

“Pastor del ser” o “guardián de su hermano”: el humanismo entre la ontología heideggeriana y la ética levinasiana*

**“Sheperd of Being” or “His Brother’s Guardian”:
Humanism between Heideggerian Ontology and Levinasian Ethics**

CESARE DEL MASTRO PUCCIO
Université Catholique de Louvain
Bélgica

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Artículos)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2012 - pp. 521-551

* Agradezco al profesor Gilbert Gérard (Institut Supérieur de Philosophie–Université Catholique de Louvain). Muchas de las reflexiones de este artículo fueron desarrolladas en el marco de su “Séminaire de métaphysique et d’histoire de la philosophie” durante el año académico 2008-2009.

A partir de una revisión de los conceptos heideggerianos de proximidad al ser y regreso a la tierra natal, se evalúa en este artículo la pertinencia de las principales críticas que Levinas plantea al proyecto ontológico en su esfuerzo por recuperar el impulso metafísico que se encuentra en la fuente de la ética como interpelación, en el rostro, del Mismo por el Otro. Si bien se reconocen las grandes distancias que separan los proyectos heideggeriano y levinasiano, se intenta superar la oposición entre la ontología y la ética. Esto permite identificar los límites que ambos proyectos podrían implicar para el reconocimiento del otro: reducción al "diálogo amoroso" entre los pensadores consagrados al servicio de la verdad del ser en el primer caso; reducción a la relación asimétrica trascendente con un rostro sin forma desde la ausencia de espacio común en el segundo. En respuesta a estas posibles limitaciones, se propone situar a ambos pensadores en el terreno de un mismo "humanismo" del descentramiento y del no-dominio. En efecto, la pobreza de quien se reconoce a la vez "pastor del ser" y extranjero llamado a ser "guardián de su hermano" funda una ética del retorno inspirada en una ética del exilio: el ser humano puede vivir así la dignidad de su *humanitas* lejos de todo antropocentrismo o nacionalismo, abierto al llamado de la trascendencia en el seno de una historia y cultura particulares, dispuesto a dejarse cuestionar por la manera como la fragilidad concreta del Otro –viuda, huérfano, forastero– habita los textos y las obras de arte de diferentes tradiciones lingüísticas.

Revisiting the Heideggerian concepts of proximity to being and return to the native land, this paper assesses the pertinence of the main critiques that Levinas addresses to the ontological project in its effort to retrieve the metaphysical impulse that exists at the source of ethics as a bringing into question, in the countenance, of the Same by the Other. Although the author acknowledges the great distance that separates the Heideggerian and Levinasian projects, he makes the attempt to overcome the opposition between ontology and ethics. This enables him to identify the possible limits of both projects for the acknowledgement of the Other: reduction to the "loving dialogue" among the thinkers dedicated to the service of the truth of being, in the first case; reduction to the asymmetric transcendent relation with a countenance without form in the context of a lack of a common space, in the second. In response to these possible limitations, the author proposes to situate both thinkers upon the terrain of the same "humanism" of des-centering and non-dominion. Indeed, the poverty of he who recognizes that he is simultaneously the "shepherd of being" and a stranger called to be the "guardian of his brother" founds an ethics of return inspired in an ethics of exile: human beings can live thus the dignity of their *humanitas* far from all anthropocentrism or nationalism, open to the call of transcendence in the midst of a particular history and culture, ready to let themselves be questioned about the manner in which the concrete fragility of the Other –widow, orphan, stranger– inhabits the texts and works of art of different linguistic traditions.

En la medida en la que el pensamiento de Martin Heidegger se concentra en la esencia ontológico-histórica que hace del hombre "el pastor del ser", es posible oponerlo al de Emmanuel Levinas, quien en las primeras páginas de *Totalité et Infini* reivindica el impulso metafísico (deseo del Otro) que se encuentra en la fuente misma de la ética y que hace del ser humano "el guardián de su hermano". Sin embargo, el hombre, en su relación con una trascendencia vivida en el seno de la inmanencia e inspirada a su vez por un impulso trascendente, ¿no puede acaso estar consagrado tanto a la preservación del ser en el seno de una tradición histórico-estética cuanto a la acogida de un extranjero con rostro propio? ¿No se encuentran ambos servicios en una misma tarea que consiste en fundar un "humanismo" del no-dominio y del descentramiento?

Las líneas que siguen intentan responder afirmativamente a estas preguntas a través de una reflexión que gira en torno a dos temas de la filosofía de Heidegger, a saber, el "se da" el ser ("*es gibt*" *das Sein* / "il y a" *l'Être*) y la tierra natal como habitación en la proximidad al ser¹. Releemos estos conceptos a la luz de la crítica que Levinas hace del proyecto ontológico heideggeriano con el objetivo de repensar la oposición en principio irreconciliable entre ontología y ética.

§ 1. "Se da" el ser

Frente a la afirmación sartreana según la cual estamos en un plano en el cual hay únicamente hombres ("*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*"²),

¹ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", en: *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 259-297.

² Sartre, J-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Le livre de Poche (collection "Folio essais"), 2006, p. 39.

Heidegger reacciona afirmando desde la perspectiva de *Ser y tiempo*: "Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être" ("precisamente estamos en un plano en el que se da principalmente el ser")³. A continuación, nos concentramos en dos aspectos de esta reformulación heideggeriana: el adverbio "principalmente" y la dimensión del "plano". Ambos permiten comprender mejor la relación ser-ente que atraviesa toda la ontología de Heidegger.

§ 1.1. *Principalmente el ser*

Al comparar las afirmaciones de Jean Paul Sartre y Martin Heidegger notamos que el primero subraya la exclusividad ("*seulement des hommes*") mientras que el segundo establece una relación marcada por un privilegio que no implica la renuncia a uno de los términos de la relación ser-ente ("*principalement l'Être*"). El adverbio "principalmente" nos sitúa así en las antípodas de la afirmación de un ser autosuficiente que nos autorizaría a prescindir del ente.

Otro pasaje de la "Carta sobre el Humanismo" permite reafirmar esta coparticipación ser-ente, a saber, aquel que se refiere al ser en los términos de un "darse en lo abierto, con lo abierto mismo"⁴. La afirmación "con lo abierto mismo" sugiere, por un lado, que el asumir la tarea de pensar al ser a partir del ser mismo sin dejarse desviar por el ente no supone olvidar en ningún caso que el ser no se da sino en el ente. En efecto, en la medida en la que el ser no se da nunca sino a través de aquello que lo oculta, este ser que no es ente se debe descubrir en el ente: el ser no se da fuera del ente. Por otro lado, esta frase subraya el hecho de que al atribuir la prioridad al ser se asume el desafío de pensar la esencia y la dignidad de "lo abierto" por excelencia –el ente humano en cuanto ex-sistente–: "Pero esta oposición <al humanismo> no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque este no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura"⁵.

La *humanitas* se mantiene efectivamente en el corazón del pensamiento heideggeriano en tanto que "eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, inhumano, esto es, ajeno a su esencia"⁶. La prioridad del ser ("principalmente") afirma, entonces, el privilegio acordado al hombre en tanto único ente capaz de recibir al ser en su disimulación. A diferencia de aquellos que atribuyen a Heidegger una visión anti-humanista, Françoise Dastur afirma que estamos, por el contrario, en una filosofía que intenta pensar la esencia de este ente privilegiado que es el hombre:

³ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 275.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁶ *Ibid.*, p. 264.

(...) toda metafísica es humanista, debido a que presupone como evidente una definición del hombre que ella obtiene de una interpretación del ente en su conjunto y que no cuestiona. Esta definición es aquella, universal, del hombre como *animal rationale*, que, alejando al hombre en el reino animal, no lo piensa en aquello que tiene de esencial, su *humanitas*. El humanismo metafísico es entonces paradójicamente una concepción del hombre que no da cuenta de su humanidad. Heidegger no critica el humanismo porque este daría demasiado lugar e importancia al hombre, sino, por el contrario, porque se muestra incapaz de pensar a su justo nivel la humanidad. Vemos entonces hasta qué punto es equivocado denunciar, como se hace todavía, el así llamado "antihumanismo" de Heidegger, cuando en realidad para él se trata precisamente de ubicar la "dignidad" del hombre más alto, allí donde no puede hacerlo ninguna forma de humanismo histórico⁷.

§ 1.2. Un plano

Y sin embargo, lo que cuenta es la *humanitas* al servicio de la verdad del ser. En otros términos, además de atribuir a este el privilegio, se sugiere que el plano en el que se da principalmente el ser (plano en el que el ente humano se mantiene en la iluminación –el claro– del ser) es el ser mismo. Este es, pues, a la vez, el que da lo abierto y el claro, y el que en esta donación se da él mismo ante todo: "Pero ¿de dónde viene y qué es el plano? El ser y el plano son lo mismo"⁸.

Puesto que solo del ser puede decirse que es, el ente habita siempre en este plano que es el ser mismo. Es posible llegar a tres consecuencias a partir de esta afirmación. En primer lugar, la pregunta sobre el ser debe permanecer abierta; en todo caso, puede responderse únicamente a partir de la verdad del ser: "solo a partir del sentido, es decir, solo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser"⁹. En segundo lugar, el que se produzca la iluminación como verdad del ser constituye una iniciativa del ser mismo y no un producto del hombre: "el ser está esencialmente más lejos que todo ente, porque es el claro mismo"¹⁰. Por ello, el ser supera la tensión entre ser y ente, es decir, la tensión en cuyo seno se decide el privilegio que ha de atribuirse a uno de los dos. Esto se debe a que estamos, de entrada, al interior de un plano que es él mismo destino del ser, iluminación del ente. Heidegger afirma que la proximidad misma (la verdad del ser) permite que haya próximo y lejano. De la misma manera, podemos decir que el plano en el que el hombre se encuentra de entrada situado permite que haya privilegios, olvido, ocultamiento.

