

Hospitalidad y aporía. Justicia porvenir

Fernando Escobar¹

Resumen

El artículo pretende analizar el concepto de hospitalidad presente en Emmanuel Levinas, concepto que nos entregará a un problema aporético a la hora de decidir entre un derecho hospitalario y una ética hospitalaria que haga justicia al Otro, sin caer en las universalidades que neutralizan su singularidad. Para eso, es necesario analizar una especie de redefinición que nuestro autor hace del sujeto. Una subjetividad que no puede pensarse alejada del concepto de elección, pues sin esta, ninguna hospitalidad justa es posible.

Palabras claves: Decisión, hospitalidad, justicia, otro, responsabilidad, sujeto.

Abstract

The article seeks to analyse the concept of hospitality in the work of Emmanuel Levinas, a concept that generates an aporetic problem at the point of deciding between a hospitality right and a hospitality ethic that provides justice to the Other, without falling into universalities that neutralize this singularity. To do this, it is necessary to analyse a type of redefinition that this author makes of the subject. It is a subjectivity that cannot be thought of beyond the reach of the concept of choice, since without this no just hospitality is possible.

Key words: Decision, hospitality, justice, other, responsibility.

¹ Chileno, licenciado en educación y profesor de filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. E mail: f.escobardiaz@gmail.com

“Por ello, incluso cuando está en su hogar, otra vez a diferencia de lo que sucede a todos los pueblos de la tierra, se le niega la plena propiedad de la patria. Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país. Dios le dice: “Mía es la tierra”.

La santidad de la tierra la preserva de que él se apodere sin más de ella cuando podía haberlo hecho.”

F. Rosenzweig.

Levinas, casi en las últimas páginas de *Totalidad e Infinito* nos dice que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad (Levinas, 2002, p. 309). No hay que ser muy versado en el estudio de este autor para concluir que la ética levinasiana encuentra su condición de posibilidad en el tratamiento de una hospitalidad presente en el encuentro cara a cara con el Otro.

Ahora bien, si afirmo esto último no es por padecer de cierta arrogancia en el autor, sino por el contrario, a riesgo de cierta modestia me limitare solamente a pensar aquello que muchos autores, entre ellos Derrida, han puesto de manifiesto de manera muy clara y pertinente con los tiempos actuales. Pero ¿por qué es pertinente pensar el problema de la hospitalidad, presente en el trabajo de Levinas, con lo actual? Simplemente porque es sabido que el ordenamiento mundial, abierto y globalizado, no permite *lo* extranjero dentro de ciertos límites. Cada Estado obliga al extranjero a respetar cierto derecho. Y no sólo eso, sino que cada Estado catalogará a lo infinitamente extranjero, aquello que no comprende, como terrorista. Es decir que bajo una lengua oficial se nivelara al Otro con lo horroroso.

Estas cuestiones que se han desglosado de la primera pregunta recién formulada *¿Por qué es pertinente pensar el problema de la hospitalidad, presente en el trabajo de Levinas, con lo actual?* se agotan en diagnósticos que sólo hacen, o acaban por rendirse ante las injusticias padecidas por quien demanda asilo, aceptando y proclamando de manera desesperanzada, por un lado, que este mundo es muy violento y totalitario, y por otro, conformista y liberal, que este mundo no puede ser de otra manera, pues cada cual debe resguardar sus límites, siendo el derecho el garante de esta tranquilidad buscada. Entonces, ¿desde qué lugar leer la pertinencia de un discurso sobre la hospitalidad?

Una pertinencia siempre ha sido el hecho de adecuar un tratamiento con un problema específico. No se puede hablar de cualquier cosa para un determinado fin. Es decir, la pertinencia será siempre una *forma* de responder ante el problema. En un discurso pertinente, más aun filosófico, se buscará siempre hacer justicia a lo problematizante, y en esa justicia me hago responsable por él.

Ahora bien, de esta manera un discurso pertinente no se agotará solo en su forma, sino que será siempre un recibimiento de aquello que pone en cuestión al sujeto de este discurso. Cada vez que escribo, lo estaré haciendo por Otro y para Otro. Sin embargo la cuestión radica en el hecho de si todo diagnóstico es pertinente o se agota solamente en una *descripción*. Para eso debemos volver, de forma majadera, a la pregunta de un comienzo: *¿Por qué es pertinente pensar el problema de la hospitalidad, presente en el trabajo de Levinas, con lo actual?* Sencillamente porque pensar la hospitalidad demandará siempre *un trabajo inconcluso*

de traducción. Desde Levinas no se puede decir, a modo descriptivo, “esto es un derecho hospitalario”, ni tampoco, “¡he aquí la hospitalidad!” Es decir, más bien, que en el trabajo de Levinas no se puede encontrar un diagnóstico separado de una respuesta responsable. El diagnóstico será siempre la invitación a pensar el sentido de la ética (Levinas, 2000, p. 76). En otras palabras, el problema de la hospitalidad en Levinas es pertinente en cuanto habitamos el mundo actual con Otro y con el tercero. Levinas al decir que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad estará haciendo una redefinición de aquello, que en la tradición del pensamiento occidental, se ha denominado *sujeto*. Quiero decir que el problema que hace pertinente a *Totalidad e Infinito*, y a todo el trabajo levinasiano, con lo actual es el problema de la hospitalidad en cuanto crítica y redefinición de la subjetividad. Una redefinición del sujeto moderno que terminará por totalizar toda relación ética fundada en el encuentro cara a cara.

Esta crítica recién señalada no pretende ser una especie de “borrón y cuenta nueva” instalando así a un sujeto totalmente nuevo, como una invención, sino que esta redefinición nos lanza hacia una, en cuanto invitación constante, justicia hospitalaria. Una invitación, una exigencia –que viene del Otro y no desde totalidad e infinito a secas– a responder de manera *cada vez* más justa². Así el problema central de hoy será el de *decidir* entre un derecho hospitalario o una ética hospitalaria. Más claro aun, cómo lograr que el derecho hospitalario sea pertinente con una ética hospitalaria presente en toda relación de proximidad. Bajo esta interrogante, podemos afirmar en primera instancia que la pertinencia de Levinas con lo actual radica en el hecho de pensar una especie de aporía entre una ética hospitalaria, presente en toda relación ética, y un derecho hospitalario, sin el cual ningún Estado se puede fundar ni justificar a sí mismo. Nos invita a pensar el sentido de esta aporía.

La redefinición y la elección

¿En qué consiste esta redefinición de la subjetividad? Para responder partamos recordando lo que Derrida nos dice sobre este punto: “La acogida del Altísimo en la acogida del otro es la subjetividad misma” (Derrida, 1998, p.76). Detengámonos en la cita, que de manera poco casual repite dos veces la palabra acogida. ¿Qué se quiere decir con esto? La acogida será siempre la acogida del Otro en cuanto rostro desnudo que se revela antes de cualquier intención. Ahí radica el valor de conceptos tales como mandato, rostro y fachada, pues sin ellos no podríamos prestar oídos a lo que se nos revela como *subjetividad de la aproximación* en contraposición con la *subjetividad* fraguada en la larga tradición del pensamiento occidental.

Cuando pensamos en un sujeto, inmediatamente lo relacionamos con dos cuestiones, con el saber y con el mundo. Podemos decir que el concepto de subjetividad parte como respuesta a la pregunta cartesiana sobre lo que es un conocimiento real, que supere la prueba de la duda, instalando así al hombre como centro del mundo. Me explico: la subjetividad occidental se instala como un hastío a la *inmovilidad* de una antropología escolástica en donde el hombre sólo padece los dictámenes de Dios. Sólo nos conformamos con conocer la

² Hago hincapié en el *cada vez* y no en el *más*, pues no se trata de una evolución sino de una infinita venida. Volveré sobre esto más adelante.

creación a través de Dios. Con Descartes se instala la posibilidad de que el hombre sea el centro de lo que piensa. El saber encuentra su fundamento ya no en Dios, sino en el yo. Se logra la certeza de un yo en un mundo relativo. Ya no se afirma la permanencia de un mundo, como en el medioevo, sino que el mundo es relativo. Y en esto, lo único que es digno de certeza es la existencia de un yo en cuanto pensamiento. Si pienso lo relativo del mundo será porque yo lo pienso. Descartes descubre, pone de manifiesto, la independencia del yo ante los prejuicios, siendo estos últimos fundamentos aparentes del mundo. *Instala la libertad en el ámbito del saber.*

Sin embargo la cuestión del sujeto no se agota en esta afirmación recién expuesta. La cuestión del saber se instala de manera mas fuerte en la pregunta crítica kantiana. Enunciar la pregunta ¿qué puedo conocer? es aceptar los límites de la razón como facultad del conocimiento. Pero al reconocer estos límites Kant logra independizar aún más al hombre de cualquier subyugamiento ante el mundo. El hombre conoce lo que puede representar. Así se instala la distinción, la separación, la relación entre sujeto y objeto. El sujeto será quien posee la capacidad de saber, y en este saber, poseer al objeto. El objeto es constituido por este último. Los límites de la razón se encuentran en la noción de representación; ya no se busca la cosa en sí verdadera, sino que el hombre se alza libre en cuanto sujeto de representación de la cosa indeterminada. El sujeto será determinación del mundo.

