

# *La ética del lenguaje: Habermas y Levinas*

Pedro ROJAS  
(Universidad de Castilla-La Mancha)

## **Introducción: Ética y Lenguaje**

Las conexiones teóricas entre el lenguaje y la dimensión ética del hombre han sido objeto de consideración constante a lo largo de toda la historia de la filosofía. Ya Aristóteles señalaba lo siguiente:

Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es indicación del dolor y del placer; por eso también la tienen otros animales. (...) En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones.<sup>1</sup>

La relación entre el lenguaje humano y la capacidad de discriminación moral es aquí explícitamente afirmada. La palabra, exclusiva del hombre, trasciende el mero nivel de comunicación de las puras necesidades naturales, y alcanza su específica peculiaridad al posibilitar y nombrar las estimaciones morales y éticas. Es como si lo propio del lenguaje se cumpliera precisamente en esta dimensión valorativa, inaccesible a los meros animales, sólo dotados de voz, e incapaces por ello de elevarse a la altura de una auténtica relación

---

*Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. XIII (2000), núm. 23, págs. 35-60. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense. Madrid

lingüística y, por consiguiente, moral. El lenguaje humano establece un modo de sociabilidad inédito en el reino natural; un modo que se caracteriza por la irrupción novedosa e insoslayable de las valoraciones morales. La ética no aparece, pues, como producto derivado y lateral de la facultad lingüística humana, sino como su dimensión más propia, aquella que propiamente la caracteriza y define. Porque el hombre posee lenguaje, posee también capacidad moral; y dicho lenguaje alcanza su más alto rendimiento precisamente al abrir el ámbito de la ética.

Sin embargo, estas ideas, aunque presentes desde un principio en la reflexión filosófica occidental, sólo recientemente han recibido cumplido desarrollo y explícita formulación teórica. El giro lingüístico ha dado nuevo vigor y herramientas conceptuales adecuadas para elaborar esta conexión intuitivamente pre-comprendida desde antiguo. Al colocar al lenguaje en el nivel de una dimensión trascendental que posibilita toda la praxis y el pensar humanos, el giro lingüístico obligó a buscar en él no sólo las semillas de nuestra imagen teórica del mundo, sino también el hontanar primero de donde deben brotar las valoraciones prácticas capaces de orientar y enjuiciar la acción y las formas de vida.

No obstante, este enfoque “lingüistizado” de la ética puede llevarse a cabo, al menos, desde dos perspectivas diferentes. Una, en mi opinión, la menos interesante, podría llamarse perspectiva “semántica”. Consiste en analizar los conceptos y las proposiciones que aparecen en los tratados y en las diversas teorías morales para analizar su posible sentido o falta de sentido, el rigor de sus argumentaciones y la obligatoriedad de sus tesis y conclusiones. Ciertas corrientes de la filosofía analítica y del positivismo lógico se entregaron con ardor a esta tarea... con resultados generalmente devastadores<sup>2</sup>. Este enfoque se propone estudiar semánticamente el significado de los términos éticos; y a partir de ahí intenta extraer resultados sobre la posible o imposible viabilidad de la ética como disciplina teórica y del sentido de la praxis humana a ella vinculada. Cabe, pues, considerar a estas investigaciones como un estudio sobre el lenguaje de la ética. La otra perspectiva posible podríamos llamarla “pragmática”. Consiste, básicamente, no en analizar semánticamente el lenguaje de la ética, sino en intentar descubrir “la ética del lenguaje”; es decir, esta propuesta busca poner de manifiesto que, en el uso pragmático del lenguaje, tal y como se realiza en la intersubjetividad humana, está ya vigente una dimensión ética que no puede ser ignorada ni preterida. Se trata, pues, de analizar la pragmática de nuestra lengua cotidiana para revelar en ella el

núcleo básico de la moralidad. Se intenta así poner de manifiesto que en el uso intersubjetivo del lenguaje, ya sea en la comunicación, el diálogo, la invocación, la argumentación, o en algún otro juego lingüístico<sup>3</sup>, ya está ya vigente, secreta, pero insoslayablemente, una dimensión ética originaria, la cual no puede ser ya ni refutada ni olvidada, porque recurre insistente cada vez que abrimos la boca para articular, en el seno de una comunidad lingüística, la más mínima palabra con sentido. Este planteamiento es, creo, más ajustado a la radicalidad del giro lingüístico que el mero análisis semántico del lenguaje de la ética, pues intenta poner de relieve y hacer valer de una vez por todas lo que estaba ya apuntado en las intuiciones preteóricas de Aristóteles, a saber, que la dimensión lingüística humana no puede entenderse en su última raíz si no es a partir de la apertura a la moralidad que en la pragmática del lenguaje ya siempre se insinúa. Este enfoque no toma una postura ética ya establecida para analizar su léxico, su vocabulario y sus modos de argumentar, sino que, más básica y originariamente, intenta poner de manifiesto el compromiso ético que todo mero hablar comporta. Así, el giro lingüístico adquiere, en la reflexión moral, todo la importancia que reclama, pues ahora el lenguaje no aparece solamente como un medio derivado y lateral de expresar unas valoraciones morales anteriores, ya dispuestas en alguna otra instancia, sino como el lugar en el que emergen por primera vez la posibilidad y la realidad ya vigente de la ética misma.

Desde esta perspectiva pragmática, ya no se trata de proponer nuevas teorías morales, o de rechazar críticamente, por inconsistentes o asignificativas, las viejas; se trata más sencillamente, pero también de un modo más radical, de revelar y revelarnos la dimensión ética en la que ya siempre<sup>4</sup> estamos atrapados por el mero hecho de poseer lenguaje y ser capaces de emplearlo intersubjetivamente. Este planteamiento ofrece, creo, algunas ventajas dignas de consideración. En primer lugar, ofrece una posible estrategia de fundamentación. La ética deja de gravitar en el vacío de un injustificado voluntarismo o en la arbitrariedad de las meras costumbres, provincianas y locales. En el lenguaje mismo, archiesencia de lo humano, podemos descubrir la raíz de la moralidad. Allí donde hay lenguaje, hay también inexorablemente ética. Aquél proporciona, pues, la clave, el asiento y la base para ésta. El *factum* del lenguaje proporciona a la ética su derecho<sup>5</sup>. Además, ésta viene establecida no en una instancia teóricamente sospechosa o arbitrariamente postulada, como puede ser la voluntad de Dios, la esencia humana, la razón en general, el orden de la naturaleza, o el corazón

del hombre, sino en una dimensión indiscutible de lo humano, accesible al estudio teórico y dotada de una realidad innegable. Esta estrategia, igualmente, puede proponerse con sentido alcanzar resultados generalizables y universalmente válidos. Como su argumentación no depende de la estructura semántica o gramatical de ninguna lengua, sino de la mera existencia del lenguaje, arte social y comunitario, las conclusiones de la “ética del lenguaje” no dependerán de ningún particularismo, sino que podrán y deberán ser consideradas como universales de pleno derecho. Si el uso intersubjetivo del lenguaje incorpora ya siempre una ética, entonces en la pragmática misma tendremos una clave para proporcionar una fundamentación universal y objetiva de su realidad. Finalmente, este planteamiento ofrece la posibilidad de acallar las dudas escépticas sobre dicha fundamentación, pues basta con hablar, decir algo, mover los labios para articular una frase con sentido, para que uno se encuentre ya atrapado por aquella dimensión cuya realidad su escepticismo quisiera negar. En este planteamiento, en efecto, no se trata de proponer novedad ética alguna, ni de mejorar la comprensión semántica de nuestros vocabularios morales, ni de inventar nada que no esté ya siempre a nuestra disposición; pues tan sólo se intenta poner de manifiesto el hecho de que hablar presupone ya una realidad moral que ni el escepticismo más correoso podría ya negar. Esta estrategia es, pues, a la vez, enormemente modesta y radicalmente ambiciosa. Modesta, porque no pretende ofrecer en verdad una nueva teoría ética, ni renovar ningún antiguo concepto; trata simplemente de revelarnos el sentido ético originario de nuestro lenguaje; trata de revelar que ya tenemos a nuestra disposición la ética que necesitamos, y que basta con reflexionar sobre el más humano y sencillo de los gestos, la palabra y su pragmática, para descubrirnos atrapados ya siempre por una insoslayable realidad moral. Y es también ambiciosa, pues su planteamiento carece de límites y pretender resistir y vencer a todos los relativismos morales concebibles.

