

La política de los derechos humanos y los derechos de los otros^{*}
Gabriel Bello Reguera^{**}

Ética contra la ética

El título de este epígrafe tiene que ver con declaraciones de Levinas como la que hace en el Prefacio a *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, donde puede leerse que no hay urgencia en apelar a la ética para elaborar un “nuevo código en el que se inscribirían las estructuras y las reglas de buena conducta de las personas, del dominio público y de la paz entre las naciones”. Lo que, en cambio, pretende Levinas es “contemplar la ética en relación con la racionalidad inherente al ser, que es primordial en la tradición filosófica de Occidente”, porque “la ética puede incluso ... acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría...”¹ De estas declaraciones se sigue que Levinas considera la ética de la que él habla, una forma de inteligibilidad exterior a la tradición filosófica de occidente surgida de la racionalidad inherente al ser; exterior también, por tanto, a la ética surgida de esa racionalidad. Una ética frente a la ética.

J. Derrida se ha referido a esta ética que Levinas levanta frente a la ética tradicional en términos lúcidos. Por un lado, reconoce que se trata de una ética sin ley ni concepto, que sólo guarda su “pureza no violenta” antes de ser determinada en conceptos y leyes; Levinas no quiere proporcionarnos leyes o reglas morales, no quiere proponer una moral sino “la esencia de la relación ética en general”. Por otro lado juzga, por su parte, que tampoco se trata de una “teoría” de la ética sino de una “ética de la ética”, en cuyo caso – concluye críticamente Derrida – el asunto es grave. Esta ética no puede dejar de proponer una moral y de determinar normas sin negarse a sí misma (como ética); además ¿cómo no ver en ella una ley de leyes, una especie de concepto infinito escondido en la protesta contra el concepto? Derrida plantea dos acusaciones graves a la ética de Levinas, una práctica y otra teórica. La primera, que se trata de una ética sin la proyección práctica que ha constituido

^{*} Este artículo constituye el capítulo 5º (pp. 145-172) del libro del autor *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, publicado por la Editorial Comares de Granada (España) en 2007. Esta reproducción cuenta con las autorizaciones del autor y de la Editorial. Se ha respetado la forma de citación y el texto original en forma íntegra (salvo minúsculos ajustes tipográficos y de diagramación).

^{**} Profesor del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de la Universidad de La Laguna.

¹ E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, París, Grasset, 1991 (vers. cast. Valencia, Pretextos, 1993, p. 9).

la razón de ser de la ética desde su fundación misma. Podría salvarse, acaso, como teoría pura, pero ni eso. La ética de Levinas pretende ser una protesta contra la teoría abstracta y universal sobre la realidad (ontología) porque esta ejerce violencia contra los casos individuales o singulares, sobre todo si estos casos son seres humanos individuales. Si es así, razona Derrida ¿cómo se puede ir contra el concepto si no es desde un metaconcepto y, por tanto, sin incurrir en contradicción?

Esta tenaza que Derrida aprieta sobre la ética de Levinas no tendría escapatoria si no fuera porque, como el primero reconoce, el discurso del segundo no se mueve enteramente en la tradición teórica en el sentido fuerte, lógico, argumentativo y veritativo, de la tradición filosófica que viene de los griegos, sino también en la tradición judía desde la que Levinas pretende situarse fuera de la primera y sus compromisos críticos. Derrida termina este ensayo denso, apasionado, y atento aunque crítico - en el que parece inclinarse más del lado de la ontología greco-heideggeriana que de la ética levinasiana - con interrogantes sobre si la identidad del nosotros al que pertenecemos es griega o judía, para acabar apuntando hacia una mezcla de las dos, greco-judaica, ni sólo griega ni sólo judía². Termina, pues, reuniendo en esta identidad mestiza el valor de las otras dos, ambas, de ahí la ambivalencia, la figura moral que desafía la lógica de la disyunción excluyente (“o x o y pero no ambos”), matriz del binarismo axiológico que está en el fondo de la ontología griega (“ser/no-ser”, “identidad/diferencia, bondad/maldad, etc.). Como es bien sabido, una de las especialidades de Derrida es, precisamente, la deconstrucción de ese binarismo onto-axio-lógico, con el que parece comenzar haciéndose fuerte frente a un Levinas que, según sus propias pretensiones, se sitúa desde el principio fuera de él. Al emplazar la ética en la categoría de alteridad y en la relación correspondiente, la sitúa fuera de la jurisdicción onto-lógica de la categoría de identidad y su principio, que son los criterios que usa Derrida para acusarle inicialmente de contradicción. Pero ya hemos visto cómo el propio Derrida acaba convirtiéndose en cómplice de Levinas al deconstruir el sistema binario cuya lógica identitaria es la que permite construir el concepto mismo de contradicción. Ya veremos en otra parte del presente ensayo qué rumbo toma la actitud de Derrida ante Levinas y su obra. El resultado final parece ser un tanto extraño, pero situado claramente: una ética situada más allá de la jurisdicción de la “teoría” fundacional de la filosofía griega como metafísica u ontología.

Este es, me parece, el trasfondo que tiene en cuenta S. Connor cuando se refiere a una “ética sin ethos” o, acaso más provocativamente, a una “ética

² O. c., pp. 209-210.

contra la ética”, expresión que asocia, para volverla inteligible, a la deconstrucción de J. Derrida, y ésta al proyecto nietzscheano de situar la ética “más allá del bien y del mal”, es decir, más allá de la ética cristiana y burguesa, con la intención de subvertirla y de liberar un caudal desconocido de energía moral reprimida por códigos, sistemas, legislaciones, imperativos, máximas, etc. Sin embargo, S. Connor enseguida trata de poner las cosas en su sitio al añadir que lo que haya o pueda haber de problemas éticos y evaluativos en la deconstrucción derridiana, deriva del tipo de “apropiación” que Derrida hace de la obra de Levinas. Una “apropiación” que pone al descubierto la paradoja de derivar un valor positivo y real, con proyección práctica efectiva, de un sistema filosófico que “aparentemente se resiste a tal positivización como cuestión de principio”³.

