro, que siempre está ausente.

Dentro de la dialéctica impuesta por el mismo sujeto, el otro adopta la forma de un sucedáneo, de un extranjero indeseable, del enemigo a vencer. En esta dialéctica no se niega la relación del sujeto con el objeto, pero se adopta como

centro rector de esta relación la conciencia misma. Como hemos visto, el otro es aceptado bajo la condición de servir al desarrollo del sujeto como nutriente, como objeto de trabajo, como compañero alienado, ésas son las formas del otro aceptadas por la conciencia.

Sin embargo, la muerte —que es otro límite inevitable del sujeto— nos enfrenta a un otro fuera del alcance del existente. En su sentido más radical el otro es un misterio, una ausencia que niega la dialéctica del ser presente. Es aquí donde el trabajo de Levinas anuncia la radicalidad de experimentar al otro. La muerte ha hecho “aparecer” al otro sin las restricciones o las condiciones del sujeto. El aparecer aquí es una metáfora, porque en realidad no se trata de ningún “aparecer” de la muerte: es un ocultamiento de la luz, de la razón humana. “El aparecer en la oscuridad del otro” tiene un significado opuesto al fenómeno de Husserl; lo otro radical es la muerte que no aparece como “fenómeno”, no se muestra, no se ilumina por la razón, el porvenir que se exterioriza es un misterio, un riesgo, una aventura. Y es en esta experiencia de la muerte donde se vislumbran los rasgos de la otredad que enfrentan al sujeto a una realidad que no es él mismo.

Así, el acontecer del otro sólo puede ser referido por las metáforas de lo desconocido y el infinito. Esta es la radicalidad a la que nos quiere enfrentar Levinas, lo cual implica separarse de estrategias y códigos que la tradición filosófica ha mantenido y que son solidarios con la con-

servación y defensa del sujeto moderno. Habrá que investigar justo en las fronteras de lo que se ha excluido, de lo que no se ha dicho, y fuera del pensamiento reduccionista del sujeto.

La tarea, pues, que se impone es la descentralización del sujeto, no para que éste desaparezca sino para desmascarar su naturaleza aparentemente incontrovertible. El pensamiento occidental nos ha enseñado que toda problemática ha de basarse en un origen, en un centro, en una verdad, en un sujeto; esta visión, centralista por supuesto, otorga un sentido y una significación unívoca de la realidad y del discurso, por esto mismo el problema de la estrategia centralista es que no se queda en un mero ejercicio de autoafirmación, sino que produce un efecto de exclusión y marginación del otro. El trabajo del sujeto puede entenderse entonces como esta imposición que convierte en contrario a lo que simplemente es distinto de su ego. La consecuencia natural de una posición que ubica un solo centro directriz es el establecimiento de una polaridad que a final de cuentas es convencional y no natural, como aparece en ciertos rasgos del pensamiento occidental, de cuya estrategia nos advierte Derrida al hacer una crítica al logocentrismo (Derrida, 1989: 11-126).

En los opuestos binarios de esta cultura (espíritu-materia, naturaleza-cultura, alma-cuerpo, verdad-falsedad, sujeto-objeto) se fija un juego de “alteridad” en donde se concede a un término central la oportunidad de definirse en oposición

a otro. El papel de marginalidad del otro no es gratuito ni caprichoso, es el efecto mismo de esta diferencia establecida y tiene una función específica. Ya mencionábamos que el papel del otro es constituir una marginalidad reprimida y que esto es un ejercicio de violencia, pero es una marginalidad y violencia útil para la consolidación de un poder, el poder del fundamento y el origen del pensamiento occidental, a través de un *logos* omnisciente y omniabarcante.

Cabe hacer mención que este poder de autodeterminación del espíritu, del alma, del sujeto, etcétera, se evidencia de manera muy clara en las reglas de este juego de alteridad, las cuales son determinadas por el centro único en el que gira la relación de los opuestos. Derrida mencionaba que esto es el trabajo de lo que genéricamente podríamos llamar *logocentrismo*, la estrategia conducente a privilegiar el centralismo de los fundamentos ya conocidos en la historia del pensamiento occidental (Derrida, 1989: 11-95). El caso es que a partir de un centro como el "sujeto", el "alma" o el "espíritu" se determinan las condiciones que han de regir los discursos y los saberes de una determinada región, así como sus prácticas.

La soledad entonces, desde la perspectiva que nos ha señalado Levinas, se desenvuelve en la ambigüedad estructurante del otro, por poco advertida que parezca. Ciertamente la soledad es una estructura ontológica del existir del sujeto, y el nutriente del dolor o de la muerte constituyen experiencias in-

transitivas que nadie más puede experimentar sino el existente mismo; pero su estructura subsiste gracias a que encuentra objetos que comer, consumir, o explotar, es decir, gracias a un exterior.

Sabemos que en la naturaleza del existente la economía del sujeto requiere del insumo material para mantenerse, que sus procesos fisiológicos y metabólicos atienden a su finalidad de existir fuera del tiempo, que su trabajo es otra forma más de asimilación y que la muerte es un ejercicio integrativo de su ser individual al hacerlo consciente de sus límites. En todo ello no se ha preguntado por la ausencia del objeto, por su resistencia, por su exterioridad ¿de qué manera articular "ausencia", "resistencia" y "exterioridad", cuando ellos mismos son *significantes que están más allá* de cualquier articulación, y el solo hecho de tratar de vincularlos los dejaría reducidos a un significado que perdería su sentido subversivo?