Dentro de esta búsqueda de la “ética del lenguaje”, me propongo analizar y, sobre todo, comparar, dos de las propuestas más interesantes y fecundas que este modelo de reflexión nos ha proporcionado; me refiero a las teorías de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y a la teoría ética de Emmanuel Levinas.

### El punto de partida: la doble articulación del lenguaje

Las teorías pragmáticas de la ética del lenguaje de Habermas y de Levinas parten ambas de un mismo fenómeno característico del hablar humano: la doble articulación en la que puede dividirse analíticamente la intersubjetividad lingüística. Siguiendo la terminología de John Austin y de John Searle<sup>6</sup>, que Habermas hace suya, podemos señalar que todo acto de habla comporta un contenido locucionario y una fuerza ilocucionaria<sup>7</sup>. El contenido locucionario contiene expresamente el mensaje transmitido, mientras que la fuerza ilocucionaria hace mención al hecho de que ese mensaje está dirigido a alguien. Hablar a alguien, emplear el lenguaje pragmáticamente para establecer una relación intersubjetiva, presupone un doble estrato de comunicación: el nivel de lo dicho y el hecho de decírselo a alguien. Estas dos dimensiones no sólo surgen en el curso del análisis y con intereses exclusivamente teóricos, sino que están ya presentes como tales en el propio acto de habla, y comportan exigencias completamente diferentes. Hablar es decir algo sobre el mundo, la realidad social o la subjetividad personal; pero es también, ante todo, decírselo a alguien, entrar en relación con él. Y ambos estratos deben, pues, ser radicalmente distinguidos, sin intentar reducirlos a unidad ni buscar una legislación única que englobe a ambos. El lenguaje comporta una dimensión dativa irreducible, que nunca podrá comprenderse con los medios exclusivamente semánticos de un análisis de lo meramente dicho. La pragmática pone de manifiesto elementos que no pueden descubrirse meramente mediante el estudio semántico de lo dicho; más allá de todo análisis conceptual, se abre el campo de la intersubjetividad lingüísticamente mediada.

Levinas, por su parte, también distingue una doble articulación lingüística: el Decir y lo Dicho (*le Dire et le Dit*)<sup>8</sup>. Hablamos unos con otros; y al hacerlo decimos algo. Esto que decimos es propiamente lo Dicho; pero es preciso tener en cuenta también el otro estrato, el simple hecho de decírselo a alguien. Aquí, en esta simple orientación dativa de la palabra dirigida a un interlocutor, cabe descubrir una especificidad del lenguaje que no debe descuidarse. El Decir no puede comprenderse a partir de las estructuras significativas de lo meramente Dicho; su irreducibilidad es absoluta. A partir de lo Dicho no se puede aprehender lo que el Decir comporta e impone. “La dimensión dativa o vocativa, que abre la dirección originaria del lenguaje, no podría, sin violencia, dejarse comprender y modificar en la dimensión acusativa o atributiva del

objeto”<sup>9</sup>. A partir de aquí, el esfuerzo teórico de Levinas se orienta a desentrañar la especificidad del Decir, sin intentar comprenderlo como mero momento al servicio de lo Dicho.

Este Decir, se trata precisamente de alcanzarlo previamente a lo Dicho o de reducirlo a él. Se trata de fijar el sentido de eso previo. ¿Qué significa el Decir antes de significar un Dicho? ¿Se puede intentar mostrar el nudo de una intriga que no se reduce a (...) la tematización de lo Dicho y que, en lo que respecta al Decir, no se reduce a la descripción de su función consistente en permanecer en correlación con lo Dicho, en tematizar lo Dicho?<sup>10</sup>

Habermas y Levinas, pues, comparten un mismo punto de partida: la pragmática del habla exhibe una peculiar y característica articulación desdoblada, en la cual la relación representativa y semántica del lenguaje con el mundo y las cosas se ve duplicada por la relación intersubjetiva que se establece entre los interlocutores. El lenguaje, antes de ser concebido como un espejo de la realidad, debe ser entendido a partir de la dimensión interpersonal que necesariamente abre e incorpora. “El lenguaje instauro una relación irreducible a la relación sujeto-objeto”<sup>11</sup>. Hablar es decir algo *a alguien*; y esta direccionalidad, esta tensión interpersonal que traslada mis palabras hacia un destinatario, implica una “lógica” específica, una lógica que no puede entenderse a partir de las simples articulaciones de lo Dicho, ni está meramente al servicio suyo como momento necesario de su expresión.

No obstante, queda por esclarecer la cuestión de si Habermas y Levinas entienden de la misma manera esa dimensión pragmática y dativa del habla; es decir, es preciso considerar si la distinción habermasiana locucionario/ilocucionario coincide realmente con la diferencia levinasiana entre el Decir y lo Dicho, o si, por el contrario, la coincidencia inicial en el punto de partida encubre diferendos decisivos entre ambos autores.

### **La distinción locucionario-ilocucionario frente a la distinción entre el decir y lo dicho**

¿Cabe propiamente asimilar o, al menos, equiparar ambas parejas conceptuales? Creo que no. En este punto comienzan a aflorar las diferencias radicales que separan los planteamientos de ambos autores.

Habermas, como es sabido, desarrolla la teoría original de Austin de los

actos de habla con vistas a la elaboración de una pragmática formal en la que se deben poner de manifiesto las condiciones generales de éxito de cualquier acto de habla. En el curso de esta reflexión, Habermas indica que para que una emisión lingüística alcance su finalidad, es decir, pueda tener éxito al ser aceptada por el oyente, el hablante tiene que asumir que, ya siempre, su emisión incorpora ciertas pretensiones de validez, que, en caso de necesidad, deben ser respaldadas y garantizadas explícitamente. Es decir, el hablante, desde el momento mismo en que abre la boca para comunicar algo a un oyente, está obligado a reconocer que su acto de habla está constreñido ya, implícitamente al menos, por determinadas exigencias, sin las cuales el mero hecho de hablar perdería todo sentido. Habermas indica que las pretensiones de validez insertas ya siempre en un acto de habla se reducen a cuatro: inteligibilidad, verdad, sinceridad y corrección normativa<sup>12</sup>. En el caso de que cualquiera de estas diferentes instancias de validez sea puesta en duda por el oyente, el hablante está obligado a mostrar que, a pesar de todas las apariencias en contra, su acto de habla cumple esas pretensiones de legitimidad. A esta tarea, Habermas la denomina el desempeño de las pretensiones de validez. La verdad y la corrección normativa son desempeñadas mediante la aportación de razones, pruebas y argumentos en el curso de una discusión teórica o práctica. La inteligibilidad se desempeña no argumentativamente, sino mediante el esclarecimiento semántico de lo dicho a través de discursos de carácter gramatical o hermenéutico. Finalmente, la pretensión de sinceridad tampoco es susceptible de desempeño argumentativo; sólo puede establecerse mediante la concordancia que el hablante debe observar entre lo que dice y lo que hace, entre su palabra y su conducta. Si el hablante, ante las reticencias de su interlocutor, se niega a desempeñar las mencionadas pretensiones de validez, la acción comunicativa queda interrumpida y ya sólo queda el recurso de la violencia, de la coacción punitiva o de la acción estratégica. En cualquiera de estos casos, permanece baldío el potencial racional y ético que la pragmática lingüística encierra. En efecto, la teoría de la acción comunicativa pone de manifiesto que, en el diálogo, nos estamos comprometiendo, *nolens volens*, con determinadas exigencias que incorporan ya una ética, básica pero insobornable. Hablar es estar ya siempre comprometido con la verdad y no con la falsedad; con la sinceridad y no con la mentira. Estas exigencias no son atribuciones arbitrarias o compensaciones caritativas postuladas *ad hoc* para establecer *a posteriori* alguna ética de los buenos sentimientos. Se trata, más radicalmente, de revelar

que el diálogo perdería su propia condición de posibilidad si estas pretensiones fueran sistemáticamente ignoradas o eludidas. Hablar con alguien, con *cualquiera*, presupone estar atrapado ya siempre en el interior de estas exigencias, que implican un núcleo ético irreducible, pues suponen tratar al oyente como un ser digno de la verdad, de nuestra sinceridad y con capacidad de discurso y argumentación. Sólo encerrándonos en el mutismo de las piedras podríamos negar estas pretensiones éticas de validez. Basta abrir la boca para quedar ya atrapados en su interior y haber reconocido la legitimidad de su sentido<sup>13</sup>. Hablar a alguien presupone haberle reconocido como interlocutor racional, susceptible de alcanzar un consenso asentado únicamente sobre la fuerza de los mejores argumentos y consideraciones. Supone, por consiguiente, tratarle como a un igual, capaz de elevarse a la altura de la razón discursiva.