¿Cuál puede ser, entonces, este principio? No, desde luego, el principio de identidad ni el principio de no-contradicción, sino el principio de *no-apropiación* que, como la fórmula negativa explícita, es el opuesto binario del principio de *apropiación*. Este principio es, según los análisis de Levinas, la matriz genética y estructural de la filosofía occidental como ontología, de su elaboración del conocimiento como un acto de apropiación de un objeto por un sujeto, en el que, además, el primero actúa como dominante o apropiador y el segundo como dominado o apropiado. La apropiación y el dominio del otro constituyen la matriz de la ontología griega y de su renacimiento heideggeriano. Algunas de las expresiones de Levinas son: “la posesión afirma lo Otro, pero en el seno de la negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en un “yo puedo”, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad... la posesión es la forma por excelencia bajo la que el otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío... La ontología heideggeriana permanece en la obediencia a lo anónimo y lleva, fatalmente, a la otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía”. El efecto final es que en la perspectiva ontológica el objeto pasa a formar parte de las propiedades (cognitivas) del sujeto: ideas, sensaciones, conocimientos, contenidos de conciencia, etc. El principio de apropiación (y dominio) es el que rige el conocimiento del ser u ontología, y el conocimiento o autoconocimiento del yo, del otro y de las relaciones entre ambos. La ontología en tanto que “fundamento”, así como todo lo fundado en y por ella (la lógica, la epistemología, la antropología, la ética y la política) nace ya marcada por el principio de apropiación y dominio. Por todo ello Levinas concluye que “es necesario invertir los términos”⁴.

³ S. Connor, *Theory and Cultural Value*, Oxford, Basil Blackwell, 1992, pp. 190-195.

⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 71 y 69-70.

El principio de *no-apropiación*, en cambio, se sitúa en la exterioridad de la lógica de la apropiación y el dominio, y la forma negativa que he utilizado se puede sustituir por una positiva como principio de *donación*. Y en la medida en que su significado es negado por el de la apropiación, esta puede ser vista como la negación de aquella: como el principio de no-donación. Pero no estoy especialmente interesado en someter los términos donación y apropiación a la lógica del binarismo axiológico, sino en señalar que la ética de Levinas apunta hacia el horizonte de la donación en la medida en que se aleja del horizonte de la apropiación, y que uno de sus cómplices más explícitos es, precisamente, Derrida que ha escrito diversos textos sobre el *don* y el *dar*, y ha terminado por sugerir una ética de la hospitalidad, netamente diferenciada de las éticas de la inhospitalidad como pueda ser la que surge en torno al individualismo posesivo. En el que se pueden incluir las posesiones morales del yo: los méritos y los deméritos o deudas, la carencia de propiedades morales, y las relaciones sociales que instaura: de exclusión, dominio, etc.

Ni una ni otro – ni la posesión ni el dominio - son estructuras originarias del ser o de la realidad en sí, incluido el ser del yo y el ser del otro, supuestamente anteriores al lenguaje. No son articulaciones de la realidad en el sentido ontológico del término, el del ser anterior y exterior al hombre y su sociedad. Al contrario, el ser y la realidad ontológicas son elaborados en relación mimética con la humanidad, es decir, con las relaciones que los hombres establecen y mantienen entre sí. De ahí la ambigüedad del concepto mismo de ser, que es presentado por la filosofía inicial de forma ambivalente. Por un lado como principio (*arjé*) primario u originario y único (*monos*) que se impone al pensamiento desde antes y desde fuera de él según la ley de la verdad. Por otro, en cambio, este “imponerse” del ser es un concepto político, la relación de poder y dominio una matriz humana y social anterior y exterior a la elaboración filosófica del concepto de ser, que mimetiza la relación política típica de la sociedad en que surge la filosofía: de dominio y posesión del otro, esclavista y *mon-árquica*. Además, el ser también es presentado como la *propiedad* del pensamiento pues su capacidad cognitiva consiste en apropiarse de *lo* otro. Esta apropiación es vista por Levinas como la reducción de *lo* otro a lo Mismo (o *del* otro al mismo: a la mismidad del apropiador). La filosofía originaria o fundacional no solo mimetiza la política del dominio sino también la economía de la apropiación.

Como ilustración de lo que se viene argumentando léase el siguiente texto de Heidegger:

La mutua *pertenencia* de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es

dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido *atribuido en propiedad* al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de *atribuir propiedad*. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de *propiciación* en el que el hombre y el ser se *traspropian* recíprocamente, esto es, en aquello que nombramos *Ereignis*⁵.

Esta palabra, *ereignis*, pertenece, en la obra de Heidegger, a las palabras que Rorty considera mágicas (o místicas), que no significan nada en especial pero parece que lo significan todo si son entendidas “correctamente”. ¿Qué significa aquí “correctamente”? Cuando uno recurre a los heideggerianos lo que se encuentra es que estos, en vez de traducirlas y exponerlas, lo que hacen es transcribirlas en el original, como si traducirlas fuera traicionarlas, traicionar su significado originario, el discurrir de las aguas cristalinas del ser por la fuente de la terminología alemana (o griega: traducible al intraducible alemán⁶) lo cual convierte al idiolecto de Heidegger en el idioma filosófico originario: en el “espejo del ser”. La cuestión es, sin embargo, que el “reconocimiento de intraducibilidad” constituye un ejemplo vivo de reconocimiento del modelo de apropiación y dominio; apropiación de todo el significado del ser por parte no de un idioma determinado cuanto de una jerga aunque esta sea filosófica; y dominio sobre todo lector a quien se le asegura que la jerga es intraducible lo cual es una forma de remitir a la autoridad última de su creador. ¿No será, este recurso a palabras mágicas, esta mística idioléctica, un modo de mistificar sobre lo que realmente importa: que el juego de “traspropiciación” entre hombre y ser significa algo en la medida en que sea referido al principio de propiedad y sus materializaciones socio-políticas y socio-económicas, incluidas la esclavitud antigua, la rapiña colonialista y la rapiña global, neocolonialista, y, si no, lo único que significa es voluntad de mistificación sobre todo esto? Si fuera así, se dejaría entrever que la ontología y su retórica del ser, en lugar de esclarecer o mostrar (*alethein*) lo que hace es oscurecer las estructuras sociales y políticas de la realidad humana transfiriéndolas al misterio sólo apto para iniciados, es decir, para los profesionales de la mistificación.