Ante esta escisión, sujeto-objeto, Hegel polemizará en gran parte de su obra con Kant. Para Hegel el conocimiento del objeto no se puede dar en un ámbito de separación. Esta crítica a la escisión kantiana radica en el hecho de que para el pensador de Königsberg existe la imposibilidad de conocer lo *en sí* (noúmeno). Al afirmar que el sujeto representa el objeto la polémica se instalará en el ámbito de la ley y la forma. Si vamos a conocer hagámoslo de modo tal en que no desechemos lo *en sí* como un resabio que nada tiene que decir sobre su propia manifestación. Nos diría Hegel: “El entendimiento expresa, pues, solamente la *propia* necesidad; una diferencia que sólo puede establecer en tanto que expresa al mismo tiempo que la diferencia no es una *diferencia de la cosa misma*” (Hegel, 2007, p. 96). Básicamente la cuestión radica en el hecho siguiente: para Kant el noúmeno sería el límite de todo juicio de conocimiento, *y por ende del lenguaje*: “En este movimiento tautológico, el entendimiento permanece, como se ve, en la unidad quieta de su objeto y el movimiento recae solamente en el entendimiento, y no en el objeto; es una explicación que no sólo no explica nada, sino que es tan clara que, tratando de decir algo distinto de lo ya dicho, no dice en rigor nada y se limita a repetir lo mismo. En la cosa misma no nace con este movimiento nada nuevo, sino que el movimiento (sólo) se toma en consideración como movimiento del entendimiento” (Hegel, 2007, p. 96). Ante esta imposibilidad de dar cuenta, presente en Kant, Hegel retoma el concepto de manifestación, pero ahora no como simple exterioridad de lo que se presenta aguardando tras su manifestarse a la cosa en sí misma, sino que ahora la manifestación será un manifestarse desde el interior. No habrá separación, en cuanto sujeto y representación del objeto puesto por el primero, sino que toda manifestación será la manifestación de las fuerzas indeterminadas en la cosa en sí. Lo que conocemos de la manifestación es la manifestación de la cosa en sí misma, la manifestación se exterioriza sin perder su interioridad.

A modo de resumen podemos decir que en Kant encontramos el problema del límite del conocimiento, el saber será el saber de los fenómenos puestos y expuestos a través de los juicios del sujeto. El sujeto es quien produce los fenómenos a través de la síntesis de la imaginación trascendental. El divorcio entre sujeto y noumeno será la condición de posibilidad de que el primero se las enfrente con el conocimiento netamente racional. El sujeto produce, dije mas arriba.

Con Hegel la cuestión toma otros ribetes, el conocimiento será el conocimiento *en y del absoluto*. El divorcio no puede mantenerse en cuanto no puede haber causa del conocimiento (noumeno) separado e incognosciblemente del entendimiento del sujeto. El absoluto es la respuesta crítica a la filosofía de Kant y a todas las ciencias naturales de la época. El absoluto es aquello que es él mismo causa de su existencia y de su manifestación, siendo ese absoluto el juego infinito de la negatividad. Las fuerzas se manifiestan al entendimiento logrando una correlación desdoblada entre lo que en la modernidad se conoce como la dualidad sujeto-objeto. Si el conocimiento de lo absoluto es el conocimiento de la manifestación propia –negando con esto los juicios kantianos alejados en una especie de segundo momento después de la afectación del noumeno– esta se logrará exponer en una síntesis dialéctica de negaciones infinitas. Con Hegel no se alcanzará un progreso en la negación, sino que se alcanza la manifestación de lo absoluto. ¿Cuál será el rol del sujeto en esta dialéctica hegeliana? Simplemente el sujeto es quien logra entender y dar cuenta del espíritu. Ante esto Hegel termina con la escisión y reafirma la posibilidad cierta de conocer el absoluto, es decir, de manera muy poco coloquial y rigurosa, la cultura. Todas las singularidades en constante lucha de reconocimiento se totalizan en el espíritu, en la manifestación del espíritu. La manifestación es ella misma su fuerza de manifestación. *Y el entendimiento puede dar cuenta de ello en cuanto es en el espíritu sin dejar de ser el espíritu.*

Pero ¿en qué consiste la redefinición levinasiana? Esta redefinición parte de una síntesis de lo que la subjetividad ha devenido siempre: “parte de una violencia contra el Otro por la mediación del neutro conceptual” (Levinas, 2002, p. 21). Esta cuestión encuentra sentido en que el pensamiento de la subjetividad, si bien terminó con la pasividad del sujeto medieval instaurando así el concepto de emancipación, presente en la política, en las ciencias y en todo lo que pertenece al ámbito de “lo humano”, termina siempre por explicar o negar toda Otredad indeterminada para el conocimiento. En este caso el centro de la actividad del conocimiento será el sujeto en cuanto se hace una imagen del mundo. Nada escapará a la razón constituyente de saber.

Toda relación de conocimiento se da en relación a una *exterioridad*, todo conocimiento es exterior en cuanto experiencia, en cuanto metafísica. El sujeto se preocupa de lo trascendente, del más allá en cuanto se aleja de su sí mismo. A través de la configuración del saber el sujeto actuará de manera soberana ante *su objeto antes que devenga objeto*. Ahora bien, al afirmar lo hasta ahora expuesto, podemos decir que el sujeto no presta atención al rostro que se presenta en toda relación. Si pensamos las relaciones intersubjetivas desde los argumentos recién expuestos, de manera epistemológica, las singularidades serán violentadas a través del concepto. Siempre el Otro presente en toda relación ética será totalizado en el conocimiento de una subjetividad productora de conocimiento. Las posibilidades del saber se encuentran de manera a priori en el sujeto, dirá

Kant; las posibilidades de conocer el espíritu están dadas en la totalidad que se manifiesta a sí misma, afirmará Hegel.

Ante este panorama, no queriendo agotar el pensamiento de la subjetividad sólo en Kant y en Hegel, Levinas, haciendo propios los relatos judíos sobre la elección, comienza a pensar la subjetividad desde la responsabilidad y no desde la producción. Avancemos en ese sentido.

El rostro y la fachada

En *Totalidad e Infinito* Levinas expone lo que entiende por rostro. Recordemos que esta es la primera gran obra que Levinas nos entrega, cuyo fin es la búsqueda del sentido de lo ético.

De esta manera Levinas redefine la metafísica como deseo de lo absolutamente Otro, que no es “el otro pan que como” (Levinas, 2002, p.57), será un movimiento hacia un fuera de sí extranjero. De esta manera comienza a pensar la relación ética, la relación de una mismidad con el Otro de la que sólo se puede tener experiencia. Pero ¿por qué Levinas habla de experiencia ética desechando, de esta manera, el conocimiento ético? En esta interrogante se encuentra la polémica que Levinas mantiene con la tradición filosófica que pretende someter todo, incluso al Otro, al conocimiento que acaba por dar luz a todo más allá que emerge sin certeza.

Ahora bien, si en *Totalidad e Infinito* se parte afirmando que la metafísica es el movimiento hacia lo *absolutamente Otro* será necesario respetar su Otridad, su lejanía inalcanzable, y terminar con el conocimiento que sería pura inmanencia. Para esto es necesario que experiencemos esta relación, pues al tocar el conocimiento su límite ante el Otro no podemos negar esta alteridad. Por muy incomprensible que el Otro *sea* no se puede dejar de experimentar su presencia. El Otro está más allá de toda certeza, más allá de toda explicación.

