

En *La ética* realizo una dura crítica de lo que denominé la ideología de los derechos humanos. El de Irak podría ser un caso modelo:

El tema de los derechos humanos —y mi postura está lejos de ser cínica al respecto— es de primera importancia. Pero eso difiere mucho de tener una policía internacional y militar autoproclamada. ¡Qué duda cabe!: Saddam era un criminal. Pero, ¿cuál es la situación de los derechos humanos hoy en Irak? Es desastrosa. Queda claro, en éste y otros casos previos, que los derechos humanos sirven de coartada para obtener el apoyo de la opinión pública. Creo que la época de las intervenciones en nombre de los derechos humanos está un poco terminada.

ALAIN BADIOU



Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México



www.herder.com.mx

Herder

ALAIN BADIOU LA ÉTICA



ALAIN BADIOU

LA ÉTICA

Herder

Herder

dimensión de la piedad por las víctimas, se la propondrá como la máxima durable de *procesos singulares*. En lugar de poner allí en juego solamente la buena conciencia conservadora, quedará ligada al destino de las verdades.

I. ¿EXISTE EL HOMBRE?

La “ética”, en la acepción hoy corriente de la palabra, concierne de manera privilegiada a los “derechos del hombre” o, subsidiariamente, a los derechos del ser viviente.

Se supone que existe un sujeto humano por todos reconocible y que posee “derechos” de alguna manera naturales: derecho de sobrevivir, de no ser maltratado, de disponer de libertades “fundamentales” (de opinión, de expresión, de designación democrática de los gobiernos, etc.). A estos derechos se los supone evidentes y que son el objeto de un amplio consenso. La “ética” consiste en preocuparse por estos derechos, en hacerlos respetar.

Este retorno a la vieja doctrina de los derechos naturales del hombre está evidentemente ligado al desplome del marxismo revolucionario y de todas las figuras del compromiso progresista que de él dependían.

Desprovistos de todas las referencias colectivas, desposeídos de la idea de un “sentido de la Historia”, sin poder esperar más una revolución social, numerosos intelectuales, y con ellos amplios sectores de opinión, se han afiliado en política a la economía de tipo capitalista y a la democracia parlamentaria. En “filosofía” han redescubierto las virtudes de la ideología constante de sus adversarios de la víspera: el individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado. Antes que buscar los términos de una nueva política de emancipación colectiva, adoptaron, en suma, las máximas del orden “occidental” establecido.

Al hacerlo, desplegaron un violento movimiento reactivo, respecto de todo lo que los años sesenta habían pensado y propuesto.

1. *¿La muerte del Hombre?*

En aquella época, Michel Foucault había escandalizado al enunciar que el Hombre, concebido como sujeto, era un concepto histórico y construido, perteneciente a cierto régimen del discurso, y no una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal. Anunciaba el fin de la pertinencia de este concepto, toda vez que el único tipo de discurso que le daba sentido estaba históricamente caducado.

De igual manera, Louis Althusser enunciaba que la historia no era, como pensaba Hegel, el devenir absoluto del Espíritu o el advenimiento de un sujeto-sustancia, sino un proceso racional regulado, que él llamaba un “proceso sin sujeto”, al cual únicamente tenía acceso una ciencia particular, el materialismo histórico. De ahí resultaba que el humanismo de los derechos y de la ética abstracta no fueran sino construcciones imaginarias –ideologías– y que fuera preciso comprometerse en la vía que él llamaba de un “antihumanismo teórico”.

Al mismo tiempo, Jacques Lacan intentaba sustraer al psicoanálisis de toda tendencia psicológica y normativa. Mostraba que era necesario distinguir absolutamente el Yo, figura de unidad imaginaria, y el Sujeto. Que el sujeto no tenía ninguna sustancia, ninguna “naturaleza”; que dependía tanto de las leyes contingentes del lenguaje, como de la historia, siempre singular, de los objetos del deseo. De ello resultaba que toda visión de la cura analítica como restauración de un deseo “normal” era una impostura, y que, más generalmente, no existía ninguna norma en la que pudiera sostenerse la idea de un “sujeto humano” cuyos deberes y derechos la filosofía hubiera tenido la tarea de enunciar.

Lo que así se cuestionaba era la idea de una identidad, natural o espiritual, del Hombre, y por consiguiente, el fundamento mismo de una doctrina “ética” en el sentido en que hoy se la entiende: legislación consensual concerniente a los hombres en general, a sus

necesidades, su vida y su muerte. O aun: delimitación evidente y universal de lo que es el mal, de lo que no conviene a la esencia humana.

