

# *La condición de extranjero del hombre*

## *(Apuntes para una ética de la diferencia)*

Graciano GONZÁLEZ R. ARNAIZ  
(Universidad Complutense)

En el diálogo cultural, *extranjero* es un término con connotaciones peyorativas. A diferencia del turista que es bien acogido y al que se le procura atender, el extranjero es alguien que está ocupando o usurpando un puesto y un lugar que no le corresponde. Por eso, en términos filosóficos, puede decirse con razón que la figura del extranjero es uno de los referentes de lo extraño o, si se quiere, de la radical extrañeza manifestada en la falta de un suelo (territorio) desde el que identificarse y en la dificultad de una lengua en la que decirse y ser reconocido. Así, no es de extrañar la generación de toda una gama de sentimientos y posturas que van desde el rechazo pasando por el distanciamiento hasta, tal vez, llegar en el mejor de los casos a la compasión<sup>1</sup>.

En cualquier caso, este carácter perturbador que introduce en la perspectiva cultural todo lo relacionado con el tema de la extranjería es una ocasión para tener que repensar los márgenes y límites de una *condición humana* vinculada a características universalizadoras e incondicionadas.

<sup>1</sup> Un desarrollo fenomenológico de este concepto de 'lo extraño' puede verse en la aportación de B. Waldenfels, *La pregunta por lo extraño* en el marco del encuentro entre pensadores alemanes y españoles sobre 'Alteridad y reconocimiento' en el que se integra también nuestra aportación.

Precisamente, dichas características convierten la condición de extranjero en el 'lugar' de tensión de un discurso sobre la condición humana y en la 'ocasión' que controla y verifica la sensibilidad humana de un discurso que se quiere racional y que reclama la urgencia de tener que seguir dando razones para que lo humano se manifieste.

### **1. Extranjería y alteridad**

De esta manera, la filosofía está urgida a pensar la extranjería como límite de la condición humana en tanto en cuanto es expresión del 'extrañamiento radical' de nuestra condición debido a la alteridad que nos constituye. En otras palabras, la 'extrañeza' que introduce el extranjero en nuestro mundo es una figura de la radical extrañeza que vive el hombre como consecuencia de la alteridad —lo otro que sí mismo— que le constituye y le define. En esta perspectiva de lectura, el concepto de extranjería 'convive' con la experiencia originaria de un ser que viene a un mundo que no le pertenece y del que, no obstante, depende para poder llevar a cabo su vida.

Cuando esto ocurre, la figura cultural de la extranjería puede ser leída en clave de alteridad, al menos en dos sentidos. En un primer momento, la extranjería puede ser vista como una metáfora de esa radical experiencia antropológica en la que el hombre se ve arrojado en un mundo que él no ha construido. Esta experiencia que marca el inicio de ese peculiar 'extrañamiento' del hombre arrojado a un mundo en el que tiene que hacer su vida, desborda también una determinada noción de extranjería 'pegada' a lo cultural. A esta nueva luz, el autóctono cultural es también, y siempre, un ser 'extrañado' de sí mismo, un extranjero que habita una casa que no es suya. En su condición de 'extranjero', el hombre mantiene una relación con lo que no es él; con 'lo otro' que él, como modalidad de constitución vital —en la que el pensamiento desempeña una función determinante—. Es así como la autoctonía cultural se convierte en algo derivado o, si se quiere, metafórico, de esa primera experiencia de una relación con lo otro que la filosofía ha categorizado como alteridad.

Ahora bien, una vez planteado el sentido de la relación entre extranjería y alteridad, se trata de ver, en un segundo momento, cómo se han solventado las dificultades que tal binomio entraña. A este respecto, la pro-

puesta levinasiana de una *alteridad ética* como alternativa a los modelos teológico y ontológico de alteridad, plantea la constitución de un nuevo punto de partida para la filosofía en su peculiar lectura de *la relación intersubjetiva*. Dicha relación pretende dar cuenta del sentido de ese primer momento de la inteligibilidad en el que el yo 'tiene que responder' a los otros, y, a la vez, tiene que dar cuenta de un 'espacio moral' en el que dicha relación —ya como respuesta— pueda llevarse a cabo sin que ninguno de los dos términos de la relación quede reducido al otro.

Para dicho cometido, Lévinas construye, si así se puede decir, dos modelos, a saber: el modelo de la relación *cara-a-cara* que por su inmediatez y orientación permite descubrir una significación radical de la *extranjería como momento de radical extrañamiento del hombre ante lo que no es él*. Precisamente, por esta radical extranjería que introduce la aparición del otro es por lo que la extranjería cultural es una metáfora de dicho 'extrañamiento'; y, por otro lado, esa presentación sin intermediarios que supone la aparición del otro —como *cara-a-cara*—, le lleva a proponer el modelo de la diferencia absoluta entre los dos términos de la relación que excluye cualquier vínculo entre ellos que pueda ser representado e identificado. De ahí la radical *asimetría* que introduce esta relación que va a ser tematizada como encuentro.

La alteridad y la extranjería dependen, por ello, de ese 'espacio moral' para que el otro —en la figura del extranjero o el extraño— puedan decirse hasta el final. Es más, el propio reflejo de esta relación en la constitución de un nuevo sentido de la subjetividad, plantea la supremacía de 'lo otro que mí mismo' en el diálogo intrasubjetivo. El yo, a todos los efectos, depende del otro —de los demás— para poder decirse. Y es en este sentido en el que el hombre es un 'extranjero' para sí mismo, porque depende de los demás.

Solo así tiene sentido decir que 'extranjero' es la manera más apropiada del modo de ser hombre o mujer. La extranjería como dimensión antropológica ni es condición, ni puede ser tildada como algo superpuesto a nuestra manera de ser. En su propia constitución de sentido, el hombre es un extranjero —extraño— para sí mismo y en relación a los demás. Y sólo así se puede decir que la incondición de extranjero es el modo de ser de nuestra *condición humana*. De esta tensión o intriga de sentido vive la ética, dirá Lévinas; y de cómo se describa esta *intriga* dependerá la vali-

dez o no de nuestro planteamiento sobre 'la condición de extranjero del hombre' que es el tema que nos ocupa.