Si hasta el momento Levinas opone la experiencia al conocimiento es porque esta permite trascender la objetividad. Pero ¿puede haber experiencia fuera de todo conocimiento? Al parecer no, pues la experiencia es *conciencia de* Al momento en que me enfrente al mundo, de manera co-originaria, tengo conciencia, y no olvidemos que experiencia y conciencia fundan una certeza. Ahora bien, Levinas trata de reconocer una *experiencia radical de lo incomprensible radical*, es decir, la experiencia ética no puede advenir conocimiento pues su sentido será el Otro que no puede reducir. Sin embargo, esta irreductibilidad se presenta sin ser poseída; entonces, la cuestión será un cómo relacionarse con el Otro sin poseerlo en el conocimiento, es decir, sin mirarlo. Para esto es necesario centrar la atención en el tópico, si es que podemos hablar de tópicos, que trasciende la obra levinasiana: *el rostro*.

Levinas se ve en la necesidad de recurrir al rostro pues es la manera en que él podrá experimentar al Otro en su pureza radical, y cuando digo pureza es para hacer referencia a una presencia que se desmarca de la contemplación y su posibilidad para describir las cualidades de esta. La relación ética es relación con un *rostro desnudo* y he aquí cómo podemos empezar a pensar la noción de pureza. El rostro es pureza en cuanto es lo más expuesto en la relación. La

cuestión del rostro será una condición de posibilidad de todo encuentro. Si no hay rostro ni fachada estaríamos en relación con nada.

Para entender aún más el concepto de rostro³ habrá que pensarlo como exposición absoluta de todo Otro, siendo necesario, de esta manera, entregarse a un análisis que muchas veces toma ribetes estéticos (no puede ser de otra manera, pues toda exposición se mueve dentro de una percepción objetivadora). Al parecer, Levinas experiencia el rostro más allá de toda estética, pues el rostro es desnudez absoluta, lo que quiere decir que no posee ninguna característica, rebasando así las categorías de lo bello y lo horroroso.

Para entender esto último será necesario dar cuenta de algunos aspectos de *Totalidad e Infinito* en donde Levinas hace la distinción entre *fachada* y *rostro*. Esta cita puede pasar inadvertida para el lector, pero creo que acá es donde más claro describe la desnudez de la exposición que utiliza cada vez que admite la revelación del rostro del Otro. “El arte otorga a las cosas una fachada: Por esto los objetos no son solamente vistos, sino que son objetos que se exhiben” (Levinas, 2002, p. 207).

Y más adelante agrega:

“Si lo trascendente contrasta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, sin embargo contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica” (Levinas, 2002, p. 207).

En este apartado recién citado Levinas responde cualquier crítica que se le pueda objetar al respecto de la relación rostro-percepción, pues el rostro, en su calidad de exposición, está entregado a la contemplación. Sin embargo, el pensador nos dirá que la percepción se las ve con formas. Entonces habrá que detenerse en éstas pues aquí la distinción que adviene con fuerza es entre *forma* y *desnudez*.

La forma estará, en primera instancia, referida a la contemplación, siendo éste, podríamos decir, su sentido. Pero afirmar esto último es ya reconocer una entrada de lleno en la conciencia, pues la forma remitirá, en su condición de continente entre márgenes, a un conocimiento de quien contempla. De esta manera, la forma estará dispuesta a la contemplación, separándose de otras formas en la inmanencia de quién contempla. En este caso la forma está para quien se enfrenta a su exposición. A esto último Levinas se refiere con el concepto de *fachada*, a los objetos que están dispuestos a nuestro trabajo y a nuestra posesión. Las cosas tienen un rostro-fachada, pues están dispuestos en el mundo para nuestra necesidad: “El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es dato, se ofrece a mí. Me mantengo en el Mismo accediendo a ella” (Levinas, 2002, p. 207).

³ He aquí un problema muy serio entre escritura y experiencia. Si bien Levinas para salvarse de la totalidad de la conceptualización deberá de aceptar la posibilidad de enfrentar al conocimiento la experiencia ética, esta experiencia se daría en la revelación del rostro. Justamente aquí no puede haber concepto, entonces será necesario pensar lo que se nombra como concepto de rostro. El rostro no es concepto, pero el desastre de las palabras al tocar su límite me obliga a utilizar el término concepto para referirme a lo que Levinas utiliza como exterioridad expuesta radicalmente y que esta más allá que cualquier concepto.

La fachada será con lo que nos vemos en las relaciones con *otro*, en las relaciones conscientes, es decir, en cada instante que veo y doy cuenta de quién está frente a mí. “El arte *otorga* a las cosas una fachada” (Levinas, 2002, p. 207), ¿Qué mejor manera de prepararnos el camino hacia el rostro que deteniéndonos en el concepto de otorgar?

El arte da la fachada a aquello que no lo tenía, todo otorgar es un poner en donde no hay lo que se otorga; si la arquitectura se preocupa de las fachadas será porque ésta se debe en la falta de ella. Es decir, la contemplación está falta de objeto de mirada. ¿No es acaso la arquitectura la primera de las bellas artes? (Levinas, 2002, p. 207). ¿No es acaso el arte el gesto subjetivo por excelencia? ¿No encontrará el conocimiento su sentido en las bellas artes?

Al parecer, en estas cuatro líneas recién citadas, Levinas deja caer todas estas interrogantes en cuanto pretende desmarcarse de ellas. Pero esta distancia está dada en la fachada misma, pues acabamos de afirmar que ésta es puesta por el arte, objetivando así aquella exposición que adviene traumáticamente. *La fachada será concepto y máscara*. Ahora se hace necesario pensar la falta en donde toda fachada es otorgada para así entender lo que se ha tratado de dar cuenta hasta ahora: la noción de rostro.

Toda cosa tiene un rostro, todo *otro* tiene un rostro, pero para entender la *experiencia* ética es necesario aceptar un rostro que sea antes que toda fachada. Levinas nos dice que es piel, pues es lo más expuesto a lo exterior y lo más desnudo. Si la fachada otorga a la percepción un objeto de mirada, el rostro no otorga nada, sólo es *revelación* en cuanto no se tiene certeza de su llegada, sólo es en otro tiempo y no el de la presencia. La desnudez hará referencia de una escabullida a toda percepción. Cada vez que se habla y se escribe sobre el rostro se estará conceptualizando, instalando así un *conocimiento ético*. Sin embargo al aceptar una *experiencia* se admite la desnudez en cuanto un *no dar cuenta de...*

“La mejor manera de encontrar al Otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos” (Levinas, 2000, p.71).

El mandato ético

Si el rostro rompe con la unidad del concepto, siendo expresión, piel desnuda expuesta, será necesario entonces pensar esta desnudez en su condición de debilidad ante mí.

Todo el pensamiento levinasiano sitúa al rostro como el lugar de toda violencia y violación de su condición expuesta. ¿Es que acaso esta exposición permite su propio desgarramiento? Quizás sí, pero habrá que detenerse en esta cuestión, pues si la experiencia del Otro se revela debilidad, asumiendo toda violencia, no habría alteridad. Justamente la filosofía busca el conocimiento del todo.

Cuando se pretende conocer se hace de este Otro una manifestación de la mismidad que la contempla. La experiencia ética encuentra su sentido en la revelación del rostro antes de toda conciencia, antes de toda donación de silencio.



Ahora bien, si Levinas busca el *sentido de lo ético* (Levinas, 2000, p.76) será porque en su filosofía existe una especie de inquietud en la relación con el Otro. Sin embargo, debemos aceptar que el pensamiento ético violentará en su explicación a esta alteridad. La ética occidental otorga una fachada al Otro, pues de esta manera puede explicar el comportamiento moral. El *sentido ético* no puede pensarse dentro de los márgenes del conocimiento pues este transforma toda *relación* en *contenidos transables*. Lo que quiero decir es lo siguiente: el conocimiento hace de la relación ética un concepto, lo sitúa dentro de la dimensión ontológica del lenguaje. La ontología será la pregunta por el *¿qué es esto?*, siendo la estructura fundamental de toda respuesta, y no olvidemos que la respuesta a una pregunta será siempre algo *dicho*. El sentido de la ética no es pensar una respuesta a la inquietud ética, sino que es aceptar el instante en que el Otro me manda a responder por él, siendo este instante una *invocación* y no un gesto nominativo.