En este sentido sería imprescindible recuperar de forma sistemática los apuntes derridianos sobre la apropiación, por ejemplo los que deja sueltos a propósito de las relaciones entre los sexos desde una perspectiva nietzscheana sobre el trasfondo de Heidegger y la ontología de la apropiación. Hay un momento en

⁵ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, edic. bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 85. Todos los subrayados son míos (G.B.) salvo el último y el primero.

⁶ Los traductores de la obra referida en la nota anterior transcriben sin traducir las palabras *Ereignis* y *Austrag* aclarando en nota (p. 59): “dejamos estas palabras sin traducir como cierto reconocimiento de su intraducibilidad...”.

que Derrida se refiere a cómo Nietzsche relaciona todo el problema de la “guerra entre los sexos” con lo que se podría llamar el “proceso de *apropiación*” (apropiación, expropiación, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.); o cuando se refiere a la apropiación como una operación sexual más poderosa que la pregunta *ti estí* (“qué es”), en torno a la cual se organiza la ontología; o a que el proceso de apropiación organiza la totalidad del lenguaje y del intercambio simbólico en general, comprendidos todos los enunciados *ontológicos*, o a que la pregunta por el sentido o por la verdad no es posible sin la pregunta por lo propio, el intercambio, el dar-tomar, etc. pues se encuentra inscrita en ello⁷.

¿Caben sugerencias más significativas sobre la apropiación y la incorporación que la ontología lleva a cabo del lenguaje y de la lógica social y política de la apropiación (y de su violencia implícita)?

Metafísica, violencia y ética

En resumidas cuentas (i) la apropiación y el dominio son las categorías que articulan o constituyen la significación ontológica y filosófica en general, pero (ii) la filosofía las ha presentado no como relaciones sociales, de los hombres entre sí, sino como relaciones ontológicas de propiedad y dominio entre una entidad metafísica o mítica, la Naturaleza o el Ser, y la humanidad y los individuos que la encarnan; (iii) de este modo, la apropiación y el dominio, dos formas de relación social particulares, históricas y contingentes, quedan investidas, gracias al prestigio religioso-teológico del mito, transferido al pensamiento metafísico u ontológico, como modelos o paradigmas intemporales, universales y necesarios de toda relación social posible; (iv) estos modelos o paradigmas poseen la condición de lo que tiene *autoridad* o poder *legítimo*, en sí o por sí, por lo cual pueden autorizar o legitimar las relaciones sociales de apropiación y dominio..

Apropiación, ética y ontología

En las proposiciones anteriores queda expuesta la función histórico-política de la filosofía primera, la metafísica u ontología: “ontologizar” o “naturalizar” las relaciones de apropiación y dominio, haciéndolas pasar por inherentes a una supuesta “realidad en sí misma”, anterior, exterior y superior a las relaciones sociales efectivas; no como inherentes a estas relaciones sociales. La tarea de la tradición metafísica y ontológica es una combinación de disimulación y simulación: disimular que la apropiación y dominio son relaciones sociales e

⁷ J. Derrida, *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, Valencia, Pretextos, 1981, pp. 72-74.

históricas a todos los efectos, y simular que son relaciones ontológicas, originales de un ámbito prehumano o suprahumano, metafísico. De este modo, la metafísica ocupa el mismo estatus cultural el mito o la teología. Este juego de simulación y disimulación es la especialidad de la ontología en la que los conceptos de “ser” y de “realidad” constituyen las piezas centrales. No debiera perderse de vista que “ser” y “realidad” son efectos de lenguaje y no otra cosa; su significado es pragmático, está en sus efectos políticos y no en sus “referentes” anteriores o exteriores.

Desde este punto de vista podrá comprenderse la insistencia de Levinas en que ni la ontología ni el ser son lo fundamental o “el fundamento”, sino que antes de ambos están las relaciones sociales cuya significación es ética o ético-política: la negación y sometimiento del en las relaciones de apropiación y dominio de unos por otros o, en el otro extremo, la afirmación del otro en la relación de responsabilidad él. En la prioridad de la ética sobre la ontología y de la justicia sobre la verdad⁸.

La diferencia entre el principio de apropiación y el de no-apropiación (de donación y de no-donación) es el punto de máxima divergencia entre Heidegger y su ontología, construida sobre la relación metafísica o mítica, de ascendencia griega, entre el hombre y el Ser, y Levinas y su ética de raíz judía elaborada sobre la relación entre el hombre y el otro hombre⁹. Toda la significación ética que según Levinas se origina en la relación del hombre con el hombre, la proyecta Heidegger, mitológicamente, en la relación entre el hombre y el Ser: como ontología. La ontología – comprensión del ente en el horizonte del ser: en relación de dependencia/propiedad respecto de él - asume esta relación con el otro, bajo la matriz de la apropiación y el dominio políticos, por lo cual no es fundamental, como pretende su autor, sino derivada de esas dos figuras políticas y de la ética implícita en ambas. Y no me refiero sólo a la ética del individualismo posesivo (sobre la que volveré), que también, sino a la ética de la diferencia negativa: la devaluación, la inferiorización y negación del otro, de su sometimiento a un ser “superior” no sólo en poder sino también en valor, cuya identidad positiva convierte la diferencia y la alteridad del otro en negativas. En este sentido la ética del sometimiento y la desvalorización del otro es prioritaria (o simultánea) a la política de la apropiación y del dominio, como esta lo es a la ontología (de la misma marca).

El empeño de Levinas consiste en desmontar discursivamente esta ética de la

⁸ Levinas, o. c. pp. 104-112.