Nos preguntamos, así, por la significación filosófica de dicho 'extrañamiento' y sus implicaciones respecto a una ética de la alteridad, sin desdeñar las posibles referencias a una 'razón intercultural'.

## **2. El extrañamiento del hombre en el mundo: La significatividad antropológica**

Cuando alguien se pregunta 'dónde estoy' o 'qué hago yo aquí', lo que, en realidad, está haciendo es exteriorizar dos de los momentos más privilegiados y universales de la racionalidad. Al punto de que, genéticamente considerado, el movimiento de razón que ampara toda lectura filosófica de la realidad se puede considerar como el intento de resolver la permanente tensión que le produce al individuo el saberse habitante de un mundo que le precede y en el que, no obstante, tiene que llevar a cabo su vida.

Ambos momentos de la racionalidad —como manera humana de situarse en el mundo— testifican la necesaria interrelación entre 'lo exterior' de saberse habitante de un mundo que le precede y que no es suyo, y el momento 'interior' de tener que 'dar cuenta' de algo suyo —su vida— y que, no obstante, le resulta extraño porque tiene que contar con los demás para llevarla a cabo. Curiosamente, en estos dos momentos se manifiesta la raíz antropológica de 'esa radical extrañeza' de la que surge la significatividad de la pregunta filosófica del 'por qué', puesto que es en dicho contexto donde adquiere sentido una racionalidad en la que se conjugan ser, pensar y obrar; o si se puede decir así, donde se manifiesta el momento estelar del sentido de una racionalidad que no puede no ser sino práctica.

Sin embargo, la filosofía aún reconociendo la pregnancia de este momento antropológico, lo ha interpretado de diversas maneras<sup>2</sup>. Para no resultar excesivamente reiterativos, podemos agrupar las diversas pers-

<sup>2</sup> La clasificación de estas diversas versiones se hace atendiendo a la perspectiva levinasiana expuesta en: *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid 1998, cap.3. (En adelante citado: HAH).

pectivas filosóficas en torno a las siguientes versiones:

— la versión *ontológica* que nos remite a Platón y a Heidegger. En dicha perspectiva, la interpretación platónica de la alteridad está basada en la ‘caída’. El extrañamiento del hombre es consecuencia de la caída del alma en lo material olvidando ese mundo ideal del que procede; en Heidegger es el olvido del ser el que pone en marcha un significado de la filosofía como camino al encuentro del Ser, un Ser extrañamente mudo y, por eso, abierto a cualquier interpretación. Un Ser que no dice nada, y que no manda, es un ser in-moral. En esta tesitura, la filosofía es rememoración o recuerdo.

— la versión *genética*, en la línea de A. Gehlen<sup>3</sup>, para quien la falta de instintos en el hombre, hace de él un ser ‘extraño’ pues no puede integrarse con el resto de la naturaleza. Precisamente esa extrañeza con relación al mundo le convierte en un ser prematuro que tiene que aprenderlo todo; que tiene que pasar por todo.

— la versión *estructural*, en la línea apuntada por el marxismo, entiendo que el extrañamiento del hombre es producto de la enajenación (comunitaria y, por ende, personal) derivada de unas estructuras histórico-económicas camufladas en el andamiaje de una ideología. Según se entienda esta enajenación como alienación o como muerte del hombre tendremos: bien la variable política de la lucha por la desalienación, o bien la variable estructuralista con la insólita proclamación de la desaparición del hombre llevada a cabo por parte de unas ciencias, curiosamente llamadas, ciencias humanas.

En los tres modelos, la filosofía ha intentado solventar el momento antropológico de ‘radical extrañeza’, acudiendo a una racionalidad poderosa capaz de resolver la enigmática distancia que suponía, dicho metafísicamente, lo otro con respecto a mí mismo. La manera de llevar a cabo dicho cometido ha sido a través de la reducción —en todas sus variaciones reflexivas (concepto y totalidad) y políticas (violencia y totalitarismo)—; y la categoría en cuyo nombre se perpetraba dicha reducción ha sido la identidad que es propuesta, bien de entrada ( mito de un Yo que se identifica consigo mismo ), o bien como resultado final de una indagación, es decir, como un rodeo que el yo se otorgaba a sí mismo para vol-

<sup>3</sup>. Cfr. A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Sígueme, Salamanca 1987.

ver a encontrarse aunque fuera a través del reconocimiento (Hegel)<sup>4</sup>.

En este contexto, el otro —y su traducción cultural como extranjero— es impensable como tal, no porque sea imposible, sino porque no tiene ‘suelo propio’ desde el que interpretarse; depende, a todos los efectos, del Yo.

La cuestión es, entonces, no tanto si este modelo es válido o no, sino que lo que nos preguntamos es si este modelo de la identidad hace justicia a la situación primera de la que emerge el sentido de la inteligibilidad; una situación que puede ser descrita en todos sus términos como ‘radical extrañeza’. En este sentido, la crítica a una filosofía de la identidad — como modelo privilegiado de la filosofía occidental de raíz griega— es la crítica del ‘olvido’ de ese momento fundacional del sentido de la inteligibilidad que surge de ‘tener que responder’ a los otros, para dar cuenta de uno mismo. Por eso, en terminología levinasiana, el problema no es el del olvido del Ser<sup>5</sup>, sino el del olvido del otro que está expuesto de por vida a ser sacrificado en nombre del Ser —de la identidad e identificación, en una palabra, de lo Mismo—.

Pues bien, llegados a este punto, lo que sostenemos es que dicho momento antropológico de ‘la extrañeza’ puede ser leído como un cuestionamiento de ese proceso de identificación que el Mismo no puede completar del todo. Y no puede completarlo del todo porque en esa espontaneidad egoísta en la que el Mismo vegeta, hay alguien que le opone resistencia con una contundencia que llega hasta el riesgo de la propia desaparición. Por eso es una resistencia moral que puede saldarse con la aniquilación.