El sentido ético será posible en el lenguaje en tanto *ex-presión* del Otro, pero no en cuanto concepto, ni signo, ni definiciones y nombres. El sentido del lenguaje es trascender infinitamente sin violentar al Otro. *Sólo es caricia y proximidad*.

El hecho de aceptar que la inquietud ética nace en el instante en que experimento la relación con el Otro me sitúa en una relación no violenta. Si pensamos que la violencia es el acto mismo de *estar solo*, el rostro desnudo será el fracaso de toda neutralización por el concepto.

El rostro produce la primera palabra en donde nuestro pensamiento debe callar. Ante esta experiencia, el Otro, ajeno a toda certeza, me obliga a responder y aceptar esta lejanía, *esta no es una cuestión de conciencia*. De esta manera la inquietud ética, como transcendencia a tierra ajena en el desastre de lo *dicho*, es un mandato del rostro a no *negar su revelación*. “Palabra y mirada, el rostro no está, pues, en el mundo, puesto que abre y excede la totalidad. Por eso marca el límite de todo poder, de toda violencia, y el origen de la ética. En un sentido, el asesinato se dirige siempre al rostro, pero para fallar siempre el intento” (Derrida, 1989: p.140). Lo queramos o no, fuera de todo contenido de nuestra percepción, el rostro *está*, pero más allá de toda temporalidad ontológica. Este *estar* me obliga a mantener su Otredad al mismo instante en que no puedo negar su revelación. Derrida, en la cita anterior, lo dice muy lúcidamente: “el rostro marca el límite de todo *poder*; no puedo negarme a él, pues es mandato absoluto sin posibilidad de sustraerme”.

El sentido de lo ético es un mandato en la experiencia del Otro pero ¿no es acaso todo mandato una violencia? Creemos que no, pues es un mandato que exige mi responsabilidad.

No matarás

Si toda violencia encuentra su sentido en un *estar solo*, esta –al parecer– se aplicará en donde el Otro me invoca con su mandato. Esta donación se daría bajo la forma de la contención de toda invocación.

Es necesario dejar esto último bien en claro pues, en el apartado anterior, terminamos planteando una interrogante que tenía la pretensión de cuestionar el

mandato *no-violento*, ante lo cual afirmamos que éste no violentaba al rostro, pues el mandato exige mi responsabilidad. Si afirmamos que un mandato no se define en torno a la contención de su Otridad es porque el *estar solo* no se consuma en ninguna *relación*, aún cuando se objetive una ética. Esto porque en el instante mismo en que se revela el rostro se demandará, fuera de toda decisión, no negar su existencia. El hecho de que el lenguaje objetivo alcance su límite no significa que más allá de nuestra posesión no exista relación. El sentido del mandato *no-violento* radica en la imposibilidad de conocer la Otridad y por lo tanto estar obligado a responder *en relación*. Justo en el momento en que la totalidad es excedida por el rostro estamos obligados a la relación con el Otro. *La no violencia será entonces acoger al rostro que se revela en la palabra.*

Ahora bien, que no podamos escapar al mandato ético es una cuestión a la que hay que prestar especial atención, pues el hecho mismo del mandato interpelará a la *respuesta que excede a cualquier intención*. Toda respuesta, al parecer, se afirma en la voluntad de esta; es decir, *respondo cuando yo quiero y lo que quiero*. La respuesta que suscita el rostro será una que hará explotar a nuestro yo en su salida, será una respuesta que no se puede contener porque es solicitada desde el infinito.

Esta respuesta nos subjetiva en cuanto soy yo responsable de la Otridad del Otro. El rostro se muestra en su desnudez—dirá Levinas—y me manda a respetar su extranjería. Justamente, en su condición desnuda y expuesta, el *rostro será tentación de asesinato*. ¿Qué otra cosa será la fachada que no sea la intención—tentación—de aniquilar al rostro? “El Otro es el único ser al que yo puedo *querer* matar” (Levinas, 2002, p. 212), pero en la incapacidad de sustraerme a su presencia no puedo sino responder al mandato que versa “*no matarás*”, pues la desnudez será la incapacidad de intención. Se puede matar, realmente se puede matar, pero primero habrá que silenciar el habla del rostro. “El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso” (Levinas, 2000, p.73).

El discurso encuentra su sentido en la significación del rostro, significándose a sí mismo, sin ningún sentido previo, origen de toda respuesta. Es la palabra responsable en la imposibilidad de negar. Será un discurso ético que se habla cuando me encuentro cara a cara con el Otro.

¿Cabe la posibilidad de asesinar al Otro? Claro que sí, en el instante mismo en que nos absorbemos en lo dicho, en que instalamos una fachada. El asesinato es una posibilidad real “*cundo uno no ha mirado al otro cara a cara*” (Levinas, 2005a, p.96), cuando dejamos de experimentar la relación y nos quedamos en el conocimiento ético. La responsabilidad que se solicita en el *no matarás* se escucha desde el rostro expuesto sin ninguna conceptualidad, se hace patente en el discurso. La palabra es el hecho mismo de reconocer en el Otro una lejanía insalvable, *el rostro se revela en la palabra* (Levinas, 2002, p.207) como significancia primera y no podemos dejar de responder. Es ese el sentido de toda relación ética. No olvidemos que el rostro habla y exige respuesta; es esta la primera significación, una significación que nos mantiene *en relación*, *el decir*. El discurso responsable, nos dice Levinas, *es amistad y hospitalidad* (Levinas, 2002: p.309), expresión que me elige *en la responsabilidad*. La fachada es asesinato y silencio.

Sujeto y elección

¿En que consiste esta redefinición de la objetividad? Comencé, al principio de este primer apartado, citando a Derrida, “La acogida del Altísimo en la acogida del otro es la subjetividad misma” (Derrida, 1998, p.76). ¿Qué está exponiendo al enunciar la acogida? ¿Qué cosa Levinas enuncia en esta palabra? Lo que está a la base de este concepto, el sentido de su uso –como hospitalidad del Otro– sin lugar a dudas es la elección como subjetivación, pero ya no como sujeto que conoce desde sí y por sí. Como si el sujeto estuviera antes que cualquier objeto. Me explico: la elección sin lugar a dudas es un concepto muy fuerte en términos políticos y éticos, no olvidemos que la historia de Israel encuentra su sentido en este concepto, que abre una nueva posibilidad para pensar la relación que el sujeto tiene con el mundo, con el *mundo propiamente humano*, pero este mundo no hace referencia al paisaje, ni a las bellas montañas, ni a los animales, ni, como conocemos, a los fenómenos de las ciencias. Lo propiamente humano esta dado en la ética, en cómo nos enfrentamos con el Otro hombre, en cuanto no podemos restarnos de la responsabilidad por el Otro.

La responsabilidad juega un papel importante a la hora de exponer la elección, pues dije un rato atrás que el rostro desnudo nos manda a responder. No nos podemos restar a ese mandato, no podemos borrar ese mandato, pues siempre se las arreglará para emerger tras las objetivaciones, los conceptos o las universalidades de las leyes como un *mal-estar*. Ahora bien, la elección esta siempre haciendo referencia a esa imposibilidad de negación del momento ético, que se expresa en la proximidad del encuentro cara a cara. El otro me demanda la responsabilidad, y en esa responsabilidad me obliga responder; nadie más puede responder por mí, el mandato es un mandato directo que me elige a responder y en esa demanda me subjetiva. Pero esta subjetivación es una elección que lleva la pesada carga de la responsabilidad por la rectitud hacia el Otro.

Al situar la modernidad, y la larga tradición occidental de pensamiento, al sujeto como condición de posibilidad de cualquier saber, termino situando también una ética del conocimiento y del aseguramiento de los límites, cualquiera sea el fenómeno en que el límite se manifieste: qué debo hacer, qué debo conocer como la manifestación de una época, como la represión de un estado de naturaleza salvaje y belicosa. Es decir, termino situando el fundamento de toda decisión, decisión como tomar las riendas de algo, acotarlo, cerrar otras posibilidades, deslindar al asunto, limitar y determinar, en el sujeto. De esta manera la Otredad terminará siempre siendo violentada bajo la neutralidad del concepto decidido por el sujeto, por la lengua en que el sujeto manifiesta su límite. El Otro terminara siendo devorado, cual hijo de Khronos, bajo la homogeneidad de lo universal.