⁷ Dastur, F., *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris: Éditions Peeters, 2003, p. 78.

⁸ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 275.

⁹ *Ibid.*, p. 277.

¹⁰ *Loc. cit.*

En tercer lugar, conviene subrayar que la dignidad del hombre (su esencia, su verdadera *humanitas*) no depende de él mismo, sino del ser, en la medida en que

el hombre se encuentra arrojado por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es (...) eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser¹¹.

El centro de gravedad del hombre (la humanidad digna y auténtica) no reside, entonces, en el hombre mismo sino en la dimensión omnipresente del ser. Se trata de descentrar al hombre en beneficio de la llamada del ser. Lo esencial en el hombre es el ser, su poder extático: "La frase que dice 'el hombre ex-siste' no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la 'esencia' del hombre"¹².

§ 1.3. Una concepción diferente del plano: la crítica levinasiana a la ontología de Heidegger

La afirmación de la primacía del ser a la que hemos hecho alusión en los párrafos anteriores nos sitúa en el corazón del giro ontológico que desplaza el peso decisivo hacia el ser. Dicha afirmación se encuentra en el origen de la equivalencia establecida entre el plano y el ser, un plano concebido de otra manera por la crítica que Levinas dirige a la ontología de Heidegger.

§ 1.3.1. *Il y a: un campo de fuerza nocturno y anónimo*

Desde las primeras páginas de *De l'existence à l'existant*, el plano del *il y a* (hay) es concebido como un ambiente pesado y doloroso que no pertenece a nadie. Este campo de fuerza oscuro y anónimo está marcado por un carácter impersonal que constituye un impedimento para toda reflexión o experiencia ética. En la medida en la que el poder del ser significa una caída en el anonimato de la noche silenciosa, el hombre entregado a su dominio cae a su vez en un espacio neutro e indistinto en el que ningún rostro puede presentarse ante él, en el que ningún llamado del Otro puede dejarse oír. Estamos, así, en la existencia sin mundo y fuera del tiempo: la imposibilidad radical de la ética.

¹¹ *Ibid.*, p. 272.

¹² *Ibid.*, p. 269.

Esta experiencia nocturna del *il y a*, que en Levinas se remonta a recuerdos de infancia y no a un diálogo explícito con el *es gibt* heideggeriano, se enfrenta a toda concepción del ser como iluminación en cuyo seno se descubre lo ente. En consecuencia, la fuente de la angustia no es ya el ser-para-la-muerte sino el ser mismo, su peso inevitable y anónimo:

<El mal no es> un defecto o una carencia de ser, sino más bien un exceso de la presencia de este: un exceso que produce miedo y hasta aterroriza. Y, así, describe cómo se ve el hombre entregado en las manos del ser, entregado a su anonimato tenebroso y terrible, que hace desaparecer todas las formas y todo lo sumerge rápidamente. Al terror del abandono, a la indistinción radical del ser, al espanto de sentir la despersonalización que resulta de ella, Levinas le da el nombre de experiencia del *hay*. Esta reflexión sombría comienza siendo el eco de recuerdos de la infancia: "Se duerme solo; los mayores siguen su vida; el niño siente que zumba el silencio de su alcoba" (...) En el silencio y la soledad de la noche no hay, efectivamente, más que el peso del ser y la monotonía absurda del tiempo, que son incapaces de ofrecer el sentido de la propia identidad; y de aquí el pavor de la despersonalización. La experiencia del *hay*, que es probar la desorientación más radical, permitiría, además, imaginarse "el vacío absoluto de antes de la creación" (...) E igual que no emerge ninguna forma de la indistinción primitiva del ser, tampoco ninguna existencia reconocible y nombrable viene a confortar a quien se ve expuesto, indefenso, al poder del *hay* (...) Heidegger localiza en la finitud, en la nada hacia la que camina el hombre, lo trágico de la existencia; para él, el mal significa una deficiencia o una limitación de ser. Para Levinas, por el contrario, no es la muerte la que constituye lo trágico de la existencia, sino la imposibilidad de escapar a la fatalidad del ser, a su poder sofocante y absurdo en tanto que no está justificado por una Palabra que lo oriente¹³.

Por un lado, el *il* de la expresión *il y a* dice lo neutro. Puesto que la acción del pronombre de la tercera persona es tomada en la forma impersonal del verbo, el *il y a* encarna el anonimato. Se trata del rechazo de toda forma personal: el ser en general propio de la despersonalización. El exceso de ser sentido como un peso cuyo poder sofocante somete al hombre se sitúa, así, en las antípodas de la luz que confiere al ente su presencia, del movimiento de donación que otorga disponibilidad y presencia. Lejos de ser la fuente de todo aparecer, de toda presencia y de toda manifestación, el *il y a* del ser anula toda existencia reconocible y personal¹⁴.

Por otro lado, el *il y a* es la negación de toda relación con el exterior. Sometido a su poder, el hombre se mantiene prisionero de la "ausencia de mundo", del dominio de la impersonalidad donde nada se acerca, nada viene, nada responde. Esta experiencia,

¹³ Chaliel, C., *Levinas. La utopía de lo humano*, traducción de Miguel García-Baró, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1995, pp. 35-37.

¹⁴ Cfr. Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, Paris: J. Vrin, 1998, pp. 28, 93-94.

negación de todo aquello que permite al hombre salir de sí mismo, hace pensar en la impersonalidad de lo sagrado en las religiones primitivas. El peso del ser es, entonces, ausencia de Dios, ausencia de todo ente: imposibilidad de la ética¹⁵.

§ 1.3.2. *El primado de la ontología o la imposibilidad de la ética*

Lejos de limitarse a la experiencia nocturna del anonimato del *il y a*, la imposibilidad de la ética caracteriza el proyecto ontológico en su conjunto. En efecto, la oposición entre ontología y ética, tal como es presentada en las primeras páginas de *Totalité et Infini*, afirma que el plano del ser –verdad ontológica– anula el del ente –verdad óptica, única capaz de fundar la ética–. Este plano en el que se da principalmente el ser no es aquel que hace posible el advenimiento de las cosas, su aparecer, la apertura desde la cual todo puede ser dado. Este es definido, por el contrario, a partir de la exclusión del Otro: el ente es, en efecto, únicamente si aparece en la luz del ser; su venida depende del destino del ser. Por ello, Levinas opone a los conceptos de inspiración ontológica “identidad del Mismo, interioridad y libertad (saber)” la tríada ética “alteridad (Otro), exterioridad y justicia (responsabilidad)”:

Al plantear el problema de la ontología en el que Heidegger ve lo esencial de su obra, él ha subordinado la verdad óptica, aquella que se dirige al Otro, a la pregunta ontológica, la cual se plantea en el seno del Mismo, de este sí-mismo que, por su existencia, tiene una relación con el ser que es su ser. Esta relación con el ser es la interioridad original verdadera¹⁶.

Asimismo, el plano de la ontología conduce inexorablemente a la fijación a una tierra y a un origen así como a la dominación del ente que se desprende de ella. La relación impersonal con el ser del ente que produce su dominación y su anulación prima sobre la relación con alguien, es decir, sobre las obligaciones debidas a un ente que se resiste a una donación plena. Por ello, en la filosofía de Levinas la ética (relación con Otro como movimiento hacia el Bien, más allá del ser) precede a la ontología: no estamos cerca del ente disponible –a la mano– sino lejos del Deseado:

Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad. Si la libertad denota el modo de

¹⁵ *Ibid.*, pp. 95-104.

¹⁶ Levinas, E., “L’ontologie dans le temporel”, en: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: J. Vrin, 2001, p. 128.

permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (en el que el ente, por la mediación del ser impersonal, se da) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse, frente al Otro que, en ese sentido, sería ente por excelencia. La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. (...) Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aun si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. (...) El ser antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro¹⁷.

De esta crítica a la ontología como filosofía primera nace el reproche que Levinas dirige a Heidegger, a saber, "la imposibilidad, al enraizar toda comprensión del ser a nivel únicamente de la ontología, de construir una ética, sentido último y real de toda filosofía"¹⁸. El "solipsismo existencial" que hace pensar en la propia muerte antes de preguntarse por la muerte del Otro conduce a la aniquilación de toda ética, precisamente debido a esta ausencia de alteridad que se constata en todo proyecto ontológico. El Otro es excluido de toda verdadera comprensión del ser y de la existencia misma del hombre en beneficio del Mismo. Esta absorción del Otro en el Mismo corresponde a aquella operada por el ser sobre el bien, absorción inherente a la trascendencia en sentido heideggeriano. Por el contrario, Levinas afirma "el ser para la vida que tendría los rasgos de la naturaleza óptica del ente" lejos del "ser para la muerte" definido en un plano puramente ontológico¹⁹.

La pregunta por un ser anónimo e impersonal, fuente de toda tiranía e incapaz de fundar una ética, es reemplazada, desde las primeras páginas de *Totalité et Infini*, por la anterioridad de una relación que nos coloca frente a un ente –Otro–, interlocutor infinitamente distante, pero a quien se puede hablar porque se nos presenta como rostro que interpela desde su diferencia radical, desde una apertura al diálogo que es al mismo tiempo resistencia a ser tematizado, rechazo de toda reducción a idea o concepto:

La relación con un ser infinitamente distante (...) es tal que su autoridad de ente es ya *invocada* en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. (...) la comprensión del

¹⁷ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, traducción de Daniel E. Guilloit, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, pp. 69, 70-71.