Pensar en esa lejanía ha sido la propuesta de Levinas, además de reactivar *significados no presentes en la relación* bipolar del sujeto y del otro. La postura de Levinas implica ir más allá de las articulaciones de la subjetividad que tranquilizan su existir y profundizar en la negatividad que se le asigna el otro.

Y es en esta ausencia y negatividad que el otro deja entrever una serie de características no visibles ni percibidas en la inmediatez de la experiencia del sujeto. También la ausencia del otro significa algo y no necesariamente sólo el vacío carente de significado y punto cero

de la relación con el sujeto. Habría que decir, junto con Heidegger, que la nada en cierto modo también es (Heidegger, 1995: 11- 40). Por supuesto, con un criterio positivista sólo deberíamos hablar del ente presente, del ser manifestado, mientras que la nada carece de significado o es una clase vacía que nada dice excepto su no-ser, su nulidad. Pero desde otra perspectiva, la nada del otro, su ausencia, nos interroga y afirma su exclusión en un decir alternativo, que no es sólo juicio sino también una experiencia real que se percibe o se siente. Y ciertamente, la ausencia del otro está cargada de un caudal de palabras no dichas y experiencias secretas. La ausencia del otro es la ausencia del amigo, de la persona que no está en el lugar esperado, o del enemigo que por fortuna desaparece o se aleja. Son ausencias cargadas de una emotividad que hace del vacío algo significativo (Sartre, 1984: 39-80). Porque no está quien espero interpreto que su ausencia es lejanía por algo, alejamiento por una falta de coincidencia. Lo primero que sabemos es que la identidad de sujeto y objeto no se da desde el principio como pensaba Schelling, pero tampoco aparece después del trabajo de la conciencia como suponía Hegel. Queda siempre un resquicio por el cual se respira un aire de ausencia, una carencia que es la incompletud de una relación, pero que también integra a ésta a su modo.

La ausencia del otro marca una diferencia por demás insalvable en la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto

y en toda relación donde el sujeto busque asimilar o consumir al otro que se le presenta como distinto. Siempre habrá un espacio no cubierto, o una zona que ni el trabajo ni el conocimiento podrán llenar. Esa zona es la *diferencia* en cuanto tal, en cuanto ella establece la radical falta de unidad de la conciencia con el mundo. La *diferencia* es la diáspora que evidencia la falta de reconciliación y de unidad entre la conciencia y su objeto, pero es frente a sí misma la constituyente del juego de las alternativas (Derrida, 1989: 37- 62). Es precisamente por esta diferencia que la ausencia del otro se convierte en insalvable y da paso a lo que Levinas ha llamado la trascendencia del otro. Aquí, *trascendencia* no es un concepto que refiera a mundos idílicos o utópicos; trascendencia se refiere a este alejamiento del otro, a su ausencia siempre latente y a su ubicación diferenciante del sujeto, de la conciencia o del ego. El otro está ausente por su diferencia y esto le ocasiona ser trascendente respecto al sujeto que quiere limitarlo. Si el sujeto se autoafirma como ser libre y autosuficiente en el mundo que conquista, el otro adquiere su dignidad y valor en la trascendencia de su diferencia, en su rechazo a la unidad y a la asimilación, en su resistencia al poder.

Ahora bien, la *diferencia* constituye el juego de las alternativas, es decir, gracias a la *diferencia* puede darse la relación de alteridad en que participa el sujeto y el otro; sin embargo, en la tradición occidental este juego se ha vuelto

unilateral y en un solo sentido, bajo el imperialismo del *logos* y de la razón del sujeto moderno. En otras palabras, el juego establece las reglas que aseguran el beneficio de uno de los participantes, porque en el fondo no es un juego sin más, sino un juego de poder.

Ya hemos visto a lo largo de este capítulo de qué manera se juega con el otro y sobre la base de qué reglas el sujeto se constituye en la diferencia del otro, y ese otro queda absorbido por la misma normatividad de un juego que desde un inicio estuvo dirigido por el *logos*.

Hegel no tiene duda alguna al señalar que la continuidad del juego necesita la garantía de que ninguno de los oponentes será exterminado por completo y en tal virtud subsiste la dialéctica del amo y el esclavo y demás formas opuestas, porque el juego implica la asimilación (*aufheben*) de los opuestos, pero no su exterminio o muerte definitiva (Hegel, 1982: 107- 139). Pero en el caso de la otredad moderna, la exclusión y el silencio funcionan casi como la muerte que busca terminar con el juego mismo.