Levinas, por su parte, desarrolla su distinción entre el Decir y lo Dicho buscando, creo, una radicalidad todavía más originaria que la que puede proporcionarnos la simple dicotomía entre lo locucionario y lo ilocucionario. Su análisis alcanza un estrato más profundo que la “simple” argumentación racional; un estrato que no torna a ésta superflua o descuidable, sino que la dota propiamente de sentido al mostrarle su auténtico lugar en el seno de la intersubjetividad humana. Para Levinas, el discurso racional, en el que se intercambian pruebas y argumentos, y en el que Habermas busca los fundamentos de su ética del diálogo, es ya un estrato derivado y superficial dentro de la economía de la relación interpersonal. No es, como quisiera Habermas, su dimensión originaria ni aquella que encierra el telos último de lo que somos en tanto que seres dotados de lenguaje; surge, y logra su pleno sentido, sólo a partir de una instancia todavía más básica y anterior lógicamente al discurso racional. Un acceso a esta dimensión primera de la intersubjetividad nos lo ofrece el Decir. ¿Cómo lo caracteriza Levinas?

El Decir es comunicación, ciertamente; pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición. La comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y de la manifestación de la verdad concebidas como una combinación de elementos psicológicos: pensamiento en un Yo –voluntad o intención de hacer pasar este pensamiento o mensaje a otro Yo –mensaje a través de un signo que designa a esta pensamiento –percepción del signo por el otro Yo –desciframiento del signo. Los elementos de este mosaico ya están colocados en la exposición previa de mí al otro, en la no-indiferencia para con el Otro, que no es una simple “intención de dirigir un mensaje”. El sentido ético de tal exposición a

Otro, que la intención de hacer signo supone, es, desde ahora, visible. La intriga de la proximidad y de la comunicación no es una modalidad del conocimiento. La apertura de la comunicación –irreducible a la circulación de informaciones que la supone- se cumple en el Decir. No consiste en los contenidos que se inscriben en lo Dicho y transmitidos a la interpretación y a la descodificación efectuadas por el Otro. Reside en el descubrimiento arriesgado de sí, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo, en la exposición.<sup>14</sup>

El Decir no es reducible a lo Dicho, ni es simple momento suyo<sup>15</sup>. En el Decir “puro”, lo que importa no es lo dicho, el mensaje transmitido, sino el mero hecho de que haya que comunicarse, que haya que establecer relación unos con otros, que no podamos permanecer indiferentes frente a la presencia del otro. Hablamos al otro no, en primer lugar, para establecer conocimientos sobre una base sólida y verificada de modo intersubjetivo; no para transmitir noticias o informaciones; no para alcanzar consensos racionalmente fijados. Todas estas acciones no son lo originario en el habla; para que estas finalidades puedan siquiera insinuarse y hacerse posibles, es necesario que de antemano y previamente el otro hombre no me sea indiferente, que su presencia, su rostro reclame mi atención y me obligue a darme a conocer. El habla no está orientada originariamente hacia el conocimiento y la discusión racional; antes de estos y para hacerlos posibles, el Decir marca que el otro no me es indiferente, que su presencia me concierne y altera desde un principio. Hablar es, ante todo, reconocer, esta situación, confesar que la proximidad del otro es anterior a toda posición cognoscitiva frente al mundo<sup>16</sup>. ¿Por qué tendría yo que informar de algo al otro? ¿Por qué tendría yo que comunicarle lo que podría guardar tan sólo para mí? ¿Acaso tan sólo para aprovecharme de él, lograr su aprobación y juntar sus fuerzas a las mías? Todo esto no nos hará salir de la mera acción estratégica, del simple uso instrumental del otro, en el que buscamos apoyo, ayuda o trabajo en común. Pero si todo esto es posible, es porque él me está ya siempre acechando y no puedo eludir su rostro. No hablo sólo para alcanzar la verdad, aunar esfuerzos o socavar voluntades; antes de esto hablo porque desde un principio me reconozco “establecido” en un campo de intersubjetividad en el que el otro ya siempre me ha visto. “La apertura de la comunicación no es un simple cambio de lugar para situar una verdad en el exterior en lugar de guardarla en sí; lo sorprendente es la idea o la locura de situarla fuera”<sup>17</sup>.

Para Levinas, el modelo habermasiano sigue todavía preso del paradigma de la subjetividad, donde lo que prima es la relación cognoscitiva y, por

consiguiente, la estructura sujeto-objeto<sup>18</sup>. Todo lo que Habermas estipula en su acción comunicativa concierne meramente al nivel de lo Dicho, sin que su análisis alcance a tematizar radicalmente el nivel del simple Decir. En Habermas, finalmente, pues, el Decir no es sino un momento necesario para el esclarecimiento de lo Dicho, para su tematización y análisis. Pero, con ello, la pura relación intersubjetiva presente en el Decir, y que se manifiesta en la doble articulación pragmática del lenguaje, se difumina o se pierde. El Decir está al servicio de lo Dicho; en tanto que tal, no posee especificidad ninguna ni oculta dimensión propia que no se resuelva finalmente en el ámbito de lo Dicho. Hablar es, fundamentalmente, conocer (verdades, normas, significados)<sup>19</sup>. Para Levinas, la intriga del habla no se resuelve en un fenómeno de conocimiento o de transmisión de informaciones. El Decir, en su dimensión más pura, no es sino el reconocimiento de la situación ya siempre comprometida con el otro en la que me encuentro; es la expresión de la sinceridad expuesta que somos:

La sinceridad no es un atributo del Decir; es el Decir quien cumple la sinceridad (...). Nada de lo Dicho iguala a la sinceridad del Decir, ni es adecuado a la veracidad de la proximidad (...). La sinceridad sería, pues, Decir sin Dicho, aparentemente un hablar para no decir nada, un signo que hago al Otro de esta donación del signo, “simple como buenos días”, pero, ipso facto, reconocimiento de la deuda, de la no-indiferencia del Otro. Donación del signo significando esta donación misma, ¿el saludo no sería este reconocimiento de deuda?<sup>20</sup>

La fenomenología del Decir es más discreta que la de lo ilocucionario; por ello es más difícil descubrirla. El Decir puro se manifiesta cuando, por así decirlo, lo Dicho está de vacaciones, cuando la comunicación no intenta aportar noticias, informes o verdades, sino meramente reconocer el espacio de intersubjetividad en el que ya siempre nos encontramos<sup>21</sup>. ¿Qué significa, pues, el Decir, al margen e independientemente de todo lo Dicho? Simplemente, la exposición que somos, la expuesta apertura que me abre al Otro y me torna responsable de él al no poder negar la no-indiferencia que hacia él me inclina. Nada de esto es negocio epistemológico ni es condición que uno pueda soñar con desempeñar argumentativamente. Es la condición (ontológica) de todo esto, pero es anterior y mucho más básico que todo razonar o discutir.

## **Razón, alteridad y lenguaje**

El diferendo que separa a estos dos autores versa, ante todo, sobre los respectivos papeles que atribuyen a la pluralidad de interlocutores y a la alteridad que en ella se manifiesta. Mientras que, para Habermas, la alteridad no es radical, sino que ya viene, en principio, englobada en la unidad de la razón comunicativa y dialógica, para Levinas, por el contrario, la alteridad del otro no es reducible, ni es el lenguaje el camino para su anulación en la unidad consensual de todos con todos. No es que Levinas proponga el disenso sobre el consenso, o el desacuerdo sobre todo acuerdo fáctico o acordado<sup>22</sup>; se trata, antes que todo esto, de mostrar una simple jerarquía de niveles y de no considerar como último y definitivo lo que no es más que un estrato lateral y derivado. Consenso y disenso, acuerdo o desacuerdo, acción comunicativa y acción instrumental, etc., no son sino conceptos ya secundarios, no primeros ni originarios. Son elementos ya asentados sobre un espacio abierto antes que ellos y cuya radicalidad no pueden alcanzar. Este espacio es el que el Decir exhibe y testimonia, el campo de la intersubjetividad originaria.

Para Levinas, la alteridad no es momento provisional que pueda ser encerrada después en la unidad de un consenso; es lo que el Decir mismo expone: la diferencia de los seres, la exterioridad en la que nos movemos unos con otros. Mientras que, para Habermas, el lenguaje es el medio de la reunificación consensual de todos con todos, en Levinas es la dimensión que expone la pluralidad que somos.