¿Quiere esto decir que Foucault, Althusser, Lacan pregonaban la aceptación de lo que hay, la indiferencia a la suerte de la gente, el cinismo? Por una paradoja que esclareceremos más adelante, *es exactamente lo contrario*: todos eran, a su manera, militantes atentos y valientes de una causa, mucho más allá de lo que hoy lo son los paladines de la “ética” y de los “derechos”. Michel Foucault, por ejemplo, estaba comprometido de manera particularmente rigurosa en la cuestión de los presos, y consagraba a ella, dando pruebas de un inmenso talento de agitador y de organizador, gran parte de su tiempo. Althusser no tenía en mente sino la redefinición de una verdadera política de emancipación. El mismo Lacan, además de ser un clínico “total”, al grado de pasar la mayor parte de su vida escuchando a la gente, concebía su combate contra las orientaciones “normativas” del psicoanálisis norteamericano, y la subordinación envilecedora del pensamiento al *American way of life*, como un compromiso decisivo. De tal manera que las cuestiones de organización y de polémica eran a sus ojos constantemente homogéneas a los asuntos teóricos.

Cuando los paladines de la ideología “ética” contemporánea proclaman que el retorno al Hombre y a sus derechos nos ha liberado de las “abstracciones mortales” engendradas por “las ideologías”, se burlan de la gente.

Nos encantaría ver hoy una preocupación tan constante por las situaciones concretas, una atención tan sostenida y tan paciente concentrada en lo real, un tiempo tan vasto consagrado al conocimiento activo de la gente más diversa y más alejada, en apariencia, del medio ordinario de los intelectuales, como aquéllos de los que fuimos testigos entre 1965 y 1980.

En realidad, se suministró la prueba de que la temática de la “muerte del Hombre” es compatible con la rebelión, la insatisfacción radical respecto del orden establecido y el compromiso completo en la realidad de las situaciones, mientras que el tema de la ética y los derechos del hombre es compatible con el egoísmo satisfecho de los privilegiados occidentales, el servicio de las potencias y la publicidad. Los hechos son éstos.

La dilucidación de estos hechos exige pasar por el examen de los fundamentos de la orientación “ética”.

2. *Los fundamentos de la ética de los derechos del hombre*

La referencia explícita de esta orientación, en el corpus de la filosofía clásica, es Kant.² El momento actual es el de un vasto “retorno a Kant”, cuyos detalles y diversidad son, a decir verdad, laberínticos. Aquí no tendré en cuenta sino la doctrina “media”.

2. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*.

Lo que esencialmente se retiene de Kant (o de una imagen de Kant, o mejor aún, de los teóricos del “derecho natural”) es que existen exigencias, formalmente representables, que no han de ser subordinadas a consideraciones empíricas o a exámenes de la situación; que estos imperativos se refieren a los casos de ofensa, de crimen, de Mal; se añade a eso que un derecho nacional e internacional debe sancionarlos; que, por consiguiente, los gobiernos están obligados a hacer figurar en su legislación estos imperativos y a darles toda la realidad que ellos exigen; que, de no ser así, está fundado obligarlos a ello (derecho de injerencia humanitaria, o derecho de injerencia del derecho).

La ética se concibe aquí a la vez como capacidad *a priori* para distinguir el Mal (ya que en el uso moderno de la ética, el Mal –o lo negativo– está primero: se supone un consenso sobre lo que es bárbaro) y como principio último del juicio, en particular del juicio político: es lo que interviene muy visiblemente contra un Mal identificable *a priori*. El derecho mismo es ante todo el derecho “contra” el Mal. Si se exige el “Estado de derecho”, es porque éste se basta a sí mismo para autorizar un espacio de identificación del Mal (la “libertad de opinión”, en la visión ética, es en primer lugar libertad de designar el Mal) y provee los medios para arbitrar cuando el asunto no está claro (sistemas de precauciones judiciales).

Los presupuestos de este núcleo de convicciones son claros:

1) Se supone un sujeto humano general, de modo tal que el mal que lo afecte sea universalmente identificable (aunque esta universalidad reciba con frecuencia el nombre totalmente paradójico de “opinión pública”) de modo tal que este sujeto es a la vez un sujeto pasivo o patético o reflexivo: aquél que sufre; y un sujeto que juzga o activo o determinante: aquél que, identificando el sufrimiento, sabe que es necesario hacerlo cesar por todos los medios disponibles.

2) La política está subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio, comprensivo e indignado, del espectador de las circunstancias.

3) El Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la inversa.

4) Los “derechos del hombre” son los derechos al no-Mal: no ser ofendido y maltratado ni en su vida (horror al asesinato y a la ejecución), ni en su cuerpo (horror a la tortura, al maltrato y al hambre), ni en su identidad cultural (horror a la humillación de las mujeres, de las minorías, etc.).