Aún así, nada ni nadie podrá obviar este cuestionamiento de mi espontaneidad en virtud de la presencia del otro. Es más, la ‘altura’ desde la que

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit*. G. Lasson, Hamburg 1967. A este respecto es curioso señalar la relación que establece entre grados de reconocimiento y progreso moral como momentos de esa lucha de los sujetos por dotarse en la intersubjetividad de la identidad. El reconocimiento jurídico, el amor y la eticidad explicitan dichos grados como ‘pasos’ que las personas atraviesan para poder ser ellas mismas a través del reconocimiento.

<sup>5</sup> El referente de toda esta crítica es Heidegger y, más en concreto, su diferencia ontológica puesta de manifiesto en su obra *Sein und Zeit*. Tübinga 1953 (trad. es.: *El Ser y el Tiempo*. FCE, México, 1974). No es ocioso recordar las múltiples acepciones del Ser por parte del propio Heidegger. Cfr., M. Heidegger, *Grundbegriffe*. Klostermann, Frankfurt 1991, part.I, sec.,segunda (trad. es.: *Conceptos fundamentales*. Alianza, Madrid 1989).

el otro me mira, en esa situación, no puede ser reducida. Sólo puede ser contestada. Por eso la inteligibilidad nace como exigencia de respuesta y el sentido de la misma como ‘tener que responder’, es decir, como cuestión moral. Esto explica que dicho cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro, se denomine situación ética, pues es dicha situación la que marca el punto de partida de toda inteligibilidad y, de esta manera, pueda aparecer como donadora de sentido. “El extrañamiento del Otro — su irreductibilidad al Yo — a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo, precisamente, como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética”<sup>6</sup>. La pregunta aquí sería: ¿qué pregnancia filosófica tiene esta manera de entender el punto de partida de la inteligibilidad?

### 2.1. La relación intersubjetiva

La primera vinculación de esta situación antropológica de ‘extrañeza’ con la perspectiva filosófica es que manifiesta, si cabe con mayor frescura, el momento de sorpresa y admiración del que arranca el pensar, al preguntarse en el interior de lo que está viviendo ‘por qué’. Ahora bien, esta radical extrañeza de la que arranca la pregunta filosófica exige un ‘espacio público’, para que la pregunta ‘salte’ (trascendentalidad), y una ‘provocación’ como consecuencia del mundo compartido en el que uno es y vive (praxis).

Si traducimos el ‘espacio público’ por el lugar de la relación o de la comunicación, como quiere la filosofía del lenguaje; y la ‘provocación’ por un llamamiento por parte de los demás a tener que ‘dar explicaciones’, es decir, como momento de intersubjetividad, tenemos los dos referentes de una comprensión filosófica cuyo punto de partida consiste en dar cuenta de la corriente que se genera entre esos dos polos y que, siguiendo en esto a Lévinas, denominamos *relación intersubjetiva*. En principio, pues, esta relación aparece como expresión de la necesidad que el individuo (persona o colectivo) tiene de ‘decirse’ desde lo que no es él.

Ahora bien, esta misma perspectiva nos pone de relieve, también, que la ‘radical extrañeza’ en la que surge el movimiento de razón, no es pro-

<sup>6</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*. M. Nijhoff, La Haye 1974, 12 (trad. es.: *Totalidad e Infinito*. Sigueme, Salamanca 1977 p. 67). En adelante citado: *TI*.

ducto ni de la fatalidad de una *caída*, ni de la buena o mala voluntad o de la compasión, ni tampoco de lo irremediable de una situación multicultural. Se nos presenta, por el contrario, como algo *de suyo*, en la medida en que sólo desde fuera de uno mismo y merced a los otros, el Yo —que soy yo mismo— es capaz de decirse; es más, ‘tiene la obligación’ de decirse.

Sin embargo, cambiar *una manera de ser* —yo—, por *una manera de estar* en relación con..., en absoluto asegura el sentido no integrador del pensamiento. De ahí que sea preciso mostrar cómo la inmediatez e importancia de esa intriga en la que se establece ya una relación —ineludiblemente, intersubjetiva— proviene de los propios términos en los que se expresa y de su orientación. Esta apreciación resulta clave, pues lo que pretendemos sostener es que esta relación sin relación es la que genera el sentido, constituyéndose así como punto de partida de toda tarea del pensar, es decir, de toda filosofía.

## 2.2. *La exterioridad como ‘espacio moral’ de intersubjetividad*

En realidad, todo el problema de la pregnancia o no de la *relación intersubjetiva* como punto de partida de una reflexión filosófica depende de si puede haber un ‘espacio’ no intervenido previamente por la razón. En otras palabras, si hay un ‘espacio libre’ donde los demás —los otros— pueden llevar a cabo su vida.

Hasta ahora, ya sabemos que el espacio de la espontaneidad en el que cada uno vive, es ya un ‘espacio intervenido’ por la preocupación que tiene el Yo de ser (*conatus essendi*). Es más, el interés de un Yo que se preocupa por la alteridad del Otro no arranca de una preocupación moral por el otro, ni de un especial cuidado de él<sup>7</sup>. Está interesado en integrar todo lo que no es él y, por eso, la preocupación por la alteridad del otro se transforma en *no-indiferencia* —y no tanto en interés primero— puesto que de

<sup>7</sup> “Nadie es bueno voluntariamente” E. Lévinas, *Autrement qu’être au au-delà de l’existence*. M. Nijhoff, La Haye 1974, 13 (trad. es.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca 1987). En adelante citado: *AE*. En realidad el tema del ‘conatus’ spinoziano es el referente permanente de las filosofías de la identidad basadas en el Ser; por eso a nadie puede extrañar la proclama heideggeriana de un ser a quien ‘en la existencia le va la existencia misma’. A este respecto puede verse: G. González Arnaiz, *E. Lévinas: humanismo y ética*. Cincel, Madrid 1988, cap. V.

lo que se trata es de quebrar esa natural indiferencia respecto a la alteridad del otro.