⁹ En este punto conviene recordar el trabajo de Levinas, “¿Es fundamental la ontología?”, en. *Entre nous...*, cit.

valoración negativa o de(s)preciativa del otro, de su diferencia y su alteridad, y de sustituirla por una ética de la responsabilidad, la acogida y la hospitalidad para con el otro, que constituye el punto de partida y de referencia de todo su discurso. Lo que ocurre es que esta ética es una “ética sin *ethos*”, sin una comunidad y una tradición de costumbres y hábitos que le proporcione espesor social, histórico y cultural, como ocurre con la ética de la apropiación. Al fin y al cabo no se ha realizado nunca en la historia. ¿Una ética utópica? Quizá. En cualquier caso, esta ética viene a inscribirse, precisamente, en la exterioridad del espacio delimitado por el principio de apropiación y su proyección filosófica y cultural, y en relación radicalmente crítica, deconstructiva, con ese principio y su proyección mimética, incluida la ética en su sentido tradicional o usual, construida sobre la base ontológica o metafísica (tanto monta) del principio de apropiación. El paradigma es, aquí, la ética del individualismo posesivo que cristaliza con la época moderna. No sólo en Hobbes y su prole, donde la posesividad es la raíz de la agresividad como lucha por el poder como poder de acumular valor, económico y simbólico (gloria, honor o prestigio: *imagen*), sino en Kant y la suya, donde la ética se articula en torno a la libertad y la autonomía entendidas como autoposesión. La autoposesión es éticamente deseable frente a la heteroposesión de la esclavitud, pero sigue “sometida” a la lógica de la posesión y la apropiación.

Por eso no puedo estar de acuerdo con Vattimo cuando, haciéndose fuerte en la tradición metafísica que va de los griegos a Heidegger, cuestiona la exterioridad de la ética de Levinas y su posición crítica frente a ella. La argumentación de Vattimo puede reducirse – injustamente, como siempre que se reduce - a algunas ideas centrales: (i) la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y la metafísica como teología o ciencia del Ente que realiza en sí el ser como acto puro, es una de las tesis más arraigadas del pensamiento occidental; (ii) dada la generalidad universal de la metafísica, cualquier cosa, incluido el Otro de Levinas, se encuentra en relación de pertenencia y sometimiento respecto de ella que, por su parte, ejerce una relación de propiedad y dominio; esta es una relación de violencia, sí, pero aún es peor la violencia de lo que queda fuera de la disciplina del concepto; (iii) el Otro de Levinas es, dentro de la tradición judía, como el Señor de la Biblia, luego es imposible que pueda soslayar la violencia del señor sobre sus siervos¹⁰. Vattimo se reconoce deudor de la crítica de Derrida, en su ensayo de 1964 a la ética de Levinas a la complicidad constitutiva de la metafísica con la violencia. Ahora bien, como la argumentación de Derrida es prolija, minuciosa y compleja, es imposible de todo punto una reconstrucción siquiera mínima para

¹⁰ G. Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en G. Vattimo, comp., *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 78-81.

utilizarla en la discusión con Vattimo, pero aun así cabe decir algunas cosas.

En primer lugar, y un tanto marginalmente, la asimilación de Vattimo entre ética y teología y entre la teología greco-cristiana y la teología judía es poco cuidadosa con el texto de Levinas que ha sido inequívoco al respecto. Lo ha sido, en primer lugar, respecto a la prioridad de la ética sobre la teología, cuando se refiere al “primado de lo ético”, de la “relación de hombre a hombre” como “una estructura irreductible en la que se apoyan todas las demás”; a que la metafísica se desenvuelve en relaciones éticas, y a que “sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales”¹¹. Esta visión de las relaciones entre ética y teología cuestiona radicalmente la tesis de la dependencia de la ética respecto de la onto-teología greco-cristiana que defiende Vattimo. Levinas ha sido inequívoco, en segundo lugar, sobre las relaciones entre el otro ético y el Otro teológico, el Señor de la Biblia al que se refiere Vattimo. Es textualmente verdad que Levinas se refiere al otro ético como quien entabla una relación señorío y altura con el yo, al que “invieste” en su libertad y al que “impone” una relación de responsabilidad¹². Pero no lo es menos que este señorío no es la transfiguración teológica del señorío político, sino su contrafigura ética. El señor de que habla Levinas es el encarnado en el otro ético, definido por la desnudez y miseria desde la que se aparece como rostro: como la vulnerabilidad misma. Levinas, fiel a su estilo, usa aquí una terminología convencional pero con un significado no convencional. El señor no es aquí quien tiene el poder político, transfigurado por la metafísica en el poder ontológico del Ser, y por la teología en el poder del Señor Supremo. El Otro es (a pesar de la mayúscula) quien desde la suprema impotencia política, que Levinas expresa como desnudez y miseria del rostro, lo único que tiene es el poder ético de interpelar al yo (el mismo yo de siempre: el prepotente) pidiéndole justicia¹³. Esta interpelación desde la vulnerabilidad es todo el recurso de “poder” de que dispone el otro, lo único que le proporciona una dimensión de “altura” ética sobre un interlocutor, el yo, que tiene sobre él todo el poder, incluido el de matarle. Pero que, una vez interpelado, también tiene la libertad de darle una respuesta acorde con la interpelación.

Frente a la argumentación de Vattimo vuelvo a los términos en que se sustenta este ensayo. La ontología mimetiza la violencia de los principios de

¹¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 102.

¹² E. Levinas, o. c., p. 124. Aquí Levinas escribe cosas como “El interlocutor no es un Tu, es un Usted: Se revela en su señorío. La exterioridad coincide, pues, con un señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla...”.

¹³ E. Levinas, o. c., pp. 228 y ss., donde expone su visión de la simetría de lo interpersonal.

apropiación y dominio; estos principios no son estructuras universales del “ser” sino la matriz de las relaciones sociales, éticas y políticas, de las que la ontología emerge como mimesis simbólica; la ética y la política son anteriores y exteriores al espacio ontológico y no al revés. Me remito a ello y a cómo la prioridad de la ontología, en lugar de esclarecer el significado de la realidad (de las relaciones sociales) lo que hace es ocultarla y encubirla: sustituyendo el origen social y político de la apropiación y el dominio por un origen mítico – el mito de los orígenes - que, como todo mito, lo que hace es “naturalizar” u “ontologizar” lo mitificado. Esta mitificación es un aspecto más de la política de la apropiación y el dominio, y de su violencia implícita. Por lo demás, me parece que la apropiación, el dominio y la violencia constituyen la tríada axiomática a la que Vattimo, influido por el primer Derrida, somete las relaciones entre Heidegger y Levinas.