La razón que habla en primera persona no se dirige al Otro, sostiene un monólogo. E inversamente, sólo accedería a la verdadera personalidad, sólo encontraría la soberanía característica de la persona autónoma, al llegar a ser universal. Los pensadores separados sólo se vuelven razonables en la medida en que sus actos personales y particulares de pensar figuran como momentos de ese discurso único y universal. Sólo habría razón en el individuo pensante en la medida en que entrase él mismo en su propio discurso, en el que, en el sentido etimológico del término, el pensamiento comprendería al pensador, lo englobaría.

Pero hacer del pensador un momento del pensamiento es limitar la función reveladora del lenguaje a su coherencia que traduce la coherencia de los conceptos. En esta coherencia se volatiliza el yo único del pensador. La función del lenguaje vendría a suprimir al Otro que rompe esta coherencia y, por ello mismo, esencialmente irracional. ¡Curioso final: el lenguaje consistiría en suprimir al Otro, al ponerlo de acuerdo con lo Mismo! Ahora bien, en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al Otro al que se dirige, a quien interpela o

invoca.<sup>23</sup>

En Habermas, con su permanente hincapié sobre el consenso y la conformidad resultante de la argumentación racional, se aprecia un resto poderoso de idealismo que tiende a primar la unidad sobre cualquier diferencia o alteridad. Desde esta perspectiva, la simple pluralidad de individuos comparece ya como escándalo<sup>24</sup> o simple momento superable en la reconciliación final de la razón. En el consenso último, postulable idealmente como telos mismo del lenguaje, la pluralidad de individuos habría desaparecido como tal, absorbida en el acuerdo definitivo de todos con todos. Así, el Decir mismo, en lo que tiene de singularidad, testimonio y exposición, quedaría englobado y retomado en lo Dicho.

Frente a este idealismo lingüístico, Levinas insiste en el carácter plural y separado de los individuos; es lo que también manifiesta el Decir en tanto que instancia irreducible a lo meramente Dicho. El lenguaje, al revelarse en su dimensión dativa, en su Decir, rompe una y otra vez la unidad que se sueña en todos sus Dichos. Al comunicar lo Dicho al otro, al proponérselo, quebranto la conformidad total, que tornaría superflua e inútil la palabra y su Decir<sup>25</sup>.

Por otra parte, frente a la simetría vigente en el modelo habermasiano, en el cual, en principio, los interlocutores se reconocen como igualmente provistos de racionalidad y capacidad argumentativa<sup>26</sup>, la propuesta levinasiana acentúa la asimetría básica de toda relación intersubjetiva, y, en especial, de toda aquella presidida por el Decir. No es tan sólo que, eventualmente, sean numerosas las ocasiones en las que el otro no está en disposición de argumentar, incluso a veces ni siquiera en disposición de hablar inteligiblemente; es que el sentido mismo de la sinceridad pone de manifiesto que el Otro me concierne antes de toda decisión mía al respecto, y antes de toda posible reciprocidad. El Otro me afecta antes de todo diálogo, de todo discurso y argumentación y, *a fortiori*, de todo consenso. Las asimetrías que, de hecho, escinden, desde siempre, a la comunidad de los hablantes se ven duplicadas y consolidadas ontológicamente por la asimetría radical e incancelable de la pluralidad que somos<sup>27</sup>. La alteridad del Decir en relación a lo Dicho es el correlato lingüístico de la pluralidad ontológicamente irreducible de los seres. Yo me encuentro concernido por el Otro antes de toda propuesta e iniciativa propia; me atañe antes de todo cómputo de razones, pruebas, argumentaciones y resultados. Estoy sometido a su influjo antes de todo posicionamiento por mi parte<sup>28</sup>. Ninguna simetría puede descubrirse en esta

exposición; tampoco puede soñarse con hacerla desaparecer con el progreso consensual<sup>29</sup>. Es, según Levinas, la condición misma de la relación ética.

### **La ética y el pueblo de demonios**

Cuando Kant, en *La paz perpetua*, valiéndose, por así decirlo, de un experimento mental, estimó que incluso un pueblo de demonios, siempre que fueran inteligentes, podría configurar un orden social con leyes vinculantes para todos, planteó una exigencia a toda ética futura que quiera distinguirse del simple cálculo egoísta de pérdidas y beneficios. En efecto, incluso los mencionados demonios podrían llegar a entender que es preferible, simplemente por razones usureras, establecer un pacto de derechos mínimos para todos, antes que vivir en un estado de guerra permanente y de agresiones sin cuartel. Todos podrían y deberían renunciar inteligentemente a parte de su libertad individual para someterse a un orden común de leyes, pues, al cabo, tal situación redundaría en beneficio de todos. El egoísmo agresivo de cada cual no vería en esta legislación un menoscabo de su despliegue, sino, al contrario, su propia condición de posibilidad. Por eso, hasta las bandas de forajidos, mafiosos y bandoleros han tenido siempre sus propios y exigentes “códigos de honor”. La falta absoluta de lo que podría llamarse sensibilidad moral no parece impedir, pues, la promulgación pactada de un marco común de derechos y deberes; es decir, hasta una comunidad moralmente ciega, aunque inteligente, podría, al menos en principio, alcanzar, a pesar de todo, un cierto nivel ético. ¿O no? ¿Puede, realmente, considerarse que los códigos de comportamiento de las cuadrillas de asesinos y desalmados, de demonios y criminales, son realmente leyes éticas? En caso negativo, ¿en qué se diferencian de aquellas posibles prescripciones de carácter y espíritu realmente moral? Intuitivamente, y antes de toda reflexión, creo que parece razonable asegurar que deben de existir diferencias obvias entre lo que llamamos ética y las convenciones comúnmente vinculantes de un pueblo de demonios. Incluso aunque formalmente puedan coincidir en muchos de sus detalles, la moralidad no puede ni debe confundirse con las regulaciones inteligentes, pero radicalmente egoístas, que arbitran la convivencia demoníaca. Con su experimento mental, Kant nos proporcionó, así, un “cuasicriterio” para distinguir entre lo que auténticamente merece el nombre de ética y lo que tan sólo es fruto de las inclinaciones egoístas mediadas por la

inteligencia. En todo caso, parece claro que toda legislación, contrato o pacto, que surja meramente de la necesidad de limitar el conflicto resultante de la mera lucha por los intereses privados no superará esta prueba de autenticidad moral. Una ética concebida como mero arbitrio regulador de la violencia será indiscernible de los pactos de un pueblo de demonios.

Este criterio, por otra parte, indica, además, otra dimensión que debe poseer la moralidad. Ésta no debe ser tan sólo resultado de reacciones negativas, decepcionadas o resentidas. Un pueblo de demonios se ve forzado a pactar un marco de legislación común como resultado de su miedo, de los fracasos individuales en la lucha por imponerse cada uno a los demás. En el origen, pues, de esta leyes se encuentra el temor al otro, el miedo al fracaso, el dolor de la derrota; todo ello, en el fondo, son reacciones resentidas, producto de la cobardía, la impotencia y el resentimiento. El código demoníaco carece de auténtica dimensión positivo; es sólo fruto de la negación, del no que cierra el desarrollo egoísta de la subjetividad. Frente a este origen resentido y nihilista de la moral, es preciso buscar otra genealogía, una que se asiente en dimensiones afirmativas y que no sea resultado del miedo o del fracaso, sino que encierre una positividad que eluda todo resentimiento. Una moral positiva, una moral afirmativa, que señale abundancia de vida, de dinamismo y no tan sólo temor, inquietud de sí o el fracaso de la derrota: eso es lo que necesitamos<sup>30</sup>.

Creo que tanto en Habermas como en Levinas existe el esfuerzo de pensar la ética positiva y afirmativamente, y no sólo como resultado, resentido y nihilista, de los fracasos y temores de la subjetividad egoísta. En Levinas, es obvio, desde un principio, que su planteamiento, volcado sobre la responsabilidad expuesta y valiente que el Otro me impone, rompe con la imagen temerosa y asustadiza que se desprende del código demoníaco. La ética afirma al Otro en tanto que Otro; y al hacerlo me expone afirmativamente al riesgo de la exposición, de la obligación. La ética supone vivir peligrosamente, pero no como resultado del miedo que el Otro pueda ejercer sobre mí, sino como afirmación de su alteridad radicalmente otra, de su trascendencia.