¹⁸ Schiffer, D., *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris: Presses universitaires de France, 2007, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese "decir al Otro" –esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente– precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica²⁰.

En esta perspectiva, la primera palabra de la filosofía no es ontológica: "mantente en la luz del ser" (imagen del pastor), sino ética: "no me mates" (imagen del guardián). Esta interpelación no proviene de una iluminación de la inteligencia hecha posible por aquello que permite ver (el ser); ella proviene más bien del "no" inscrito en el rostro de aquel que me llama a actuar en respuesta a su vulnerabilidad originaria. Una negación de los poderes iluminadores del horizonte del ser abre así el camino de la afirmación del ser-para-el-Otro. Se trata, en efecto, del cuestionamiento de la espontaneidad de todo esfuerzo discursivo así como de toda luz que busca la comprensión y el "ser a la mano" de un ente que se ve, de esta manera, neutralizado y agotado. Lejos de este "humanismo" "en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser"²¹ al cual conduce el proyecto heideggeriano, Levinas afirma:

Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al Yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética²².

Levinas apuesta, pues, por un "humanismo del otro hombre", por una "ética <que> comienza desde el punto en que 'la inquietud por la muerte del otro hombre' prevalece por encima de la preocupación por la propia suerte"²³. En *Le temps et l'autre*, el filósofo afirma, en este sentido, que él "no presenta el tiempo como horizonte ontológico del *ser del ente*, sino como modo del *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y –mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre (...)– como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. (...) Una relación o una religión que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad"²⁴.

²⁰ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 71.

²¹ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 281.

²² Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 67.

²³ Chaliel, C., *op. cit.*, p. 119.

²⁴ Levinas, E., *El Tiempo y el Otro*, traducción de José Luis Pardo Torío, Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, p. 68.

§ 2. Pobreza del ex-sistente y pasividad del Yo

A pesar de las diferencias que hemos señalado entre el proyecto ontológico y el proyecto ético definidos desde la crítica levinasiana al proyecto heideggeriano, intentamos mostrar en este apartado que, ya sea por la vía del ser o por el camino del Otro, el pensamiento de ambos filósofos comparte lo que podríamos llamar una ética del no-dominio o de la desposesión.

§ 2.1. El rol central de la obediencia

Puesto que no tenemos acceso directo al ser, este es alcanzado únicamente a partir del ente humano, el cual está marcado por una cierta comprensión del ser, por su estar arrojado fuera de sí y trascender la realidad dada en dirección de la posibilidad, la apertura y la salida de sí. Conviene subrayar esta unidad "ser-ente" en la medida en la que a través de la visión del ente iluminado el hombre puede alcanzar el ser: no hay para esto otra vía que aquella que pasa por la visión del ente. Lejos de estar aislado, el *Dasein* existe concretamente en medio de las cosas y de los hombres, se encuentra de entrada en el mundo, uno de los modos de ser específico de la existencia del ser-ahí humano. La existencia como apertura de posibles, como poder-ser, se inscribe siempre en un contexto en el cual ella se sitúa. Por ello, el *Dasein* no comprende el comparecer del ente de manera neutra, sino como el instrumento o el utensilio cerca del cual se abre la posibilidad de realizar su ser: desvelamiento del ente en cuanto a sus posibilidades. De esta manera, el ente comprendido por el *Dasein* adquiere sentido para él y se descubre en tanto se inscribe en su intención, en su proyecto. Todo utensilio remite así a otra cosa, sirve a alguien; no está nunca aislado porque se inscribe siempre en una totalidad instrumental o funcional en la cual recibe su significación, que remite al hombre y a su proyecto, y que lo integra en el seno de una totalidad articulada y estructurada correlativa a este proyecto. El hombre interpreta el ente y por medio de esta interpretación lo articula en un mundo, lo ilumina para que se descubra y aparezca adquiriendo sentido: "(...) la puesta en libertad de lo intramundano mismo deja a este ente en libertad con vistas a sus posibilidades. Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su utilizabilidad, empleabilidad, perjudicialidad. La totalidad respectiva se revela como el todo categorial de una posibilidad de interconexión de los entes a la mano"²⁵.

Sin embargo, aquello que podría interpretarse aquí como la anulación del ente en beneficio del hombre —amo y poseedor de un ente consagrado a su proyecto— corresponde en realidad a la disposición afectiva y al comprender. Como se ha

²⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 168.

mencionado antes, Levinas imputa a Heidegger una reducción del Otro al Mismo en tanto el sujeto productor de sentido neutraliza el ente a través de un proyecto que, al iluminarlo desde la comprensión interior al mundo, lo reduce al Yo. Ahora bien, otra lectura posible del pensamiento heideggeriano nos revela, ya en *Ser y tiempo*, una dimensión de apertura al ente marcada por la obediencia al ser, por una forma de exterioridad²⁶. En efecto, el "estar-ahí" supone una relación con el ente-que-está-a-la-mano caracterizada por un comprender y por una escucha del ser: "El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo"²⁷. El hombre está en el mundo según el modo de la comprensión, pero este movimiento se hace en la disposición afectiva: el hombre es el *Dasein* ligado al mundo como significación. Es cierto que él aborda y comprende el ente a partir de su proyecto al articularlo en una totalidad significativa que forma un mundo, pero esta comprensión se da ante todo como la capacidad del hombre para dejarse afectar, disponer e investir por el ente: "En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo"²⁸.

Lejos de ser el amo de un proyecto del que dispondría plenamente, el hombre es un ser cuya disposición afectiva lo liga de entrada al mundo: un ser afectado, expuesto. Por ello, está llamado a explicitar aquello que él ya ha comprendido: "El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades. (...) La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado"²⁹. El proyecto que ilumina el ente es ante todo respuesta a la solicitud de dicho ente y no su sumisión al saber de un sujeto soberano. Al hacer suya la invitación de la fenomenología a ir hacia las cosas mismas para verlas tal como ellas se muestran y según su apertura a diversas posibilidades, Heidegger defiende un comprender precedido siempre por el "estar ya arrojado" y afectivamente dispuesto que caracterizan todo proyecto:

Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el Dasein "ve" posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí³⁰.

²⁶ Levinas toma en cuenta esta dimensión en las primeras páginas de *Totalidad e Infinito*, pero no ve en ella una respuesta satisfactoria a su crítica del proyecto ontológico heideggeriano, como se verá al abordar el tema de la tierra natal en el tercer punto de este trabajo.

²⁷ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 168.

²⁸ *Ibid.*, p. 170.

²⁹ *Ibid.*, pp. 168, 174.

³⁰ *Ibid.*, p. 171.

El ente es siempre ya recibido, descubierto, comprendido. De allí proviene la pre-comprensión que está en la base de este proceso según el cual los entes son comprendidos como instrumentos humanos (a la mano), es decir, como el resultado de una intención y producción humanas de sentido (proyecto). En la medida en que la articulación interpretativa del ente en el contexto de un mundo no se hace a través de un examen abstracto y distante del mismo, se concibe la apertura al ente, en su origen y en su conjunto, como una primera visión: una pre-comprensión. Para comprender y conseguir explicitar-interpretar es necesario haber ya comprendido. Por ello, el *Dasein* está ya situado en un contexto originario de interpretación en el cual comprende los entes y los escucha vibrar en el seno del mundo. Toda intención comprensiva, toda búsqueda de sentido, toda iluminación están precedidas por una pre-comprensión que es del orden de un "vibrar":

La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. (...) el "comprender" (...) deberá ser interpretado, junto con <el "explicar">, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal³¹.

En la interpretación comprendida como explicitación –y no como captación de las posibilidades en forma temática– sobre la comprensión del mundo, los entes son iluminados gracias al sostenimiento de los posibles; son vistos en cuanto tales, percibidos según su "hecho-para". Verlos, comprenderlos en su "vibrar", significa descubrir la posibilidad de "hacer con ellos" según la apertura a diversas posibilidades. Puesto que el ente es descubierto a partir de sus condiciones de posibilidad, ningún dominio o sometimiento debe anular esta apertura de los posibles. Estamos, entonces, en las antípodas de la tematización, es decir, de la interpretación técnica o conceptualización que corresponderían a lo que Levinas considera un acercamiento predicativo violento y dominador del Otro. En efecto, esta violencia constituiría, en el pensamiento de Heidegger, la pérdida misma de las posibilidades, la supresión de los posibles, de todo aquello que en el ente vibra y convoca a ver y a escuchar:

Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. (...) en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades– en forma temática. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad, reduciéndolo a la condición de un dato simplemente mentado, mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser tal*. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del *Dasein* en el que este *es* sus posibilidades como posibilidades. (...) El comprender en cuanto poder-ser está

³¹ *Ibid.*, pp. 166-167.

enteramente impregnado de posibilidad. (...) A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* <Auslegung>. En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es este el que llega a ser por medio de aquella. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. (...) La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de "algo en cuanto algo" es *previa* al enunciado temático acerca de él³².