Hacia una ética de la donación

Ya he dicho, en segundo lugar, que Vattimo se atiene, según confesión propia, al ensayo de Derrida de 1964, lo cual tiene algunos inconvenientes. Para empezar, la posición de Derrida ante Levinas no quedó configurada para siempre por ese ensayo sobre las relaciones entre ética, metafísica y violencia – entre Levinas y Heidegger - sino que habría de ser modificada por otros tres ensayos más en ocasiones diversas. En 1980, en una colección de “textos para Levinas”, en homenaje a su destinatario; en 1995 a raíz del discurso pronunciado en el entierro de Levinas, y un año después, en diciembre de 1996, en un homenaje póstumo¹⁴. Vattimo no tiene en cuenta ninguno de estos ensayos. Los dos últimos porque aún no habían sido escritos cuando él publica el suyo (1992), y el primero, el de 1980, no sé por qué; quizá porque, de haberlo tenido en cuenta, su visión de Levinas desde la óptica heideggeriana debería haber sido revisada radicalmente siguiendo el ejemplo del propio Derrida. Lo raro es que Vattimo se remita a Derrida en 1992, pero al de 1964, más lejano, desinteresándose del de 1980, más cercano, en el que ya se había producido un cambio de “lógica” en su aproximación a Levinas.

¿A qué “lógica” me refiero? A la de la apropiación y el dominio, matriz de la metafísica y la ontología que llega hasta Heidegger, y a la de la no-apropiación (del don, de la generosidad, y de la responsabilidad) que articula la ética de

¹⁴ Me refiero a: J. Derrida, “En ce moment même dans cette ouvrage me voici”, en *Textes por Emmanuel Levinas*, ed., F. Laruelle, París, Jean Miychell Place, 1980 (vers. cast. como “En este momento mismo, en este trabajo heme aquí”, en Jaques Derrida, *¿Cómo no hablar? Y otros textos*, Suplementos Anthropos, N° 13, 1989, y J. Derrida, “Adios” (1995) y “Palabra de acogida” (1996), ambos en J. Derrida, *Adieu a Emmanuel Levinas*, París, Galilee, 1997 (vers. cast., Madrid, Trotta, 1998).

Levinas. En rigor, más que de dos lógicas se trata de dos éticas, pero cada una de ellas puede ser tomada como una forma sistemática de articular el discurso y el pensamiento, como una axiomática, de ahí el considerarlas como dos lógicas. El ensayo de Derrida de 1964 está escrito desde la primera, y reconstruye el pensamiento de Levinas, que pretende desmarcarse de ella, en relación de dependencia respecto al dominio de la tradición ontológica en la que se inscribe la obra de Heidegger. Este es el meollo del argumento que Vattimo retoma: mostrar la pertenencia del texto de Levinas a la tradición ontológica, pese a sus pretensiones en contrario, con lo cual deja en el aire el mensaje que el dominio filosófico de esa tradición es un destino inexorable. Sin embargo, en sus tres últimos ensayos sobre Levinas, Derrida abandona esta lógica y pone en juego la segunda, es decir, la ética de la no-apropiación, la donación o generosidad, y la responsabilidad. Ya no, ahora, para reconstruir de otro modo las de Levinas con la tradición ontológica y con Heidegger, sino para dar cuenta de su propia posición (la de Derrida) en relación con Levinas y su obra. Este es el núcleo de la cuestión y del cuestionamiento radical del ensayo de 1964 en el que se apoya Vattimo. En un ejercicio ejemplar de reconocimiento, gratitud y generosidad, Derrida construye una relación con Levinas y su obra aplicando, autorreflexivamente, la ética que esa misma obra *significa* y, al significarla, la *da* u ofrece a los otros, sus lectores, incluido el mismo Derrida. Significar es siempre hacer algo *para otro*. De ahí la gratitud y el reconocimiento de Derrida.

Como ha señalado agudamente S. Critchley, Derrida adopta una actitud intencionadamente paradójica que es la que, seguramente, explica la extraña dificultad del texto. Según Critchley, Derrida trata de agradecer a Levinas el *don* que, con su obra, ha hecho a sus lectores, entre los que se incluye. El punto está en que, al *dar* su obra, Levinas pone en práctica una ética de la obra y el obrar que es una ética del don, según la cual la obra va del Mismo (autor) hacia el Otro (lector) sin que nada retorne al Mismo. Esto significa, a juicio de Critchley, que la obra no queda circunscrita, en este caso, por el nombre propio y la firma de Emmanuel Levinas como propietario o signatario de ella. En qué medida se da esta ética del don en el caso de Levinas y no en el de otros autores es un asunto que Critchley no aclara y en el que yo tampoco voy a entrar. Ahora bien, una vez situados en esta lógica del don y la no-apropiación, ¿cómo son fieles a ella los lectores que tratan de agradecer este *don* a Levinas? Derrida, al menos, parece tener claro que no se trata de “devolver” a Levinas, en agradecimiento, su propio trabajo en este homenaje, obra por obra, lo cual sería hacer que la de Levinas, destinada al Otro, acabara retornando a él mismo en el trabajo de Derrida, traicionando, de este modo, a quien quiere honrar con su agradecimiento.

La única forma de agradecer sin traicionar es destinando “este trabajo, en este momento mismo” no a Levinas, por y para quien surge, en cuyo caso no habríamos salido del círculo de la reciprocidad simétrica, sino al Otro. Al Otro innominado con lo cual, adicionalmente, Derrida está ilustrando sobre la figura del Otro levinasiano. No hace falta esforzarse especialmente para caer en la cuenta de que el otro no es un Tú, que Derrida tendría muy a mano en Levinas, sino un “él”. El otro está vinculado a la dimensión de “eleidad” (la condición de “él”, del francés *ileité*, del pronombre personal de tercera persona, *il*) que es la que disloca la simetría temporal entre el yo y el tú¹⁵. No se puede negar que la lectura que Critchley hace del ensayo de Derrida de 1980 es arriesgada, sobre todo en su propuesta de desvincular la obra del nombre y la firma “propios” y de la correspondiente lógica de la apropiación, desplazándola hacia la ética del don¹⁶ y de la responsabilidad para con el otro. Sobre todo cuando los “derechos de autor”, vinculados a la firma de la obra con el nombre propio, constituyen una de los capítulos más rentables de la lógica y la ética de la apropiación que constituye la matriz más “sagrada” de la sociedad a la que pertenecemos, hasta estar protegidos por la ley. Pero no cabe duda de que, esta interpretación es coherente con la teoría de las dos “lógicas” (o “éticas”) que constituyen el axioma argumental de este ensayo. Y, sobre todo, es coherente con el axioma filosófico que Levinas repite en diversos momentos de su obra, que *la relación entre hombre y hombre* – y las relaciones entre autor y lector lo son – es una relación de significación, enseñanza y justicia, y constituye una estructura irreductible a todas las demás. En particular – escribe Levinas en un paréntesis – a todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico”¹⁷.