Ante esto la elección se enfrenta, en lo que hemos llamado una especie de redefinición. Sin embargo este enfrentamiento no pretende exponerse como una guerra en donde el vencido impone su historia, sino como un repensar el sentido de la ética y de la violencia. Si hay violencia es porque hay otro. La elección esta presente aún en el sujeto como productor de límites. Antes que la maquinaria productora de conceptos comience a funcionar, en otro tiempo, diacrónico dirá Levinas, el sujeto es elegido a responder. La mismidad acoge

al Otro, lo acoge en su mandato, pues está siempre abierto en la relación. El recibimiento me elige a responder, ahí radica el sentido de toda subjetividad.

Hospitalidad y aporía

En la primera parte de este trabajo he dado cuenta de la redefinición que Levinas hace de la subjetividad. Esta redefinición es necesaria para pensar el sentido de la aporía expuesta en la introducción de este texto. Sin embargo ahora nos queda hacernos responsables de este problema y exponerlo de manera aun más detallada que en esta primera parte. Para que esto se lleve a cabo debemos comenzar por preguntarnos lo que Levinas piensa por *justicia*.

Sobre el origen del juicio justo

Si hemos planteado que el mandato ético, presente en toda relación, exige nuestra responsabilidad de manera no violenta, es porque todo nuestro esfuerzo se ha centrado en afirmar que el encuentro con el Otro se da más allá, o más acá, que cualquier conciencia. El encuentro cara a cara será siempre un primer encuentro que permanece en el tiempo, pero *en su propio tiempo*. Será necesario recordar esto último cada vez que nos asalte la pregunta *por la capacidad real de matar*.

Esta cuestión, sin lugar a dudas, es posible cada vez que exista alguien que se plantee la inquietud. El crimen secreto entre dos no sobrepasa los límites de ambos, quedando silenciada la interrogante. Si Levinas afirma que existe una incapacidad ética de matar, será porque justamente él ha sido testigo de la muerte que se ejerce, pero también ha experimentado la inquietud que surge de quien da fe de dicho acontecimiento. Todos hemos sido testigos de la inquietud que produce el *no matarás*.

Si algún lector de Levinas pretende hacer una crítica al planteamiento del mandato ético afirmando que *realmente se puede matar*, estará desconociendo el sentido de su propia crítica. Será una crítica insensible a la experiencia ética que la origina. Si alguien ejerce una crítica será porque es cuestionado por el Otro y por el acto de asesinato. En otras palabras, si alguien enuncia una crítica será por una incomodidad, incomodidad que será una exigencia de *rectitud*, un direccionamiento del autor criticado hacia la experiencia del Otro. Quien está incómodo con la afirmación *no matarás* buscará siempre hacer justicia a esta misma.

La relación ética que me elige responsablemente se da en el encuentro cara a cara, pero sabemos también que el mundo no es solamente de a dos. Todo sería más fácil si sólo viviéramos en un mundo adámico. Siempre habrá un tercero que cuestionará a esta relación ética.

Esta cuestión es sumamente importante en cuanto evidencia la incomodidad que provoca el tercero. El mandato ético se las tiene que ver entre nosotros. “Si el

mundo se constituyera de a dos sólo bastaría el amor, pero como se constituye de a tres se necesita la justicia”⁴.

Cuando se dice que el mandato ético se las tiene que ver entre nosotros, se estará evidenciando un problema para quién es elegido a responder. La cuestión provocará un problema de *tensión*. Obviamente que esta tensión no ha de encontrar lugar en la experiencia cara a cara, pero con el advenimiento de un tercero emergerá como cuestionamiento. En el *nosotros* aparece la justicia moral.

Pero ¿por qué la justicia encuentra sentido en el cuestionamiento? Se sabe que todo pensamiento ético-moral es respuesta ante la ausencia de fundamento. En donde no existe receta es necesario pensar el orden. Pero este pensamiento, en cuanto necesidad de enfrentar el a-bismo, será una toma de partido en torno a la cuestión *faltante*. Es decir, todo pensamiento será una *decisión*.

Mandato y decisión

Sin lugar a dudas todo pensamiento sobre el sentido de la ética deberá hacerse cargo de su decisión, más aún ahora cuando pretendemos pensar el origen del juicio que busca siempre hacer justicia. ¿Es que acaso habrá que pensar que la justicia se justificará según la decisión que mueve al acontecimiento en cuestión? Afirmar sin más esta pregunta será pensar que la incomodidad dependerá del sentido de la decisión.

La cuestión que se nos plantea de manera muy compleja está presente en uno de los fragmentos de la investigación de Jean-Luc Nancy titulada *La experiencia de la libertad*: “La decisión es el momento vacío de toda ética, cualesquiera que sean los contenidos y los fundamentos de esta. Es ella, o la libertad, el *ethos* en el fondo sin fondo de toda ética” (Nancy, 1996, p.180).

La cuestión compleja radica justamente en este momento vacío de ética ¿Cómo enfrentarnos a esto? ¿Cómo entender el mandato del rostro ante tal sentencia? Quizás el problema, la justicia, estará abordado de manera que no pretende ser definitivo. No podemos pensar una decisión desde un fundamento. Una existencia arrojada no puede pensarse en relación a sustancias ni fundamentos que, a pesar de todo, toparán con su límite ante cuestiones que escapan a la certeza de cualquier conciencia.

Durante este trabajo se ha aludido en reiteradas ocasiones al problema de la responsabilidad, un problema que para Levinas es el momento culmine de la experiencia ética. ¿Qué se jugará en este momento? Si Nancy afirma lo que acabamos de citar será porque, leyendo a Heidegger, no se puede pensar ningún paso por el mundo bajo preceptos rígidos de pensamiento. No puede haber verdad exterior en el pensamiento, pues éste es decisión de su existir. La cuestión problemática al respecto será siempre el hecho de aceptar una *falta*, un sinsentido de la existencia. Estamos arrojados de antemano a la existencia, antes de que cualquier sistema pretenda afirmar este sinsentido con principios a priori. ¿Qué

⁴ Esta frase fue dicha por Levinas en una conversación con el profesor Roberto Rosenberg, siendo este último quien la citó en el coloquio “Emmanuel Levinas: convocación y presencia” realizado los días 5, 6 y 7 de octubre del 2005 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

otra cosa pretende ser la ética sino una imposición racional de la existencia en conjunto? ¿Qué otra cosa será la justicia que no sea el sentimiento de *falta* con respecto a los principios éticos de la existencia? Si el pensamiento se debe a la decisión de responsabilizarme por mi existencia arrojada, todo sistema será por ende un estar en el mundo de manera tal que no se afirmará nunca como fundamento auténtico de mi existencia. La ontología hará caer en el olvido mi poder ser más propio, pero siendo también la entrada para responsabilizarme por este. La decisión, en cuanto momento vacío, será la afirmación de un proyecto que responderá siempre a una culpabilidad. “Nada se termina con la decisión: sino que todo empieza” (Nancy, 1996, p.159).

Si la existencia comienza por el acto decisor, el sujeto, teniendo en sus manos la responsabilidad de pensar el ser, la singularidad que responde al llamado de su culpabilidad, estará expuesto en su decisión. “Ya no puedo decidir sin abandonarme infinitamente a la finitud de mi singularidad, y así, no puedo, en el golpe y en el corte de mi decisión, no renunciar a aparecer como el sujeto *decisor*” (Nancy, 1996, p.159).

Me juego completamente en mi finitud y respondo en mi decisión. Ante esta cuestión cabe siempre la posibilidad de guardar silencio ante mi responsabilidad. ¿Quién podrá responder ante la existencia que se aborda en la *falta* de suelo firme, en el gesto decisor? ¿Ante quién debo responder? ¿Acaso debo responder por la existencia cuando no se (le) debe (nada) a nadie?

La pregunta que anunciábamos hace un momento ¿Qué otra cosa será la justicia que no sea el sentimiento de falta con respecto a los principios éticos de la existencia? comienza a tomar una nueva forma. Convendrá preguntar ahora por el sentido de todo juicio ético. Ante la posibilidad de, en mi condición de decisor, guardar silencio⁵, el sentido de este juicio es ignorado en cuanto se desconoce su procedencia.