Por supuesto, el sujeto necesita de la lucha y la guerra para sobrevivir, la lucha es el medio para defenderse de la agresión de los otros, pero también vuelve al sujeto agredido en agresor si es que quiere seguir existiendo. Su autoconstitución (la del ego) se da sobre la base de esa agresión y esa violencia, en todo caso, el mundo de la naturaleza es objeto de nutrición y de disfrute que esconde el significado de una apropiación a la fuerza y un consumo en cierto

grado irracional, en la medida en que no hay una justificación válida que ampare a la violencia ejercida. La única justificación de tal proceder es el parámetro establecido por el propio sujeto y los presupuestos de las filosofías de la identidad.

De igual manera sucede en el mundo del trabajo y del conocimiento. La violencia ha sido excluida y la teoría solamente ha afirmado la justificación del poder del ego sobre el mundo. En tanto trabajo, éste se conforma a los requerimientos o las necesidades del ego y se afirma como trabajo de apropiación y de esfuerzo que redunde en una satisfacción, pese al dolor y sufrimiento que esto ocasione. No obstante, aunque el trabajo sea justificado como un hecho natural (Locke), no debe olvidarse que es un trabajo cifrado en la explotación y en la acumulación originaria del robo y el despojo, como Marx lo señaló alguna vez (Marx, 1984: 607-658). El trabajo se ha convertido, sobre todo en el mundo moderno, en la explotación feroz del mundo natural, que marca un tipo peculiar de relación entre hombre y naturaleza; es una relación signada por un encuentro en el que no se convive con la naturaleza, sino que se le violenta, se le explota y se le trata de controlar.

Y eso mismo sucede en el mundo social en donde los hombres que trabajan no sólo producen bienes materiales sino también dolor y sufrimiento; aclaremos que estos últimos no nacen solamente por la resistencia que opone el objeto de trabajo, sino también por

las relaciones de producción que colocan a los hombres al servicio de otros con mayores poderes y en relaciones intolerables de explotación.

De manera semejante se constituye el modelo de ocultación en el conocimiento y en la esperanza de la muerte. Esa variable oscura que es la violencia y la explotación del otro nunca aparece más que revestida de una teoría cognoscitiva racional o al modo de una religión esperanzadora. La teoría cognoscitiva aprehende el objeto en una dialéctica subjetiva y la religión remite a un más allá que olvida la mortaja, la podredumbre y la basura que acompaña a la muerte. Entre esos discursos de olvido y sanación que suturan y cubren la herida de la violencia, siempre queda el resquicio del otro y su discurso no dicho.

El propósito de Levinas consiste entonces en su búsqueda de ese lenguaje reprimido del otro que la filosofía de la identidad solamente ha ausentado y silenciado. Su pensamiento ahonda en la pobreza en que puede caer la filosofía del sujeto que no admite el derecho del otro a hablar. El solipsismo necesita del existente para su constitución, no puede permanecer siempre establecido en un presente sin más. Existir también significa salir de sí y ubicarse en otras dimensiones, significa además el peligro de no volver hacia sí, pero también el arrojo frente a la aventura que nadie, sino nosotros, ha experimentado. Del sujeto únicamente podemos decir que está solo, que la soledad es la estructura ontológica fundamental para

su existencia; fundamento paradójico, pues la existencia reclama la salida de la mismidad y de la identidad, implica, incluso, dejar de ser (por lo menos dejar el estado presente y estar en el tiempo). Pero para que llegue a comprender su destino externo el sujeto está obligado a dialogar con el otro, a enfrentarlo cara a cara en una experiencia irreductible y trascendente. En el siguiente apartado veremos en qué consiste la propuesta de Levinas que nos coloca en el camino de esa experiencia que nos lleva al misterio del otro y hacia la posibilidad de hablar todavía con ese otro.

#### LENGUAJE Y EXPERIENCIA ÉTICA

Una particularidad del lenguaje es que no se reduce a la expresión de los datos de los sentidos ni tampoco busca ser expresión de un pensamiento logocéntrico. El lenguaje en su sentido de trascendencia metafórica siempre está más allá del dato y crea nuevos universos que se sintetizan en obras culturales, por lo mismo, el lenguaje no es mera comunicación de necesidades, se dimensiona en otro terreno, creando una intercomunicación ética con otros seres humanos.

Al respecto habría que señalar que en la visión de Levinas la sociabilidad del lenguaje no estriba en el vínculo económico de la necesidad, es decir, el lenguaje no se origina porque los hombres tengan necesidades y sobre este plano busquen intercomunicarse. Para

él, el carácter trascendente del lenguaje lo obliga a mantenerse en un plano que no sólo refleja la necesidad humana, sino que la redimensiona en una relación de mayor pluralidad. Para Levinas la necesidad es entendida en su carácter netamente subjetivo, es el reflejo de la carencia del sujeto y de la perseverancia en su ser. Vale la pena detenerse un poco en esta reflexión.

Comprendida así, la necesidad pertenece al sujeto egoísta preocupado por satisfacer las carencias propias de la naturaleza humana; en este plano, el ser individual se preocupa por sobrevivir y mantenerse existiendo y para ello se apropia y consume las frutas de la naturaleza y simultáneamente trabaja para transformar el mundo en bienes que satisfagan sus deseos, como ya lo habíamos advertido en la parte primera de este trabajo. Desde luego, la visión de Levinas contrasta con la visión de Marx, pues este último sostiene que en la economía del ser ya existe un carácter de integración social, los hombres producen y trabajan en sociedad debido a que sus necesidades no pueden ser satisfechas por medio de una labor individual. El lenguaje manifiesta la necesidad de comunicarse debido a que los procesos productivos de la sociedad obligan a esta misma interrelación lingüística.