Nosotros suponemos al lenguaje una dimensión que es responsabilidad; es decir, también resignación al riesgo del malentendido (igual que en el amor hay que resignarse a veces a no ser amado), al riesgo de la falta y del rechazo de la comunicación. (...) De la comunicación sólo se podrá decir su incertidumbre (...). La comunicación sólo es posible en el sacrificio, que es el acercamiento de aquel de

quien se es responsable. La comunicación con otro no puede ser trascendencia sino como vida peligrosa, como hermoso riesgo que correr. Estas palabras toman su sentido fuerte cuando, en lugar de designar solamente los fallos de la certeza, expresan la gratuidad del sacrificio.<sup>31</sup>

La relación ética no es temerosa ni es producto de anteriores fracasos o conflictos con el Otro; surge de la afirmación que él impone sobre mí, antes de todo quehacer por mi parte. De esta manera, no aparece como limitación del conflicto intersubjetivo, ni como fruto resentido del temor que el Otro puede producirnos; se manifiesta como afirmación positiva de su alteridad. De ahí que sea preciso buscar el origen del orden político y legal no en leyes que mitiguen la violencia, ni en las disposiciones sabias y egoístas de un pueblo de demonios, sino en la radicalidad de la ética. El origen del Estado, de la ciudadanía, y de las leyes políticas, no hay que acecharlo en el egoísmo natural de la subjetividad, sino en la afirmación ínsita en la moralidad misma<sup>32</sup>. Como señala Lionel Ponton, “Levinas aparta con el envés de la mano el punto de vista hobbesiano del “hombre lobo para el hombre”, de la “guerra de todos contra todos” y del Estado autoritario”<sup>33</sup>.

En Habermas es también explícito el rechazo de toda fundamentación de la ética que se asiente tan sólo meramente sobre las disposiciones egoístas y, por ende, temerosas, de la subjetividad. En su opinión, los intentos de derivar la esencia de la ley tan sólo a partir de los intereses privados de los individuos están condenados al fracaso. Así, por ejemplo, “Hobbes pretende demostrar que puede fundamentarse la instauración de un sistema de egoísmo bien ordenado, partiendo sólo del autointerés ilustrado de todos los individuos”<sup>34</sup>. En terminología habermasiana, se podría decir que Hobbes intenta establecer un orden social aceptado únicamente sobre la base de acciones instrumentales, despojadas de toda relación ética con el Otro. El egoísmo y la inteligencia se bastan y se sobran para fundar y legitimar todo orden común, ya sea moral o político.

Lo que Hobbes trata de mostrar es que la sociedad constituida en términos absolutistas, considerada en conjunto, se justifica como un orden instrumental a partir de las consideraciones y ponderaciones racionales con arreglo a fines de todos los implicados. (...). La dominación constituida en términos jurídicos puede ser entendida *per se* como un sistema de ordenado egoísmo, preferido por todos los implicados. Y ello porque lo que aparece como moralmente debido surge entonces espontáneamente de las acciones egoístas racionales, o, como Kant dirá

después, de las acciones de “un pueblo de diablos”.<sup>35</sup>

En opinión de Habermas, esta deducción de la ley moral y política a partir de puras consideraciones egoístas está condenada al fracaso, porque presupone aquello que debería demostrar, a saber, la capacidad de adoptar la perspectiva social de una segunda persona y de una primera persona del plural. La subjetividad egoísta, colapsada en su propia interioridad, no podría siquiera llegar a concebir lo que es un pacto que vincula también al otro, pues éste se le aparecería sólo como escollo natural, resistencia enfrentada o medio disponible para su propia acción instrumental<sup>36</sup>. Sólo la acción comunicativa, como esencia misma del lenguaje, permite concebir la reciprocidad inserta en las leyes y en los códigos; el ejercicio de la dominación del poder sólo es posible si ya se ha superado la perspectiva egocéntrica de la exclusiva primera persona del singular; pero si tal comprensión se ha efectuado (y tal cosa debe haber sucedido ya para que el poder del pacto pueda siquiera ejercerse), entonces es que ya se ha superado el mero nivel de las subjetividades egoístas, al ser capaz cada uno de ponerse en el lugar del otro y eludir, siquiera momentáneamente, el influjo sin contrapartida de los autointereses propios.

La cuestión que desde una perspectiva levinasiana se plantea es la de si esta solución de Habermas al problema planteado por la posibilidad de la “ética” del pueblo demonios es correcta y plausible. Es decir, dicho de otra manera, ¿permite la acción comunicativa y el diálogo racional trascender realmente tal planteamiento? Es dudoso que pueda hacerlo. No se ve muy bien por qué, a pesar de la argumentación de Habermas, un pueblo de seres diabólicos e intrínsecamente egoístas, no podría llegar a elevarse a la altura de la acción comunicativa. Ésta les podría servir perfectamente para conseguir su propósito de promulgar una legislación común, vinculante para todos, y que ponga coto a la mera lucha generalizada de todos contra todos. No se ve cómo la acción comunicativa no podría esencialmente ser concebida tan sólo como un momento al servicio de la mera acción instrumental. No es difícil descubrir en aquella, quizá, simplemente, una modalidad más de aquella inteligencia que debemos presuponer a los demonios sociales.

¿Es capaz, en verdad, la acción comunicativa de superar por sí sola el planteamiento hobbesiano? Para Habermas indudablemente sí; por mi parte, debo confesar que no acierto a ver donde reside la heterogeneidad absoluta entre ambos planteamientos que Habermas quiere hacernos creer que existe. También la acción comunicativa puede ser el resultado del fracaso de nuestras

acciones estratégicas, directas e inmediatas; los otros también intervienen y es preciso entonces tenerles en cuenta. Pero, así concebida, la ética del diálogo podría todavía ser atribuida al pueblo demoníaco. De esta manera, la moralidad se vería nuevamente despojada de su valor afirmativo para volver a recaer en el nivel del mero resentimiento. En el mejor de los casos, podría ser la ética, si ya no de un pueblo de diablos fatigados y asustadizos, sí de mercaderes y comerciantes que buscan siempre, incluso en el diálogo y, sobre todo, en él, el mayor beneficio posible para sus intereses egoístas<sup>37</sup>. La acción comunicativa, cuyo modelo original, no debemos olvidarlo, surgió de la práctica científica<sup>38</sup>, sigue siendo la lógica mercantil del beneficio personal. En ella no aparece el momento de solidaridad y de responsabilidad que, según, Levinas es el único que nos permite trascender la “ética” menoscabada y autista que rige al pueblo de demonios. Las cargas que el modelo básicamente cognoscitivo, predominante en Habermas, impone al planteamiento moral se dejan aquí sentir de nuevo. Su teoría nos permite concebir fácilmente la libertad y la igualdad; pero queda ciega para la solidaridad (asimétrica esencialmente) y la fraternidad. Para Levinas, sin embargo, sólo esta última permite superar la perspectiva demoníaca, pues justamente es eso, la fraternidad, lo que un pueblo de demonios es incapaz de concebir, aunque, por otra parte, pueda perfectamente bien pensar la libertad y la igualdad<sup>39</sup>. Del lema ilustrado clásico, “libertad, igualdad y fraternidad”, Habermas aprehende los dos primeros valores; pero, en su teoría, no hay lugar sistemático alguno para el tercero. Levinas no sólo elabora con detalle ese tercer valor, sino que, más radicalmente, intenta mostrar que sólo a partir de la fraternidad, y de la solidaridad en ella implícita, pueden fundarse, pensarse y ejercerse sin excesos, tanto la libertad como la igualdad. Sin ella, estos dos valores son ciegos, despojados de dirección y medida, disponibles también para auténticos demonios.

### **De la ética a la justicia**

¿Significa todo ello que basta con la fraternidad y la responsabilidad que ella nos impone para con el otro? No. En opinión de Levinas, bastaría si el Otro fuera único en el mundo; pero la pluralidad ha entrado en juego desde siempre, y la simple dualidad se ha superado con la aparición del tercero nunca excluible. Entre todos lo que me rodean, ¿quién es el Otro que me reclama

atención y responsabilidad?<sup>40</sup> Con el surgimiento del tercero, se hace ya entonces necesario el cálculo, la negociación, el acuerdo, el consenso racional que computa medios, establece prioridades y distribuye acciones y responsabilidades. Desde este momento, es decir, desde siempre, mi responsabilidad absoluta por el Otro se relativiza porque hay muchos otros; entonces reaparece la razón, sus mediaciones y sus discursos. Lo Dicho recupera sus derechos y su lugar en la economía de la existencia. Hay que verificar, sí, su validez, su verdad, su contenido; hay que tematizar lo Dicho, analizar sus propuestas y considerar sus pretensiones<sup>41</sup>. Es preciso comparar lo incomparable, reunir lo disperso, y aquilatar responsabilidades, en su origen infinitas y absolutas. Es el orden de la justicia. Levinas distingue la ética de la justicia; ésta aparece necesariamente desde que surge un tercer rostro que interrumpe la soledad del mismo y del otro. La justicia retoma entonces todos los temas contenidos en lo Dicho que fueron descuidados en la consideración del puro Decir. Pues desde el momento en que el tercero aparece, otra economía se impone: además de ética, necesitamos justicia, es decir, igualdad, conocimiento, objetividad, pretensiones de validez desempeñables, y los demás elementos de, por ejemplo, la razón comunicativa. Mi atención y cuidado, mi responsabilidad y mi capacidad de abnegación, son potencias finitas; lo que entrego a uno no lo puedo dar a otro; mi solicitud no puede abarcar a la totalidad de los otros. En esta tesitura, debo entregarme al cálculo, a la racionalidad, a la ponderación de fuerzas y capacidades. Debo intentar ser justo, no cometer agravios comparativos, repartir entre varios lo que cada uno de ellos me reclama absolutamente.