Respondo en la decisión al llamado de asumir mi ser más propio y desconozco la respuesta que me demanda el Otro. Si hablo justifico mi decisión, si guardo silencio me justifico y desconozco al interrogador. Pero este desconocimiento, este ignorar, no se da en el ámbito de los contenidos, que es importante para la historia que necesita de justificaciones objetivas, sino que será una vuelta de cara al rostro desnudo que demanda responsabilidad. ¿De qué manera me decido ante la experiencia ética? Sin lugar a dudas el sentido del juicio no parte de la

⁵ Sin lugar a dudas aquí, a nuestro parecer, se juega el distanciamiento entre Levinas y Heidegger. Si bien Levinas reconoce en la ontología fundamental, expuesta en *Sein und Zeit*, un acontecimiento determinante del pensar del siglo XX, el distanciamiento se da en el silencio que Heidegger guarda después de su compromiso político que se comienza a cuestionar, a partir de la exposición de la matanza de judíos en los campos de exterminio. Y sabemos la importancia que Levinas le atribuye al habla.

“En rigor, puede perdonarse al que ha hablado sin conciencia; pero es muy difícil perdonar a Rav, que era plenamente consciente y se hallaba rumbo a un gran destino, revelado proféticamente a su maestro. Se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger. Si Hanina no podía perdonar a Rav, que era justo y humano, porque era también el genial Rav, aún menos puede perdonarse a Heidegger. Y heme aquí devuelto a la actualidad, a las tentativas nuevas de disculpar a Heidegger, de borrar su responsabilidad; tentativas que no cesan y que se hallan, hay que confesarlo, en el origen del presente coloquio”(Levinas, 1996, p.47).

falta convertida en principios éticos, ni tampoco podemos afirmar que se debe a la decisión, “los contenidos y las normas es algo que tenemos que decidir” (Nancy, 1996, p.159), sino que el juicio justo encuentra su sentido en el mandato ético y que resuena más allá de todo poder ser propio. El silencio, decisión plenamente afirmada en sí misma, es silencio frente a *un malestar* que se origina por la revelación de la desnudez del Otro. El gesto heideggeriano es clave en cuanto evidencia el hecho de asumir una existencia propia, pero desconociendo al Otro, y no en su coexistencia sino en su Otredad. La pregunta por el sentido del ser, al parecer, es el comienzo de la negación de la Otredad.

“La responsabilidad ilimitada inicial, que justifica esta preocupación por sí mismo en justicia y por la filosofía, puede quedar olvidada. En este olvido la conciencia es puro egoísmo, pero el egoísmo no es primero ni último” (Levinas, 1995, p.201-202).

Ahora bien, el Otro se revela en el rostro y demanda responsabilidad, ¿no es acaso esto un momento de indecisión? La cuestión es ahora situarnos en el ámbito de la comprensión.

Cuando Levinas afirma que realmente se puede matar siempre y cuando no se mire directamente al rostro, estará afirmando que todo aquél que *decide* lo hará porque habita en la falta de comprensión. De esta manera surge la pregunta como llamado.

El llamado de esta falta nos absorbe en la neutralidad de nuestro proyecto. Nos ocupamos por determinarnos y por ende la cuestión será una empresa de *autofundación*. Si alguien es ingeniero, filósofo o historiador será porque se las ve con la falta de determinaciones. La violencia de muerte no se mueve sólo en estos ámbitos sino que *es* en la interrogación de la falta, de esta culpabilidad. De esta manera nos preguntamos por el ser, por el sentido del ser. Surge la pregunta.

Ahora bien, esta pregunta se instala como lápida por sobre de la experiencia ética, se instala como suelo y primera respuesta, adviene origen. Lo que mueve al asesinato es justamente la pregunta por el ser, instalándonos, de esta manera, en la comprensión. Ámbito que todo ve pero que es limitado a lo que pienso.

Si la decisión es pensada desde el (des) conocimiento será un pensamiento del origen. Sin embargo, el ámbito en donde se instala la comprensión estará sobre su límite, donde se experiencia todo malestar. Se dice que la filosofía es un constante mal-estar pues escrituralmente alcanza su desastre, siendo esto lo que se muestra como llamada a pensar mi autenticidad. ¿Se puede decidir ante un mandato? Cabe la posibilidad de que así sea siempre y cuando no miremos directamente al Otro pero, si el mandato ético aún vive en su tiempo, diacrónico con respecto a la memoria, resonará siempre en nuestras entrañas. Ante esto no podemos decidir, ante el mandato *estamos decididos de antemano*.

La cuestión que ha movido a este apartado se puede resumir de la siguiente manera: si somos interpelados a responder por el Otro será porque todo el mundo nace antes que su origen, nace como expresión para el Otro, no podemos decidir no responder. Guardamos silencio ahí, en donde ponemos un velo al

rostro. Estamos decididos de antemano a hablar. Entonces ¿cuál es el sentido de la justicia ante un mandato que no deja posibilidad de callar?

El tercero y el arrancamiento

Si el Otro nos determina como sujetos, pues soy yo el elegido a responder y nadie más, si estoy decidido de antemano por el Otro ¿qué pasará cuando advenga el tercero? Al parecer, aquel momento será una tragedia, todos me demandan responsabilidad y cuidado. ¿Acaso podemos decidir a qué mendigo alimentar si sólo tengo un pan para dos bocas?

El problema del tercero será siempre un problema de expresión. ¿Acaso debo responder de igual manera a la Otredad del tercero? Para responder habrá que pensar, nuevamente, lo que anteriormente se mencionó de manera muy ligera. La tensión, en cuanto problema, no pretende hacer mención a una indecisión. esto sería condición de cualquier decisión, ni tampoco pretende hacer justicia a una especie de relato gráfico que describe a todo problema como el hombre enfrentado ante dos factores que tiran de él de igual manera. La tensión habrá que enfocarla sólo como cuestionamiento que nos hace salir de nuestra identidad. Sin embargo, esta tensión es tal en cuanto estamos clavados a nuestro ser.

El problema de la tensión nos sitúa entre dos momentos. Uno de ellos es el que se relaciona con nosotros en el día a día, siendo el lema de toda libertad, y que hace referencia al planteamiento de lo que llamamos *igualdad*. Sin embargo, también en la justicia se experimenta una especie de cuestionamiento de cualquier identidad, lo que, sin lugar a dudas, será olvidado en la justicia igualitaria. Ambos momentos son muy bien descritos en lo que históricamente se ha denominado como el *juicio de Salomón*⁶.

⁶ En aquella sazón vinieron dos mujeres ramera al rey, y presentáronse delante de él.

Y dijo la una mujer: ¡Ah, señor mío! Yo y esta mujer morábamos en una misma casa, y yo parí estando con ella en la misma casa.

Y aconteció al tercer día después que yo parí, que ésta parió también, y morábamos nosotras juntas; ninguno de afuera estaba en casa, sino nosotras dos en la casa.

Y una noche el hijo de esta mujer murió, porque ella se acostó sobre él.

Y levantóse á media noche, y tomó á mi hijo de junto á mí, estando yo tu sierva durmiendo, y púsolo á su lado, y púsome á mi lado su hijo muerto.

Y como yo me levanté por la mañana para dar el pecho á mi hijo, he aquí que estaba muerto: mas observéle por la mañana, y vi que no era mi hijo, que yo había parido.

Entonces la otra mujer dijo: No; mi hijo es el que vive, y tu hijo es el muerto. Y la otra volvió á decir: No; tu hijo es el muerto, y mi hijo es el que vive. Así hablaban delante del rey.

El rey entonces dijo: esta dice: Mi hijo es el que vive, y tu hijo es el muerto: y la otra dice, No, mas el tuyo es el muerto, y mi hijo es el que vive.

Y dijo el rey: traedme un cuchillo. Y trajeron al rey un cuchillo.

En seguida el rey dijo: Partid por medio el niño vivo, y dad la mitad á la una, y la otra mitad á la otra.

Entonces la mujer cuyo era el hijo vivo, habló al rey (porque sus entrañas se le conmovieron por su hijo), y dijo: ¡Ah señor mío! Dad á ésta el niño vivo, y no lo matéis. Mas la otra dijo: Ni á mí ni á ti; partidlo.

Entonces el Rey respondió, y dijo: Dad á aquélla el hijo vivo, y no lo matéis: ella es su madre.