Levinas mantiene una opinión diferente. Aunque considera esencial el mundo de la economía, observa en éste un mundo de apropiación subjetiva. Cada hombre mira para sí, para su

propio beneficio, y si trabaja en sociedad es tan sólo porque este trabajo le redituará un beneficio individual, es decir, que el gozo mismo de la satisfacción lograda en el trabajo bien cumplido opera en la individualidad humana. En este terreno el objeto existe como objeto que puede consumirse, explotarse, y del cual puede obtenerse una utilidad; por otro lado, los demás hombres son competidores y rivales y también son objetos de conocimiento, pues existe el interés de conocer los impulsos y las causas del comportamiento humano a fin de controlar y dirigir a los sujetos hacia objetivos bien definidos; en todo ello no existe el interés por establecer una relación más profunda de carácter ético entre los seres humanos, sólo basta que éstos sean productivos y eficaces en su trabajo.

Al parecer, Levinas sostiene la tesis de un lenguaje que pueda trascender el mundo económico y ser el vínculo que estreche más profundamente a unos y a otros seres humanos, sin que esto represente una conciliación ingenua y abstracta al olvidar el mundo de contradicciones y el plexo de inconmensurabilidad de los proyectos y destinos que se plantean los distintos actores sociales. Por lo contrario, el lenguaje no puede hacer a un lado el universo de contradicciones y diferencias que nos circundan, pero sí establecer el campo en que puedan dirimirse, discutirse y entrar en un diálogo pacífico las diversas posiciones existentes. La relación que se mantiene entre el lenguaje y la moral adquiere aquí un sentido peculiar, pues

se trata de que las palabras logren establecer un contacto no sólo con la razón humana, sino con las pasiones y los valores humanos. De inmediato surge en la mente el posible parecido entre Levinas y Rousseau en lo referente al problema del lenguaje, si se recuerda que Rousseau, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, afirma que el inicio de la comunicación humana ha de buscarse en las pasiones y no en las necesidades de los hombres.

Se pretende que los hombres inventaron la palabra para expresar sus necesidades. Tal opinión me parece insostenible. El efecto natural de las primeras necesidades fue separar a los hombres en vez de acercarlos. Así fue preciso para que la especie llegara a extenderse y la tierra se poblara con rapidez, sin lo cual el género humano se habría amontonado en un rincón del mundo, y todo el resto habría quedado desierto... ¿De dónde puede, pues, venir ese origen? De las necesidades morales, de las pasiones. Todas las pasiones acercan a los hombres, a los que la necesidad de vivir obliga a evitar. No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera los que les han arrancado las primeras voces (Rousseau, 1980: 33).

Como es bien sabido, en la concepción de Rousseau el hombre en estado de naturaleza es autosuficiente y físicamente fuerte, por lo cual puede resolver cualquier problema que se le presente para su sobrevivencia, así, para cubrir

sus necesidades vitales basta con que se emplee a fondo con todas sus fuerzas físicas e instintivas.

Con esta idea puede comprenderse la razón por la cual Rousseau señaló que las necesidades apartan a los hombres. Cada hombre se basta a sí mismo y los otros son vistos como rivales en la medida en que también buscan sobrevivir y satisfacerse con los mismos frutos de la naturaleza que otros, es decir, entran en competencia, lo cual hace que se separen y se disgreguen. Por el contrario, las pasiones y los sentimientos propician la necesidad de unirse y de acercarse unos con otros. Aunque Rousseau no fundamenta del todo su tesis acerca del origen de la sociedad, parece suponer y sugerir que las pasiones como la piedad, el amor a sí mismo, el reconocimiento por parte de los otros o el amor sexual, contribuyeron a formar los propios grupos sociales, en donde el lenguaje asume un papel muy importante (Rousseau, 1985: 205-248).

Sin duda la postura de Rousseau resulta muy discutible y polémica, pero para efectos de este trabajo nos pareció necesario mencionarla, a fin de contrastar la posición de Levinas que en algunos puntos es semejante a la del autor ginebrino. Sobre todo nos resulta de interés remarcar la idea de un lenguaje vinculado estrechamente con las pasiones humanas y el ámbito moral, todo lo cual señala hacia las condiciones de la sociabilidad humana. En el fondo, al igual que Rousseau, Levinas marca como inicio de la sociabilidad humana

la variable ética; la cooperación entre los seres humanos no nace tan sólo de la necesidad económica y de sobrevivencia como pensarían Aristóteles, Marx o Durkheim, sino de una pasionalidad moral que observa en el reconocimiento del otro la posibilidad de mantener una relación de mayores vínculos. Esto no quiere decir que la relación que mantienen los hombres en el mundo de la economía no sea importante y valiosa; muy al contrario, la economía cubre un ciclo vital que atiende a las bases mismas de un organismo en crecimiento, pero no agota ahí la relación de un sujeto con la otredad.