Si tuviéramos que traducirlo en términos antropológicos diríamos que mientras en su relación con las cosas (con el mundo) el hombre *está interesado* en ellas porque sirven para satisfacer sus necesidades más directas; en su relación con los demás, el hombre *está preocupado*, es decir, es no indiferente, porque se le resisten a una integración hasta el punto de verse en la obligación de tener que reducirles (violencia). Este es el origen de la *no-indiferencia* como referencia originaria de la preocupación del Yo. De ahí la connaturalidad de la preocupación por la diferencia como preocupación de la inteligibilidad, es decir, como una de las tareas ineludibles del pensamiento.

*a.- las categorías de la inmediatez: rostro y proximidad*

Sin embargo, convertir la diferencia en tema de la filosofía en absoluto asegura un espacio libre para que la diferencia pueda manifestarse. La historia de la filosofía, en este sentido, es la historia de un redoblado esfuerzo por reducir la diferencia a base de constructos cuyo punto de mira es la identidad o la identificación en una totalidad.

Obsérvese que lo que se pretende revisar o criticar no es el sostenido intento de la filosofía por ‘dar razones’ de esa connaturalidad en la que vive; de lo contrario caeríamos en la inefabilidad. Lo que denunciamos es el olvido de que el ‘sentido’ de esas razones que damos, es previo y anterior a las mismas razones. No es que sean razones sin sentido, sino que el sentido lo alcanzan en la medida en que se abren a esa ‘experiencia de sentido’ de venir a un mundo habitado por otros. Apercibirse de esta situación es reconocer la radical extranjería de un Yo que ni puede reconciliarse consigo mismo, ni puede reconciliar en él todas las cosas.

Nadie garantiza que esta ‘venida’ a un mundo de otros se transforme, sin más, en una conducta moral inevitable e irreprochable. Lo único que queda garantizado es la *conmoción moral* de toda tarea de pensar que no puede olvidar rastrear en los inicios del pensamiento una preocupación por los demás surgida de la *proximidad* en que me hallo con ellos y que, antropológicamente, se traduce por la categoría de *rostro*. Precisamente en su calidad de *rostro* los otros se me presentan sin previo aviso; por más que los pretenda desfigurar y torturar se me resisten (oponen resistencia); iguales a mí en virtud de su misma presentación —como presencia *cara-*

*a-cara*— no me dejan identificar; me recuerdan mi condición de extrajero, ‘sin suelo’ desde el que poder reconstituir mi poderío, pues vengo a un mundo que no es *mío*, y ‘sin discurso’ porque necesito de los demás para poder decirme. Es en este sentido en el que el Yo, que soy yo mismo, es ‘rehén’ porque necesita de los demás para poder decirse.

En estas condiciones, el *rostro* no es producto de una imaginación ni de una intuición, pero tampoco es un presupuesto conceptual del conocimiento. Tiene una significatividad ética en tanto en cuanto convierte la inicial no-indiferencia con la que el yo se enfrenta al otro, en significación y sentido de una inteligibilidad que se reclama ‘primera’, no porque valga más, sino porque reclama, a pesar de todo, el sentido humano de una racionalidad ‘pasada’ por los demás. Aquí, en este contexto, es cuando la libertad como suelo de la ética alcanza una singular significación como valor moral pues podemos decir que “la moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”<sup>8</sup>.

*b.- las categorías de la orientación: la no-in-diferencia y la asimetría*

La inmediatez que sostiene esta propuesta de *relación intersubjetiva* como punto de partida de la reflexión filosófica permite poner de relieve varias cosas. Permite, en primer lugar, poner de relieve que la identidad del Yo consigo mismo es un mito; y es un mito porque lo que se exterioriza en el pensamiento del Yo, como referente privilegiado de la modernidad, es la profunda no-coincidencia del yo consigo mismo ‘vívida’ como radical diferencia entre el yo y su propia mismidad. Por eso, en segundo lugar, esa relación de sentido que irrumpe sin preparación ontológica — en el cara-a-cara- puede ser entendida como la orientación originaria de una conciencia que ‘sabe’ de sí misma cuando se percata de que tiene que *responder*, es decir, cuando es conciencia moral.

Tener que dar cuenta como tarea referencial de una filosofía es, así, tener que romper la in-diferencia con la que el Yo se pasea por sus dominios, convirtiéndola en no-in-diferencia gracias al Otro que me cuestiona, me asedia y me ob-sesiona. En este sentido, existir en tanto que ser ético es aceptar que el otro posee una altura desde la que me juzga en tanto en cuanto me exige una respuesta. Por eso, la *estructura responsiva*, aquí,

<sup>8</sup>. E. Lévinas, *TI*, o.c.,56 (trad. es.:107). Un desarrollo de todo este tema puede verse en: E. Lévinas, ‘Libertad y mandato’ en: *Humanismo del otro hombre*. o.c., 99-110.

constituye el suelo de toda comunicación y de toda filosofía que surge, por así decirlo, sin referente ontológico previo. Es más, gracias a esta *estructura responsiva* puede decirse con sentido que la ética es la filosofía primera.

Una vez más hay que decir que esta *estructura responsiva* no asegura que la respuesta que se dé tenga ya, de por sí, un contenido moral. Lo que se afirma es, nada más, pero también, nada menos, el impulso ético que contiene la *estructura responsiva* —el tener que responder— a través del cual el hombre entra en el discurso del ser, como inevitable, ya que de lo contrario caeríamos en lo arbitrario.

En esta tesitura, lo determinante es que este momento ontológico vive de esa orientación originaria hacia los demás que nunca podrá olvidar, en la medida en que el sentido y la significación ‘dependen’ de la mentada orientación. Tener que ‘pasar’ por los demás para poder decirse muestra, así, que el hombre es un ser ‘extrañado’ de sí mismo; que es un extranjero, en el sentido más radical del término, pues vive en un mundo que le precede y que está habitado ya por otros, y, es más, que necesita de ellos para poder decirse.