(1R. 3, 16-27)

En una primera instancia, ante el reclamo de dos mujeres por la verdadera maternidad de un niño, Salomón advendrá justicia, en cuanto decide partir en dos al niño. Así, la cuestión planteada en un primer momento, tiene que ver con la "practicidad" de toda justicia ante un conflicto. La justicia vendría externamente a dictar su sentencia. La arbitrariedad de dar la igualdad será siempre una imposición que silencia las partes tras el resultado de la obra de justicia. ¿Se podrá pensar el sentido de la justicia de manera práctica? Lo cierto es que el malestar será siempre el principio de todo clamor, de toda solicitud de justicia, pero será siempre de origen violento en cuanto la arbitrariedad buscará siempre la contención de cualquier incomodidad.

Ahora bien, para seguir reflexionando sobre el origen del juicio justo será necesario pensar esta incomodidad que se revelará en la palabra que suscitará siempre el tercero. De esta manera, habrá que pensar el segundo momento del juicio de Salomón. Esta segunda entrada al discurso lo podemos encontrar al final del relato. Este se desencadena cuando Salomón dicta la sentencia arbitraria. Ante tal aproximación de la muerte del niño, ante el sacrificio de éste para saciar a ambas mujeres, la verdadera madre exclamará que dejen al hijo junto a la falsa pretendiente. ¿Qué se juega en esta exclamación? ¿Por qué la mujer decide renunciar a su condición de madre? La cuestión que nos convoca en este apartado será la necesidad de hacer justicia, pero no con nuestras manos, a la *ex-presión* que demanda el tercero.

En la primera parte del relato la justicia se impone externamente. En un segundo momento, la justicia adviene en el tercero, en este caso, en el niño.

Si la justicia comienza cuando somos tres en el mundo, será porque el tercero también demanda responsabilidad, pero el hecho de que el tercero me demanda completamente producirá el malestar frente al prójimo. ¿A quién debo responder? ¿Es que acaso debo someter a ambos mandatos a un juicio sobre igualdad de responsabilidad? La cuestión que provoca el cuestionamiento es el hecho de que el tercero demanda respuesta, *exige mi palabra*. No exige mi fonética, sino que exige que yo venga palabra, que me exprese.

Levinas es muy claro en esto último cuando dice que el Otro asiste a su manifestación en la palabra. El tercero me arranca de la identidad. Es decir, en cuanto somos dos, la responsabilidad será completa, pero en cuanto somos tres el tercero adviene justicia en cuanto me arrancará y expondrá ante el mundo. *La relación no es un secreto de a dos, es expresión ante el mundo.*

La posibilidad de asistir en la palabra como expresión será el instante en que soy *arrancado* de mi territorio. La madre implora el respeto por la vida de su hijo, este instante *desborda cualquier decisión* en cuanto no decidimos en el momento de *estar arrancado* de mis posibilidades de ser más propio.

El momento de la justicia es el momento del *derecho a la palabra* (Levinas, 2002, p.302). El momento en donde no decido arrancarme de mi identidad, el momento en donde el mandato ético me expone decidido de antemano, pues el momento de justicia viene a cuestionar cualquier decisión.

Ahora bien, cuando nos preguntábamos por el origen del juicio justo, lo que queríamos exponer no es el topos en donde se origina cualquier juicio, esto sería sumamente violento, sino que es la necesidad de reconocer que, en la justicia, el malestar que origina cualquier igualdad es la exigencia del tercero a exponerme, de arrancarme sin que yo pueda tener la iniciativa.

“La imposibilidad de elección no es aquí el efecto de la violencia –fatalidad o determinismo– sino la elección irrecusable por el Bien que, para el elegido, está siempre cumplida de antemano” (Levinas, 2005b, p. 103).

La justicia es pasividad que adviene cada vez más fuerte cuando nos enfrentamos a la decisión que está en nuestras manos. La posibilidad de una justicia fundada en la igualdad es la posibilidad real de matar, posibilidad que se origina en donde se contiene el mandato ético y yo guardo silencio, silencio posible siempre y cuando demanda responsabilidad por mi propiedad. El silencio siempre será violencia *insensible a cualquier proximidad* del Otro, sólo mantengo mis fronteras. Sin embargo, la justicia me demanda expresarme en la palabra, advengo palabra, pero no una palabra que encuentra su sentido en la Tierra, esto es sólo un mito, sino que soy palabra en el deseo ético del Otro. Palabra que trasciende a cualquier mito, a cualquier totalidad, expresión que se arranca *entre* nosotros y no como obra de comunidad. *Toda palabra es en la diferencia.*

Ante esto la justicia será el momento ético más potente, en cuanto nos sacrificamos por el Otro, en cuanto transforma a nuestra razón en cuestionamiento, pero no un cuestionamiento entendido como origen de conocimiento, sino que se experiencia y se revela en su sentido pre-original, sentido crítico ante mi poder.

Si la madre hubiera guardado silencio ante la primera arbitrariedad de Salomón, el niño hubiera sido muerto en la igualdad. Si ambas mujeres hubieran seguido firmes en su lugar el mandato ético habría sido silenciado; sin embargo, en mi pasividad, la justicia demanda responsabilidad. *Me arranca antes de que decida arrancarme.*

En la justicia no puede haber decisión pues esta nos entrega a la libertad. No es posible pensar ninguna responsabilidad en cuanto pueda desligarme de ella, la justicia arbitraria es sólo consenso que nos entrega a la política y a la guerra. El sentido del juicio justo siempre será la pasividad ante el Otro que me arroja de antemano. Occidente, mientras más silencio done, más justo tendrá que ser. Sin lugar a dudas que esto demanda una hospitalidad. “Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso” (Levinas, 2002, p. 94).

Indecisión y traducción

Según lo anterior se puede afirmar que la justicia es la experiencia *del poner en cuestión* a la relación de responsabilidad, ese mandato ineludible presente en toda relación cara a cara. La justicia surge con el tercero y junto a eso hará que la relación definida entre yo y el Otro pase al ámbito del *nosotros*. ¿Qué se juega en la emergencia de este *nosotros*?

El problema del siguiente trabajo es el problema de la hospitalidad; pensar el hecho de una cierta aporía al momento de pensar una ética hospitalaria presente en el trabajo de Levinas. Sin embargo no podemos avanzar de manera clara en este asunto si no nos detenemos en el problema del derecho hospitalario.

¿Por qué detenemos en el derecho hospitalario? No hay que ser inteligente para darnos cuenta de que este mundo no está compuesto de a dos, sino que está compuesto por una infinidad de diferencias. Estas diferencias siempre están en situación de proximidad, de caricia (Levinas, 1995:p. 158), y en cuanto caricias no pueden asir nada. La condición de una proximidad es que siempre sea próxima, que no haya posesión. En la caricia siempre advendrá la experiencia de un tiempo infinito, nos abre a la experiencia del porvenir.

Cuando al comienzo de este trabajo se cita la frase de *Totalidad e Infinito*: “la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad” (Levinas, 2002, p. 309) se pretende poner de manifiesto que las relaciones de proximidad están siendo neutralizadas a través de lo universal de los conceptos. Si Levinas dice que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad está dejando de manifiesto un cierto malestar aparente con la forma en que el lenguaje opera hasta hoy. La forma de concebir el lenguaje no permite la justicia entre nosotros. Entonces ¿cómo hacernos cargo de esta justicia?

Una vez que estamos instalados entre nosotros surge la forma del Estado, de las instituciones. Una vez que coexistimos entre Estados es necesario pensar un derecho que logre universalizar las diferencias que conforman una unidad. De esta manera surgen muchos planteamientos sobre el concepto de derecho. Algunos parten del supuesto de que la naturaleza es la guerra, para esto es necesario instaurar de manera exterior un derecho que nos mantenga protegidos ante la amenaza del otro. En este sentido la formación de las leyes está dada por la costumbre, la costumbre es la ley y de esta forma se acepta que no existe ninguna idea trascendental de justicia, sólo nos sometemos al Estado, único garante de mi propiedad.

Por otro lado tenemos a quien asegura que por naturaleza nos podemos hacer daño, pero por medio de la razón podemos experimentar una ley moral que está por sobre las pasiones. En este sentido la ley parte desde el interior, no es algo externo como el Estado anterior. Yo mismo me coacciono y de esta manera soy libre. Ante esta cuestión podemos dar cuenta de que la ley moral es algo que debemos alcanzar, el idealismo ético no puede obviar el hecho de una meta. Bajo este prisma el derecho hospitalario kantiano se definirá como un conjunto de contratos y leyes que garantizarán el derecho de refugio entre Estados. El derecho hospitalario tiene un fin, la paz es el fin, *hacia la paz perpetua*⁷. Sin embargo, la posibilidad de encontrar leyes que coaccionan al individuo desde su razón, me auto-coacciono, terminarán por totalizar al Otro bajo el reino de las leyes. El otro será siempre leído desde la escritura de la ley, desde la pasividad del concepto.