Levinas busca trascender el plano de la acción económica en donde la relación del sujeto con la otredad ya no se resuelva en la apropiación, consumo y utilización del otro, es decir, donde el otro ya no es considerado mero objeto de satisfacción de las necesidades del sujeto. Para el mundo económico no importa el otro, ni su rostro, ni lo que pueda significar su existencia, pues sólo vale como medio e instrumento de intereses subjetivos y de apropiación. Ahora bien, Levinas plantea como posible el intentar una relación con la otredad en términos morales, y para ello elabora la categoría de rostro, encaminada a señalar que el otro existe en su propia lógica y determinación (Levinas, 1977: 201-261).

La idea de rostro en Levinas remite a una cierta visión que mantenemos frente a los otros, no es la visión que intenta apropiarse y explotar al otro en

términos violentos ni intenta reducir al otro a las categorías de un pensamiento racional y subjetivo. La noción de rostro marca un punto donde la sociabilidad humana puede considerarse de otra manera. Cabe afirmar que aunque la experiencia del rostro implica el hecho de mirar y observar al otro, esto no quiere decir que esa mirada sea la misma con la que consideramos a cualquier otro objeto de la realidad, es más, a pesar de que Levinas nos hable de una mirada al rostro del otro, esto no se refiere a una exploración externa de los rasgos físicos de una persona; el rostro, más bien, adquiere un sentido en el terreno de la ética, en donde la mirada dirigida hacia el otro atiende más hacia la diferencia y el compromiso moral que adquirimos cuando estamos frente a otro que no se deja reducir ni someter. Estamos hablando entonces de una experiencia en la cual el sujeto se enfrenta a otro que es totalmente distinto y que le muestra un rostro inasible; de esta diferencia e inconmensurabilidad nace el encuentro moral, por ello J.A. Méndez, comentador de la obra de Levinas, señala lo siguiente:

Que el sujeto pueda desear establecer relación con el otro como diferente, como asimétrico, como eminente, significa que la estructura de la subjetividad no es, al menos, totalmente ontológica, o que puede no serlo. Significa que el yo puede establecer una relación en la que no aspira a volver a sí mismo, porque el otro es inapropiable en cuanto rostro. El su-

jeto que se acerca al rostro, que se mueve hacia el otro, que responde a su interrogación o mandato (no matarás), a su exterioridad, es un sujeto para el que se abre una salida de sí que no va acompañada de un cálculo para volver a sí. El rostro me brinda la posibilidad de tiempo y de lenguaje, de novedad, de salida de la soledad (Méndez, 1994: 113).

En efecto, como señala Méndez, el enfrentamiento con el otro marca para el sujeto la salida de su soledad y la entrada al mundo de la moral y de la sociedad. No es que en el mundo de la economía y de la supervivencia los hombres no se relacionen, al contrario, sí lo hacen y de muchas maneras, pero toda esa actividad redundante en un beneficio individual, en la soledad de la sobrevivencia. Por otra parte, en la mirada hacia el rostro del otro nace la posibilidad de otro tipo de relación humana; sólo así se obliga al sujeto a salir de sí mismo y a buscar la interacción con otros hombres, el rostro hace que el sujeto empiece a considerar el compromiso que tiene con la otredad y de esta manera adquirir la conciencia moral que involucran sus actos; la individualidad ya no es el centro alrededor del cual gira todo lo demás, ahora empieza una relación de alteridad entre el yo y el otro desconocido y totalmente distinto.

Veamos pues que lo que caracteriza al rostro es el patentizar la asimetría y la diferencia existente entre el yo y la otredad. Es sobre esta asimetría y diferencia que está asentada la moral y toda

acción ética que involucre a los actores sociales; al contrario de lo que suponen otras teorías éticas que basan la normatividad y la acción moral en el supuesto de una igualdad humana o una identidad entre los hombres gracias a la cual pueden crearse normas y leyes generales y universales, Levinas mantiene una concepción moral sustentada en la noción de la *diferencia*. La diferencia que existe entre unos y otros hace de los seres humanos seres interactuantes y capaces de generar un comportamiento moral. Ya que el otro es diferente e irreductible, se abre la posibilidad de que el sujeto cuestione su actuar y su norma en relación con el otro. El sujeto ya no actuará y se regirá como si los demás fueran una implicación de su mismidad, pues al tomar en cuenta la diferencia del otro, sus acciones (las del sujeto) se encuentran limitadas por esa otredad. Ahora bien, la moral en la visión de Levinas es el comportamiento y la normatividad que se construyen a partir de una experiencia de diferenciación y de pluralidad.

Sobre esta base puede entenderse el papel esencial que juega el lenguaje. Hay lenguaje porque hay diferencia, y hay diferencia porque hay lenguaje. El lenguaje instauro la diferencia en la cual se ha de mover la dinámica del sujeto y el otro. Al respecto señala Levinas:

La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal sólo se instauro por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que

rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia (Levinas, 1977: 208).

Lo anterior nos recuerda lo dicho por Ferdinand de Saussure al referirse al sistema de la lengua como uno de diferencias y en el cual un signo adquiere valor y significado por la conexión que tenga con otros signos diferentes al primero; y en esa cadena de relaciones sintagmáticas se va tejiendo entre diferencias e identidades el fenómeno lingüístico (Saussure, 1945: 197, 200-205).