Sin embargo, esta orientación hacia el otro que hace del hombre un ser extrañado de sí mismo —un extranjero— no supone que la significación originaria, alcanzada en la respuesta a Otro, sea un sucedáneo de la significación expuesta en los diversos modelos de Ser (sea éste traducible como Dios (Teodicea) o por relación con unas determinadas realidades culturales o psicológicas). En dichos modelos, la significación aparece rodeada de una aureola de sentido (sic) que convierte en poco menos que inevitable la obligación de tener que otorgarle respeto. En este punto, la ‘paradoja moral’ que introduce la presentación del otro sin previo aviso, consiste en decir que el modelo significativo del *respeto* que se le debe, no parte ni de la ontología, ni de la teología; pero, tampoco, de la cultura. Por eso la extranjería puede, y tiene, que ser leída en otra clave distinta de la meramente cultural. Y puede, y debe, ser leída en otra clave porque el registro significativo del *respeto* es de origen ético; nace de una relación sin relación que se denomina *cara-a-cara*. En la significatividad del Rostro, que categoriza dicha relación como ‘el-uno-para-el-otro’<sup>9</sup>, cabe

<sup>9</sup> La determinación del significado de esta expresión puede encontrarse en: E. Lévinas, *AE*, o.c., 174-178 (trad. es.: 210-215).

todo el mundo y todo el mundo puede ser *sustituído*. De manera que ‘ponerse en el lugar del otro’ no es el trasunto de una ‘nueva manera de ser’ sino un nuevo modo de significar ‘de otro modo que ser’<sup>10</sup>.

En otras palabras, la posibilidad de que la no-in-diferencia no resulte ser al final más que un rodeo que el yo se otorga a sí mismo para terminar apoderándose del otro, depende de que el sujeto se ponga en el lugar del otro hasta el final. Y el final es, como plantea Lévinas, llegar a ‘morir por él’<sup>11</sup>. Entiéndase que lo que intenta poner de relieve esta idea de ‘morir por...’ aquí, no es, prioritariamente, el aspecto oblativo de una determinada realización moral. Previa a cualquier otra determinación, ‘morir por otro’ es un desmentido radical del soterrado individualismo ilustrado, apuntalado en la hobbesiana propuesta de mantener la vida a cualquier precio, incluso al precio de la muerte del otro. Frente a esta ética de la supervivencia como esfuerzo por retrasar lo más posible una muerte segura, el propio Heidegger había propuesto el discurso de la finitud como plena aceptación de nuestra condición. En dicha tematización heideggeriana, el yo asiste a su propia muerte y, de esta asistencia, toma el sentido que es ya, por su misma dinámica, sin-sentido. Pero nadie puede negar en dicha asistencia la extrema manifestación del ‘esfuerzo por ser’ (conatus) para nada.

Es esta *actividad* —potencia, dirá Spinoza o Nietzsche— la que es preciso convertir en *pasividad*. La pasividad de ‘dejarse decir’ por otro no es *real* hasta que el yo no se descubra ex-puesto, fuera de sí, y teniendo que sostener al otro, incluso al precio de la propia desaparición. Porque sólo a este precio, al precio de dejarse la vida, el otro —los demás— pueden ser, sin que dependan de mí. Sólo a este precio, el otro puede mantenerse como radical *asimetría* que no puede ser integrada —en sentido moral—

<sup>10</sup> A este respecto pueden verse las acotaciones de Lévinas en la introducción de su obra: *AE*, o.c., 45. La preferencia en traducir esencia por proceso o acontecimiento del ser, le permite poner en relación el infinitivo --ser-- con el gerundio --siendo--, en vez del participio --sido--. La esencia del ser no designa nada que sea contenido nombrable (cosa, acontecimiento o acción); nombra esta movilidad de lo inmóvil, esta multiplicación de lo idéntico... Esta modificación sin alteración ni desplazamiento (esencia del ser o tiempo)... (*AE*, 77). Por decirlo en terminología heideggeriana, lo que la diferencia ontológica plantea es, leído en términos levinasianos, que hay entes antes que Ser.

<sup>11</sup> E. Lévinas, “Mourir pour...” in: *Entre nous*. B. Grasset, Paris 1991, 219-230 (trad. es.: *Entre nosotros*. Pre-Textos, Valencia 1993, 229-240).

aunque, desgraciadamente, puede ser reducida como vemos todos los días. En este sentido, gran parte de la historia de la humanidad es una historia de la reducción de unos por otros; es la historia del sometimiento de unos pueblos por otros; es el estado de guerra que legitima cualquier *razón* para apoderarse del otro y reducirle. Nada tiene de extraño que en estas circunstancias el imperativo moral del respeto se traduzca por el 'No matar'.

Pero no debemos olvidar que la prohibición de matar, como exigencia moral del respeto, no es una necesidad ontológica sino ética. Por eso, la ética no casa con el pensamiento del Ser, porque no comulga con la idea de una neutralidad de lo real.

Se entenderá ahora por qué la radical extranjería, leída en clave antropológica, no se agota en señalar la 'extrañeza' que siente un hombre al venir a un mundo que no es el suyo, ni tan siquiera en la necesidad de tener que 'decirse' respondiendo a los demás. Es preciso que en su disponibilidad para con el otro, el Yo le sostenga, le sustituya, le haga un hueco aún al precio de empeñar la propia vida. En este empeño descansa la significatividad de una reflexión que nace con esta impronta moral. Nadie asegura que esta reflexión que arranca de una modalidad de vida 'de otro modo que ser' tenga un final feliz; ni que su devenir no se plantee como recompensa futura, como se colegiría de un planteamiento religioso. Pero antes de considerarla como una causa perdida, no estaría demás considerar la *asimetría* como la modalidad de relación con el otro que está más allá de todo vínculo que pueda ser reducido a la ley del ser. De esta manera, la *asimetría* puede ser entendida como ese 'espacio moral' que el otro necesita para poder decirse y hacerse. Así, la *asimetría* como categoría ética se opone a cualquier prototipo de reciprocidad como variable moral de una ética de la diferencia y, en este sentido, la *asimetría* se convierte en uno de los referentes que una 'razón intercultural' no puede olvidar.

### 3. La alteridad ética: ensayo de una ética de la diferencia

Esta consideración fenomenológica de la *relación intersubjetiva* como punto de arranque de la reflexión filosófica manifiesta dos cosas. La primera pone de manifiesto que 'la condición de extranjero' del hombre es de raíz óptica en tanto en cuando la variable relación —sin relación—

hace imposible la coincidencia del Yo consigo mismo. De ahí, la inevitable recurrencia al otro para poder decirse uno a sí mismo, aún a riesgo de una desidentificación; y, la segunda, hace hincapié en la idea de que la significatividad expuesta en dicha relación no puede ser clausurada salvo reducción (violenta) del contrario que se halla ex-puesto a todo. Es, en este sentido, en el que se reclama la *respuesta* como momento inaugural de la inteligibilidad y la *asimetría* como modalidad moral de relación con lo que yo no estoy siendo.

Sin embargo, es tarea del pensamiento intentar reducir esa distancia —diferencia o alteridad radical— que la propia ‘extrañeza’ antropológica señala. La historia de la filosofía es la historia de los intentos por dar cuenta de esta radical extrañeza que se han saldado con la elaboración, dicho muy rápidamente, de dos modelos: los modelos de la identidad y los modelos de la diferencia. En términos metafísicos diríamos que si ‘lo otro’ depende en alguna medida de mí para poder decirse, estaríamos en los modelos éticos de la identidad; mientras que si ‘lo otro’ es apercibido como lo diferente que requiere de un proceso de pasar por ello para ‘dar cuenta’ de mí mismo, tendríamos los modelos éticos de la diferencia.

En nuestro caso, cuando hemos propuesto la *relación* como momento inaugural del pensar, lo que subyace es la puesta en entredicho de ambos momentos del pensamiento de la alteridad por ser modelos de identidad o de identificación, que no son sino una variante del modelo de la identidad que puede ser denominada como modelo de la identidad diferida; y, además, porque en los dos se da como inevitable la reducción. Pues bien, “que una relación sea posible sin un plano común, es decir, una relación en la diferencia; (y) que la diferencia signifique una no-indiferencia”<sup>12</sup> es una excentricidad que saca a la filosofía de sus casillas, pero, a cambio, la restituye en su dignidad porque no la hace depender ni de la auto-afeción, ni de la auto-reflexión sino de la inmediatez y excelencia que supone la presentación del otro.

De esta manera, el sentido de la relación puede tematizarse como *alteridad*; pero no cualquier alteridad. La alteridad que aquí se plantea, como consecuencia del registro moral de dicha relación, no puede ser más que *alteridad ética*. Dicho lo cual, lo que se nos plantea es cómo se puede pen-

<sup>12</sup>. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris 1992, 29 (trad. es.: *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid 1995, 35-36).

sar algo que 'excede' la propia comprensión filosófica si no es en términos de negatividad (Hegel).

### 3.1. La idea de trascendencia

Es en este momento, cuando Lévinas introduce la idea de *trascendencia* para superar los límites de una "significación simplemente negativa y formal"<sup>13</sup>, pues también la negación resulta ser una modalidad de la identificación, y, a su vez, para recalcar la positividad ex-puesta en la 'orientación' que aparecía en la relación intersubjetiva que era, no se olvide, el nuevo punto de partida de la reflexión filosófica. Y es que para que pueda darse una diferencia ab-soluta entre los dos términos de una relación se precisa un 'espacio' que no pueda ser reducido; un 'espacio libre' donde el otro pueda decirse, es decir, llevar a cabo su vida sin tener que ser reducido. Por eso, este 'espacio' ni es neutral, ni es inefable, ni es, prioritariamente, el espacio del Ser. Consideraciones todas ellas cargadas de negatividad. Lo que trasluce una idea de trascendencia es 'un espacio cargado' en positivo; en una palabra, 'un espacio moral' como configuración de un lugar abierto en el que los demás puedan llevar a cabo su vida. Por eso merece la pena —dimensión moral— ser mantenido y, por eso, su modalidad es estar abierto; estar siempre ex-puesto a cualquier reducción<sup>14</sup>.

Pero, además, es un 'espacio moral' porque *ordena* en el doble sentido de 'disposición' de los seres y de 'mandato', puesto que exige obediencia. No es la obediencia a un Ser que no dice nada (Heidegger) y, por eso, está expuesto a cualquier interpretación y, por ende, a cualquier inmoralidad. En este 'espacio moral' hay ya sentido, es más, se da el sentido.

Naturalmente que este recurso a la trascendencia tiene tintes anfibiológicos, lo que introduce una cierta tensión en la interpretación de la obra levinasiana, pues permanece abierta a ser interpretada y, así, reducida,

<sup>13</sup> La cita completa dice: "La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente" E. Lévinas, *TI*, o.c., 174 (trad. es.: 213).

<sup>14</sup> Esta concepción de 'espacio moral' ha de ser entendida en términos kantianos de condición de posibilidad en los términos en los que en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* argumenta que 'si debo actuar de una determinada manera, es porque puedo hacerlo'.

bien a términos teológicos (si se destaca la variable judía del pensamiento levinasiano), o bien a términos ontológicos (si se destaca la variable griega del mismo)<sup>15</sup>. Pero entendemos que la reducción a uno cualquiera de ellos es una ‘trampa mortal’ para la interpretación de la significatividad del pensamiento levinasiano. Pues si de lo que se trata es de llevar a cabo una crítica de la ontología (griega) para sustituirla por una concepción judía (teológica), la manera de llevarla a cabo no puede no ser más que a través del lenguaje ontológico griego, como muy bien apunta Derrida<sup>16</sup>. Asistiríamos así, a un pretendido distanciamiento del lenguaje ontológico llevado a cabo, a su vez, en términos griegos de raíz ontológica. A este respecto no es ocioso recordar que para hacer filosofía es preciso hablar (en) griego.

Pero también puede darse una situación de ‘blindaje’ del pensamiento levinasiano frente a cualquier tipo de crítica, cuando se dice que quien no esté en los alrededores del ‘arcano’ no puede entender nada. En este tipo de reducción que puede denominarse ‘teológica’, se niega la vocación filosófica de un texto que ha sido propuesto como alternativa de ‘diálogo filosófico’, para convertirle en inefable.

En estas condiciones, ni la variable textual de la hermenéutica — como fusión de horizontes—, ni la crítica, aciertan a *superar* la ambivalencia que subyace en toda su obra. Por eso, nuestra alternativa es mantener la tensión entre las dos fuentes, de manera que sean las propuestas ‘verosímiles’ o dignas de ser tenidas en cuenta las que hagan de ‘control y verificación’ de la valía de un discurso frente a otros posibles discursos<sup>17</sup>. Y es, en este sentido, en el que la introducción de la *transcendencia*

<sup>15</sup> Por lo que se refiere a su perspectiva ‘teológica’ convendría recordar que “la idea de lo infinito en mí — o mi relación con Dios — me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo” E. Lévinas, *DVI*, o.c., II (trad. cs.:17); en relación con la perspectiva ontológica, baste recordar que toda su obra *AE* constituye un descomunal esfuerzo por reconstruir un espacio a la transcendencia que Heidegger había reducido a inmanencia radical en su onto-teología.

<sup>16</sup> Cfr., J. Derrida, *L'écriture et la différence*. Ed. du Seuil, Paris 1967, cap. IV (trad. es.: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona 1989).

<sup>17</sup> A este respecto puede verse: G. González Arnaiz, ‘Decir a-Diós. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia’ in: G. González Arnaiz, (coord.), *Ética y subjetividad*. Ed. Complutense, Madrid 1994, 245-271.

permite mostrar su valía para una adecuada comprensión de la alteridad y, por su medio, de la extranjería.

Ya hemos insistido en que el recurso a la *transcendencia* era una suerte de ‘garantía’ para que el espacio moral exigido por la relación pudiera ser contemplado. Nos tocaría exponer ahora, cómo ese espacio moral de referencia para una realización con sentido, se convierte en significatividad básica de toda manera de pensar y, por tanto, en donación de sentido. En otros palabras, se trata de ‘pasar’ de una reivindicación de una alteridad que no puede no ser sino ética, en virtud de la tensión moral que genera la relación, a una *ética de la alteridad* como referente significativo que ‘juzga’ y permite manifestar el sentido de los sentidos.

### 3.2. *Ética de la alteridad*

A este respecto, resulta significativo que el alejamiento ontológico propuesto en esta *ética de la alteridad* se transforme en una crítica radical del modelo moderno de la *autonomía*, como modo ‘humano’ de ser por antonomasia. Esta ‘venerable tradición’ de la que vive —y, también, muere— occidente ha de ser sometida a crítica en virtud de esa diferencia que se abre entre el yo y el sí mismo. Diferencia que puede ser reducida, siempre violentamente, pero nunca borrada.

Precisamente, en virtud de esa diferencia el hombre es siempre un ‘extranjero’ para sí mismo, porque necesita para reconocerse como tal hombre, convertir la diferencia en no-indiferencia ante la pro-vocación que le plantea el otro. En una palabra, es la presentación del otro —su inmediatez— la que ‘individualiza’ al yo como sujeto moral, quedando así desplazada la autonomía por la radical heteronomía que descubre la presencia del otro. Una vez más, hemos de recordar que toda esta dinámica de relación ética se da sin preparación ontológica, en el sentido de que es previa y, no posterior, a la constitución del individuo como sujeto. Por eso, aquí, lo que se reivindica no es una ‘vuelta’ a la heteronomía como alternativa a la autonomía que ha dado lugar al ‘fundamentalismo individualista’ tan típico de la tradición occidental. De lo que se trata es de recuperar el sentido, ya moral, de la radical heteronomía de la que parte la inteligibilidad, en virtud del carácter prioritario que posee la relación con el otro para otorgar el sentido, o, por mejor decir, para otorgar ‘el sentido de los sentidos’.

Ahora bien, la posibilidad de que esta no-indiferencia tenga visos de convertirse en realidad moral, depende de mí. Entiéndase bien; aquí, decir ‘depende de mí’, no es equivalente a decir que dicha posibilidad está supeditada a mí en la medida en la que puedo llevarla a cabo de cualquier manera, i.e., a mi manera; decir ‘depende de mí’ exterioriza la exigencia — moral — de *tener que atenderme a ella*. Pues bien, curiosamente, la referencia al ‘extranjero’ en esta tesitura vuelve a resultar clave para comprender esa especial disponibilidad, pues “lo que significa ser apátrida o extranjero por parte del prójimo es *encontrarse reducido a recurrir a mí*. Eso me incumbe”<sup>18</sup>; no me deja in-diferente. De esa misma manera, el yo, que es un extranjero, ‘tiene que recurrir’ a los otros. Por eso, el control y la verificación de toda praxis moral surgida de esta recurrencia pasa a depender de los otros para que mi vida tenga sentido; unos otros que conservan su figura transparente en el rostro de los más alejados y ocultos; unos rostros que son traducidos en la tradición occidental judeocristiana por los rostros del ‘extranjero, del huérfano y de la viuda’.

Por este camino de denuncia de la autenticidad como máxima expresión de la identidad<sup>19</sup>, la *ética de la alteridad* deconstruye el sesgo individualista de toda moral, cuyo referente privilegiado es la propiedad del yo por parte del yo mismo, i.e, la autoposesión como forma suprema del individualismo posesivo. Frente a este individualismo de posesión, la *ética de la alteridad* proclama que la significatividad de ‘lo humano’ surge cuando el yo ‘es movido’, por encima de la ley del Ser (Heidegger) y de la mera supervivencia (Hobbes), por el otro hasta el punto de llegar a ‘morir por él’. Por eso, la alternativa a una ética de la autenticidad es una *ética de la responsabilidad* como exigencia moral de tener que ‘responder’ a los demás. Por esa respuesta, el yo ‘se individualiza’ como ser humano y no como consecuencia de la ‘ley del género’<sup>20</sup>.

Es así como la trascendencia, entendida como ‘espacio moral’, puede mostrar esa radical no coincidencia del yo con su mismidad que se traduce como ‘no-in-diferencia respecto a los otros’; y, es así, como la extra-

<sup>18</sup>. E. Lévinas, *AE*, o.c., (trad. es.: 154).

<sup>19</sup>. Un ejemplo de esta perspectiva puede encontrarse en Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona 1994.