Sin embargo, esta justicia así establecida, que devuelve sus derechos a lo Dicho y a la razón dialógica, debe ser entendida a partir de la dimensión moral que la sostiene, la funda y le impone sus límites. “El orden de la justicia se funda sobre una relación ética que, a la vez, la alimenta y marca sus insuficiencias. La justicia es proporción e igualdad. Es objetividad también. Sin embargo, no puede desplegarse más que sobre un fondo de socialidad, es decir, de bondad y de responsabilidad para con otro”<sup>42</sup>.

Aquí se encuentra, quizá, el núcleo básico del acuerdo y desacuerdo de Levinas con Habermas. Es un desacuerdo específicamente filosófico, pues no afecta tanto a decisiones concretas o a prácticas determinadas de conducta, como a la radicalidad del orden de fundamentación. Para Levinas, la tematización de lo Dicho, es decir, en su opinión, el diálogo racional, el consenso y la objetividad cognoscitiva de la verdad, son elementos necesarios

de la justicia; pero derivados respecto de la responsabilidad ética originaria. Lo primero no es el acuerdo racionalmente obtenido y de efectos equilibradores y simétricos; lo primero, en el orden filosófico de la fundamentación, es la relación ética con el otro, entendida como responsabilidad solidaria. Sólo de esta manera podemos eludir las aporías que nos plantea una “ética” posible obtenida a partir de la socialidad perversa de un pueblo de diablos. Pero, una vez obtenida la fundamentación, los elementos secundarios no son eliminados, sino que recuperan, por primera vez, su plena legitimación y sentido. Una vez abierto el campo de la justicia, la objetividad y todos sus complementos exigen sus derechos y su necesidad. Pero estos deben ser entendidos en el seno de la ética, primera y originaria. Una vez que aparece el tercero no excluido, son necesarias las instituciones de justicia, el Estado y todas las demás formas políticamente establecidas en las que la razón comunicativa va tomando cuerpo en las sociedades modernas<sup>43</sup>. Si se ignora este orden de fundamentación, podemos malinterpretar el origen y sentido de estas instituciones y de las prácticas argumentativas que en ellas se desarrollan. Si se descuida el momento ético, la justicia, separada de su raíz, podría ser concebida, otra vez, meramente, como el orden de regularidades pactadas que gobiernan la convivencia de un pueblo de demonios. La justicia no sería sino la continuación de la guerra por otros medios; una especie de tregua en el seno de una violencia procedente de unas mónadas autistas y egoístamente cuerdas. Estaríamos presos, otra vez, del modelo hobbesiano, fruto del resentimiento, el temor y la derrota<sup>44</sup>. Para eludir este nihilismo, es preciso postular otro orden de cosas, otro origen de los deberes y derechos. Si el Estado, por ejemplo, tiene su origen remoto, pero insoslayable, en la relación ética y existe para garantizar la supervivencia de esta, entonces no es meramente un instrumento que pueda extender su dominio a voluntad con la excusa de reducir la violencia o evitar la peor de las guerras. El Estado debe permanecer al servicio, siquiera lejano, de la dimensión ética de la existencia, aunque ello lo deba efectuar a través de la mediación de la justicia. Sin este aliento ético primero, el Estado, y la justicia por él impartida, se ven despojados de su límite y de su sentido.

No carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el que el hombre se realiza (y que se trata de instituir y , sobre todo, de mantener) procede de una guerra de todos contra todos o de la responsabilidad irreducible de uno para con todos, y si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia saberlo para que la guerra no se haga instauración de una guerra con buena

conciencia. Y no carece tampoco de importancia saber, en lo que concierne a la filosofía, si la necesidad racional que el discurso coherente transmuta en ciencias y cuyo principio quiere la filosofía aprehender, tiene, así, el estatuto de origen (...), o si esta necesidad supone un más-acá (...) un más-acá atestiguado en la responsabilidad para con los otros. Responsabilidad para con los otros o comunicación, aventura que sostiene a todo discurso de la ciencia y de la filosofía. Por ello, esa responsabilidad sería la racionalidad misma de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz.<sup>45</sup>

Es en el orden ético donde debe encontrarse la huella de la dimensión específicamente humana y de todas sus instituciones; si se borra o se malinterpreta este origen, entonces la socialidad que somos, es decir, la humanidad de lo humano, corre el riesgo de perderse o destruirse sin remisión.

La perspectiva interhumana puede subsistir, pero también perderse en el orden político de la Ciudad donde la Ley establece las obligaciones mutuas entre ciudadanos. Lo interhumano propiamente dicho reside en una no-indiferencia de los unos para con los otros, en una responsabilidad de los unos para con los otros, pero antes de que la reciprocidad de esta responsabilidad, que se inscribirá en las leyes impersonales, venga a superponerse al altruismo puro de esa responsabilidad inscrita en la posición ética del yo como yo; pero antes de todo contrato que significaría precisamente el momento de reciprocidad en que, ciertamente, puede continuar, pero también puede atenuarse o extinguirse el altruismo. El orden de la política, que el contrato social inaugura, no es ni la condición insuficiente ni la culminación necesaria de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano surgido de la Ciudad y del individuo que precede en su egoísmo natural a todo orden, pero del que la filosofía política, desde Hobbes, intenta extraer –o consigue extraer– el orden social o político de la Ciudad.<sup>46</sup>

Las cuestiones de fundamentación filosófica son siempre relevantes, al menos, aunque sólo sea por eso, para evitar malentendidos. La jerarquía de los niveles debe respetarse, y quizá no tan sólo por motivos de pura teoría, sino ya también para eludir consecuencias prácticas indeseables. Si en el origen del Estado, ponemos, *à la Hobbes*, el temor y el resentimiento, la violencia y la guerra, el Estado, que surge para limitar estas batallas, no conoce límite legítimo alguno. Sólo manteniendo la necesaria continuidad y discontinuidad entre ética y justicia (tarea, sin duda, complicada, tanto en el plano de la teoría como en el práctico), se pueden percibir sus limitaciones recíprocas y su complicado orden de prioridades. Puede, entonces, evitarse que lo que es tan sólo producto secundario, aunque necesario, de la dimensión humana

comparezca como instancia primera y decisiva de nuestro ser-en-el-mundo. Algo de esto sucede, creo, en el caso de Habermas<sup>47</sup>. Su planteamiento comunicativo de la ética no es desechable ni superfluo; pero obtiene toda su legitimidad y sentido sólo una vez que la tarea de fundamentación ha bajado un escalón más, y ha descubierto, por ejemplo, junto a Levinas, bajo la ponderación de las razones que sostiene a la justicia, la insobornabilidad de una relación ética asimétrica más antigua que todo cálculo, que todo consenso y que todo diálogo.

### Notas

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política*, 1253a.

<sup>2</sup> Pueden verse, como ejemplo ilustrativo de este planteamiento, los artículos “¿Qué pretende la ética?” De M. Schlick y “El significado emotivo de los términos éticos” de C.L. Stevenson, recogidos en A.J. Ayer, (ed.) *El positivismo lógico*, F.C.E., Madrid, 1981.

<sup>3</sup> ¿Qué uso lingüístico es el que mejor pone de relieve esta ética originaria? ¿En qué actividad particular, de todas las que permite la pragmática de los diversos juegos de lenguaje (argumentar, charlar, dialogar, alcanzar consensos, saludar, discutir, prometer, etc.) puede descubrirse con mayor radicalidad y nitidez esa ética buscada del lenguaje? En este punto, como veremos, las respuestas difieren. En este artículo, intentaremos esclarecer las propuestas de solución que a esta cuestión ofrecen Habermas y Levinas, señalando sus diferencias y afinidades, así como su posible complementación.