De manera semejante, Levinas entiende que las palabras reactivan la diferencia en la que habrán de moverse el sujeto y el otro. Indudablemente el lenguaje rompe con el monólogo en el que cae el individuo pues, aunque algunos piensan que puede haber un lenguaje privado, lo cierto es que de hecho empleamos las palabras para referirnos a otros, para comunicarnos o expresarnos sabiendo que hay un interlocutor al que real o virtualmente va dirigido nuestro mensaje. Más que la privacidad, lo que caracteriza al lenguaje es su cualidad social y su capacidad de relacionar a los individuos. Asimismo, la moral es un movimiento de alteridad que se clausura o termina en el momento en el cual uno de los interlocutores se cierra en sí mismo y se mantiene en soledad, por eso la moral, para que lo

sea en verdad, debe permitir la transitividad y el flujo de los agentes sociales, debe permitir el intercambio de palabras, es decir, ser dialógica.

En efecto, también en un primer momento puede considerarse que el lenguaje es un instrumento de apropiación del sujeto, es decir, un medio que le sirve al yo para atrapar lo que son las cosas mediante el concepto, la idea o la palabra. Recordemos lo que decía Hegel acerca del nombrar: el hombre, al poner nombre a la cosa en cierta medida la transforma y se apodera de ella, la engulle y la transforma para sí. En la dinámica de un sujeto que se encierra en sí mismo las palabras son vehículos de apropiación, ejercicio de un poder subjetivo.

Más aún, podría decirse, como señala Maurice Blanchot, que el lenguaje así entendido es un ejercicio de muerte, pues quien nombra mata o asesina a la cosa o ser que nombra, ya que la palabra suplanta en un signo la existencia del otro. En este sentido, la palabra no reconoce al otro, se apodera, en el nombre de la existencia, de un ser que permanece exterior al sujeto; para poder allegárselo el sujeto lo nombra, lo designa, asesina en el nombrar su ser otro, para que sea un ser para el sujeto. Blanchot señala que:

Mi lenguaje sin duda no mata a nadie. Sin embargo, cuando digo "esta mujer", la muerte real se anuncia y está presente ya en mi lenguaje. Mi lenguaje quiere decir que esta persona, que está aquí, aho-

ra, puede ser separada de sí misma, sustraída de su presencia y su existencia y hundida de pronto en una nada de existencia y de presencia; mi lenguaje: significa en esencia la posibilidad de esa destrucción; en todo momento es alusión resuelta a ese acontecimiento (Blanchot, 1991: 45).

No cabe duda de que lo que apunta Blanchot tiene gran parte de verdad. No se puede olvidar que las palabras asumen un trabajo de posesión y muerte y patentizan el carácter egoísta del sujeto. Pero el lenguaje es también comunicación, no es un fenómeno aislado producto de individuos desconectados unos de otros. Y es aquí donde adquiere relevancia el rostro del otro. En función del rostro y del enfrentamiento del sujeto con alguien exterior a él, el lenguaje se vuelve diálogo. Mientras el individuo es para sí únicamente puede articular un monólogo, en cambio el rostro le exige una respuesta que sólo se puede dar partiendo de sí, hacia el otro, que es su interlocutor.

Aun cuando el rostro no articule una palabra audible es un rostro que habla, capaz de expresarse en silencio, que obliga al otro a hablar y establecer comunicación. Se expresa en la postura y el gesto, en el poder siempre latente de decir algo. El sujeto que se enfrenta al rostro del otro es interrogado por este último quien le pide una contestación. Es bien cierto que ante el rostro de otro puede el sujeto adoptar la posición escatológica de absorberlo y cosificarlo.

pero con ello pierde la oportunidad de relacionarse con su entorno. Sartre ha señalado con claridad, en las relaciones concretas con el prójimo, cómo se conforma una actitud sádica en la que el sujeto se apropia del otro y lo esclaviza mediante la mirada, el cuerpo, la imaginación, el pensamiento cosificante. Por el contrario, Levinas piensa que aun tomando en cuenta el riesgo que existe en las relaciones humanas denunciadas por Sartre es posible trascender el límite de la cosificación y la mala fe; el rostro también es resistencia al poder del sujeto. Siendo inconmensurable y asimétrica la relación del sujeto y el otro, no hay manera de que exista reducción o absorción, pues no hay parámetro de comparación, el sujeto debe comprender que el otro no está ahí, a su disposición e interés; sabe que el intento por absorberlo, por reducirlo, asesinarlo, rompe todo deseo de relacionarse con la otredad. Puede establecer una relación de guerra con la otredad, pero en ella no se gana nada y termina por ser contraproducente dado que el ser mismo puede terminar su existencia. J.A. Méndez confirma este parecer cuando nos señala que:

La palabra que mejor describe el encuentro con el rostro es resistencia. Este concepto aparece en la obra de Levinas en otros lugares: el existente resiste los embates del ser que amenaza con invadir su instante, el otro económico se resiste a que me apodere de lo suyo. Pero, en ambos casos, se trata de una resistencia

en la lucha o la conquista, de una resistencia potencialmente vencible o condenada a ser vencida... La resistencia que me ofrece el otro en su rostriedad es muy distinta... El rostro se resiste a mi poder no porque no pueda aniquilarlo. De hecho, realmente, puedo hacerlo. La vida cotidiana está llena de asesinatos. El rostro se me resiste porque no puedo apoderarme de él en cuanto tal, porque no puedo aprehenderlo en cuanto rostro (Méndez, 1994: 112).