En el segundo y el tercer ensayos, por su parte, Derrida dice adiós a Levinas mediante el apunte de una ética de la generosidad y de la hospitalidad situadas, igualmente, en las antípodas de la lógica de la apropiación y del individualismo posesivo y, sobre todo, muy oportuna a la hora de ofrecer una posibilidad de tomar distancia ética de la tendencia predominante en los tiempos que corren, en los que se está añadiendo una nueva forma de exclusión del otro al inventario ya conocido de segregación, discriminación y

¹⁵ Me refiero al ensayo “*Cloutural Readings I: ‘Bois’ - Derrida’s Final Word on Levinas*”, recogido como cap 3 de S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

¹⁶ La “ética del don” puede rastrearse, como mínimo, a partir de uno de los capítulos del pequeño ensayo *Espolones (los estilos de Nietzsche)*, Valencia, Pretextos, 1981. Con posterioridad habrían de venir *Donner le temps. I. La fause monnaie*, París, Galilée, 1991 (vers. cast., *Dar (el) tiempo. I La moneda falsa*, Barcelona, Anthropos, 1995), y *Donner la mort*, París, Galilée, 1999 (vers. cast. *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000).

¹⁷ E. Levinas, o. c., p. 102.

genocidio: la *expulsión* de inmigrantes, previo su etiquetado como *ilegales*.

Los derechos humanos y los derechos de los otros

Debería ir quedando clara una cosa. Que la ética de la Levinas, pese a no pretender producir reglas de conducta, máximas, imperativos y leyes de uso común y cotidiano, no por ello deja de tomar partido. Por eso no se pueden olvidar o echar en saco roto textos, pasajes y contextos en los que Levinas toma explícitamente partido ni cómo el partido que toma informa o inspira toda su producción discursiva. Me refiero al hecho metódico de elaborar un discurso que le permite – y nos permite - situarse más allá del principio de apropiación y su función paradigmática en relación con la tradición filosófica y cultural occidental, incluidas sus consecuencias políticas y militares: la guerra de apropiación contra el otro cuyo efecto es su exclusión del conjunto de los sujetos agentes de la acción de apropiarse y, desde luego, del conjunto de quienes se benefician de lo apropiado/expropiado.

Apropiación, violencia y derecho

La relación de *propiedad* es, en sí misma, una forma de exclusión jurídica del otro de la relación que vincula a un yo con “sus” propiedades (económicas, psicológicas o morales); y si esta relación es legal, excluir de ella al otro, así sea por la violencia, parece igualmente legal. La *apropiación* puede no serlo, y cuando no lo es, su violencia es ilegítima: basta fijarse en la apropiación contemporánea del petróleo y otras materias primas, y en quién o quienes son los apropiadores y quienes los expropiados. Hasta tal punto llega la violencia de la apropiación/expropiación, que alcanza a la producción del derecho que la legitima a ella y a la exclusión o expropiación violenta del otro. El ejemplo más contundente es el derecho internacional producido en el contexto de la apropiación de Oriente Próximo, de su territorio y de sus recursos petrolíferos, por parte del imperialismo europeo entre las dos Guerras Mundiales, del imperialismo sionista desde 1948 de cuya matriz colonialista hablan abiertamente los historiadores¹⁸, y del neoimperialismo norteamericano contemporáneo. El acto violento de apropiación global, colonialista y neocolonialista, crea el derecho internacional que lo legitima. El economista norteamericano J. Rifkin expresaba, al comienzo de la guerra de Irak, la sospecha de que quiénes la habían decidido tuvieran la intención de apropiarse de las reservas de petróleo de Irak a favor de las grandes corporaciones norteamericanas, y se sorprendía de que la motivación “petrolífera” de la

¹⁸ A. Segura, *Más allá del Islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 235-236 y 257 y ss.

guerra fuera tan clara en Europa y tan oscura en Norteamérica. Y un año después el politólogo y eurodiputado argelino-francés S. Nair dedicó un artículo a la “apropiación de Irak” por parte de un conglomerado empresarial norteamericano¹⁹.

Quizá sea esta combinación de apropiación y guerra la que explique que Levinas, al comienzo de *Totalidad e Infinito*, la primera de sus dos obras mayores, deje bien clara la significación de la ética – la que él se dispone a construir – en relación con la guerra. No es usual, en la historia de la filosofía, que un clásico comience aclarando, en el Prefacio, que el problema fundamental de la ética es la guerra y la violencia, y que lo relevante es saber si la moral es una farsa (Nietzsche y Marx) o bien un ejercicio de lucidez: la que consiste en entrever la posibilidad permanente de la guerra²⁰. Ni en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, ni en la *Ética* de Spinoza, ni en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, ni en *La genealogía de la moral y Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, ni en *Utilitarismo* de Mill, ni en *El existencialismo es un humanismo* de Sartre (por ceñirme a las más significativas) se encuentra algo similar. Ni en la ética del discurso, en el sentido amplio del término: de Apel y Habermas o Rorty y Taylor. En este contexto es inexcusable recordar que antes de comenzar su segunda gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas reserve una página para dedicar el libro a la memoria de los seis millones de víctimas del Holocausto en particular y a los millones y millones de víctimas del “mismo odio del otro hombre”, del antisemitismo en general.