La fuerza de esta doctrina es, ante todo, su evidencia. En efecto, se sabe por experiencia que el sufrimiento se ve. Ya los teóricos del siglo XVIII habían hecho de la compasión –identificación con el sufrimiento del ser viviente– el principal recurso de la relación con el prójimo. Que la corrupción, la indiferencia o la crueldad de los dirigentes políticos sean las causas mayores de su descrédito, era algo que ya los teóricos griegos de la

tiranía habían señalado. Las iglesias ya experimentaron la mayor comodidad que supone construir un consenso sobre lo que es el Mal, en vez de lo que es el Bien: siempre les fue más fácil indicar lo que no se debía hacer, incluso contentarse con esas abstinencias, que desenmarañar lo que es necesario hacer. No hay duda, además, de que toda política digna de ese nombre encuentra su punto de partida en las representaciones que se hacen las personas de sus vidas y de sus derechos.

Se podría decir, por lo tanto: he aquí un cuerpo de evidencias capaz de fundar un consenso planetario y darse la fuerza para imponerlo.

Sin embargo, es preciso sostener que esto no es así, que esta "ética" es inconsistente y que la realidad, perfectamente comprobable, es el desencadenamiento de los egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias "étnicas" y la universalidad de la competencia salvaje.

3. *El hombre: ¿animal viviente o singularidad inmortal?*

El centro de la cuestión es la suposición de un Sujeto humano universal, capaz de ordenar la ética según los derechos del hombre y las acciones humanitarias.

Hemos visto que la ética subordina la identificación de este sujeto al universal reconocimiento del mal que

se le hace. Por lo tanto, la ética define al hombre *como una víctima*. Se dirá: "¡Pero no! ¡Usted olvida al sujeto activo, aquél que interviene contra la barbarie!" En efecto, seamos precisos: el hombre es *aquél que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima*.

Es necesario declarar esta definición inaceptable. Y esto por tres razones principales.

1) Ante todo, porque el estado de víctima, de bestia sufriende, de moribundo descarnado, asimila al hombre a su sustancia animal, a su pura y simple identidad de ser viviente (la vida, como dice Bichat³ no es sino "el conjunto de las funciones que resisten a la muerte"). Ciertamente, la humanidad es una especie animal. Es mortal y depredadora. Pero ni uno ni otro de estos papeles pueden singularizarla en el mundo de lo viviente. En tanto que verdugo, el hombre es una abyección animal, pero es preciso tener el valor de decir que en tanto víctima, en general no es mucho mejor. Todos los relatos de torturados⁴ y sobrevivientes lo indican con fuerza: si los verdugos y burócratas de los calabozos y de los campos pueden tratar a sus víctimas como animales destinados al matadero y con los cuales ellos, los criminales bien alimentados, no tienen nada en común, es porque las víctimas se han transformado realmente en animales. Se ha hecho lo

3. Médico, anatomista y fisiologista francés del siglo XVIII.

4. Henri Alleg, *La Question*, 1958. No está mal referirse a los episodios de tortura entre nosotros, sistemáticamente organizados por el ejército francés entre 1954 y 1962.

necesario para que así sea. Que algunos, sin embargo, sean aún hombres (y den testimonio de ello) es un hecho comprobado. Pero, justamente, es siempre por un esfuerzo inaudito, saludado por sus testigos —en quienes suscita un reconocimiento radiante— a la manera de una resistencia casi incomprensible, en ellos, de lo *que no coincide con la identidad de víctimas*. Ahí está el Hombre, si se insiste en pensarlo: en aquello que hace que se trate, como dice Varlam Chalamov en sus *Relatos de la vida en los campos*,⁵ de una bestia que resiste de una manera muy diferente que los caballos: no por su cuerpo frágil, sino por su obstinación en persistir en ser lo que es; es decir, precisamente otra cosa que una víctima, otra cosa que un ser-para-la-muerte, o sea: *otra cosa que un mortal*.

Un inmortal: he aquí lo que las peores situaciones que le pueden ser infligidas demuestran qué es el Hombre, en la medida en que se singulariza en el torrente multiforme y rapaz de la vida. Para pensar cualquier cosa relativa al Hombre, debemos partir de aquí. De tal manera que si existen los “derechos del hombre”, éstos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal que se afirman por sí mismos o los derechos del Infinito, que ejerce su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte.

5. Varlam Chalamov, *Kolyma. Récits de la vie des camps*, Maspéro-La Découverte, 1980. Este libro, propiamente admirable, da forma de arte a la ética verdadera.

Que finalmente todos nosotros muramos y que todo se reduzca a polvo no cambia en nada la identidad del Hombre como inmortal, en el instante en el que afirma lo que es a contrapelo del querer-ser-un-animal al que la circunstancia lo expone. Y es sabido que todo hombre es *capaz* de convertirse, imprevisiblemente, en este inmortal, sin que importe si ello sucede en las grandes o en las pequeñas circunstancias, por una verdad esencial o secundaria. En todos los casos, la subjetivación es inmortal y hace al Hombre. Fuera del cual existe una especie biológica, un “bípedo implume” cuyo encanto no es evidente.

Si no se parte de ahí (lo cual se dice muy simplemente: el Hombre piensa, el Hombre está tejido de algunas verdades), si se identifica al Hombre con su pura realidad de ser viviente, se cae inevitablemente en el contrario real de lo que el principio parece indicar. Ya que este “ser viviente” es en realidad despreciable, y *se lo despreciará*. ¿Quién no ve que en las expediciones humanitarias, las injerencias, los desembarcos de legionarios caritativos, el supuesto Sujeto universal está escindido? Del lado de las víctimas; el animal despavorido que se expone en la pantalla. Del lado del benefactor, la conciencia y el imperativo. ¿Y por qué esta escisión pone siempre a los mismos en los mismos papeles? ¿Quién no siente que esta ética volcada sobre la miseria del mundo esconde, detrás de su Hombre-víctima, al Hombre-bueno, al Hombre-blanco? Como la barbarie de la situación no se piensa sino en términos

de “derechos del hombre” –aun cuando se trata siempre de una situación política, que requiere un pensamiento-práctico político, del cual hay siempre en cualquier lugar auténticos actores– se la percibe, desde lo alto de nuestra paz civil aparente, como lo incivilizado que exige de un civilizado una intervención civilizadora. Ahora bien, toda intervención en nombre de la civilización exige un desprecio inicial de la situación entera, incluidas las víctimas. Y es por ello que la “ética” es contemporánea, después de décadas de valientes críticas al colonialismo y al imperialismo, de una sórdida autosatisfacción de los “Occidentales”, de la machacona tesis según la cual la miseria del tercer mundo es el resultado de su impericia, de su propia inanidad, en resumen: de su *subhumanidad*.

2) En segundo lugar, porque si el “consenso” ético se fundamenta en el reconocimiento del Mal, de ahí resulta que toda tentativa de reunir a los hombres en torno de una idea positiva del Bien, y más aún, de identificar al Hombre por tal proyecto, es en realidad *la verdadera fuente del mal mismo*. Es lo que se nos inculca desde hace quince años: todo proyecto de revolución, calificado de “utópico”, tiende, se nos dice, a la pesadilla totalitaria. Toda voluntad de inscribir una idea de la justicia o de la igualdad vira hacia lo peor. Toda voluntad colectiva del Bien hace el Mal.⁶

6. André Glucksmann, *Les Maitres Penseurs*, Grasset, 1977. Glucksmann es quien ha insistido más en la prioridad

Esta sofística es devastadora. Puesto que si se trata de hacer valer, contra un Mal reconocido *a priori*, el compromiso ético, ¿de dónde procederá el proyecto de una transformación cualquiera de lo que es? ¿De dónde sacará el hombre la fuerza para ser el inmortal que es? ¿Cuál será el destino del pensamiento, del que se sabe que o bien es invención afirmativa o no es? En realidad el precio pagado por la ética es el de un espeso *conservadurismo*. La concepción ética del hombre, además de ser, a fin de cuentas, o bien biológica (imágenes de las víctimas) o bien “occidental” (satisfacción del benefactor armado), impide toda visión positiva amplia de los posibles. Lo que se nos ensalza aquí, lo que la ética legítima, es en realidad la conservación, por el pretendido “Occidente”, de lo que éste posee. Asentada en esta posesión (posesión material, pero también posesión de su ser) la ética determina el Mal como, de cierta manera, aquello de lo que ella no goza. Ahora bien, el Hombre *como inmortal, se sustenta con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el-no-ser*. Tratar de prohibirle que se represente el Bien, ordenar en función del Bien sus poderes colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser en radical ruptura

absoluta de la conciencia del Mal, y en la idea de que el primado catastrófico del Bien era una creación de la filosofía. La ideología “ética” tiene así una parte de sus raíces en los “nuevos filósofos” de fines de los años 70.

con lo que es, simplemente es prohibirle la humanidad misma.

3) Por último, por su determinación negativa y *a priori* del Mal, la ética se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones, que es el comienzo obligado de toda acción propiamente humana. Así, el médico afiliado a la ideología “ética” meditará en reuniones y en comisiones toda clase de consideraciones sobre los “enfermos” concebidos exactamente al modo en que lo es, para el partidario de los derechos humanos, la multitud indistinta de las víctimas: totalidad “humana” de reales subhombres. Pero el mismo médico no tendrá ningún inconveniente en que esta persona no sea atendida en el hospital, con todos los medios necesarios, porque no tiene sus documentos o no está matriculada en la Seguridad Social. ¡Responsabilidad “colectiva”,⁷ una vez más, obliga! Lo que aquí se olvida es que solamente hay una situación médica: la situación clínica, y que no hay necesidad de ninguna “ética” (sino de una visión clara de esta situación) para saber que en esta circunstancia el médico es médico únicamente si trata la situación bajo la regla del máximo posible: curar a esta persona que se lo pide (¡nada de injerencia aquí!) hasta el fin, con todo lo que él sabe, con todos los medios que él sabe que existen y sin

7. Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (a partir de una meditación de Foucault). Por aparecer. Este texto manifiesta, de la manera más rigurosa posible, la voluntad pensante de reformular, en las condiciones actuales de la medicina, la exigencia clínica como su único referente.

considerar ninguna otra cosa. Y si le mandaran a la policía para impedirle curar al enfermo por causa del presupuesto del Estado, de la estadística de la morbilidad o por las leyes sobre los flujos migratorios, su estricto deber hipocrático sería dispararles. Las “comisiones de ética” y otras divagaciones sin fin sobre los “gastos de salud” y la “responsabilidad de gestión”, siendo radicalmente exteriores a la única situación propiamente médica, en realidad no pueden sino impedir que se le sea *fiel*. Ya que serle fiel querría decir: tratar lo factible de esta situación *hasta el fin*. O, si se quiere, hacer advenir, en la medida de lo posible, lo que esta situación contiene de humanidad afirmativa, o sea: intentar ser el inmortal de esta situación.

En realidad, la medicina burocrática concebida por la ideología ética tiene necesidad de “los enfermos” como víctimas indistintas o estadísticas, pero es rápidamente desbordada por toda situación efectiva y singular de demanda. De ahí que la medicina “gestora”, “responsable” y “ética” se reduzca a la abyección de decidir qué enfermos puede curar el “sistema de salud francés”, y cuáles deben enviarse, ya que el presupuesto y la opinión lo exigen, a morir en los suburbios de Kinshasa.

4. Algunos principios

Es necesario rechazar el dispositivo ideológico de la “ética”, no conceder nada a la definición negativa y

victimaria del hombre. Este dispositivo identifica al hombre con un simple animal mortal, es el síntoma de un inquietante conservadurismo y, por su generalidad abstracta y estadística, impide pensar la singularidad de las situaciones.

Se le opondrán tres tesis:

– *Tesis 1*: El Hombre se identifica por su pensamiento afirmativo, por las verdades singulares de las que es capaz, por lo Inmortal que hace de él el más resistente y el más paradójico de los animales.

– *Tesis 2*: Es a partir de la capacidad positiva para el Bien, o sea, para el tratamiento amplio de los posibles y para el rechazo del principio conservador, aunque se trate de la conservación del ser, como se determina el Mal, y no inversamente.

– *Tesis 3*: Toda humanidad tiene sus raíces en la identificación por el pensamiento de situaciones singulares. No hay ética en general. Hay sólo –eventualmente– ética de procesos en los que se tratan los posibles de una situación.

Pero entonces surge el hombre de la ética refinada, que murmura: “¡Contrasentido! Contrasentido desde el comienzo. La ética no se funda para nada en la identidad del Sujeto, ni siquiera en su identidad como víctima reconocida. Desde el principio, la ética es ética *del otro*, implica la apertura principal al otro, subordina la identidad a la diferencia.” Examinemos esta pista. Midamos su novedad.

II. ¿EXISTE EL OTRO?

La visión de la ética como “ética del otro”, o “ética de la diferencia”, tiene su punto de partida en las tesis de Emmanuel Lévinas más que en las de Kant.

Lévinas ha consagrado su obra, después de un recorrido fenomenológico (confrontación ejemplar entre Husserl y Heidegger), a destituir a la filosofía en favor de la ética. A él debemos, mucho antes que la moda de hoy, una suerte de radicalismo ético.⁸

1. La ética en el sentido de Lévinas

Esquemáticamente: Lévinas sostiene que, cautiva de su origen griego, la metafísica ha ordenado el pensamiento siguiendo la lógica de lo Mismo, la primacía

8. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961. Se trata de su obra maestra.

de la sustancia y de la identidad. Pero, según él, es imposible alcanzar un pensamiento auténtico del Otro (y por consiguiente una ética del lazo con los otros) a partir del despotismo de lo Mismo, incapaz de reconocer a este Otro. La dialéctica de lo Mismo y del Otro, considerada "ontológicamente" bajo la primacía de la identidad consigo mismo, organiza la ausencia del Otro en el pensamiento efectivo, suprime toda verdadera *experiencia* de los otros, y cierra el camino para una apertura ética a la alteridad. Es necesario, entonces, orientar el pensamiento hacia un origen diferente, un origen no griego, que proponga una apertura radical y primera al Otro, ontológicamente anterior a la construcción de la identidad. Es en la tradición judaica donde Lévinas encuentra el punto de apoyo de semejante orientación. Lo que nombra la Ley (en el sentido a la vez inmemorial y efectivo que cobra la Ley judía) es precisamente la anterioridad, fundada en el ser-que-precede-a-lo-Mismo, de la ética de la relación con el Otro, respecto del pensamiento teórico, concebido como señalamiento "objetivo" de las regularidades y de las identidades. En efecto, la Ley no me dice lo que es, sino lo que impone la existencia de los otros. Se podría oponer la Ley (del Otro) a las leyes (de lo real).

Para el pensamiento griego, actuar de manera adecuada supone primeramente un dominio teórico de la experiencia para que la acción se conforme a la racionalidad del ser. A partir de ahí existen *las* leyes de la

Ciudad y de la acción. Para la ética judía, en el sentido de Lévinas, todo se enraíza en la inmediatez de una apertura al Otro que destituye al sujeto reflexivo. El "tú" se impone al "yo". Y ése es todo el sentido de la Ley.

Lévinas propone toda una serie de temas fenomenológicos donde se experimenta la originalidad del Otro, en el centro de los cuales se encuentra el del rostro, el de la donación singular y "en persona" del Otro por su epifanía carnal, que no es la comprobación de un reconocimiento mimético (el Otro como "semejante", *idéntico* a mí) sino, al contrario, aquello a partir de lo cual yo me compruebo éticamente como "consagrado" al Otro en tanto que presencia, y subordinado en mi ser a esta vocación.

La ética es para Lévinas *el nuevo nombre del pensamiento*, el cual se ha orientado desde su captura "lógica" (principio de identidad) hacia su profética sumisión a la Ley de la alteridad fundadora.

2. La "ética de la diferencia"

A sabiendas o sin saberlo, en nombre de este dispositivo se nos explica hoy que la ética es "reconocimiento del otro" (contra el racismo, que negaría a este otro) o "ética de las diferencias" (contra el nacionalismo sustancialista, que querría la exclusión de los inmigrantes, o el sexismo, que negaría el ser-femenino) o "multiculturalismo" (contra la imposición de un modelo unificado

de comportamiento y de intelectualidad). O, de plano, la buena y vieja “tolerancia”, que consiste en no ofuscarse si otros piensan y actúan de otra manera que la propia.

Este discurso del sentido común no tiene ni fuerza ni verdad. Está vencido de entrada en el enfrentamiento que él declara entre “tolerancia”, entre “reconocimiento del otro”, y “crispación de la identidad”.

Por el honor de la filosofía, es ante todo necesario convenir en que esta ideología del “derecho a la diferencia” o este catecismo contemporáneo de la buena voluntad respecto de “otras culturas”, están singularmente alejados de las verdaderas concepciones de Lévinas.

3. *Del Otro al Absolutamente-Otro*

La objeción capital –pero también superficial– que se podría hacer a la ética (en el sentido de Lévinas) es la siguiente: ¿qué es lo que revela la originalidad de mi con-sagración al Otro? Los análisis fenomenológicos del rostro, de la caricia, del amor, no pueden fundar por sí mismos la tesis antiontológica (o anti-identitaria) del autor de *Totalidad e infinito*. Una concepción “mimética”, que ponga el origen del acceso al otro en mi propia imagen redoblada, esclarece también lo que hay de olvido de sí mismo en la captación de este otro: lo que yo aprecio es este mí-mismo-a-distancia que, justamente porque es objetivado por mi conciencia, me

construye como dato estable, como interioridad dada *en su exterioridad*. El psicoanálisis explica brillantemente cómo esta construcción del Yo en la identificación con el otro –este efecto de espejo–⁹ combina el narcisismo (yo me complazco en la exterioridad del otro en tanto que yo-mismo visible) y la agresividad (yo invisto al otro con mi propia pulsión de muerte, mi deseo arcaico de autodestrucción).

Sin embargo, estamos muy lejos de lo que nos quiere transmitir Lévinas. Como siempre, el puro análisis del aparecer fenoménico no puede resolver entre orientaciones divergentes.

Para eso es precisa la explicitación de axiomas del pensamiento que *decidan* una orientación.

La dificultad, que es también el punto de aplicación de tales axiomas, se puede decir así: la primacía ética del Otro sobre lo Mismo exige que la experiencia de la alteridad esté ontológicamente “garantizada” como experiencia de una distancia o de una no-identidad esencial, y *franquearla* constituye la experiencia ética misma. Ahora bien, el simple fenómeno del otro no contiene tal garantía. Y eso simplemente porque es cierto que la finitud del aparecer del otro *puede* presentarse como semejanza, como imitación, y así conducir de vuelta a la lógica de lo Mismo. El otro se me asemeja siempre demasiado, como para que sea necesaria la hipótesis de una apertura originaria a su alteridad.

9. Jacques Lacan, “Le stade du miroir”, en *Ecrits*, Seuil, 1966.

Entonces es preciso que el fenómeno del prójimo (su rostro) sea el testimonio de una alteridad radical que sin embargo él no contiene por sí solo. Es necesario que el Otro, tal como se me aparece en lo finito, sea la epifanía de una distancia al otro propiamente infinita, cuya superación es la experiencia ética originaria.

Lo cual quiere decir que la inteligibilidad de la ética impone que el Otro sea de alguna manera *sostenido por un principio de alteridad* que trascienda la simple experiencia finita. A este principio Lévinas lo llama: el "Absolutamente-Otro" (*Tout-Autre*), y es evidentemente el nombre ético de Dios. No hay Otro sino en la medida en que es el fenómeno inmediato del Absolutamente-Otro. No hay consagración finita a lo no-idéntico sino en la medida en que hay consagración infinita del principio a lo que subsiste fuera de él. No hay ética sino en la medida en que hay el indecible Dios.

En la empresa de Lévinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo está completamente unida a un axioma religioso y sería ofensivo para el movimiento íntimo de este pensamiento, para su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. A decir verdad, no hay filosofía de Lévinas. Ni siquiera es la filosofía como "sirvienta" de la teología: es la filosofía (en el sentido griego de la palabra) anulada por la teología, la cual, por otra parte, no es una *theología* (designación aún demasiado griega, que supone la aproximación de lo

divino por la identidad y por los predicados de Dios) sino, justamente, una ética.

Sin embargo, que la ética sea el nombre último de lo religioso como tal (es decir: de lo que re-liga al Otro bajo la autoridad indecible del Absolutamente-Otro) la aleja aún más completamente de todo lo que se deja suponer bajo el nombre de "filosofía".

Digámoslo crudamente: lo que la empresa de Lévinas nos recuerda con una singular obstinación es que toda tentativa de hacer de la ética un principio de lo pensable y del actuar es de esencia religiosa. Digamos que Lévinas es el pensador coherente e inventivo de un dato que ningún ejercicio académico de ocultamiento o de abstracción puede hacer olvidar: extraída de su uso griego (donde está claramente subordinada a lo teórico) y tomada en general, la ética es una categoría del discurso piadoso.

4. La ética como religión descompuesta

¿Qué puede ser de esta categoría si se pretende suprimir o enmascarar su valor religioso, conservando el dispositivo abstracto de su constitución aparente ("reconocimiento del otro", etc.)? La respuesta es clara: una confusión incomprensible. Un discurso piadoso sin piedad, un suplemento del alma para gobernantes incapaces, una sociología cultural que sustituye, por las necesidades de la predicación, a la difunta lucha de clases.

Una primera sospecha nos invade cuando consideramos que los apóstoles de la ética y el “derecho a la diferencia” visiblemente *se horrorizan por toda diferencia un poco marcada*. Pues para ellos las costumbres africanas son bárbaras, los islamistas son espantosos, los chinos son totalitarios, y así sucesivamente. En verdad, este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, *¿qué otra cosa sino el miso que nosotros mismos?* ¡Respeto a las diferencias, claro que sí! Pero a reserva de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, sostén de la libertad de opinión, feminista, ecologista... Lo que también puede decirse así: yo respeto las diferencias, en la medida en que quien difiere de mí respete exactamente como yo dichas diferencias. De la misma manera que “no hay libertad para los enemigos de la libertad”, igualmente no hay respeto para aquél cuya diferencia consiste precisamente en no respetar las diferencias. Sólo hay que ver la cólera obsesiva de los partidarios de la ética ante todo lo que se parezca a un musulmán “integrista”.

El problema es que el “respeto de las diferencias” y la ética de los derechos del hombre ¡parecen definir muy claramente una identidad! Y que, en consecuencia, respetar las diferencias no se aplica sino en la medida en que éstas son razonablemente homogéneas a dicha identidad (la cual no es, después de todo, sino la de un “Occidente” rico, pero visiblemente en su ocaso). Los inmigrantes de estos países, a los ojos de los partidarios

de la ética, sólo son aceptablemente diferentes si son “integrados”, si quieren la integración (lo cual, mirado más de cerca, parece querer decir: si desean *suprimir* su diferencia). Muy bien podría ser que, desligada de la predicación religiosa que al menos le confería la amplitud de una identidad “revelada”, la ideología ética no sea sino la última palabra del civilizado conquistador: “Sé como yo, y respetaré tu diferencia.”

5. Retorno a lo Mismo

La verdad es que, en el terreno de un pensamiento no religioso, y realmente contemporáneo de las verdades de esta época, toda la predicación ética sobre el otro y su “reconocimiento” debe pura y simplemente abandonarse. Ya que la verdadera cuestión, extraordinariamente difícil, es en todo caso la del *reconocimiento de lo Mismo*.

Planteemos nuestros propios axiomas. No hay ningún Dios. Lo que también se dirá: el Uno no es. Lo múltiple “sin Uno” —dado que todo múltiple no es nunca a su vez sino un múltiple de múltiples— es la ley del ser. El único límite es el vacío. El infinito, como ya lo sabía Pascal, es la banalidad de toda situación y no el predicado de una trascendencia. Pues el infinito, como lo ha mostrado Cantor con la creación de la teoría de los conjuntos, no es, en efecto, sino la forma más general del ser-múltiple. En realidad, toda situación, en tanto

que es, es un múltiple compuesto de una infinidad de elementos, cada uno de los cuales es a su vez un múltiple. Considerados en su simple pertenencia a una situación (a un múltiple infinito), los animales de la especie *Homo sapiens* son multiplicidades ordinarias.

Entonces, ¿qué debemos pensar del otro, de las diferencias, de su reconocimiento ético?

La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Aun la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud ciertamente no se equivocaba al declarar: "Yo es otro". Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo. Tanta, pero también *ni más ni menos*.

6. Diferencias "culturales" y culturalismo

La ética contemporánea hace un gran barullo sobre las diferencias "culturales". Su concepción del "otro" apunta esencialmente a este tipo de diferencias. La coexistencia tranquila de las "comunidades" culturales, religiosas, nacionales, etc., el rechazo a la "exclusión", es su gran ideal.

Lo que en todo caso es preciso sostener es que estas diferencias no tienen ningún interés para el pensamiento;

que no son sino la evidente multiplicidad infinita de la especie humana, la cual es tan flagrante entre mi primo de Lyon y yo como entre la "comunidad" chiita de Irak y los corpulentos *cowboys* de Texas.

El soporte objetivo (o histórico) de la ética contemporánea es el culturalismo, la fascinación verdaderamente turística por la multiplicidad de los usos, de las costumbres, de las creencias. Y especialmente por el inevitable abigarramiento de las formaciones imaginarias (religiones, representaciones sexuales, formas de encarnación de la autoridad...). Sí, lo esencial de la "objetividad" ética se sostiene en una sociología vulgar, heredera directa del asombro colonial ante los salvajes, en el entendido de que los salvajes están también entre nosotros (drogadictos de los suburbios, comunidades de creencias, sectas: todo el aparataje periodístico de la amenazante alteridad interior), a la que la ética, sin cambiar el dispositivo de investigación, opone *su* "reconocimiento" y *sus* trabajadores sociales.

Contra estas fútiles descripciones (todo lo que se nos dice en ellas pertenece a la realidad a la vez evidente y por sí misma inconsistente), el verdadero pensamiento debe afirmar esto: dado que las diferencias son lo que hay, y que toda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es, las diferencias son precisamente lo que toda verdad *depone*, o hace aparecer como insignificante. Ninguna situación concreta se deja esclarecer por el tema del "reconocimiento del otro". Hay, en toda configuración colectiva moderna, personas de todas partes que comen

diferente, hablan varios idiomas, llevan diversos sombreros, practican diferentes ritos, tienen relaciones complicadas y variables con el asunto sexual, aman la autoridad o el desorden, y así va el mundo.

7. De lo Mismo a las verdades

Filosóficamente, si el otro es indiferente, es claro que la dificultad está del lado de lo Mismo. Lo Mismo, en efecto, no es lo que es (o sea, el múltiple infinito de las diferencias), sino lo que *adviene*. Ya hemos nombrado aquello respecto de lo cual no hay sino el advenimiento de lo Mismo: es una *verdad*. Sólo una verdad es, como tal, *indiferente a las diferencias*. Se sabe desde siempre, aun si los sofistas de todas las épocas se encarnizan en oscurecer esta certeza: una verdad es *la misma para todos*.

Lo que debe postularse en cada uno, y que nosotros hemos llamado su "ser de inmortal", no es ciertamente lo que recubren las diferencias "culturales", tan masivas como insignificantes. Es su capacidad para lo verdadero, o sea para ser *lo mismo que una verdad convoca a su propia "mismidad"*. Es decir, según las circunstancias, su capacidad para las ciencias, para el amor, la política o el arte, ya que tales son los nombres universales bajo los cuales, según nosotros, se presentan las verdades.

Por una verdadera perversión, cuyo precio será históricamente terrible, se ha creído poder adosar una

"ética" al relativismo cultural, puesto que equivale a pretender que un simple estado contingente de las cosas pueda ser el fundamento de una Ley.

Sólo hay ética de *las verdades*. O más precisamente: sólo hay ética de los procesos de verdad, de la labor que hace advenir en este mundo *algunas verdades*. La ética se debe tomar en el sentido supuesto por Lacan cuando habla, oponiéndose de esta manera a Kant y al tema de una moral general, de ética *del psicoanálisis*. La ética no existe. Sólo hay ética *de* (de la política, del amor, de la ciencia, del arte).

En efecto, no hay un solo Sujeto, sino tantos como verdades, y tantos tipos subjetivos como procedimientos de verdad. En cuanto a nosotros, distinguimos cuatro "tipos" fundamentales: político, científico, artístico y amoroso.

Cada animal humano, al participar de tal o cual verdad singular, se inscribe en uno de los cuatro tipos subjetivos.

Una filosofía se propone construir un *lugar de pensamiento* donde los diferentes tipos subjetivos, dados en las verdades singulares de su tiempo, coexistan. Pero esta coexistencia no es una unificación, y es por eso que es imposible hablar de *una* Ética.