En verdad, el rostro en su resistencia muestra la esencia de lo que para Levinas sería una relación moral. No bastan las leyes morales ni los imperativos categóricos para hablar de una relación ética, en la concepción de Levinas la moral se constituye a través de este enfrentamiento directo cara-a-cara con la otredad y en la resistencia de ésta a cualquier reducción que se le quiera hacer. Ciertamente, no es la resistencia de la guerra o de la política entendida en un sentido maquiavélico, es la resistencia moral que simplemente se opone y se muestra en su calidad de diferente. Ni siquiera la razón puede forzar esta resistencia: entender, comprender, aprehender, conocer son términos que tienden una red racional sobre el otro, buscan atrapararlo en las categorías de un conocimiento interesado; pero el otro se resiste a este conocimiento racional. Y aunque el no conocer frustra, esto puede incentivar al sujeto a buscar otra manera de relacionarse con el otro.

La resistencia del otro es moralmente una invitación a un acercamiento en el cual cada una de las partes se reconozcan libres e independientes de un apoderamiento obsesivo. El rostro del otro no opone una fuerza mayor a la del sujeto, no se muere en esta dialéctica de la violencia que opondría una fuerza mayor a la recibida por el sujeto; en una dialéctica de la violencia, sujeto y objeto entablan una relación de dominados y dominantes y una lucha que no termina sino con el sometimiento de una de las partes. Siguiendo la misma dialéctica, los sometidos podrán convertirse en opresores si estos primeros oponen una fuerza mayor a la de los segundos en un momento dado, pero sólo se da un cambio de actores, no de estructura, por lo cual se seguiría repitiendo la misma relación de dominantes y dominados. La propuesta de Levinas invita a salir de esa estructura de dominación, pues el rostro ofrece una resistencia que no opone una fuerza sino una trascendencia: el rostro está más allá del poder no porque no pueda ser destruido, asesinado o muerto, sino porque su ser diferente, asimétrico, no puede ser reducido, no hay poder que lo contenga, lo aprese o lo domine. Escapar a la reducción del poder propone otro tipo de relación: una resistencia pacífica y moral.

Levinas señala que la trascendencia donde se ubica el otro queda plasmada en un principio ético originario: "no matarás". En la relación de poder poco importa este principio mencionado, ya que en una relación política de sobrevi-

vencia se observa al otro como un ser a quien es preciso someter: "amigo o enemigo", tal es el principio que estructura las relaciones humanas del poder, e incluso, si en la lucha se llegara a matar (ya sea que se hable de una muerte real o imaginaria), esto es resultado obvio de la contienda; en todo caso la muerte del otro es una consecuencia lógica de la guerra política, donde la sentencia "no matarás" no es un principio que regule la conducta respecto al otro en ese mundo de dominados y dominantes. En la propuesta de Levinas, por el contrario, en el rostro del otro se representa ese principio, "no matarás", el cual marca la misma trascendencia del acontecer moral: es el reconocimiento de la existencia del otro como distinto, al que se le afirma como ser viviente, del cual ningún sujeto puede apropiarse y al que se le debe respetar su vida.

Levinas propone que miremos y escuchemos al otro en una nueva dimensión que involucre el respeto a su libertad y a su vida, en fin, el respeto a su diferencia. El respeto en su sentido más profundo nace del reconocimiento de que el otro es diferente y asimétrico con respecto a nosotros, de que tiene su propia dignidad en sí misma y no porque se la atribuyamos desde nuestro ser. En tanto no se reconozca la diferencia del otro, éste es un ser indiferente para el sujeto o el sistema, que pueden intercambiarlo ya por otro esclavo, ya por otro elemento reemplazable para el funcionamiento de cualquier estructura. Pero en tanto diferente, el otro ex-

hibe su propio ser como único y valioso; el respeto, en cierto modo, está en función de que sea admitida la diferencia y la pluralidad de las personas, es decir, el respeto se da donde es posible aceptar que el otro es trascendente a mis intereses e intenciones, además de considerar que su diferencia vale por sí misma, de tal suerte que el principio moral ha de mantener esta pluralidad y diferencia y esto lo consigue en la dinámica que el propio lenguaje marca a los seres interactuantes. Al respecto, Xavier Antich establece lo siguiente:

...el lenguaje, más allá de la soledad del monólogo y de la urgencia solícita del imperativo, descubre su dimensión ética y social en la naturaleza del diálogo y en la figura del interlocutor; el lenguaje como diálogo, garantiza el mantenimiento de la pluralidad y la multiplicidad, el respeto ético por lo que el otro dice que estoy obligado a escuchar, más allá o más acá de lo que me dice. La subjetividad, así, entra en contacto con otra subjetividad sin fundirse ni identificarse con ella, pero sin que pueda ser indiferente a lo que ella dice: cada una en su singularidad y, en cuanto tal, irremplazables ambas, porque ni la presencia del otro es gratuita ni tampoco a mí puede ya sustituirme nadie en la responsabilidad de lo que no me puedo librar (Antich, 1994: 242).