<sup>4</sup> Este “ya siempre” (*immer schon*) es la marca léxica característica de la reflexión trascendental entendida postkantianamente. Fue acuñada explícitamente como tal por Heidegger en *Ser y tiempo*, y señala el “perfecto apriórico” de los existencialistas. Cfr. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, Vol. II, p. 398, n. 94. El giro pragmático-lingüístico de la ética intenta poner de manifiesto que *ya siempre* estamos en el ámbito de la ética; el lenguaje mismo nos abre esa dimensión, que ya nada podrá luego cerrar.

<sup>5</sup> ¿Falacia naturalista? ¿O acaso lo que resulta falaz es la propia falacia naturalista? En cualquier caso, es obvio que si la perspectiva pragmática de lo que hemos denominado “la ética del lenguaje” es plausible, entonces habrá que reconsiderar toda la legitimidad y validez de la célebre falacia naturalista. Cfr., al respecto, por ejemplo, John Searle *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990, pp. 138 y ss.

<sup>6</sup> Cfr. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1988. J. Searle, op. cit.

<sup>7</sup> Cfr. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989, pp. 333 y ss; y *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus. Madrid, 1987, pp. 379 y ss. Cfr., asimismo, Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 327 y ss.

<sup>8</sup> Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Le Livre de Poche, Paris, 1990, pp. 16 y ss., 43 y ss., 78 y ss. Cfr., también, Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992, donde puede leerse lo siguiente: “El Decir es mi exposición –corporal, sensible– al Otro, mi incapacidad para rehusar el acercamiento del Otro. Es

la enunciación performativa o posición expresiva de mí mismo frente al otro. Es un hacer performativo que no puede reducirse a descripción constativa. Por contraste, lo Dicho es un enunciado, aserción o proposición (de la forma S es P), respecto de la cual puede afirmarse su verdad o falsedad. (pp. 7 y ss.).

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 141.

<sup>10</sup> Levinas, op. cit. p. 78.

<sup>11</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 96.

<sup>12</sup> Cfr., por ejemplo, Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Ed. cit.

<sup>13</sup> Para un desarrollo de todas estas ideas, cfr., por ejemplo, Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; Apel, “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *Transformación de la filosofía II*, ed. cit., y también Apel, “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, en Karl-Otto Apel (Hg.) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.

<sup>14</sup> Levinas, *Autrement qu'être*, ed. cit., p. 82.

<sup>15</sup> “La comunicación no es comunicación de algo Dicho que, enseguida, recubriría o tataría o ahogaría al Decir; sino Decir que mantiene abierta su apertura, sin excusa o evasión, entregándose sin decir nada Dicho”. (Levinas, op. cit., p. 223).

<sup>16</sup> En Levinas se cumple un movimiento del pensar que, *mutatis mutandis*, es análogo al efectuado por Heidegger ya desde *Ser y tiempo*. Del mismo modo que éste intentaba mostrar que toda actividad cognoscitiva del *Dasein* sólo era posible desde su radical y previo ser-en-el-mundo, igualmente Levinas busca poner de manifiesto que el diálogo racional y argumentativo se establece sobre una originaria apertura a la alteridad del otro, apertura que no es de índole gnoseológica ni está orientada por la idea de pretensiones de validez racionalmente desempeñables. Y así como, para Heidegger, la verdad que se expresa en la proposición es ya derivada respecto de una verdad anterior que la hace posible, del mismo modo, en Levinas, la relación dialógica con el otro hombre está sostenida por una instancia previa que es la exposición originaria de cada uno a la presencia insoslayable y afectante del rostro del otro. Antes de toda argumentación, de todo cálculo racional, el otro me concierne, me interesa, no me deja indiferente ni puedo negarme su presencia. El diferendo entre Habermas y Levinas se centra aquí: el diálogo racional, central para Habermas, es ya instancia derivada y secundaria para Levinas. “¿Qué significa el lenguaje en la relación con otro? ¿Es que el diálogo es el modo privilegiado de la relación con otro? - ¡No! Aquí, el Decir no es comprendido como diálogo, sino como testimonio del infinito (del otro) al que infinitamente me abro”. (Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, Paris, 1995, p. 221).

<sup>17</sup> Levinas, op. cit. p. 189.

<sup>18</sup> Cfr., por ejemplo, José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 83 y ss. Cfr. también, Ludwig Nagl, “Zeigt die habermassche Kommunikationstheorie einen ‘Ausweg aus der Subjektphilosophie’?”, en M. Frank, G. Raulet, W.v. Reijen (Hgs) *Die Frage nach dem Subjekt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, donde se intenta probar que el paradigma habermasiano de la intersubjetividad sigue preso, a pesar de todo, de las aporías y perplejidades que agobian a la filosofía de la conciencia, aporías que fueron recapituladas por Foucault en *Las palabras y las cosas* (cap. IX). Habermas hizo suyas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, las conclusiones de Foucault, y propuso su modelo de la acción comunicativa como una salida real de estas dificultades. Lo que L. Nagl demuestra es que

es muy dudoso que esta propuesta habermasiana resulte realmente exitosa.

<sup>19</sup> De las cuatro pretensiones de validez señaladas por Habermas –inteligibilidad, verdad, sinceridad y corrección normativa– es, tal vez, la sinceridad la que está más alejada del planteamiento cognoscitivo, pues de ella no hay desempeño discursivo ni racional. La sinceridad de los hablantes no es demostrable argumentativamente. Sin embargo, es dudoso que esta sinceridad habermasiana coincida con lo que Levinas llama también “sinceridad”. Para Levinas, la sinceridad no es tan sólo la concordancia de palabras y acciones, es más radicalmente la exposición inexcusable que nos constituye, y de la cual no hay fuga ni escapatoria: “La sinceridad no es un atributo del Decir; es el Decir quien cumple la sinceridad (...) Nada dicho iguala la sinceridad del Decir, ni es adecuado a la veracidad anterior a lo verdadero, a la veracidad del acercamiento al otro, de la proximidad”. (Levinas, o. c. pp. 224-225). Para Habermas, por el contrario, la sinceridad sigue siendo entendida como atributo gnoseológico de lo dicho; sólo secundariamente afecta al Decir mismo. La sinceridad, en Levinas, es la condición (ontológica, aunque a Levinas no le gustaría esta palabra) de nuestro ser-en-el-mundo, que es ya siempre ser en la proximidad del otro, abierto a él, expuesto a su mirada, visible sin ocultamiento alguno. Cfr. Levinas, *Autrement qu’être*, pp. 227, 233; y *Totalidad e infinito*, pp. 84, 112, 191.

<sup>20</sup> Levinas, *Autrement qu’être*, p.225.

<sup>21</sup> Como escribe Derrida: “Hablar por hablar, hacer la experiencia de lo que sucede a la palabra por la palabra misma, en la huella de una especie de cuasitautología, no es, de ninguna manera, hablar en vano y para no decir nada. Es, tal vez, hacer la experiencia de una posibilidad de la palabra. (...) Hablar para (no) decir nada no es no hablar. Sobre todo, no es no hablar a nadie”. (Derrida, *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, pp. 537-538).

<sup>22</sup> La posibilidad de pensar, siquiera tentativamente, una ética del disenso, alternativa a la ética del consenso propugnada por Habermas, es algo que, ya simplemente a nivel teórico, carece de sentido, pues no se puede postular el desacuerdo como Idea kantiana regulativa; lo cual sí que se puede hacer con la Idea de consenso. En este recurso al papel regulativo de las Ideas, encuentra Habermas la última fundamentación de su planteamiento. Como es obvio esta posibilidad está vetada al disenso, pues este, como tal, no puede llevarse al límite. (Cfr., al respecto, Geoffrey Benington, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991, p. 218). La ética de Levinas es ajena, como tal, a estas alternativas, ya asentadas en el campo, en su opinión derivado y secundario, de la gnoseología. Lo que él propone es partir, más bien, de la pluralidad radical de lo humano y de la tensionalidad que, ya desde el lenguaje mismo, nos compromete con el otro, ajeno y exterior, pero del cual, en la no-indiferencia, somos responsables.

<sup>23</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 95-96. Cfr., también, *Autrement qu’être*, pp. 206 y ss.

<sup>24</sup> “La razón hace posible la sociedad; pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se distinguirían las numerosas razones?” (Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 138-139; cfr., también, p. 217)

<sup>25</sup> Concebir al lenguaje desde la pluralidad (de juegos lingüísticos, de destinatarios, de destinadores, etc.) y no como mecanismo al servicio de la unidad, es lo que intenta llevar a cabo también Lyotard en *Au juste*, Christian Bourgois, Paris, 1979, y en *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.

<sup>26</sup> “La razón comunicativa pone en el centro de sus afirmaciones el reconocimiento de la racionalidad del otro y la simetría o igualdad con él. Desde aquí parte el encuentro comunicativo o la acción comunicativa que manifiesta la racionalidad comunicativa. Es un encuentro entre competentes lingüísticos, argumentadores y agentes de acción. Es una racionalidad reconocedora

del otro en la argumentación y el discurso. No hay lugar para los otros, desiguales, no competentes, si no es asimilándolos a nosotros”. (José María Mardones, op. cit. p. 173). (Cfr., también, pp. 105 y 121).

<sup>27</sup> “En efecto, el ser que me habla y a quien respondo o interrogo, no se ofrece a mí, no se da de modo que pueda asumir esta manifestación, encasillarla a la medida de mi interioridad y recibirla como venida de mí mismo. (...) El interlocutor no puede encontrar -de ningún modo- lugar en una intimidad. Está para siempre fuera. La relación entre los seres separados no los totaliza. “Relación sin relación” que nadie puede englobar o tematizar. O, más exactamente, aquél que la pensaría, que la totalizaría, marcaría por esta “reflexión” una nueva escisión en el ser, porque diría aún este total a alguien”. (Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 299).

<sup>28</sup> Encontramos aquí, otra vez, la analogía formal entre el movimiento del pensar de Levinas y el de Heidegger. Para este último, toda actividad práctica o teórica del *Dasein*, se encuentra ya siempre “asentada” en la relación previa y no óptica del *Dasein* con el ser. Análogamente, para Levinas, la relación argumentativa, libre y, en principio, simétrica, del diálogo racional, se encuentra ya establecida en la relación sin relación que me vincula al otro antes de toda iniciativa mía. Mi ser-en-el-mundo, por así decirlo, es ético, pues esta relación, que me arroja hacia el otro sin confundirme con él en una unidad ni tener a ésta como Idea regulativa, es no-indiferencia, es responsabilidad para con él. Mi Decir da testimonio de que el otro me importa, de que no lo puedo someter a ningún orden, a ningún conocimiento. Esta relación es asimétrica, porque este compromiso que me obliga se me impone antes de toda cuenta de reciprocidades y sin buscar, en el consenso, un saldo nulo o equilibrado. Es como si, desde siempre, yo estuviera en deuda con el otro. Soy deudor; pero no respecto del ser, sino del otro. Para resaltar esta asimetría, que desbarata el proyecto de basar en el consenso simétrico la esencia de la ética, a Levinas le gusta, quijotesca, referirse “al pobre, a la viuda, al huérfano, al extranjero” (cfr., por ejemplo, *Totalidad e infinito*, p. 9), es decir, a aquellos que, por circunstancias contingentes pero siempre presentes, apenas poseen el derecho a la palabra y mucho menos la capacidad argumentativa. (Cfr. Mardones, op. cit. pp. 105, 121, 173).

<sup>29</sup> A esta imposibilidad de cercenar la asimetría o de, finalmente, equilibrarla en el consenso, es a lo que Levinas llama, casi teológicamente, la “gloria del infinito”. La asimetría de mi exposición, de mi obligación para con el otro, no mengua con el tiempo y con la asunción de mis responsabilidades; al contrario, se incrementa y se acentúa, gloriosamente. (Cfr. *Autrement qu'êtré*, pp. 220 y ss.)

<sup>30</sup> La resonancia nietzscheana de estas afirmaciones es obvia. Habría, tal vez, que comparar sistemáticamente las actitudes morales de Nietzsche y de Levinas, quizá podrían descubrirse más afinidades de las que podrían esperarse a primera vista. Cfr., al respecto, S. Critchley, op. cit. pp 53 y ss.

<sup>31</sup> Levinas, *Autrement qu'êtré*, pp. 190-191.

<sup>32</sup> “En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano surgido de la Ciudad, y del individuo que precede, en su egoísmo natural, a todo orden, pero del que la filosofía política, desde Hobbes, intenta extraer –o consigue extraer- el orden social o político de la Ciudad”. (Levinas, *Entre nous*, Le Livre de Poche, Paris, 1993, 111).

<sup>33</sup> Lionel Ponton, *Philosophie et Droits de l'Homme de Kant à Levinas*, Vrin, Paris, pp. 196-197.

<sup>34</sup> Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 157.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>36</sup> *Ibidem*. Esta crítica de Habermas a la insuficiencia del planteamiento de Hobbes es análoga

a la que lleva a cabo contra la teoría del poder de Foucault. Tanto en uno como en otro, Habermas echa en falta un mecanismo de integración social que desborde el campo de la mera lucha de unos contra otros. “Foucault supone disciplinas, prácticas de poder, tecnologías de “verdad” y dominación institucionalmente consolidadas; pero no puede explicar cómo del estado social de incesante e ininterrumpida lucha puede deducirse el estado de agregación, por momentáneo que se lo piense, de un articulado armazón de poderes”. (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 343). En definitiva, tanto en Hobbes como en Foucault, falta, según Habermas, la capacidad integradora y de socialización “pacífica” que representan el lenguaje en general y la acción comunicativa en particular.

<sup>37</sup> Esta objeción ha sido formulada y repetida numerosas veces contra Habermas; cfr., por ejemplo, recientemente, Mardones: “La reducción anamnética de la razón a razón comunicativa entre iguales, racionales, capaces de habla y acción, etc., supone un empequeñecimiento de la solidaridad. La solidaridad “entre iguales” se asemeja mucho a una relación de intercambio. La solidaridad se mercantiliza: es una apariencia de solidaridad” (op. cit. p. 133). También Lyotard acusó a la razón comunicativa de no ser más que otra cara de la razón economicista y utilitaria vigente en la tecnociencia, el capitalismo y la industria. Cfr., por ejemplo, *L’inhumain*, Galilée, París, 1988, pp. 81, 85, 121, 211; y también *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 109 y ss.

<sup>38</sup> Cfr. Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 103.

<sup>39</sup> Cfr. Levinas, *Hors sujet*, Le Livre de Poche, Pars, 1997, p. 169.

<sup>40</sup> Cfr. Derrida, *Donner la mort*, en Rabaté, Wetzel (eds.), *L’éthique du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992, pp. 69-70. Cfr., también Critchley, op. cit. pp. 226-236.

<sup>41</sup> Cfr. Levinas, *Autrement qu’être*, pp. 32 y ss., 239 y ss.

<sup>42</sup> L. Ponton, o. c. p. 196.

<sup>43</sup> De todas maneras, es evidente que la introducción del tercero en la filosofía de Levinas incorpora tensiones y aporías, que están lejos de haber sido resueltas en ella. La tensión entre ética y justicia es uno de los elementos más interesantes de la obra de Levinas; pero también uno de los más complejos y poco fijados en sus determinaciones recíprocas. Cfr., al respecto, Derrida, *Adieu*, Galilée, París, 1997, donde, sin menoscabo de admiración y respeto, el autor desgrana, entre otros temas, las aporías, conflictos y perplejidades que se desprenden de esta doble y contrapuesta visión de las relaciones humanas: desde la ética y desde la justicia.

<sup>44</sup> Es sintomático que Hobbes reconozca como regla de oro natural de la conducta ética el célebre precepto *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. (Cfr. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 157). Obviamente, tal mandamiento delata su origen inequívoco en el miedo, el temor y el resentimiento.

<sup>45</sup> Levinas, *Autrement qu’être*, pp. 248-249. Para el tema de la pez en Levinas, cfr., por ejemplo, Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 169, 189, 190. Y Derrida, op. cit., pp. 156, 159, 160.

<sup>46</sup> Levinas, *Entre nous*, p. 111. Y también puede ahí leerse lo siguiente: “Si se habla de justicia, hay que admitir jueces, hay que admitir instituciones con el Estado; vivir en un mundo de ciudadanos y no solamente en el orden del rostro a rostro. Pero, por el contrario, es a partir de la relación con el rostro o de mí ante otro que se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado donde la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Hay, pues, límite para el Estado. Mientras que en la visión de Hobbes –donde el Estado surge no de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia- no se puede fijar límite al Estado”. (p. 115).

<sup>47</sup> Otra vez surge el paralelismo entre Levinas y Heidegger: por muchas que sean sus