Aunque Levinas está incurriendo en el etnocentrismo judío, con todo lo que eso comporta en la historia de ese pueblo “elegido”, que ha acabado por elegir un estado sionista, su dedicatoria puede llevarnos más allá de su génesis etnojudía: al racismo anterior y exterior al nazismo y a sus efectos políticos sistemáticos. El antisemitismo es tan viejo o más que el cristianismo y el racismo no se limita al antisemitismo, sino que con la modernidad colonizadora se hace extensivo a otros “otros” como los negros, los árabes y los indios (por nombrar sólo a los más conocidos). El racismo que tiene por objeto otras razas, etnias y culturas distintas de la judía, es susceptible de un uso sistemático como justificación de la apropiación del territorio y de los recursos económicos de los otros mediante su exclusión violenta, de la que el genocidio, siendo la peor de todas sus formas, no es la única. También están la segregación, la discriminación y el *apartheid* raciales, heredados de la larga

¹⁹ J. Rifkin “¿Tiene Bush planes secretos con relación a Irak?”, *El País*, 28-10-2002. S. Nair, “La privatización de Irak”, *El País*, 31-07-2003.

²⁰ E. Levinas, o.c. p. 47.

tradición colonizadora (cuyo último episodio es la colonización israelí del territorio palestino), y la expulsión de emigrantes indocumentados o *ilegales* puesta en circulación por la Unión Europea en esta época postcolonialista.

Levinas no hace explícita la conexión sistemática entre el principio de apropiación y la guerra, ni de ambos con el racismo al que apenas presta atención formal, limitándose a tocarlo lateralmente en su ensayo sobre la filosofía del hitlerismo²¹. Sin embargo, estas conexiones están implícitas en su obra. Como lo están en su temprana lectura a cargo de E. Dussel, quien se “apropia” de ella (sin las cautelas de Derrida sobre cómo no leer a Levinas desde la lógica de la apropiación) para aplicarla a la situación latinoamericana, de dependencia y sometimiento a las potencias colonizadoras o neocolonizadoras del Norte, movidas por la lógica de la apropiación que convierte al otro, el indio colonizado, en pobre o empobrecido que es preciso liberar. En este escenario lo que Dussel “toma” de Levinas es inspiración y materiales para su propia ética de liberación desde la cual la ética de la alteridad de Levinas le parece excesivamente abstracta y alejada de cualquier política. Levinas es suficientemente concreto cuando se refiere a que el otro se hace presente en la miseria del rostro del extranjero, la viuda y el huérfano²² y todo el amplio espectro que simbolizan. Pero Dussel, otra vez a diferencia de Derrida, está interesado en un territorio filosófico de su propiedad inalienable e intransferible, la filosofía de la liberación, como para prestar atención a detalles que podrían plantear problemas fronterizos y conflictos de titularidad sobre el capital simbólico que proporciona aparecer como abogado filosófico de las víctimas. A las que, es preciso reconocerlo, ha introducido de forma sistemática en su reflexión filosófica última²³. Más tarde, hará extensiva la condición del pobre, oprimido y colonizado latinoamericano a todos los que, de un modo u otro, en una u otra parte del mundo, comparten esa misma situación que podemos caracterizar como “condición Sur”. En este sentido hay que reconocer que Dussel es pionero en esta ética global aún en ciernes.

Ambigüedad ética de los derechos humanos

A ella está dedicado el resto de este ensayo, y nada mejor que los derechos

²¹ “Reflections on the Philosophy of Hitlerism”, *Critical Inquiry*, 17 (Otoño 1990), cuya versión original francesa apareció en 1934 en la Revista *Esprit*. Una exposición crítica de este ensayo puede verse en R.J.S. Manning, “Serious Ideas rooted in Blood: Emmanuel Levinas’s analysis of the Philosophy of Hitlerism”, en A. Mitchman y A. Rosemberg, eds., *Postmodernism an the Holocaust*, Amsterdam y Atlanta, Ed. Rodopi, 1998.

²² *Totalidad e infinito*, p. 101.

²³ E. Dussel, *La ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

humanos para explorar esa condición. Por un lado, los derechos humanos constituyen, hoy, la condensación de lo mejor de la ética proporcionada por la tradición filosófica occidental, articulada en torno a la categoría de subjetividad individual y su valoración moral. Surge, así, la subjetividad *digna*, como núcleo de una constelación de valores asociados como la inviolabilidad y la libertad, cuya dimensión ética y política, axiológica y normativa, es fecunda en la generación de otros valores como la igualdad y la justicia. Además esta constelación axiológica goza de una aceptación casi global, como reconocía el Presidente de Irán Mohamed Hatamí: “Los derechos humanos son uno de los mayores logros del mundo actual... creo que existen unos principios y unas normas que son aceptables en todas partes”²⁴. Por otro lado, en cambio, el núcleo antropológico de esa constelación de valores, el sujeto de los derechos humanos, la subjetividad individual digna, inviolable, libre e igual es deudora de una antropología configurada según la matriz cultural de la apropiación y la posesividad, expresada en una de sus más prestigiosas denominaciones de origen: el *individualismo posesivo*.

Nos encontramos ante una paradoja que afecta a la raíz filosófico-antropológica de los derechos humanos ¿No constituyen uno de los productos más granados de la cultura moral inspirada en el principio de apropiación? Parece que no hay duda. Pero la performación radical y efectiva de este principio en su forma negativa, la exclusión del otro, ¿no tiene lugar bajo la modalidad de la violencia y la guerra? Y si, como también parece, la respuesta es afirmativa, ¿no quedan los derechos humanos en una situación altamente paradójica o, más propiamente, ambigua, por no decir contradictoria? Se presentan, por su cara iluminada/iluminista, como el mejor remedio contra la violencia y la guerra al mismo tiempo que, por su cara oscura, como una de las expresiones culturales cuya sofisticación moral no la libra de unas raíces culturales que se nutren de la violencia y de la guerra. Esta hipótesis es coherente con dos tesis levinasianas de fondo: (i) la racionalidad que articula la filosofía y la cultura occidentales está vertebrada, ella misma, en *todas* sus expresiones o derivaciones, como puedan ser los derechos humanos, por la violencia; (ii) la violencia que vertebra la racionalidad occidental surge de la matriz del principio de apropiación una de cuyas expresiones más sofisticadas es el individualismo posesivo, con su contraparte negativa: el principio de exclusión y expropiación del otro.