Sin embargo es necesario aceptar que desde Levinas el problema del derecho hospitalario está cruzado siempre por una ética hospitalaria. Todo derecho en-

⁷ *Zum ewigen Frieden.*

cuentra su sentido en una experiencia ética presente en el encuentro desnudo con el otro. No es una cuestión que conviene definirse desde decisiones respecto a la naturaleza del hombre o ciertas intuiciones y conceptos a priori. El problema levinasiano es el hecho de una exigencia de justicia que parte por la emergencia del tercero. Debo responder por el Otro y por el tercero en cuanto ambos me subjetivan a través del mandato. Es necesario un derecho, es necesario algo dicho que garantice las relaciones entre nosotros, sin embargo esto no sería posible si no aceptamos el hecho de que la mismidad siempre está en condición de acogida del Otro, del mandato del rostro desnudo. Ahora bien, el derecho hospitalario es necesario, no se podría realizar ningún Estado sin él, las leyes permiten la formación de identidades, propiedades y límites. Sin embargo aquí surgirá un problema: ¿Cómo hacer un derecho hospitalario justo? ¿Justo con quién?

Hemos afirmado anteriormente que la justicia es la emergencia de la *cuestión*. El tercero nos pone ante la cuestión, ante la imposibilidad de responder a ningún rostro, nos deja en situación de *aporía*. La relación entre nosotros es una relación aporética en cuanto no sabemos a quien responder, en cuanto se suspende la relación ética primera. La cuestión no surge entre dos, sino que surge entre tres; la justicia es la exigencia de responsabilidad para todos nosotros. ¿Es esto posible? Al parecer la única salida a esta cuestión es la de fijar y suprimir la indecisión de la aporía en un texto jurídico, de lograr la formación de los Estados jurídicos, pero ¿se está haciendo justicia con el Otro? Obviamente que no nos dirá Levinas, la cuestión es el hecho de cómo responder al Otro y al prójimo de mi prójimo en el momento mismo de mi subjetivación, de mi elección. El otro siempre es violentado por la neutralidad del concepto y es a eso lo que Levinas quiere hacer justicia con todo su desarrollo filosófico. Es por esto que se planta a repensar el sentido de la ética para así instalarla en la tradición ya desarrollada de pensamiento occidental. Levinas no pretende borrar los discursos modernos, sólo pretende hacerlos justos con el Otro, el Otro que es origen de todo pensamiento, de todo concepto. Pero ¿de qué manera ser justos entre nosotros?

El problema radica en la distinción entre una ética hospitalaria y un derecho hospitalario. En decidir entre uno y otro, o simplemente en amalgamarlos. Sin embargo en este punto la decisión se vuelve imposible, imposible en cuanto de lo que se trata es de la justicia hospitalaria. Por un lado la ética hospitalaria se decide por una hospitalidad sin límites, que me subjetiva, que me permite no ser monada; en cambio el derecho hospitalario se afirma en el hecho de una naturaleza salvaje o una razón que pretende no hacer caso a las pasiones ni al deseo. El problema está en que aun en el derecho más férreo, en el más justo, aun así, el extranjero seguirá produciendo un *mal-estar*. Y para empezar a concluir, quisiera detenerme en una cuestión que surge de este malestar.

¿Cómo entender este malestar? Por un lado un malestar sugiere una indeterminación de una completud. Si hacemos caso a Parménides podríamos decir que el malestar es imposible en cuanto habría que aceptar la existencia de un *no ser* en el *ser*. Ahora si no hacemos caso a Parménides podemos decir que el malestar es una especie de interpelación de algo que escapa a nuestro saber, también es posible esta lectura. El malestar en primera instancia siempre hará referencia a una falta, a la experiencia de una falta.

¿Es acaso el extranjero una falta? ¿Cómo entender la extranjería? Volvamos a leer el epígrafe de este trabajo y pensemos la subjetividad como elección y responsabilidad para con el Otro.

“Es sólo un extranjero que se ha asentado en su país. Dios le dice: “Mía es la tierra” (Rosenzweig, 1997, p. 358).

Esa elección demanda una justicia ética, una rectitud de la respuesta. Esta elección se da en un ámbito de acogida y recibimiento a la venida del Otro en su mandato. El Otro me manda desde su extranjería, desde su Otredad y en esta misma extranjería que manda me elige y me constituye como extranjero. “En la elección recibo al otro en mi ipseidad y me subjetiva en cuanto yo no soy dueño de mi casa. La condición de que yo experiencio mi subjetividad es la extranjería del Otro en cuanto me entrega la casa con su venida. ¿Qué sentido tiene una casa sin visitas? ¿Puedo decir la casa es mía si no hay extranjero? ¿Experiencio la posesión de mi casa si no hay quien llegue? El sentido de la ética hospitalaria se encuentra en esta cuestión, la redefinición de la subjetividad se encuentra en la condición de extranjero del sujeto que es constituido por el Otro. *Doble extranjería, soy dueño de mi casa porque el Otro me hace dueño en cuanto Otro que se aproxima infinitamente.* El sujeto siempre está en condición de acogida para el Otro y para él mismo. La Tierra no me pertenece.

El problema de todo derecho es el malestar de la justicia, del ¿cómo pensar un derecho justo para todos? Con esta pregunta se instala el problema de la aporía entre la ética hospitalaria y el derecho hospitalario. Nos entrega a la indecisión. ¿Podemos vivir en una ética sin leyes? ¿Podemos hacer justicia desde un derecho positivo? ¿Podemos abrir nuestras fronteras sin más? ¿Pueden existir Estados sin derecho? ¿Puede haber derecho sin extranjero? ¿Cómo jugarnos de ahora en adelante después de aceptar la redefinición levinasiana? El problema de la justicia es el problema de no instalar la violencia en el derecho, de cuidarnos de la violencia en el derecho, de la violencia ejercida en el Otro. Sin embargo la indecisión persiste en cuanto malestar de la justicia en el derecho. ¿Cómo hacernos responsables de esta aporía sin ser clausurante? ¿Una indecisión es clausurante? En primera instancia sí; en la instancia del sujeto moderno la aporía será el límite de nuestra razón, el límite de todo concepto. En el ámbito de la elección no; en el ámbito de la elección la indecisión es pura acción en cuanto es suscitada por el mandato ético, en cuanto es mandato de respuesta por el Otro, en cuanto abre infinitas respuestas.

La aporía de un derecho éticamente hospitalario y justo nos obliga a mantenernos en la hospitalidad constituyente de toda mismidad en cuanto respuesta recta ¿Qué otra cosa será el mandato, si no es el mandato a la indecisión? Existe aporía porque estamos *decididos* de antemano a responder, porque estamos decididos de antemano a traducir el derecho al extranjero; la aporía es la traducción incansablemente porvenir. *Traducción y justicia van de la mano en cuanto porvenir en acción.* El mandato se experiencia como malestar del extranjero en cuanto demanda una traducción justa que no podemos silenciar. Entonces lo siguiente: ¿Puedo decidir a quién hospedar? ¿Hay decisión sin mandato? ¿Hay traducción sin mandato? ¿Existe justicia sin aporía? *Quizás la respuesta a estas interrogantes se encuentra en el hecho de asumir la acción del porvenir.* Como dice

Levinas: “Una tarea que no es solamente especulativa, sino rica en consecuencias prácticas, concretas e inmediatas” (Levinas, 2006, p. 292).

Referencias bibliográficas

Levinas, Emmanuel (1995), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.

(1996), *Cuatro lecturas talmídicas*, Riopiedras, Barcelona.

(2000), *Ética e infinito*, Visor, Madrid.

(2002), *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.

(2005 a), *Difícil Libertad*, Lilmod, Buenos Aires.

(2005 b), *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México D.F.

(2006), *Más allá del versículo*, Lilmod, Buenos Aires.

Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona.

Nancy, Jean-Luc (1996), *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona.

Rosenzweig, Franz (1997), *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca.