

Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo

Ethical stances: between the self-care and the other

GUILLEM MARTÍ SOLER

Universidad de Barcelona

RESUMEN. Una aproximación a dos reflexiones filosóficas contemporáneas. En primer lugar, abordamos las últimas aportaciones de Michel Foucault sobre la ética, en el marco de la noción de “cuidado de sí”. En segundo lugar, nos ocupamos de la ética de Emmanuel Levinas, centrada en la idea del prójimo. El mismo marco de una ética del otro permite un enlace con algunas ideas de Simone Weil. Sin pretenderlas congruentes, estas dos filosofías conllevan una importante crítica de la noción de sujeto y de una ética basada en el reconocimiento. Con ello, nos dan elementos para plantear posibles posicionamientos para la filosofía en la actualidad.

Palabras clave: sujeto; ética; subjetivación; reconocimiento; prójimo.

Parece claro que si por alguna cosa puede definirse la filosofía es por la pervivencia de ciertas preguntas. Una de esas preguntas, como se ha hecho notar en varias ocasiones, es la que concierne al propio estatus y función de la filosofía ante su presente, su realidad contemporánea, el contexto social, cultural, político, en el que

ABSTRACT. An approach to two contemporary philosophical reflections. Firstly, we deal with the last Michel Foucault's appreciations to ethics in the context of 'self-care' notion. Secondly, we make reference to the ethics of Emmanuel Levinas, focused on the idea of 'The Other'. The same framework of an ethic of the other allows a connection with some Simone Weil's ideas. These two philosophies bring a relevant critique of the notion of subject and of an ethic based on the recognition. With all that, they have granted us knowledge enough to be able to think about some possible stances on philosophy nowadays.

Key words: subject; ethics; subjectivation; recognition; the Other.

tiene su nicho. Ésta es una cuestión compleja, fundacional para la filosofía, que sólo cabe responder parcial y fragmentariamente. Nos sirve de palanca para traer a colación aquello tan manido de que la lechuza de la filosofía levanta el vuelo al caer el crepúsculo. La filosofía siempre llega a su presente con retraso. Sea esta su

condena o su virtud, es lo que la define desde el momento en que su objeto más anhelado, la verdad, es lo que siempre se constituye retroactivamente. La filosofía no se hace en directo, si es que Derrida nos permite decir que existe algo así como el presente pleno de los acontecimientos. Mencionamos esta cuestión porque, si es casi eterna para la filosofía, suele presentarse de forma candente en momentos de turbulencia social, momentos en que se (nos) tambalea el sustento (en muchos y críticos sentidos). A la filosofía se le plantea entonces la cuestión de su función; actualmente incluso más: se la interroga por su utilidad. ¿Sirve de algo más que para ensañaciones evasivas si en los momentos de crisis no es capaz de *dar respuestas*? Las respuestas exigidas no se refieren tanto a la explicación de lo que ocurre y de sus causas (sabemos que el ámbito que se refiere a la comprensión de nuestra realidad está fuertemente colonizado por todos los saberes que, con mayor o menor legitimidad, pueden calificarse de científicos), cuanto a la petición de orientaciones prácticas. Se trata entonces de saber si la filosofía puede aportar algo a la hora de justificar, motivar y orientar un proceso de transformación social, cuando no directamente de sublevación y emancipación. O como se plantea también a menudo, ¿puede la filosofía construir un ideal? En un momento en que la realidad se hace intolerable, en que el presente y lo que desde él se nos fía ya no nos vale, ¿tiene sentido acudir a la filosofía para construir un fin (*telos*) que valore la acción de hoy para un mañana distinto?

La filosofía deberá continuar persiguiéndose a sí misma en la respuesta a estos retos, y deberá hacerlo a través de vie-

jos y nuevos debates. Tendrá que responder de su función emancipadora, puesta en jaque tanto desde el exterior como desde sí misma (auto-cancelación posmoderna de la filosofía). Deberá justificar qué ideal propone y desde qué discursividad; ¿desde una rehabilitada filosofía de la razón universal, totalizante, homogénea? ¿O más bien desde una razón debilitada, fragmentada, de la que no parece haber marcha atrás? ¿Desde un discurso único, propio, serio, un gran relato, tal vez ya nunca más liberado de la sospecha del totalitarismo? ¿O desde la pluralidad y transformación de los juegos del lenguaje, irónicos, im-propios, algunos apropiados de lo literario, y por ello mismo in-apropiados? En fin, deberá responder también de su demora constitutiva, siempre sospechosa de connivencia; ¿es oportuna la filosofía cuando ante la urgencia impone reflexión, cuando ante la podredumbre pide tiempo de maduración?

Ahora bien, también es propiamente filosófico el gesto de responder desconstruyendo o desplazando la pregunta; es decir, señalando lo que toda pregunta cierra o vela por el hecho de dar lugar a una respuesta. No pocos discursos filosóficos se han elaborado desde la premisa de que no hay respuesta posible sin resituar ciertas preguntas. Este replanteamiento concierne también al lugar desde el que se interroga. En lo sigue vamos a ver dos ejemplos filosóficos –el de Michel Foucault y el de Emmanuel Levinas– que pese a sus notables diferencias tienen en común la torsión de algunas obviedades: ambos replantean la pregunta por la ética; y ambos ligan indisociablemente esta pregunta a un cuestionamiento del lugar desde el que comúnmente se ha tratado de responder: el sujeto.

1. Los últimos pasos del discurso foucaultiano: ética y subjetivación

Foucault se desplazó en la trayectoria final de su pensamiento (1980-1984) hacia una genealogía de la ética. Ésta lo llevó a dar un paso atrás desde una circunscripción histórica bastante acotada -la formación de los dispositivos de saber-poder propios del orden burgués a finales del siglo XVIII y principios del XIX-, catapultándose hasta la antigua Grecia. La problemática general de la gobernabilidad (el gobierno de las poblaciones, de las almas, de los otros), a la que había llegado desde sus investigaciones sobre los dispositivos de poder médico, penitenciario y de sexualidad, harán estallar los umbrales que la arqueología histórica se había marcado, hasta retrotraerse a la cuestión platónica en el Alcibiades: ¿Cómo va uno a gobernar a los otros si no puede gobernarse a sí mismo?¹ Aparece entonces el *sí mismo* como lugar ético, como lugar de un saber de sí y de un saber conducirse en virtud, lugar de unas prácticas de conocimiento, educación y dirección de uno mismo; el sí mismo como lugar de una verdad que ya no se constituye en la exterioridad de unas instancias que objetivan al sujeto, que lo observan, lo dominan y le hacen hacer, sino una verdad nacida por y de la subjetivación, de la preocupación, cuidado y atención para con uno mismo, del *hacerse* sujeto.

Foucault practicó siempre una historia del no-reconocimiento. Toda su investigación tiene esta unidad intencional, anti-hegeliana en cuanto a su negación de un presente dialécticamente construido en un progresivo avance de autoconocimiento y apropiación de sí de la esencia humana.

Mucho más explícitamente a partir de los años setenta en su afiliación a una genealogía nietzscheana orientada a desenmascarar las pretensiones de pureza, unicidad y transcendencia de nuestros valores y modos de ser. No se trata de una hermenéutica a la búsqueda de un horizonte de sentido compartido, que permita encontrar un hilo de Ariadna para trenzar distintos marcos y experiencias en una única y global comprensión del ser histórico. Este hilo es el que permitiría hacer plausibles y reconocibles unos modos de ser y de hacer pasados, y entender cómo éstos nos han llevado, por un movimiento sino necesario en todo caso razonable, a lo que somos hoy en día. Pero Foucault no quiere desentrañar este hilo; al contrario, quiere multiplicarlo, encontrar sus nudos, sus cortes, sus deshilachaduras, sus extremos perdidos y sus comienzos incomprendibles. Todo para volver sospechosa cualquier plausibilidad y evidencia; oscurecer la lógica evolutiva y poner en claro lo irrazonable de todo suceso y valor históricos. Foucault busca entonces saber cómo hemos llegado a ser lo que somos, mas no para consolarnos o reconciliarnos en ello, sino para rechazarnos y poder ser de otro modo.

La cuestión de la verdad convierte a Foucault en un historiador incómodo para la historia. Aunque a menudo elusivo y evasivo sobre los fundamentos axiológicos que regían su trabajo, Foucault reconoció que una historia de corte nietzscheano que pusiera bajo sospecha a la verdad misma, quedaba ambiguamente atrapada en el mar de las ficciones, a riesgo de naufragar por mucho que la erudición y el positivismo históricos dieran la apariencia de una nave bien sólida. Pero Foucault asumió este resbala-

dizo lugar como el lugar desde el que elaborar un discurso que no cifrara tanto su validez en sus pretensiones de verdad sino en su capacidad de dar voz a otras verdades excluidas y, por ello mismo, de revelar la *voluntad de poder* que funda y sostiene toda verdad.

Así es como las distintas narraciones de Foucault pueden englobarse en una “historia política de la verdad”². Nosotros descubrimos, constatamos y establecemos la verdad porque de antemano un cierto *régimen de la verdad* nos ha constituido como sujetos de conocimiento y ha puesto bajo luz y discurso unos objetos de conocimiento posible. Estas condiciones de posibilidad no son determinaciones formales y transcendentales, sino condiciones históricas, sociales, discursivas, y sobretodo, relaciones de poder que atraviesan espacios, instituciones, prácticas, grupos e individuos. La verdad como constructo, arbitrio y constreñimiento se revela como un efecto del poder, ante el cual el discurso foucaultiano no tiene un objetivo meramente comprensivo sino emancipatorio.

Ahora bien, por el lugar de enunciación desde el que teje su discurso, habrá una dificultad profunda para articular una estrategia de emancipación a partir de los diagnósticos históricos de Foucault. A medida que la microfísica del poder foucaultiana va extendiendo y perfilando sus análisis, la mecánica sutil, tramposa, insidiosa del poder se va poniendo al descubierto, pero a la vez, se comprometen el lugar y los fundamentos normativos desde los que elaborar una contraofensiva. Esto se puede percibir considerando dos avances importantes en los análisis del poder de Foucault, coincidentes ambos –para ubicarlos en términos simples- con

el paso de *Vigilar y Castigar* (1975) a *La voluntad de saber* (1976). Por un lado, el paso que media de los análisis de un poder centrado y materializado en instituciones concretas –el manicomio, el hospital, la escuela, el taller- a un poder diseminado por todo el campo social y que alcanza los espacios de la familia e incluso la intimidad de la relación con el cuerpo propio. Hay una extensión, pues, de un poder coagulado en instituciones totales, que puede ejercer su coerción bajo la premisa del encierro, a un poder de régimen abierto, que sigue apoyándose en determinados espacios y prácticas aunque éstas ya no necesitan envolver la totalidad de las facetas de un individuo. La tesis de Foucault, sin embargo, es que esta dispersión del poder fuera de los muros instituciones en absoluto implica un debilitamiento de sus efectos. Al contrario, el poder ejercerá un dominio todavía más constante, exhaustivo y sin fisuras, precisamente por no funcionar dentro de los límites de unas determinadas jurisdicciones institucionales sino de forma co-extensiva al cuerpo social y con una dinámica reticular, móvil y difusa. En el límite, el poder cubre todos los aspectos y fases de la vida, motivo por el cual Foucault adopta el concepto de “bio-poder”. El otro paso consiste en trabajar con un concepto de poder que no se define fundamentalmente por su mecánica represiva. A partir de *La voluntad de saber*, Foucault insiste en mostrar que los aspectos negativos del poder son sólo una parte de su dinámica y, si bien la más ostensible, no necesariamente la más importante y efectiva. Por cada efecto negativo del poder –puesto en el punto de mira por los discursos contra-hegemónicos de la izquierda-, Foucault tratará de descubrir el papel esencial que ejerce el poder en su par anta-

gónico, supuestamente libre de él. Contra la prohibición, la autorización; contra el impedimento, la incentivación; contra el silencio, la proliferación de discursos; contra la represión, el deseo; contra la destrucción, la producción; contra el dar la muerte, el sostener y optimizar la vida. Cada uno de estos antagonismos está igualmente atravesado por el poder, no en una elección simple de todo o nada, sino en un juego táctico múltiple y cambiante. Foucault muestra entonces que la hegemonía del poder no consiste en que imponga un gran “no” irreprochable, sino en que consiga legitimarse por sus efectos positivos, hacerse aceptable e incluso deseable. Como consecuencia de esta afinación del concepto de poder, la justificación de una posición de resistencia, sea la que sea, no podrá llevarse a cabo apelando a ningún afuera del poder; el “contra-poder” no se constituye ni recibe su impulso de un espacio neutro, sino que nace ya enfangado en un escenario estratégico, enmarañado en múltiples relaciones de poder. Esto, junto con el hecho de que los nódulos e intencionalidades que históricamente han sido la apuesta de los movimientos de contestación –por ejemplo, el deseo de libertad, de reapropiación de las propias capacidades productivas y creativas, el propio cuerpo, la identidad sexual, etc.- estén, según Foucault, investidas e incluso posibilitadas por las propias relaciones de poder a las que teóricamente se oponen, dificulta enormemente la articulación de un proyecto emancipatorio libre de sospechas y perversiones.

Por esta y otras razones, los análisis de Foucault sobre las tecnologías del poder en la sociedad burguesa, constituyendo una aportación insustituible para el pensamiento crítico, son fuente de algunas incómodas

aporías³. En consecuencia, debería tomarse seriamente en consideración el viraje del último Foucault, el que lo lleva a los análisis del cuidado de sí y de las doctrinas éticas de la Antigüedad. Es ésta la parte del pensamiento de Foucault que, por ser la más reciente y la menos aclarada por el propio autor, todavía necesita de pacientes análisis que la valoricen merecidamente, por sí misma y por lo que puede aportar al global del itinerario intelectual de Foucault. Aquí no avanzaremos –no podríamos- en este análisis, pero señalaremos dos cuestiones. Cabe interesarse por la ubicación y aspectos circunstanciales de la analítica del poder dentro del itinerario de Foucault. En todo su progreso intelectual hay una destacable retroacción entre sus reflexiones filosóficas y las experiencias sociales y políticas que vivió, pero no cabe duda de que la problemática del poder se desarrolla en paralelo a una efervescencia de acción política que tiene su eclosión en Mayo del 68. Ésta se articula alrededor de los movimientos de protesta y agitación estudiantiles, artísticos, de liberación sexual y muy especialmente de derechos y libertades en el entorno penitenciario. Como en correspondencia con la velocidad e intensidad de los acaecimientos sociales, los análisis foucaultianos sobre los dispositivos de poder y las formas de gubernamentalidad –poder disciplinario, poder psiquiátrico, racismo de Estado, dispositivo de sexualidad, gobierno de las poblaciones, biopolítica-, bajo un evidente impulso nietzscheano, se desarrollan de forma vertiginosa e impetuosa. Pero estos análisis también parecen corresponder a la rápida reconfiguración de los sucesos por el hecho de que problematizan las propias reivindicaciones de los movimientos sociales de los

setenta y muestran un continuado deslizamiento hacia nuevos cuestionamientos. *La voluntad de saber* puede leerse como una apelación crítica, en particular, a los movimientos de contestación que adoptaron el sexo —la identidad y la liberación sexual— como lanza de ataque al poder, y en general, a todas las estrategias de crítica y lucha basadas en una concepción negativa del poder. Y es la misma inquietud del proceder foucaultiano la que lo llevará a dislocar el propio marco de la genealogía del poder hacia el cuestionamiento de la ética. La problemática del poder aparece y se desarrolla en un período relativamente acotado —la década de los setenta— en una transformación constante de sus puntos de mira y hasta de sus supuestos. Sea por la afinación de sus objetos o por la confrontación con sus aporías, sucede como si la trayectoria de Foucault pusiera de manifiesto lo inestable de su enfoque analítico del poder; esto es, el hecho de que no se logra una estabilización clara de los presupuestos y conceptos del trabajo genealógico. En otras palabras, los análisis de Foucault parecen ganar en profundidad y perspicacia crítica en la medida en que su noción del poder se hace difusa y elusiva. Hasta el extremo que, justo cuando la genealogía del poder parece estar en su apogeo y en disposición de desplegar todo su potencial crítico —a punto de desarrollar una genealogía de la sexualidad como dispositivo privilegiado donde mostrar en su modalidad más insidiosa y efectiva, y a la vez más positiva y legitimada, la mecánica del poder que Foucault ha estado acorralando—; es entonces cuando, por decirlo de algún modo, el suelo se le escurre a Foucault de debajo de los pies, y decide dar un giro harto significativo a su trabajo.

A partir de esto no se trata de afirmar que el último período de Foucault resuelva las aporías que plantea su tratamiento del poder, ni siquiera que la evolución de su pensamiento sea un camino de perfeccionamiento donde a cada paso algo se gana y nada se pierde. Pero para quien considere ejemplar la trayectoria intelectual de Foucault por su capacidad de forzar sus propios límites, merecería una cuidadosa atención la orientación de su último período, cuanto menos en los dos siguientes aspectos: en el desplazamiento de lo político a lo ético, y en el cambio de un enfoque más bien sistémico a uno centrado en los *modos de subjetivación* (en otras palabras, de la atención a las relaciones *recíprocas* entre puntos de una red, a la atención a las relaciones *reflexivas* que establecen los individuos en ese espacio relacional). Los dos desplazamientos están íntimamente relacionados en tanto que Foucault ilumina lo ético desde el foco de las técnicas por las que los sujetos se toman a sí mismos como objeto de conocimiento, ejercitación, formación, y por mediación de las cuales se conducen y modelan su vida en el sentido de un cierto ideal de bondad, belleza o sabiduría.

Es necesario señalar que Foucault llega al ámbito de lo ético por la vía de un acorralamiento del sujeto. Un acorralamiento que no tiene tanto la forma de un progresivo descubrimiento o determinación de lo que sea que llamamos “sujeto”, sino más bien la forma de una constante y reiterativa problematización. De resultados de la cual, la cuestión del sujeto va pasando de lo discursivo a lo político, y de lo político a lo ético, bajo sucesivos embates críticos, cual si el conjunto de la obra de Foucault apuntara a una basta genealogía de la categoría

de sujeto. En efecto, en absoluto se ocupa Foucault del sujeto sólo en su última etapa. En ella se enfocan los modos de subjetivación, a los que en absoluto puede reducirse el fenómeno de la subjetividad. Pues éste, desde el punto de vista histórico-genealógico, puede descomponerse en un conjunto de procesos recíprocos entre los que también deben contarse las otras instancias de constitución del sujeto que ha trabajado anteriormente Foucault: el sujeto en un espacio discursivo de saber y el sujeto en un campo de relaciones de poder. Foucault situó primero al sujeto como un efecto del discurso, tanto desde el punto de vista del sujeto-lugar de la enunciación del saber, como desde el punto de vista del sujeto-humano como objeto del discurso de las ciencias médicas y humanas. Luego situó al sujeto como producto de unas determinadas relaciones de poder, un sujeto atravesado y constituido por relaciones de dominación, no sólo en su estatuto jurídico sino en su misma corporalidad. Al fin, situó al sujeto en el marco de lo que llamó “tecnologías del yo”. Éstas construyen el espacio del *sí mismo* al abrir un ámbito en el que la generalidad del saber sobre el ser humano se particulariza máximamente en el “conócete a ti mismo”, y en el que la heteronomía de las coerciones externas se transforma en el auto-gobierno del propio cuerpo, de sus deseos y placeres. Ahora bien, las tecnologías del yo no funcionan con independencia de las prácticas discursivas y de dominación; de hecho, aquéllas pueden verse como la vía de máxima internalización y aceptación de las relaciones de saber y poder. Sólo hace falta recordar que Foucault llega a las técnicas de sí partiendo de la sexualidad, dispositivo formado por una profusa discursi-

vización del sexo y por unas específicas relaciones de poder que sostienen el “hablar del propio sexo” y lo transfunden como “hablar de sí mismo”.

Si bien la cuestión del sujeto está presente de un modo u otro en todo el recorrido foucaultiano, debemos evitar caer en la tentación de pensar que la última etapa del mismo supone el hallazgo de un fundamento de la subjetividad. La problematización del sujeto no acaba en un punto en el que por fin se consigue descubrir su esencia. El rechazo de Foucault a todo lo que suponga un fundamento último, origen o esencia, sigue plenamente vigente en sus últimas reflexiones. En particular, la tematización del cuidado de sí no busca contrapesar la concepción anterior del sujeto como efecto de las prácticas de saber y poder con alguna suerte de núcleo de subjetividad, previo, ajeno e irreductible a esas prácticas. Si en su momento Foucault pudo decir que no hay afuera del poder, ahora bien podría decir que no hay adentro del sujeto. Los modos de subjetivación remiten, es cierto, a esa instancia de reflexividad, de interioridad, a ese espacio de intimidad en el que creemos construir, atesorar y preservar nuestra identidad más propia. Ahora bien, nada más lejos de las doctrinas de un “yo profundo” que habría que descubrir desenterrándolo de debajo de los sedimentos artificiales que nos impone la sociedad, la cultura, la familia, etc. El gesto de Foucault consiste en llevarnos al espacio de la subjetivación para mostrarnos que, allí “dentro”, no se encuentra nada más que la exterioridad de los discursos, los hábitos, ejercicios y directrices, enmarcadas en unas determinadas relaciones de dominación, de aprendizaje, de tutorización, y en el extremo, incorporadas como

auto-sanciones. Cuando se ocupa de las secas pitagórica, cínica y estoica, y en general, de las prácticas ascéticas, Foucault sigue fiel a su método arqueológico y se basa en la materialidad de las técnicas y las ritualizaciones sociales, en la exterioridad de los significantes, sin pretender extraer la supuesta pureza y autenticidad de significaciones ocultas o experiencias psicológicas individuales. No se atiene a la realidad irreductible del *objeto* en cuestión -en este caso, el yo-, sino a sus *condiciones de posibilidad* sociales e históricas: ¿Cómo fue posible que apareciera algo así como una conminación a ocuparse de uno mismo? ¿Por qué, por medio de qué encadenamientos, los sujetos se vieron llevados a elaborar algo así como unas prácticas del cuidado de sí? ¿A qué respondían estas prácticas y cómo se transformaron a lo largo del tiempo? ¿Cómo se constituyeron y organizaron para situar nuevos objetos en un campo de discursividad, visibilidad y operatividad, y dotarlos de una significación sólida y profunda? Atendiendo a estas cuestiones, Foucault no narra cómo los individuos traspasaron ciertas fronteras para hollar el terreno virgen de su interioridad, sino que explica cómo la produjeron como un artefacto consistente, dado un determinado contexto histórico. Usando la imagen propuesta por Deleuze, la interioridad, el sí mismo, es entonces un pliegue⁴, un *efecto de la exterioridad*. Así pues, el desmantelamiento del sujeto por parte de Foucault es en cierto modo total e implacable, precisamente porque alcanza ese espacio de mismidad tan celosamente guardado como valor de propiedad, tanto en el sentido de ser nuestra posesión radicalmente última, como en el sentido de ser el punto en el que somos lo que somos propiamente.

2. Levinas: *El otro, fuera del horizonte del ser*

Hemos visto que Foucault lleva a cabo una suerte de vaciamiento del sujeto (vaciamiento desde fuera, que desaloja a la plaza pública todo lo que estaba instalado en el hogar de la subjetividad). Este desahucio del yo incide, al final, en el marco de aquello por lo que nos constituimos como sujetos éticos. Ahora bien, desde cierto punto de vista, se puede decir que esta estrategia acaba por vaciar la misma substancia ética. No porque Foucault elimine todo sustento firme para el sujeto, dejando sin posibilidad el arraigo de un sujeto ético; sino porque Foucault saca *fuera de sí* al sujeto pero *en su lugar* no pone lo que constituye la auténtica substancia ética: el *encuentro con el otro*. Hablamos de “substancia” para remarcar la dislocación de ciertas concepciones clásicas por parte de un planteamiento para el cual el hueso, el meollo de la cuestión ética reside en el encuentro con el otro en su más *absoluta otredad* y en la radical *desubstanciación* del sujeto que implica ese encuentro. Vaciamiento del sujeto, como quisiera Foucault, pero de un modo muy distinto.

Esta perspectiva ética está representada de forma eminente por Emmanuel Levinas. En 1951, Levinas se pregunta si es fundamental la ontología⁵ (impulsándose, pues, desde Heidegger pero cuestionando su exigencia de una ontología fundamental). Recordemos que Heidegger, creyendo necesario rastrear el subsuelo donde arraiga la metafísica, hizo célebre su “viraje” (*Kehre*) a un originario sentido del ser a partir de la comprensión griega de la verdad como desocultación (*aletheia*), entendiendo esta vuelta como regreso conmemorativo. Con

ello, se situó también un paso atrás del humanismo y de toda comprensión antropocéntrica que parta de la esencia del hombre para iluminar y dominar el ser a partir de ella, olvidando que es el hombre el que existe por estar en la iluminación del ser y destinado por éste. Levinas parte de un marco filosófico heideggeriano, y asume en particular el cuestionamiento del humanismo en su acepción más extendida, pero no lo hace desde la preeminencia de una ontología sino desde una ética del otro. Se pregunta, entonces, hasta qué punto el primado de la cuestión del ser debe ceder ante la cuestión del otro *fuera del horizonte del ser*; hasta qué punto más fundamental que el ente como encarnación del ser universal es el ente como prójimo. Levinas caracteriza lo ético en unos términos incongruentes y paradójicos con respecto a muchas de las formas habituales de plantear estas cuestiones. Al situar lo ético como previo y fundamental respecto de lo ontológico, Levinas está afirmando que el encuentro con la otredad del prójimo no puede ajustarse a una categorización, lógica o dialéctica, ni a los presupuestos metafísicos de nuestro tratamiento del mundo, de los entes, de nuestra relación y conocimiento de ellos. La cosa debe leerse en este sentido: el otro no podrá disolverse nunca en el marco de la ontología, y por eso la ética no puede ser subordinada a aquélla; el encuentro con el otro no es una parte de la ontología, es un *a-parte* del ser.

La imposible disolución del otro en el ser tiene dos consecuencias vinculadas: por un lado, se afirma que, sea cual sea la conceptualización de una ontología, la finura y torsión de sus esquemas, el otro como prójimo es un *resto* incategorizable. Por otro lado, esto implica que toda ontología, sin ser ne-

cesariamente rechazable por sí misma, desde el punto de vista ético conlleva una ocultación del verdadero núcleo de la ética. Su-
brayamos la idea del otro como resto inab-
sorbible en la ontología porque permite ver
mejor el reproche, si cabe llamarlo así, que
puede hacersele a Foucault. Éste lleva a
cabo una reducción del sujeto *sin resto*, pues
todo parece en última instancia reducible al
afuera del saber y el poder. Ahora bien, lo
que desde la perspectiva de Levinas podría
reclamársele a Foucault no es que preservara
una mínima porción de ser-sujeto, sino que
reconociera que la reducción del sujeto deja
un resto de *ser-otro*, sin el cual no hay sujeto
ético posible. Sin caer en excesivas ebriedades
topológicas, diremos que para Levinas
este residuo de otredad es un afuera (más ex-
terior que cualquier ordenamiento simbólico
o relación de poder) paradójicamente inma-
nente, constituyente del sujeto. Pues la uni-
dad del yo, el que yo sea yo, no se funda en
ninguna mismidad, en ninguna identidad
tautológica o descubierta por el solipsismo
del pensamiento, sino en la respuesta a la in-
terpelación del prójimo: “La epifanía de lo
absolutamente otro es el rostro donde lo
Otro me interpela (...). Su presencia es un
conminación a responder. (...) La unicidad
del Yo es el hecho de que nadie puede res-
ponder en mi lugar”⁶.

La idea levinasiana de una *heteronomía radical* supone una profunda crítica a la concepción del sujeto egológico y egocéntrico, propia de la filosofía moderna. La experiencia radical del prójimo cancela todas las prerrogativas del sujeto auto-fundado, apropiado y responsable de sí mismo; pues el otro desquicia al sujeto, lo arranca fuera de sí y lo obliga a responder a su reclamo: “No poder hurtarse a la responsabilidad, no tener

escondite interior donde volver en sí”⁷. Levinas habla del sujeto de la filosofía de la conciencia como constituido por una estructura fundamentalmente “narcisista” - pues se reencuentra en todo lo ajeno y todo ente le devuelve su imagen- y por una proyecto intrínsecamente “imperialista” -pues todo ente, incluido el ser humano, cae bajo el dominio del sujeto, sea por la vía del conocimiento o de la acción práctica-; todo en-sí es un para-sí, y todo para-sí conlleva una exigencia de superación hacia un más allá que reduzca lo extraño a lo mismo. Para el sujeto auto-fundado, incluso bajo una lógica dialéctica, todo experiencia de lo otro es, potencialmente, una experiencia de *asimilación*; lo otro, por muy diferente que me lo represente, me es semejante, pues sólo así puedo representármelo. El acto de representación supone precisamente esta domesticación del otro; esto es lo que hace de la representación una actividad y no un simple padecimiento: se conforma lo heterónimo a un marco que lo haga reconocible, asimilable. Para Levinas, ésta es la lógica que impera en la ética humanista: atiendo al otro, a sus derechos y sus necesidades en tanto que es *como yo*, me lo represento como otro yo. Ambos somos dos entes en el espacio común del ser; éste es el fundamento ontológico de una ética de la igualdad, construida sobre una inferencia empática (“el otro es otro como yo, luego habré de considerarlo sometido a las mismos deseos, libertades, derechos y limitaciones que yo”). Una ética no subsidiaria de la ontología, como reclama Levinas, supone romper esta igualación en y por el ser, acoger al otro fuera de toda referencia a lo universal del ser.

Gesto antikantiano por definición. Recordemos que la ética kantiana vincula es-

trechamente autonomía del sujeto y universalidad de la ley moral: la máxima autonomía del sujeto se revela en la incondicional soberanía de la razón práctica que dicta la ley moral, y ésta se concreta en el imperativo de que la máxima de mi acción pueda convertirse en norma universal. Levinas subvierte totalmente estos términos: la exigencia ética, en mi encuentro con el otro, me concierne únicamente a mí. El otro no es *cualquier* otro, no es uno de un conjunto de entes; es el prójimo, en su singularidad absoluta, no universalizable. Yo soy insustituible en mi *responsabilidad* ante el prójimo, su reclamo me obliga a mí. El imperativo kantiano supone actuar conforme a una máxima valedera para todos, esto es, *como si cualquier otro* pudiera estar *en mi lugar*. La obligación de la que habla Levinas, por el contrario, se funda en el hecho de que nadie puede ocupar mi lugar ante el otro. Aquí no rige ley universal, repetible, extrapolable, sino el puro acontecimiento del cara a cara con el prójimo. Por lo mismo, mientras que la violación del imperativo categórico supone una inconsistencia lógica (la máxima de mi acción no es consistente con su universalización), la omisión de respuesta ante el otro supone justamente la reclusión en la auto-consistencia del sí mismo, la renuncia al “heme aquí”, apertura a la inconsistencia de lo inaudito. La moral autónoma de Kant sitúa al sujeto frente al juicio de la razón; la ética heterónoma de Levinas lo sitúa frente a la puesta en juicio por parte del otro⁸. La mirada del prójimo no es un tribunal, implica una culpabilización ante la cual no hay exoneración posible.

La heteronomía radical no significa reconocer la diferencia del otro; significa que *no hay reconocimiento posible*, pues no hay

medida de lo semejante y lo disímil; no hay razón común. El prójimo es el “visitante” (figura vinculada al “arribante” del que más tarde hablará Derrida), el extraño, el ignoto. Es imposible re-conocerlo, pues no hay conocimiento alguno a repetir. Cuando Levinas reduce el prójimo al *rostro*, no lo hace en términos imaginarios: el rostro no es una imagen, situada en un espacio de reciprocidad empática; tampoco una máscara, disimulo y a la vez indicación de una esencia. El rostro, luego el prójimo, no es propiamente una presencia, sino una *huella*, irreconocible como la cicatriz de una herida nunca inflingida⁹.

Otros de los caracteres levinasianos del prójimo -la desnudez, la miseria, la indigencia-, no deben entenderse, pues, en un plano comparativo. La indigencia no es un menos, un déficit; es la marca de lo absolutamente otro, o para volver al término anteriormente propuesto, el resto que queda cuando ya no hay cualidad alguna que acrecentar o aminorar. El catalán posee una palabra, ‘*despulses*’, que significativamente remite tanto a la desnudez como al despojo de los restos mortales. Levinas recurre a su ascendencia heideggeriana para convertir en una ética radical lo que en la analítica del *Dasein* todavía estaba preso del enfoque fenomenológico de la filosofía de la conciencia: lo arrojado, incondicional y desarraigadamente, ya no es el sujeto sino el otro. Lo que emerge entonces no es la existencia del ser-para-la-muerte, sino la “santidad” del *ser-para-la-muerte-del-otro*.

3. La ética impersonal de Simone Weil

A modo de cierre, queremos señalar que los planteamientos éticos de Levinas dan pie

a recuperar el legado de una pensadora inquietante como Simone Weil. Implicada hasta el tuétano en la realidad social y política de su tiempo, y radical combatiente de la miseria a la que el ser humano somete a su prójimo, Weil nos dejó al final de sus días un corpus de reflexiones bañadas de una profunda mística. La exacerbación de la espiritualidad cristiana puede interpretarse como un delirio de evasión, o bien como la afirmación, imposible de expresar en términos profanos, de un compromiso ético extremo. En algunos textos, Weil adopta un marcado registro platónico para exponer un *absoluto* que, a nuestro entender, lejos de un sentido metafísico, se refiere a lo ético. Así, también cabría identificar en Weil la apertura de una experiencia de encuentro con el otro incommensurable con lo ontológico.

Weil utiliza la terminología de Platón para alcanzar una radicalidad que paradójicamente desencaja el marco platónico. Pues la justicia, la verdad, el bien que se desvelan en el clamor de dolor del desamparado no son universales, ni paradigmas en relación a los cuales quepa evaluar copias en orden de semejanza. La justicia, para Weil, es un absoluto que funda la obligatoriedad del sujeto ante la necesidad singular del prójimo desamparado. Esta necesidad no tiene parangón, y no cabe, por tanto, en el ámbito de lo negociable o lo graduable. Tampoco cae en el juego del reconocimiento, como sí lo hacen los derechos, siempre a expensas de la magnanimidad de quien tiene el poder de otorgarlos. El prójimo que nos desposee con su sed de justicia no pide, no mendiga, exige, y ante él no concedemos sino que quedamos entregados. Weil apunta a un dolor en el otro al que no podemos sustraernos, ante el que es imposible apartar la mirada o

hacerse el sordo, no por atracción empática sino, paradójicamente, por la repulsión de lo inconcebible¹⁰. Y lo que no podemos concebir es la “desgracia” en sentido weiliano, la ascensión abismática de un sinsentido que, en la más estúpida de las circunstancias, puede abolir todo lo que somos y tenemos. Si Levinas utilizaba el concepto de rostro para definir al prójimo en tanto que, paradójicamente, irreconocible, Weil usa la noción de lo *impersonal*, pero apunta a una idea similar: el desamparado es una figura más allá de toda personificación o identificación; es la nada que queda cuando se ha abolido todo lo que puede constituir una persona, el despojo que hemos señalado anteriormente. Weil, cuya vida testimonia una implicación activa en la política y la lucha por la justicia social, concibe que ésta sólo puede arraigar en la sobrenaturalidad del encuentro con lo impersonal, incommensurable con lo que puede adoptar la forma del derecho, la ordenación política, el gobierno de las personas y los colectivos.

Cristo es la figura representativa de este extremo ético. No tanto por lo que dijo o hizo sino por lo inconcebible de su *pasión*, esto es, la reducción de Dios a un pedazo de carne sufriente. Desde este punto de vista, en el cristianismo se da un fastuoso y pesado recubrimiento imaginario que obtura la desnudez real de la paradoja crística: el cristiano se halla más cerca de Dios cuanto más se identifica con Cristo *en su posición de desamparado*¹¹. En el límite, pues, la identificación con Cristo es un imposible y se convierte en la experiencia weiliana de lo impersonal como lo imposible de reconocer: Cristo, un despojo abandonado, no reconocido ni por los hombres ni por Dios.

Weil afirma que la justicia exige un *exceso* de amor, un exceso imposible de reducir a la ley, el exceso que llevó a Cristo a la cruz. El *ágape* cristiano es excesivo en el sentido de que va más allá de toda identificación con el otro y lo ama en su desnudez de todo lo reconocible, esto es, en su absoluta otredad. Éste es el sentido del amor cristiano al otro en cuanto Cristo está presente en él. Que Cristo habite en todo ser humano no significa otra cosa que este más allá de toda característica identificable o reconocible; en todo ser humano se halla la insignificancia del despojo, la desnudez, el resto que llama al exceso de amor. La presencia de Cristo en el prójimo es en realidad su no-presencia, es su *huella*; no es la presencia de Dios en el hombre sino su *a-Dios*¹².

4. Conclusiones: ética y posicionamientos filosóficos

Hemos expuesto dos trabajos filosóficos que, por vías muy diferentes, alcanzan lo ético, no tanto como lugar de llegada o conclusión sino más bien como lugar de cuestionamiento. Desde cierto punto de vista, se trata de enfoques de signo contrario. Foucault a través de una genealogía que trata de exponer las condiciones de posibilidad de lo que llamamos sujeto ético, preguntándose cómo fue posible que surgieran una preocupación y una responsabilidad de sí. La tarea genealógica consiste en mostrar que todas aquellas instancias que desde la centralidad e interioridad egológicas podrían parecer fundamentos de lo ético, son reducibles a la exterioridad de las prácticas de saber y poder históricamente situadas. Levinas y Weil, por su parte y cada cual a su

modo, tratan de apresar lo irreducible de lo ético, hallándolo en una experiencia de encuentro con el prójimo como acontecimiento imposible de retrotraer a condiciones de posibilidad o determinaciones ontológicas.

Las diferencias de método abundan en esta diferencia de enfoque: Foucault se mantiene siempre en el campo de la historiografía, narrando desde lo fáctico de los objetos históricos (lo que se ha dicho, lo que se ha visto, lo que se ha hecho). Levinas, con su proximidad a la hermenéutica judía, y Weil, con su lenguaje rayano a la mística, parecen rehuir en todo momento lo fáctico. Por estas razones, ambas líneas de reflexión muestran una incongruencia que no hemos querido disimular.

Ahora bien, tanto la filosofía de Foucault como la de Levinas o Weil se constituyen como revulsivos en dos estrategias comunes: por un lado, en una profunda *crítica del sujeto* y de sus prerrogativas típicamente modernas (autonomía, autoconciencia, reflexividad, etc.). Foucault trata de mostrar que todas estas prerrogativas, lejos de sostenerse por sí mismas, son precariamente sostenidas por los azares y las contingencias históricas. Incluso el bastión de máxima auto-transparencia subjetiva, el fuero interno de la ley moral, se constituye gracias a unas prácticas específicas e históricamente situadas que conminan al individuo a volverse hacia sí mismo en un movimiento de subjetivación. Levinas, y a su modo también Weil, desfondan el sujeto por la vía del señalamiento de una otredad que ningún movimiento de apropiación, integración o vuelta a sí podría borrar.

En ambos casos también, este rechazo del sujeto viene íntimamente ligado con

una crítica de la idea de *reconocimiento*. Foucault utiliza la historia como una práctica a través de la cual no reconocernos a *nosotros* mismos, convencido de que únicamente así, problematizando todo impulso a una plácida reconciliación con el pasado, podemos alcanzar una posición ética y política que nos encamine a *otro modo de ser*. Levinas utiliza en cambio la imposibilidad de reconocer al *otro* como base para una postura ética radical. Desde ella denuncia que todo reconocimiento, por generoso y abierto que sea, es siempre narcisista y dominante. Su impostura consiste en afirmar que la asimetría entre el sujeto y el prójimo es tal que, propiamente, *no hay* relación. Pues una relación es algo que puede predicarse del ser, mientras que el prójimo sólo viene de *otro modo que ser*.

La postura de Foucault parece resumirse en un obstinado interés por mostrar que no hay fundamento firme para el sujeto. Levinas parece afirmar que el fundamento del sujeto es el otro, pero hay que cuidarse bien de medir las consecuencias de esto: no se trata del remplazo de un fundamento por otro, sino de la entera cancelación del juego de los fundamentos por el potencial revolucionario de la noción de prójimo como *huella*. En este como en tanto otros casos Derrida es la clave para la multiplicación y *diseminación* de los efectos *deconstructivos* de ciertos discursos. Es el caso del discurso de Levinas, que buscando el fundamento de la ética colapsa el entero edificio del *logocentrismo*.

El potencial revolucionario de la postura de Levinas, y también de la de Weil, implican una paradoja: son posturas éticas imposibles de sostener. Levinas y Weil señalan lo inasumible que funda todo trato con el

otro; muestran que la justicia, siempre ligada al significante del equilibrio, sólo es verdaderamente tal si asume el desequilibrio inconcebible entre yo y el otro. En consecuencia, sus discursos tienen un efecto dislocante para toda estabilización de la justicia, pero ellos mismos son hartamente difíciles de emplazar. En los términos del psicoanálisis lacaniano popularizados por Žizek, podríamos decir: las éticas de Levinas o de Weil no pueden sostenerse en la *realidad* de los intercambios simbólicos y las identificaciones imaginarias, pero indican lo *real* de lo ético. Es decir, el *núcleo traumático* de toda ética: lo que ninguna puede eludir pero que a la vez no puede absorber.

Por todo ello, las reflexiones de Foucault, de Levinas y de Weil tal vez no ofrecen respuestas claras a qué debe decir o hacer la filosofía en la actualidad, pero sí nos dan claves para dirimir ciertas *posiciones desde* las que filosofar.

Foucault no renunció nunca al objetivo de que sus análisis históricos tuvieran efectos emancipatorios; para él, derribar los ídolos históricos, pese al efecto inquietante y paralizante que pueda tener, abre horizontes donde había clausuras. Así, analiza los modos de subjetivación del pasado pero utiliza la matriz de las prácticas de sí para posibilitar una problematización de las modalidades de subjetivación actuales. La subjetivación es, entonces, el lugar de interiorización de la verdad como efecto del saber y el poder exterior; pero es también el lugar de la *resistencia*, el lugar de la verdad como *otra* verdad, del saber como *cuestionamiento* permanente del conocimiento; el lugar de una *invención* de sí. Asumir este posicionamiento, sin embargo, implica enfrentarse a las dificultades intrínsecas al

discurso foucaultiano que hemos señalado sucintamente en este artículo. Dos preguntas persiguen a Foucault: por un lado, la que cuestiona la *posibilidad* misma de un proyecto de emancipación respecto de los saberes, poderes y modalidades de la subjetividad imperantes; ¿es transformable lo ontológico desde lo óntico? Es decir, ¿son modificables las condiciones de posibilidad (“transcendentales” en el sentido foucaultiano, esto es, históricas) desde nuestras prácticas cotidianas de saber, de poder y de subjetivación? Por otro lado, la pregunta que cuestiona desde qué fundamento *normativo* oponerse al régimen de saber-poder; habida cuenta de que todo orden social implica un encadenamiento indisoluble de verdad y poder, ¿cabe una verdad liberadora que no sea la que uno inventa para sí? ¿Cabe una ética que no se reduzca a una estética?

Levinas nos conmina a la posición filosófica de un *empirismo* radical; la filosofía como actitud abierta a una experiencia sin condición de posibilidad. Aquí no hay invención de sí posible, sino respuesta a la *decisión del otro en mí*. La duda es si a partir de aquí hay lugar para un planteamiento ético estabilizado. La filosofía de Levinas emerge de la constatación de que toda ética y todo sentido de la justicia históricos se han establecido a espaldas de una auténtica experiencia del otro, evitando la mirada del prójimo. Pero el encuentro con el prójimo es de tal transcendencia que cabe preguntarse si es condición de posibilidad de nada. El envite de Levinas se mueve en esta doble tesitura: entre una cierta vacuidad -pues corre el riesgo de que la inspiración del discurso profético eluda la derivación de un contenido normativo-, y un desafío: cómo sentar una ética *a sabiendas de lo imposible del*

prójimo; ¿qué ética es posible desde este *saber del no poder*?

Foucault, Levinas, Weil; posicionamientos filosóficos marcados por una inestabilidad interna, indóciles cada uno a su manera a un discurso organizado sobre nos-

otros mismos, desencajados en un horizonte filosófico que responda a los retos del presente. Sin embargo, su principio de incongruencia, hoy más que nunca, señala la necesaria inquietud de todo posicionamiento filosófico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2002.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- Levinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2009.
- Weil, S. *Escritos de Londres y últimas cartas*, Trotta, Madrid, 2000.
- Zizek, S. *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.

NOTAS

¹ Vid. Foucault, M.: *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2002.

² Foucault, M.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001; p. 154

³ Vid. Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008; p. 291

⁴ Vid. Deleuze, G.: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987; p. 157

⁵ Levinas, E.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993; p. 11

⁶ Levinas, E.: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009; p. 278

⁷ *Ibid.*, p. 280

⁸ “El prójimo no se me muestra en su rostro como obstáculo, ni como amenaza que evalúo, sino como lo que me evalúa. (...) El infinito no me detiene como una fuerza que derrotaría a la mía, sino que pone en tela de juicio el derecho ingenuo de mis capacidades”. (Levinas. E.: *op. cit.*, p. 251)

⁹ La noción de huella remite una vez más a la de resto, y constituye un filón fecundamente explotado por Derrida.

¹⁰ “El espectáculo de la desgracia desnuda causa en el alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa en la carne” (Weil, S.: *Escritos de Lon-*

dres y últimas cartas, Trotta, Madrid, 2000; p. 34)

¹¹ “Cuando yo, un ser humano, me experimento separado de Dios, en el momento mismo de la abyección más total, estoy absolutamente cerca de Dios, ya que me encuentro en la posición del Cristo abandonado.” (Zizek, S.: *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Ed. Síntesis, Madrid, 2004; p. 168). No coincidimos con Zizek, sin embargo, en su idea de que el punto en el que Cristo se halla máximamente separado de Dios “es el punto en el que Cristo se hace completamente humano” (*Ibid.*). Desde la perspectiva que creamos poder extraer de Simone Weil, el Cristo abandonado se convierte en un despojo de Dios y de los hombres. Quizá sólo sea cuestión de matices, pero si estamos justificados en situar a Cristo en este registro de nulidad que funda lo ético en tanto que irreconocible, tal vez quepa sospechar que el Cristianismo contiene el germen de una ética radicalmente atea: el “Padre, ¿por qué me has abandonado?” no haría más que confirmar entonces el mandato de “amarnos los unos a los otros”, que cabría completar con un “pues no hay nada más que eso, unos y otros”.

¹² Levinas, E.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 1993; p. 202