Este primer modo de apertura al ente es, como se ha visto, el de una primera visión, una pre-comprensión ligada a la disposición afectiva, expresión fundamental del "estar-en" propio del estar-arrojado y del estar-en-el-mundo en su integridad. La disposición afectiva constituye una forma de no dominio y de desposesión debido a que el *Dasein* está afectado por la manera según la cual ha sido encontrado por el ente en el seno del mundo y antes de cualquier iniciativa suya. Descubrimos el ente "ya allí": nos descubrimos afectados por él, en él, antes de toda iniciativa de nuestra parte. Si el ente es aquello en lo cual estamos tomados, no se puede decir que lo dominamos o determinamos. La disposición afectiva es, en efecto, esta posibilidad de encontrarse "como esto" o "como aquello", sentirse bien o mal, feliz o descontento, sereno o inquieto: diversas tonalidades afectivas, modos primeros y originarios de nuestra apertura sobre el ente en su conjunto. Lejos de implicar un encierro en la interioridad, estas tonalidades suponen una salida de sí, una trascendencia, una exterioridad. La disposición afectiva es, pues, el hecho de estar de entrada entregado al ente antes de cualquier actividad teórica o representativa. De esta manera, ella juega el rol del "médium" original de nuestra relación con el ente; dotado de un cierto valor emotivo, este se descubre como aquello que nos afecta y nos dispone:

toda reflexión inmanente solo puede constatar las "vivencias" porque el Ahí ya ha sido abierto por la disposición afectiva. El "mero estado de ánimo" abre el Ahí más originariamente (...). Tan poco refleja es la disposición afectiva, que sobreviene al *Dasein* precisamente cuando este irreflexivamente se abandona y entrega por entero al "mundo" de la ocupación. El estado de ánimo nos sobreviene. (...) *El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia* (...) Esta previa aperturabilidad del mundo, propia del estar-en, está con-constituida por la disposición afectiva³³.

La analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo* nos ofrece así la imagen de un *Dasein* que no es el autor puro que dispone libremente de su proyecto. Lejos de toda

³² *Ibid.*, pp. 169-173.

³³ *Ibid.*, pp. 160-161.

mirada neutra, tanto el comprender cuanto la disposición afectiva se dan a partir de su estar enraizado en el ente, de una comprensión siempre situada y precedida. Oyente (*ob-ediente*) atento del vibrar del ente que lo afecta y lo precede, el ente humano es ante todo un heredero arrojado en un proyecto que no domina ni posee completamente.

§ 2.2. La importancia de saberse precedido y llamado

Tanto la filosofía de Heidegger cuanto el pensamiento de Levinas se distancian del humanismo tradicional, ya que este se basa en la afirmación de un sujeto todopoderoso y centro de toda referencia. Ambos superan el humanismo fundado en la comprensión del hombre como animal racional, así como en el reino de un sujeto autónomo cuya realización implicaría la dominación técnica del hombre sobre todo ente, el olvido del ser y la indiferencia frente al llamado del Otro: "El hombre ha acrecentado desmesuradamente la idea de su poder. Se ha convertido en un hombre demasiado lleno de seguridad en sí mismo, ilusamente amo y dueño del universo"³⁴. La historia de este humanismo que hay que superar a través de la afirmación de la pobreza y de la pasividad del hombre es aquella que ha pretendido alcanzar "una emancipación absoluta (...) de toda relación con el Otro, con Dios, con la naturaleza, con el ser"³⁵.

En tanto el "Ahí" se asume como disposición afectiva y como pre-comprensión en el seno de un mundo, se puede decir que hay en Heidegger una afirmación de lo involuntario. En lugar de poseer la iniciativa que le permitiría instituir su propia humanidad, el hombre, arrojado en la iluminación del ser, debe corresponder y conformarse, para mantenerse a la altura de su verdadera *humanitas*, al envío del ser por medio de su capacidad para saber recibirlo: "En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su cuidado el aquí en cuanto claro del ser"³⁶. Se trata, en efecto, de dar prioridad a aquello que en el hombre no proviene de él mismo sino del destino del ser: la exposición del hombre al ser a través de la cual él es elevado por encima del ente que es. Estamos, pues, en el terreno de lo que Michel Haar llama "el despojo heideggeriano de los atributos, las propiedades y los poderes humanos":

El hombre no es en primer lugar una substancia corporal animada ni la unidad de dos substancias, sino ex-sistencia, es decir apertura, transcendencia, relación extática con el ser. (...) El hombre no posee propiedades y poderes gracias a él mismo. (...) Esta situación en la cual el hombre es arrojado en el tiempo, en un mundo y sobre una tierra a cuya

³⁴ Haar, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002, p. 96.

³⁵ *Ibid.*, p. 97.

³⁶ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 269.

facticidad él adhiere necesariamente, en una época de la Historia inevitable para él, no es una situación de dominio en la que él ocuparía el lugar central sino de dependencia, de sumisión, de descentramiento³⁷.

Este cuestionamiento de los poderes humanos resaltados por el humanismo tradicional adquiere un lugar central en la "Carta sobre el Humanismo", texto que se sitúa en el "giro" que, en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, atribuye una importancia cada vez mayor al claro mismo del ser, así como al hecho de que todo proyecto es principalmente obra del ser mismo. Esta ética del no-dominio implica un desplazamiento de acento del proyecto al ser-arrojado, de la existencia a la facticidad:

El giro, la *Keñre*, consiste en tornarse hacia el ser mismo (...). Un "giro" y una salida de la representación tales tienen en efecto el sentido del acceso a una relación más "distendida" con el ser que le "dejaría" ser lo que él es sin convertirlo en un producto de nuestra actividad de pensar. (...) El ser del hombre es ahora definido a partir de la "interpelación" (*Anspruch*) del ser, de un llamado del ser que él debe recibir y al cual debe responder. Heidegger ha en efecto dejado el vocabulario del "poder" o de la "capacidad" para pensar el ser del hombre (...). Existir ya no significa para el hombre poder proyectar el horizonte de comprensión en tanto que tal, sino remite ahora a una manera de ser de la que el hombre no es el iniciador (...). El hombre no realiza su esencia sino en la medida en la que no tiene la iniciativa del despliegue del ser sino que, al contrario, él responde al ser³⁸.

De esta manera, el desafío consiste en pensar la situación de no-dominio del hombre en función del despliegue de su propio ser, situación fundada en la pobreza de un ser humano descentrado y que ocupa un segundo lugar respecto del ser. Ubicado en la posición de aquel que responde y que es ante todo interpelado, el hombre debe soportar y preservar el llamado del ser. Aquello de lo que hay que dar cuenta es, por ello, de esta "esencial pobreza" del "pastor del ser", el cual "no está en situación de dominio, ya que no puede reducir el rebaño del que se ocupa al estatuto de un simple objeto del cual podría disponer libremente. Él debe simplemente asegurar su cuidado. Se trata de una misión semejante a la que el hombre debe asumir, a saber el cuidado de la verdad del ser, y es esta misión la que le otorga su dignidad *d' homo humanus*, de hombre verdaderamente humano"³⁹. Es precisamente esta pobreza del hombre la que, según Haar, ha sido olvidada por la metafísica. Lejos de ser lo que es o de tener lo que tiene, lo que constituye su *humanitas* es esta relación con el ser que no puede poseer "sino únicamente desplegar en el movimiento extático de la existencia". En un evidente rechazo al humanismo que pretende hacer del hombre la fuente de su propia

³⁷ Haar, M., *op. cit.*, pp. 95-96.

³⁸ Dastur, F., *op. cit.*, pp. 68, 78-79.

³⁹ *Ibid.*, p. 81.

libertad, de su lenguaje y de su pensamiento, la "Carta sobre el Humanismo" nos recuerda la fórmula fundamental de la pobreza del hombre: "no somos nosotros quienes..."⁴⁰. Esta aparente paradoja de un existir cuya riqueza reside precisamente en el extremo de su pasividad se funda en el hecho que

el hombre realiza su esencia abriéndose, haciéndose a un lado, aboliéndose para dejar aparecer, hablar, actuar al ser. (...) Extrema pobreza del hombre, que no tiene nada que no le haya sido otorgado: la libertad, el actuar, la palabra, el pensamiento, las disposiciones afectivas. Que no confiere ni posee nunca aquello que por tanto *pasa* a través de él. ¿Qué significan entonces estos nuevos nombres del hombre: el "guardián", el "testigo", el "pastor", el "vecino" del ser?⁴¹

Esta pérdida de la posición dominante, este descentramiento del hombre en favor del ser no conducen, sin embargo, a la defensa de lo inhumano ni a la barbarie que destruiría al hombre bajo el poder del ser anónimo e impersonal. En las antípodas del llamado antihumanismo, Heidegger resalta el "más" escondido detrás del "menos" en la medida en la que el hombre gana en su pobreza y en su pasividad su verdadera dignidad, es decir, su condición de ente privilegiado, de interlocutor y pastor del ser:

El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este "menos" el hombre no solo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en cuanto ese arrojamiento del que procede lo arrojado del *Dasein*. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser. (...) la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal⁴².

Aquello que en Heidegger es rechazo del antropocentrismo del humanismo tradicional encuentra su contraparte en la distancia que Levinas toma frente a la pretendida autonomía del sujeto moral kantiano. En efecto, la pasividad como condición de la ética levinasiana se basa en la afirmación de un altruismo que no nace de la voluntad de aquel que desearía mostrarse generoso sino de una elección que se padece. Antes de cualquier decisión por su parte, el Yo es elegido por el rostro del Otro. Por ello, su singularidad se origina en esta exposición a la vulnerabilidad radical del rostro como llamado a una responsabilidad infinita y anterior a la voluntad; llamado al que únicamente este Yo elegido—"guardián de su hermano"— puede responder. Al recuperar

⁴⁰ Haar, M., *op. cit.*, pp. 98-99.

⁴¹ Haar, M., *op. cit.*, pp. 98-100.

⁴² Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", pp. 281, 283.

la noción de heteronomía, Levinas funda la libertad en la alteridad que le otorga la dignidad de la moralidad, una dignidad que la libertad no puede darse a sí misma sino que proviene de su exposición a la exterioridad, de una recepción pura y anterior a toda iniciativa del Yo.

Por lo tanto, la moralidad

no se funda en la voluntad racional y libre, en la autonomía soberana del yo, sino en la posibilidad de acoger al otro de tal modo que él prevalezca sobre mí. (...) esta idea no proviene de "la tradición filosófica de Occidente", que defiende incesantemente la primacía del yo y de su libertad, y, en consecuencia, asocia la heteronomía a la esclavitud. En cambio, el pensamiento de la subordinación de la libertad a una exterioridad –la de Dios y la del otro– anima la tradición hebraica⁴³.

Si esta pobreza y pasividad fundamentales del hombre remiten en la ontología heideggeriana al "pastor" que asume la guarda del ser desde la condición "arrojada" de su ex-sistencia, ellas están referidas en la ética levinasiana a la condición de aquel que consiente a su condición de creatura desde la escucha de una Palabra que precede y llama a aquel que no pretende situarse en el origen de sus pensamientos y de sus actos; una Palabra revelada que proviene de un pasado inmemorial: "La maravilla de la creación', afirma el filósofo, desemboca 'en un ser capaz de recibir una revelación, de enterarse de que es un ser creado y aprender a ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral' (TI p. 61)"⁴⁴. Así como el "menos" de la pobreza de aquel que se mantiene en la proximidad del ser constituye en realidad el "más" que lo conduce a su verdadera dignidad (*humanitas*), la obediencia de quien se sabe creado a una Palabra que no proviene de sí mismo sino del Otro "no significa servidumbre, toda vez que esta ley no se propone someter bajo la tiranía de un amo, sino quebrar el carácter de definitivo del yo y revelar a este la vía de las obligaciones que introducen en el ser a lo humano"⁴⁵.

§ 2.3. Una donación y una revelación ambiguas: proximidad y distancia, manifestación y retiro

El hombre está llamado a mantenerse en la proximidad del ser; sin embargo, este ser que es lo "más próximo" es al mismo tiempo lo "más lejano": "El ser no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al

⁴³ Chalier, C., *op. cit.*, p. 55.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56. N. del E.: La referencia que se menciona dentro de la cita corresponde a: Levinas, E., *Totalité et infini*, La Haye: Nijhoff, p. 61.

⁴⁵ *Ibid.*

mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente (...). El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre"⁴⁶. En efecto, la existencia humana se da desde la apertura al desvelamiento del ser y desconoce al mismo tiempo este desvelamiento debido a que el ser no se da nunca más que a través de aquello que al mismo tiempo lo oculta. Esta disimulación del claro del ser no es, sin embargo, un producto del ser humano: ella es el hecho del ser mismo. Puesto que el ser en lo más profundo de su esencia iluminadora es disimulación de sí, el pensamiento debe concentrarse en este ocultamiento, única vía posible hacia el ser. Este ser que se cubre iluminándose se desliza espontáneamente en la dirección de su propia disimulación. El ser está, por ello, en el origen de su propio olvido: él se oculta bajo el ente que al mismo tiempo ilumina y hace visible. Por lo tanto, la tarea consiste en pensar el ser en su disimulación y en su propia ausencia, pensar el "Ahí" del ser mismo que es ausencia y retiro: pensar el modo de ser propio a esta presencia ausente que se oculta dándose, que se da ocultándose: "El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da. Pero, pensado como destino, esto quiere decir que se da y al mismo tiempo se niega a sí mismo"⁴⁷.

Por su parte, Levinas sostiene que el llamado que viene del exterior es el de la trascendencia de un rostro irreductible a un género, una cultura o una historia particulares. Para permanecer "*l'autre en tant qu'autre*" y ser fuente de una receptividad pura no contaminada por la recepción perceptiva interna a la economía del mundo, el rostro debe mantener su invisibilidad, libre de toda imagen o forma que pudiera fijarlo. El rostro interpela así al Yo a partir de su expresión silenciosa, de la desnudez de un aparecer anterior a todo contexto. Su revelación no es una manifestación sino un descenso cuya huella interpela en el rostro al Yo. El fundamento de toda ética reside, por ello, según las primeras páginas de *Totalité et Infini*, en el impulso metafísico y profético que es deseo del Otro nunca satisfecho, camino hacia un Deseado invisible que no satisface nunca el deseo sino que lo acrecienta y profundiza. Lejos de la historia inmanente, la ética de Levinas se nutre e inspira de la apertura a la trascendencia como tensión hacia el "otro modo que ser" (*autrement qu'être*).

⁴⁶ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 272.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 276.

§ 3. El ex-sistente y el extranjero frente a la ausencia de tierra natal

§ 3.1. Proximidad ontológico-histórica al ser o distancia metafísico-ética del Deseado

El destino que otorga la proximidad al ser según la esencia histórico-ontológica del hombre constituye, en la "Carta sobre el Humanismo", su *ethos*, su estancia esencial, su hogar. En tanto que ex-sistente, el hombre habita en esta proximidad, en el claro del "Ahí", en él tiene su morar esencial. El hombre habita el mundo porque originalmente habita en la proximidad del ser, su tierra natal misma. Esta concepción del *ethos* griego confiere a la palabra ética su verdadero sentido, el único que permite pensar la verdad del ser y que supera, por tanto, la influencia de las etiquetas conceptuales y de las disciplinas sobre el pensamiento filosófico:

Antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre "la ontología" y "la ética" tenemos que preguntar qué son dichas "ontología" y "ética". Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado y está cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, el cual, en cuanto pensar, tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna otra cosa. (...) El término *ethos* significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia⁴⁸.

Además de las referencias al *ethos* griego, esta proximidad al ser que es ella misma el "Ahí" de la existencia remite al concepto de patria (*Vaterland*) en la poesía de Hölderlin. Por ello, la tierra natal debe comprenderse en un sentido esencial, a saber en el marco de la historia del ser: "La patria de este morar histórico es la proximidad al ser"⁴⁹. ¿Se abre entonces una dimensión propiamente ética en el pensamiento heideggeriano? Lo cierto es que, por un lado, este morar histórico se extiende a toda la historia universal en sus diferentes maneras de decir la tierra natal, el origen. En las antípodas del encierro de un pueblo en sí mismo (ideología nacional-socialista) o del impulso patriota o etnocéntrico, el retorno a la tierra natal esencial del que habla la "Carta sobre el Humanismo" supone el acceso de todos los hombres a su verdadera esencia:

Con todo, cuando compone su poema *Heimkunft*, Hölderlin se preocupa de que sus "paisanos" encuentren su esencia. Y no busca para nada esta esencia en el egoísmo de su pueblo, sino que la ve desde la pertenencia al destino de Occidente. Solo que Occidente

⁴⁸ *Ibid.*, p. 289.

tampoco está pensado de modo regional, como lo opuesto a Oriente, no solo está pensado como Europa, sino desde el punto de vista de la historia universal, desde la proximidad al origen⁵⁰.

A pesar de que el destino de Occidente está estrechamente vinculado a la cultura griega, se trata de afirmar la tierra natal esencial del hombre, su proximidad al ser en el plano de la historia del mundo, lejos de toda tentación de encerrar al occidental en su patria europea. Por otro lado, esta tierra natal que consiste en la existencia como exposición al ser en la que el hombre encuentra su verdadera estancia no implica ninguna forma de repliegue sobre sí en la medida en que el hombre no es reducido a su humanidad. Él es, por el contrario, arrojado en un movimiento de apertura que no es resultado de su propia voluntad. El centro de gravedad de esta "ética heideggeriana" no es el hombre, sino aquello que lo arranca de todo riesgo de fijación en su estancia. Antes de ser fuente de enraizamiento, su tierra natal es salida y desarraigo constantes.

Sin embargo, Levinas ve en este retorno hacia la tierra natal, entendido como morar en el seno de la historia universal, un camino que conduce inexorablemente a la tiranía que "se remonta a los 'estados de ánimo' paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores"⁵¹. Esta pertenencia a la historia del mundo y esta proximidad al origen no asumen la recepción pura de la trascendencia⁵² necesaria para toda ética, para todo impulso metafísico que se dirige hacia el Bien:

La filosofía de Heidegger es entonces un intento por colocar a la persona –en tanto que lugar en el que se realiza la comprensión del ser– renunciando a todo apoyo en lo eterno. En el tiempo original, o en el ser para la muerte, condición de todo ser, dicha filosofía descubre la nada sobre la cual reposa, lo que significa que no reposa sobre nada que no sea ella misma⁵³.

Hemos indicado antes que el rol de la obediencia en la ontología heideggeriana supone un sentido nunca acabado, una existencia siempre tendida hacia afuera (arrojada), un esfuerzo de comprensión siempre precedido y que, por tanto, no se apodera del ente ni lo agota. Puesto que la existencia está ya comprometida en la pre-comprensión de su "ser arrojado", el sentido del que se trata aquí no es del orden de lo alcanzando definitivamente. Allí donde el olvido de la diferencia ontológica

⁴⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 71.

⁵² Este concepto no remitiría, en Heidegger, a la relación con una exterioridad absoluta (el Otro en tanto que Otro), sino a un proceso interior a una historia universal impersonal y vivido en la soledad anónima y "egoísta" del "pastor del ser", a saber el "paso de la comprensión del ente o verdad óptica a la comprensión del ser o verdad ontológica (...) La existencia se caracteriza esencialmente por la trascendencia" (Levinas, E., "L'ontologie dans le temporel", p. 119).

⁵³ *Ibid.*, p. 128.

llevado a cabo por la metafísica fija la sustancia en una verdad cerrada, la ontología nos colocaría en la ruta de una existencia siempre abierta y viva, un movimiento marcado por el pluralismo y la posibilidad misma de la libertad. No obstante, Levinas insiste en los riesgos de esta afirmación feliz de la libertad viviente, de esta proximidad al ser en la historia. Según él, la obediencia al ser se realizaría, en el pensamiento de Heidegger, a través de un "existir constructor y labrador (...) en la presencia ante las cosas –que equivale a construir y cultivar"⁵⁴:

Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define. (...) La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. (...) El "egoísmo" de la ontología se mantiene aun cuando (...) Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser. Obediencia que se cumplirá como existir constructor y labrador, que hace la unidad del lugar que implica el espacio. Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, (...) concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosa-objeto, sino que llevan la marca de los grandes paisajes a los cuales se refieren las cosas. La ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas⁵⁵.

Así descrita, esta ontología del destino de los pueblos sedentarios y poseedores de la tierra no puede fundar una ética. En efecto, la posesión que se agota en la economía del mundo es siempre una forma bajo la cual el Otro es reducido al Mismo al hacerlo mío. Este arraigo ontológico en el suelo terrestre conduce a la afirmación de la libertad en detrimento de la justicia. Levinas insiste, por ello, en la neutralización del ente llevada a cabo por la ontología debido a que este recibe su sentido de los objetivos perseguidos por la proyección del ex-sistente a la luz de la verdad anónima

⁵⁴ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 70.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 69-70.

e impersonal del ser, desde la proximidad a un horizonte en el que toda palabra y toda presencia del exterior se disuelven, en que ninguna relación es posible: el Otro tiene sentido en la medida en que es útil para mi proyecto, en tanto que está "a la mano".

La obediencia al ser se realiza siempre en un mundo que se agota en este mundo en el que la actividad de comprensión satisface al hombre. Se trata de una actividad al servicio de la constitución del ser-en-el-mundo y del poder-ser en el seno de este mundo. El "a la mano" desde el que todo ente se ofrece y vibra tiene lugar siempre al interior del mundo y su libertad adviene gracias a sus posibilidades: lo utilizable se desvela únicamente en su condición de utilizable, en la posibilidad de ser empleado. La comprensión se realiza gracias al enraizamiento del hombre en el ente. La obediencia al ser perdería, así, su condición abierta e inagotable desde el momento en el que se traduce en dominio y posesión de lo "a la mano". El dejar hablar y vibrar al ente estaría limitado por el descubrimiento de su "hecho para" que el hombre aprovecha, preocupado ante todo por acomodar, acercar, poner "en condición de", acciones que implican un control según la economía del mundo:

Lo que la circunspección explícita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo*. A la pregunta circunspectiva acerca de lo que sea este determinado ente a la mano, la interpretación circunspectiva responde diciendo: es para...⁵⁶.

A pesar de que se subraye la dimensión de obediencia y de pre-comprensión en el pensamiento de Heidegger, Levinas sugiere que se trata siempre de una obediencia y de una comprensión "en vista de", "en tanto que". Lejos de hacerlo libre, la apertura a los posibles sometería al ente a una red de significados interior al mundo y a su historia anónima e impersonal: ente reducido al impulso semántico del proyecto del Mismo. Frente a esta obediencia al ser, que se traduce finalmente en primado del Mismo sobre el Otro, Levinas propone una rehabilitación del impulso metafísico, verdadera fuente de la ética. Este impulso es definido, en las primeras páginas de *Totalité et Infini*, como Deseo del Otro nunca satisfecho. El Deseado no está, como el ente heideggeriano, a la mano sino que se mantiene invisible y se resiste a entrar en la articulación semántico-histórica de un mundo. Se trata, entonces, de poner énfasis en el cuestionamiento de mi espontaneidad por el Otro, así como en su resistencia a ser comprendido según su "en cuanto algo", su "hecho para", es decir, según la lógica de la satisfacción de las necesidades de este mundo y de su desarrollo histórico: el rechazo de la alteridad a ser disuelta en un horizonte ontológico-histórico. En consecuencia, "si, al inicio, nuestras reflexiones se inspiran en gran medida –para la noción de la ontología y de la relación que el hombre establece con el ser– en la filosofía de Martin Heidegger, ellas están dirigidas por una necesidad profunda de dejar el clima de esta filosofía (...)"⁵⁷. Dejar

⁵⁶ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 172.

⁵⁷ Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, p. 19.

el clima del pensamiento heideggeriano implica, pues, rehabilitar el impulso metafísico que abre a la búsqueda del Bien, a una patria que se encuentra más allá de toda referencia intramundana, más allá del ser:

"La verdadera vida está ausente". Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la "otra parte", y el "otro modo", y lo "otro". (...) El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. (...) El deseo metafísico (...) desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza. Generosidad alimentada por lo Deseado y, en este sentido, relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento, o, para ajustar con mayor aproximación la esencia de la generosidad y de la bondad, relación cuya positividad proviene del alejamiento, de la separación, puesto que se nutre, podría decirse, de su hambre. Alejamiento que es radical solo si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte. El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. (...) El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. (...) Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro. (...) Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición –ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre– supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica⁵⁸.

§ 3.2. La ausencia de tierra natal: entre una ética del retorno y una ética del exilio

Heidegger propone al pensamiento una nueva tarea "ética", a saber el retorno a la tierra natal, a la proximidad al ser, que es al mismo tiempo olvido de sí, pérdida originaria de una verdad que se da retirándose. Por ello, este regreso al hogar debe entenderse a partir de la ausencia de tierra natal del hombre moderno, es decir, a partir del olvido del ser característico de Occidente e inducido por el ser mismo: "El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser (...) "⁵⁹. Se trata de reconducir a la tierra natal fuera de toda perspectiva nacionalista y nostálgica del origen étnico, del paraíso perdido. Esta tierra natal no es, en efecto, ni Alemania ni Occidente, sino la esencia del hombre, su proximidad esencial al ser tanto en su presencia cuanto en su disimulación: la ausencia de tierra natal forma parte del retorno a ella. Este retorno permitiría distanciarse del predominio de la técnica y de su modo característico de pensar para conducir a la proximidad al ser en el seno de su historia. La relación con el ser puede ser pensada, en consecuencia, en la perspectiva de una pertenencia común de los hombres a la historia del

⁵⁸ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, pp. 57-59.

⁵⁹ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 278.

mundo, de su proximidad esencial a un origen que no siempre ha sido declinado en los términos del ser. Esta visión de la historia del mundo permitiría vincular Occidente y Oriente en un destino común, en una comunidad de origen que, en Occidente, lleva el nombre de "ser". La pregunta que surge es, entonces, ¿quién define este origen y la dirección de este retorno? ¿Y si el origen de esta historia del mundo radicara en la condición primera de extranjero, este extranjero sin tierra natal, la alteridad radical del Otro? En otros términos, ¿si el origen consistiera en una Palabra venida de "la otra parte", de la huella del Ausente del mundo (del infinito) en la que se inscribe la epifanía del rostro en su desnudez misma, "la epifanía del rostro que procede de lo absolutamente ausente"⁶⁰, del llamado del Bien?

Por un lado, Levinas define la relación ética, siempre opuesta al saber, como aquella que proviene de una receptividad pura, de la exposición al rostro del Otro:

La intriga de la trascendencia no es únicamente la de la santidad sino la del sentido y este sentido es ética o más precisamente se dice como ética. (...) Esta no es la disciplina teórica que tiene por objeto las leyes de la libertad y proporciona máximas para la acción ni aquello que la ontología llama una ciencia regional sino "el lenguaje anterior al lenguaje", el decir mismo⁶¹.

En la medida en que se trata del Otro radicalmente otro (*Autrui*), el Yo no tiene nada en común con él, es decir, nada que pudiese apaciguar la manera como este Otro perturba el orden del aparecer del mundo, del ser, de la simultaneidad de la presencia, de toda intención de significación. Ninguna pertenencia a una historia común los vincula: el Otro es el Extranjero y el poder de cuestionamiento, el perturbar mismo de esta extranjería constituye la ética. Este ser extranjero –ausencia de un origen común– no responde a una falta de tierra natal que habría que restaurar, sino a la irreductibilidad inmemorial del Otro al pensamiento que quisiera hacer de él un "ente a la mano" en una red semántica según la economía del mundo o un "ente para la verdad del ser" en una red histórica universal. En la medida en la que la ausencia de tierra natal común se presenta como la condición misma de la ética, es necesario permanecer en este dominio sin nombre, en esta "ninguna parte" de la desposesión y del despojo, ausencia radical de domicilio. Como "este Dios sin audacia, exiliado por que aliado al vencido, perseguido y, por tanto, absoluto, desarticulando así el momento mismo en el que se ofrece y se proclama, irrepresentable"⁶² a cuya huella remite, el Otro no habita nunca plenamente en su estancia ni en la mía; es más bien el Extranjero que perturba la tranquilidad y la unidad conceptual de mi residencia, el Otro que permanece siempre al exterior sin que yo pueda tener ningún poder sobre él:

⁶⁰ Franck, D., "Le sens de la trace", en: *Emmanuel Levinas. La question du livre*, Paris: Institut Mémoires de l'édition contemporaine, 2008, p. 17.

⁶¹ *Ibid.*, p. 22.

⁶² Levinas, E., "Énigme et phénomène", en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 291.

⁶³ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 63.

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo "tú" o "nosotros" no es un plural de "yo". Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad de número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el "en nuestra casa". Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él⁶³.

Por otro lado, lejos de ser llamados a "la superación de ese desterramiento por el que no solo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo"⁶⁴ con el objetivo de iniciar el retorno hacia la tierra natal (tensión hacia el origen, hacia el pasado rememorado), Levinas sugiere que la ausencia de patria no es en primer lugar un rasgo característico del hombre moderno ni menos aun una tendencia a modificar, sino la condición misma de este impulso metafísico y profético –pasado anterior a todo pasado, enigma inmemorial y movimiento hacia el futuro– que se encuentra en la fuente de la ética: "El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer"⁶⁵.

Esta ética, que podríamos llamar del exilio, implica una tensión hacia el futuro de una tierra prometida nunca alcanzada, de la gratitud de aquel que trabaja por una obra de cuyos frutos no podrá disfrutar, obra que implica "un movimiento del Mismo hacia lo Otro que no retorna jamás al Mismo. (...) en la paciencia, que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de los resultados, actuar sin entrar en la Tierra Prometida. (...) Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de su obra, es entrever ese triunfo en un *tiempo sin mí*"⁶⁶. Frente al movimiento de retorno sobre sí que caracteriza a la conciencia "reflexionante" de muchos filósofos, la ética del exilio exige del Yo responsable un gesto inverso, a saber, la salida constante de sí: la respuesta a "la urgencia con la que está confrontado (...) no le deja tiempo para volverse"⁶⁷. En las antípodas de quien torna la mirada hacia la tierra natal que se evoca con nostalgia,

para Levinas, lo humano no respira más que en el inestable terreno de ese rodeo: un rodeo que no se parece a la desorientación pura del que se ha perdido, sino que tiene muchísimo, todo que ver con un exilio traspasado por la esperanza de la tierra prometida. Este yo sin apoyos en el mundo y sin familiaridad con el ser, este yo que se mantiene próximo al otro, da sentido a la bondad⁶⁸.

⁶⁴ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 278.

⁶⁵ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, p. 58.

⁶⁶ Levinas, E., *Humanismo del Otro Hombre*, traducción de Graciano González-Arnáiz, Madrid: Caparrós Editores, 1993, pp. 39-40.

⁶⁷ Chalier, C., *op. cit.*, p. 77.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 77-78.

De esta manera, el hombre debe asumirse sin tierra natal, enriquecido por un despojo que es apertura a la extranjería radical del Otro: viuda, huérfano, extranjero. Esta condición errante, esta ausencia de tierra natal salvan al Yo porque lo abren a un nuevo humanismo. Esta trascendencia del rostro no se juega, sin embargo, fuera del mundo. En la medida en la que invita a la justicia, esta relación con el misterio del Otro es relación con el futuro, es decir, con aquello que, en un mundo en el que todo está a la mano, no está nunca "allí": ¿el vínculo con la trascendencia se vive, entonces, en el seno de la inmanencia?

Si bien la "ética" del retorno heideggeriano establece también una relación entre procedencia y futuro⁶⁹, Levinas encuentra en la experiencia del pueblo judío la fuente de una ética del exilio que constituye una promesa abierta al futuro. Se trata, así, de enriquecer nuestra acción gracias al contacto con la diferencia de aquel cuyo rostro nos recuerda sin cesar nuestra propia condición de extranjeros. La memoria nos libera de la tentación de convertirnos en propietarios de la tierra en la que habitamos: nos recuerda que todos conoceremos el momento de la migración definitiva. De esta memoria de nuestra condición de extranjeros, de peregrinos, nace el mandato bíblico: "No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fueron ustedes en el país de Egipto. No vejarás a viuda alguna ni a huérfano"⁷⁰:

La dura pedagogía del exilio da fe de una extranjería más radical que la provocada por un "des-tiempo" o una diferencia de nacionalidad: la condición de extranjero que tiene el yo en el mundo. Extranjería de quien sabe que ninguna raíz lo definirá nunca, sino que solo lo hará el movimiento hacia el otro; movimiento que, precisamente, le impide instalarse en una casa propia –en su vivienda o en su interioridad– ni volver a su casa abandonando el mundo a su desgracia. (...) Fiel al imperativo bíblico que manda a Israel amar al extranjero porque él ha sido extranjero en Egipto (*Levítico*, 19, 34) y conoce por experiencia la dureza de tal condición –o de tal incondición–, el filósofo se reviste de la autoridad de lo traumático de esta historia para proceder a una inversión asombrosa. Mientras que a veces el perseguido corre el riesgo de buscar venganza haciendo, a su vez, mal, Levinas enseña que aún debe sufrir una persecución más; una persecución que impide gozar serenamente de la existencia incluso cuando ningún enemigo amenaza, porque no proviene de los violentos, de esos cuyo brazo armado está preparado para abatirse sobre los insumisos o los débiles. Es, por el contrario, inherente a la presencia, frecuentemente silenciosa y no reivindicativa, de los humillados y ofendidos de una tierra herida por la injusticia y el desprecio, la angustia y la muerte solitaria. Como si esa presencia –la

⁶⁹ Heidegger se refiere, en efecto, al "origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica" ("Carta sobre el Humanismo", pp. 266-267), así como al "futuro destino del hombre <que> se le muestra al pensar que piensa la historia del ser en el hecho de que el hombre encuentra su camino hacia la verdad del ser y emprende la marcha hacia tal encontrar" (*ibid.*, p. 280).

⁷⁰ *Éxodo* 22, 20-21.

presencia de la impotencia— simbolizada en la Biblia por la viuda, el huérfano y el extranjero, constituyera una persecución o una fuente de insomnio todavía más radical. En cualquier caso, una inquietud a la que quien tuvo o aún tiene que padecer él mismo injusticia, desprecio, angustia y la cercanía de la muerte, es por constitución, si puede decirse así, todavía más sensible que otro y, por tanto, propende más a proporcionarse recursos con que socorrerla⁷¹.

§ 4. Conclusiones. Más allá de la ontología y de la ética: el "humanismo" del "pastor del ser" y del "guardián de su hermano"

I. Ya sea por la vía de la verdad del ser o por aquella de la acogida del Otro, un punto de contacto fundamental reúne el pensamiento de Heidegger y el de Levinas bajo los rasgos de lo que hemos llamado un "humanismo" del no-dominio y de la apertura a la exterioridad: la distancia frente al paradigma moderno de la subjetividad, la definición de la *humanitas* del ser humano a través de un servicio que lo conduce a salir de sí mismo. En este sentido, tanto el ser cuanto el Otro se convierten en fuentes del llamado que instaura la dignidad del hombre. En efecto, en la medida en que este se descentra para asumir la pobreza del "pastor del ser" y la del extranjero llamado a responder como "guardián de su hermano", el hombre accede a su verdadera humanidad.

Por un lado, para Heidegger lo esencial radica en "hacer descender al hombre de las cimas de la subjetividad hacia la pobreza de la ex-sistencia del *homo humanus*"⁷²: "El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser"⁷³. ¿La misión que consiste en preservar la verdad del ser —regreso a la tierra natal, a la dignidad de *homo humanus*— no implica acaso una dimensión ética y "humanista" liberada de todo antropocentrismo y de todo patriotismo, dimensión abierta a las diversas culturas del mundo e interpelada así por lo extraño, por la alteridad que motiva el viaje incesante hacia tierras desconocidas⁷⁴? Por otro lado, según Levinas, el servicio que implica una

⁷¹ Chalier, C., *op. cit.*, pp. 39, 74-75.

⁷² Dastur, F., *op. cit.*, p. 81.

⁷³ Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 281.

⁷⁴ Cfr. Rocha de la Torre, A., "Retorno al hogar y reconocimiento del otro en la filosofía de Martin Heidegger", en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Lima/Morelia: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Jitanjáfora Morelia Editorial, 2009, pp. 659-672. El autor afirma hacia el final de su artículo: "Heidegger ha aclarado de antemano que la tierra natal no tiene nada que ver con patriotismo ni nacionalismo. Es un concepto eminentemente vinculado con el acontecer del ser en la historia (...). La cercanía al ser es 'cercanía' a la propia cultura en tanto 'apropiación' abierta al mundo. (...) el retorno a casa no significa, sin embargo, posesión del origen. Esto implicaría la objetualización del origen y la recaída en el encapsulamiento de la plenitud solipsista. (...) El caminante permanece en camino de otro modo quizá más originario. (...) permanece abierto al mundo, porque ha 'apropiado su mundo' y ha reconocido la importancia de los otros en la constitución de su propia particularidad. El caminante es quien pregunta y reconoce al otro, al extraño, y así reside cerca al origen junto a otros —familiares y extraños. (...) Hace la experiencia de 'ir en camino'

responsabilidad infinita frente al Otro instaura la humanidad misma del hombre que se sabe así único porque escogido. Este Deseo inagotable del Otro, fuente del "humanismo del otro hombre" e impulso metafísico, implica una apertura a la trascendencia: un ir "más allá" (*au-delà*) del mundo y, por lo tanto, de la "lucha amorosa" entre los pensadores, caminantes infatigables en la historia de la verdad del ser⁷⁵.

2. En la medida en que únicamente el pensamiento del ser mismo permite alcanzar el pensamiento adecuado del hombre, "lo que cuenta es la *humanitas* al servicio de la verdad del ser"⁷⁶. En otros términos, la extática apertura es siempre del orden de "una donación pura, una pura proeza del ser que mantiene al hombre en lo abierto como servidor y guardián del ser: alfa y omega"⁷⁷. Frente al humanismo levinasiano, en el "humanismo" ontológico-histórico de Heidegger

no es el hombre quien está en juego, sino el despliegue historial de su ser en tanto que proviene de la verdad del ser. <Por ello> Humanismo, en la perspectiva de Heidegger, significa que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, lo que implica que quien importa ya no es únicamente el hombre tomado como tal⁷⁸.

A pesar de que el caminante que se mantiene en la proximidad del ser se encuentra, a lo largo de su viaje, impulsado por lo extraño, con otros pensadores y con otras maneras de decir el ser, el centro de gravedad no puede en ningún caso desplazarse hacia el Otro, es decir, hacia la relación con el otro hombre. Puesto que el ser que el hombre debe servir se mantiene siempre en la diferencia radical frente al ente, permanecer en el claro del ser puede implicar una cierta soledad del hombre, del pensador en su vida errante y en su pobreza. Dado que esta pobreza debe vivirse ante el ser y a su servicio, el pensador, aun acompañado por momentos en su apertura al mundo y en su retorno al hogar, se encuentra solo: debe mantener cierta distancia en relación

hacia el origen. Lo hace reconociendo que 'su mundo' y 'su pueblo' pertenecen al mundo y junto con otros pueblos al mismo origen: al ser en su apertura. Podemos afirmar, entonces, que la mutua implicación de 'apropiación' y apertura de mundo esencial al viaje del caminante a través de lo extraño hace necesario, tal como Vetsch lo afirma, el diálogo entre los diversos pueblos del mundo. El retorno al hogar tiene como presupuesto dos modos diversos pero complementarios de reconocimiento (*Anerkennung*) del otro. Por una parte, el 'presentimiento' primigenio de su alteridad, que pone en duda la aparente transparencia de la propia esencia e impulsa a emprender el viaje; por otra parte, el conocimiento y reconocimiento (*erkennen*) de la diversidad fáctica que el paso por tierras extrañas posibilita al viajero y que incita al regreso. Uno y otro modo impelen a emprender el camino de partida y de retorno en pos de 'lo propio' y tienen como condición de posibilidad la experiencia con lo extraño. Esta es la razón por la cual el camino que nos conduce lejos de casa y el que nos trae de nuevo al hogar es en esencia el mismo camino del reconocimiento del otro" (pp. 671-672).

⁷⁵ "La disputa entre pensadores es la 'disputa amorosa' de la cosa misma. Es la que les ayuda alternadamente a entrar a formar parte de la sencilla pertenencia a la cosa misma, a partir de la cual encuentran en el destino del ser el destino adecuado" (Heidegger, M., "Carta sobre el Humanismo", p. 276).

⁷⁶ Dastur, F., *op. cit.*, pp. 81-82.

⁷⁷ Haar, M., *op. cit.*, p. 99.

⁷⁸ Dastur, F., *op. cit.*, p. 81.

con el "cara a cara" (relación Yo-Tú), con la vida social que podría reducirlo al terreno del ente y de la impersonalidad. ¿Cabe entonces una relación ética entre el hombre y el ser al margen de toda relación con el "ente" humano? ¿Es posible imaginar la ética como estancia en la proximidad del ser (*ethos*), sin otorgar un papel central a la relación Yo-Tú, al "cara a cara"? En este sentido, la ontología no daría lugar a la ética sino como una "ciencia regional"; la ética se reduciría en todo caso, en el marco de la ontología heideggeriana, al diálogo amoroso entre los pensadores consagrados a una relación solitaria y pobre con el ser, al "cuidado y protección del espíritu de la propia lengua, en la que se despliega el lenguaje en su acontecer esencial como casa del ser"⁷⁹.

Sin embargo, a este riesgo de la soledad del pensador cuya labor filológico-estética podría agotarse en la historia universal intramundana y conducir al olvido del Otro, corresponde en Levinas el peligro de una reivindicación tal de la abstracción exigida por la trascendencia del rostro que la relación con el Otro se dé en el rechazo de toda forma de encarnación y de todo vínculo histórico-cultural en el terreno de la inmanencia. En efecto, el pensamiento levinasiano establece una estrecha relación entre la exposición al rostro en su extranjería y desnudez (altura y miseria del Otro radicalmente otro) y la ausencia de tierra natal común fundada en el hecho de que la manera como el Otro interpela al Mismo en el rostro es anterior a toda forma ("residuos sensibles y concretos") y a toda manifestación histórico-cultural. Esta asimetría radical entre el Mismo y el Otro y la consecuente negación de un espacio común como condición del respeto de la alteridad, ¿no conducirían a la negación del reconocimiento del otro? La pregunta que surge es, entonces, si la ética es posible desde una afirmación tal de la diferencia radical y de la trascendencia del rostro que haría imposible toda forma de identidad, todo terreno común entre el Mismo y el Otro. ¿No debe el Otro ser reconocido en alguna medida como un alter-ego para poder ser nombrado en el diálogo dentro de un espacio común que no sería impedimento para la relación ética sino su posibilidad misma? ¿El Otro, en su condición de extranjero, no debe aparecer primero ante el Yo en un terreno común que permite precisamente que el aparecer y la relación sean posibles? En resumen, ¿es posible la ética desde la afirmación de una trascendencia extrema que dejaría de lado toda forma de encarnación; toda exposición en el mundo a la vulnerabilidad del Otro desde su fragilidad concreta, sensorial e histórico-cultural; toda ontología?

En otros términos, ¿se puede pensar la encarnación del trascendente, la presencia del ausente, el descenso de aquel que se retira dándose y que se da retirándose? ¿La imagen plástica o literaria, la referencia histórico-cultural, no pueden decir también la altura y la miseria del Otro? ¿No puede el rostro compartir con la obra de arte y con aquella de los grandes pensadores una significación impregnada de la condición socio-histórica de toda lengua? ¿El descenso del rostro y su retiro no tienen también lugar en el seno de las culturas y de las obras de arte que él habita? Y sin embargo, la

⁷⁹ Rocha de la Torre, A., *op. cit.*, p. 671.

exposición a un rostro encarnado en una forma histórico-cultural susceptible de convertirse también en forma artística está marcada al mismo tiempo por una necesaria distancia: misterio de la alteridad, retiro que hace posible el descenso del rostro, descenso nunca reducido a la transparencia, lejanía y proximidad. La forma concreta de las imágenes del pobre en la Biblia (viuda, huérfano, forastero) a las que el lenguaje de Levinas hace referencia —a pesar de su insistencia en la abstracción radical de un rostro sin forma— ¿no serían formas retóricas y culturales en las que tiene lugar la exposición sensible a la vulnerabilidad de un rostro que, como en el movimiento metafórico, es la vez retiro y descenso, desplazamiento incesante de sentido (*au-delà*) y conservación de rasgos sensoriales y concretos (*en-deçà*)⁸⁰? ¿No permiten estas metáforas del Otro (viuda, huérfano, extranjero) decir el rostro sin decirlo para hacer posible la interpretación, el diálogo, para habitar una forma inmanente que apunta hacia la alteridad radical, hacia la trascendencia? ¿No serían, entonces, metáforas en las que "lo dicho" (*le dit*) por la poesía y por el arte (casa del ser) y "el decir" (*le dire*) de la ética se encuentran?

3. Las preguntas formuladas en el punto anterior nos desafían a abrir una vía que nos permita repensar la ética en los términos de una reconciliación con la ontología. Se trata, pues, de pensar la posibilidad de articular inmanencia y trascendencia, identidad y diferencia, Uno y la diversidad. ¿No es acaso posible mantenerse al mismo tiempo a la escucha de las huellas del ser en la historia del mundo y en el lenguaje, y a la escucha de la huella del Otro en el rostro, fuente de una significación primera, palabra dirigida al Otro? ¿Es posible y pertinente asumir la tarea de vincular el impulso trascendente de la metafísica (idea del infinito, deseo del Otro) y la inmanencia del despliegue histórico de la verdad del ser? Responder afirmativamente a estas preguntas permitiría pensar en una ética del regreso inspirada por una ética del exilio. Ambas nos conducirían a actuar y a interpretar en el seno de un mundo en tensión hacia el futuro que hay que imaginar a través del arte y construir por medio de la acción, de la respuesta a la palabra que el Otro —viuda, huérfano, extranjero como yo— me dirige desde su fragilidad concreta. Pero para ello es necesario ubicarse más allá de las concepciones que oponen ontología y ética, es decir, hacer nuestra la ética humanista del "pastor del ser" y del "guardián de su hermano": situarnos allí donde se cruzan vía ascendente y vía descendente, ontología y metafísica, regreso a la tierra natal y deseo del Otro, metáfora relativa y metáfora absoluta, trascendencia e inmanencia.

⁸⁰ Cfr. Levinas, E., "Notes diverses de Philosophie en recherche. Notamment métaphore", en: *Carnets de captivité et autres inédits*. Œuvres 1, Paris: Éditions Grasset, 2009, pp. 221-478. Ver también la conferencia de 1962 "La Métaphore", en: *Parole et silence et autres conférences inédites*. Œuvres 2, Paris: Éditions Grasset, 2011, pp. 319-347.