<sup>20</sup>. Cf., G. González R. Arnaiz, ‘¿Intuición o responsabilidad?’ en: *Anales del seminario de metafísica* XIX (1984) 215-228.

ñeza radical de la que parte el pensamiento posee ese hábito moral gracias a la alteridad que lo suscita. Por eso, la extranjería no termina en el sentido cultural o político que se le suele atribuir; su significado profundo es ético a resultas de la alteridad que la suscita; y, por eso, alteridad y extranjería pueden ser pensadas en interrelación. En estas circunstancias, la alteridad ni se afirma ni se niega; y, no obstante, se la requiere para que el otro —que no soy yo— pueda significarse. Precisamente, esa singular distancia que se ex-pone en la relación intersubjetiva, es la causa de que todos los hombres se busquen. En su condición de extranjero, todos los hombres son próximos —prójimos— porque todos se necesitan para poder decirse. El ‘diálogo filosófico’ arranca de aquí; de tener que *dar explicaciones* de esa radical proximidad en la que el hombre se encuentra con el otro hombre y que inaugura un humanismo de otro tipo<sup>21</sup>.

Ahora se puede comprender que la condición de una tal proximidad, no es de origen cultural, teológico u ontológico. Un hombre es próximo en su *incondición* de tener que ‘pasar’ por los demás para decirse. Por eso el hombre se reconoce extranjero; y, por eso, la extranjería como *incondición* es nuestra condición humana por antonomasia<sup>22</sup>.

#### 4. Corolario: Los retos de una razón intercultural

El referente antropológico de la condición de extranjero que hemos analizado, no está al margen de una situación sociocultural en la que la figura del extranjero pueda ser traducida por la del emigrante. El carácter sostenido de esta situación de emigración y su vocación de permanencia introduce una nueva perspectiva que podemos denominar como *multiculturalismo*, y un nuevo espacio para que las distintas culturas puedan llevar a cabo un diálogo. A dicho espacio le llamamos *interculturalidad*.

Pues bien, una vez situados en este contexto que desborda la categoría clásica del pluralismo, se trataría de plantear los retos que una filoso-

<sup>21</sup> Tal es la propuesta de la obra levinasiana: *HAAH*.

<sup>22</sup> “Los hombres se buscan en su incondición de extranjeros. Nadie está en su casa. El recuerdo de esta servidumbre reúne a la humanidad. La diferencia que se abre entre el yo (moi) y el sí mismo (soi), la no-coincidencia de lo idéntico, es una profunda no-indiferencia con respecto a los hombres. El hombre libre está consagrado al prójimo; nadie puede salvarse sin los otros” E. Lévinas, *HAAH*, 93.

fía, como especialista de razón, ha de asumir para tratar de ‘dar cuenta’ de ese espacio de la interculturalidad. En este sentido, nuestro análisis de la condición de extranjero del hombre nos permite proponer una serie de criterios en los que, a nuestro entender, se ventila, entre otros aspectos, el sentido moral de reivindicación de una razón intercultural<sup>23</sup>.

A este respecto, desde nuestra propuesta de comprensión de la condición humana desde la categoría de extranjero, podemos apuntar los criterios siguientes:

— *la alteridad* como propuesta de sentido de un ‘espacio moral’ en el que las diversas culturas puedan llevar a cabo el diálogo intercultural como figura sociocultural de la intersubjetividad;

— *la asimetría* como exigencia moral del respeto que actúe como control y verificación de toda praxis moral en la que ‘el otro’ — las otras culturas — sean reconocidas;

— *la exterioridad y la trascendencia* como condición de posibilidad de un discurso de la paz y del ‘más allá’. En otras palabras, de un discurso que está consagrado a crear un ‘espacio’ en el que los demás puedan llevar a cabo su vida, y, en ese sentido, es un discurso testimonial y no violento; y, a la vez, es un discurso abierto, ex-puesto, u-tópico, que acepta el no-lugar (libertad) de la interculturalidad como construcción de sentido;

— *la solidaridad* como valor moral a construir desde la conciencia de ‘venir’ a un mundo habitado por otros. Esta socialidad primera es la base antropológica de la extranjería, pero testimonia también la necesidad de

<sup>23</sup> Aunque relativamente reciente la temática multicultural está ya presente en muchos planteamientos y es objeto de consideración en diversos congresos que se están celebrando puntualmente desde 1992. Las diversas líneas de análisis de este fenómeno podríamos agruparlas en: una consideración del contexto intercultural y su influencia en valores, criterios y alternativas políticas (Cf., F. Salmerón, ‘Ética y diversidad cultural’ en: Varios, *Cuestiones morales*. Madrid 1996, 67-85 o la obra de F. M. Wimmer o la perspectiva hermenéutica de R.A. Mall, ‘Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma’ en: *Rev. de Filosofía latinoamericana y de ciencias sociales* 20 (1995); una construcción de la razón intercultural ( cf., R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca 1990 y R. Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural*. México 1994) y, finalmente, las diversas implicaciones sociales, educativas... que muestran que el multiculturalismo es ya una categoría aceptada y propuesta como lectura de muchos de los acontecimientos socioculturales que nos circundan.

‘tener que pasar’ por las demás culturas para poder plantear el sentido de un diálogo intercultural.

En todos estos criterios subyace la pretensión de una *ética de la diferencia* como reto de una razón que aspira a ‘dar cuenta’ de la realidad. Pero para ello, tendrá que *desformalizar* los rasgos formales de la universalidad y de la incondicionalidad y ‘atreverse a pensar’ distintos *modos de ser* entre los que discurre la veta del sentido. De esta ‘tensión ontológica’ vive la filosofía; y de cómo resuelva dicha tensión tendremos modelos éticos de la identidad o de la diferencia.

En todo caso, la perspectiva de la interculturalidad hoy, es la ocasión para pensar y hacer filosofía. Una perspectiva en la que se canaliza y se interpreta el sentido de una *intersubjetividad* — modo de ser — mediada por los otros. Descubrir el potencial moral de esta razón es la garantía de un discurso no-violento y respetuoso al que está ex-puesto el extranjero y el emigrante, pero también, la pregnancia de un diálogo intercultural.