Como señala Antich, el lenguaje establece las bases de una relación moral no sólo porque establece un diálogo entre

las partes, sino porque ese diálogo supone respeto y responsabilidad. El lenguaje es respeto porque el diálogo obliga a escuchar al otro y obliga a responder a partir de ese escuchar que también es entender lo que el otro ha dicho, lo cual hace responsable a los interlocutores.

Vemos pues, según esto, que la cualidad moral no es algo que sea un capricho relacionado con el lenguaje, sino que es parte inherente de la comunicación misma. Sobre esta base consideramos que puede darse un enfoque distinto en las relaciones entre el sujeto y el otro en donde el diálogo diferenciante sea lo prioritario.

## CONCLUSIÓN

La obra de Levinas requiere de un análisis más detallado y profundo del que hemos hecho aquí. Tan sólo nos hemos aproximado a su visión y a una lectura breve que captura algunas de sus tesis principales. Pero esto no obsta para que reflexionemos, a modo de conclusión, sobre la propuesta de este autor fundamental.

Por ello, podríamos señalar que la teoría de Levinas rescata un espacio que había sido abandonado por otros teóricos, el espacio del sujeto que se enfrenta al fenómeno de la globalización y de los sistemas ¿Cómo pensar al sujeto fuera del voluntarismo y de la libertad que suponen las afirmaciones humanistas clásicas? Es decir ¿puede hablarse del sujeto hoy, sin olvidar que éste piensa,

existe y actúa dentro de sistemas que limitan su voluntad y su libertad?

La respuesta de Levinas es totalmente afirmativa. Sí, puede pensarse en el sujeto siempre y cuando también se piense en el otro. El sujeto del humanismo clásico suponía un individuo aislado, encerrado en las propias dimensiones de un ego autosuficiente; tarde que temprano fue necesario aceptar que aquel sujeto libre en verdad estaba envuelto en una serie de determinaciones históricas, sociales o sistémicas. La aportación de Levinas reside en darle otro nombre a esta determinación que limita al sujeto: el otro, el ser exterior.

En la medida que se comprenda que el ejercicio del sujeto en su autoafirmación se ha realizado a costa de reprimir, esclavizar y negar al otro, se comprenderá también la necesidad de liberar o por lo menos de cederle la palabra a ese extraño suplemento que no ha tenido oportunidad de hablar debido al autoritarismo de ese mismo sujeto.

Por ello es importante el lenguaje en este último punto. Entre el *yo* y el *otro* no hay más que desconocimiento, no hay más que una diferencia insalvable. El lenguaje no viene a unir los espacios inconmensurables del sujeto y el otro, ni a suturar la herida que la incompreensión hace cada vez más profunda. Pero precisamente por esto, porque el lenguaje hace más patente la diferencia entre unos y otros, es que se hace indispensable el diálogo. El diálogo no para converger y darnos cuenta que hablamos sobre lo mismo y de la misma ma-

nera, sino para entender que somos diferentes, que pensamos y actuamos de diferente modo y que tenemos otros proyectos de vida distintos a los que puede suponer un sistema de valores establecido. El que unos y otros puedan dialogar sobre la base de su condición de diferentes y sin que ni unos ni otros impongan su "verdad" o sus "razones" es ya un avance para la paz. El pensamiento pacífico se da no porque todos piensen y actúen de la misma forma, sino por el reconocimiento de que el otro tiene derecho a existir en su diferencia.

Hasta hoy el pensamiento del sujeto ha consistido en un monólogo, es una verborrea sin más interlocutor que el individuo mismo. El otro, cualquiera que sea el rostro en el que se manifieste, permanece en un silencio comprometedor. Nos responsabiliza a escucharlo, como diría Levinas, y nos obliga a entender que el lenguaje, en cierto modo, es la única moral en la cual se puede dar todavía un espacio de respeto y aceptación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Antich, Xavier  
1994 "La asimetría de la intersubjetividad", en *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Complutense, Madrid.
- Blanchot, Maurice  
1991 *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Derrida, Jacques  
1989 *De la gramatología*, Siglo XXI editores, México.
- Hegel, George Wilhelm F.  
1982 *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, Martin  
1983 *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.  
1995 *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- Husserl, Edmund  
1962 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.  
1986 *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Levinas, Emmanuel  
1977 *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.  
1993 *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona.
- Marx, Karl  
1982 *La ideología alemana*, Pueblo y Educación, La Habana.  
1984 *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, t. I.
- Méndez, J. A.  
1994 "Significados de la subjetivización", en *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Complutense, Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques  
1980 *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Akal, Madrid.  
1985 *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid.
- Sartre, Jean-Paul  
1984 *El ser y la nada*, Alianza, Madrid.
- Saussure, Ferdinand de  
1945 *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires.
- Spinoza, Baruch  
1977 *Ética*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.