Una manera de desactivar esta paradoja estructural podría ser la distinción entre la teoría y la práctica de los derechos humanos, entre su construcción teórica o filosófica (su “fundamentación”), y su aplicación política. La

²⁴ Entrevista con la periodista Ángeles Espinosa *El País*, 31-10-2002, p. 5.

distinción, en suma, entre la ética y la política de los derechos humanos. De este modo, aunque la *política* de los derechos humanos, su aplicación, esté, efectivamente, mediatizada por el principio de apropiación y se enfangue en el chapapote globalizado de la apropiación violenta, bélica, del petróleo iraquí o caucásico, según diversas instancias, principios y sujetos de la “racionalidad occidental”, aún así, digo, parece que los derechos humanos siempre podrían ser salvados tirando de ellos por los pelos teóricos de su *ética* en vistas a una aplicación diferente en un futuro hipotético. Que siempre va quedando para después.

Esto es, a grandes rasgos, lo que sugiere otra parte de la respuesta de Mohamed Hatamí a la periodista española. El Presidente iraní hace dos puntualizaciones relacionadas, efectivamente, con la distinción teoría/práctica, pero con algún matiz diferente de cómo solemos manejar la distinción por estos pagos. La primera se refiere a la situación real y efectiva del *respeto* a los derechos humanos en el interior de ciertas fronteras estatales islámicas (como Arabia Saudí, aunque él no hace alusiones concretas). Pero, sobre todo, a la situación efectivamente real del *respeto* a los derechos humanos en el espacio interestatal global, donde se inscribe la doble moral occidental en función de intereses económicos en general y petrolíferos en particular. Por ejemplo se exigieron por la violencia a Milosevic y a Saddam Hussein, pero no se exigen a Israel ni a Rusia, que los están violando, violentamente, en sus relaciones con los palestinos y los chechenos respectivamente. ¿Qué decir, desde fuera de la cultura que generó y administra los derechos humanos – por ejemplo la del Presidente Hatamí - del hecho de que tales derechos se asocien con tanta facilidad a la violencia, sea la que castiga, en posición de juez severo, su violación, sea la que los viola sistemáticamente con la complicidad del mismo juez ahora no tan severo? Como mínimo, que los derechos humanos no constituyen el criterio normativo final de esa misma cultura: antes y por encima de los derechos humanos está el principio de apropiación. Y es esa duplicidad de criterios, la retórica de los derechos humanos y el principio de apropiación, el que explica la voluble severidad del juez occidental.

En su segunda puntualización el Presidente Hatamí va más lejos al precisar que su propio pueblo tiene, por razones históricas y culturales, convicciones religiosas que forman parte del valor de la independencia política (autonomía) en la que está empeñado Irán; que, por lo tanto, la evaluación de los derechos humanos allí debe tener en cuenta no sólo el núcleo axiológico o ético de los derechos en sí mismos, tal como está formulado en función del individualismo posesivo (ético), sino también el núcleo axiológico o ético de la identidad iraní, y respetar el ritmo de su propia autotransformación, cuyos resultados finales no van a coincidir, lo más seguro, con los que constituyen la

experiencia occidental de génesis y desarrollo de los derechos humanos. Por eso Hatamí comienza poniendo en primer plano el diálogo intercultural como un valor resistente frente a la guerra de civilizaciones aireada desde ciertos medios occidentales, acaso como discurso de legitimación de guerras futuras. Y contra la que, por último, también previene el Presidente Iraní alertando sobre los evidentes peligros de llevar otra vez la guerra a una parte del planeta donde se concentran las mayores reservas de petróleo del mundo. Sólo que, visto el asunto desde la lógica del principio de apropiación y su vigencia cultural, político-militar, en la época colonial y en la postcolonial ¿cómo sería posible no llevar la guerra, precisamente, a donde se concentran el más desmesurado objeto del deseo de apropiación? ¿No llevó ese deseo al propio Irán a la guerra con Irak durante los ocho años que median entre 1980 y 1988, y a la Coalición Occidental, liderada por el jefe de un clan de petroleros, a la Guerra del Golfo al comienzo de la década de 1990?

En el horizonte abierto por los interrogantes anteriores cabe otro más radical aún: ¿pueden, los derechos humanos, liberarse de la tenaza del principio de apropiación y posesividad y su performación violenta? No me refiero únicamente a sus prácticas o políticas más o menos desafortunadas, sino a su teoría misma y su núcleo filosófico: la antropología del individualismo posesivo. La última parte de la respuesta de Hatamí nos aproxima al debate, que ya está en curso como efecto de la ola multiculturalista, sobre la “superación” del paradigma de la justicia distributiva – corrección de la apropiación exacerbada - por el paradigma del reconocimiento, o bien sobre la complementariedad de ambos ampliando el concepto economicista de justicia para hacer sitio a la justicia cultural o “identitaria”. No voy a detenerme aquí en estos problemas sino que los utilizaré para dar un giro en mi argumentación. El reconocimiento es, siempre, reconocimiento del *otro*; luego su implicación en la problemática de los derechos humanos es, en fin de cuentas, la implicación de la *alteridad* en ellos, si bien hasta ahora esta implicación no ha sido “reconocida”.

Los derechos de los otros

¿Qué relación hay o puede haber, entonces, entre los derechos humanos, configurados según la matriz cultural del individualismo posesivo, y la categoría de alteridad, que representa, precisamente, al otro excluido del título de una propiedad, por ejemplo de un derecho, y de su uso y disfrute? Abordaré la cuestión volviendo a la distinción entre dos éticas mencionada al comienzo, la ética de la apropiación y la ética de la donación, la inspirada en el principio de apropiación y exclusión y la inspirada en el principio de no-apropiación e inclusión del otro. ¿Cómo se relacionan los derechos humanos con estas dos

éticas? ¿Podría tener sentido, quizá, completar el título del epígrafe inicial mediante la expresión “ética contra la ética de los derechos humanos”? La radicalidad de esta pregunta está en que la expresión “contra” no apunta a la política de los derechos humanos, su aplicación, sino a su ética lo cual sólo puede tener lugar desde *otra* ética.

Este es el problema que introduce Levinas al preguntarse si los derechos “del hombre” no corren el peligro de ser desmentidos en su núcleo ético – la individualidad singular autopositiva y libre: personal - por los derechos “de los otros”²⁵. ¿Giran, entonces, unos y otros, en dos órbitas éticas diferentes? Parece que sí. Volveré a repetirlo. Se trata de la ética del individualismo posesivo y la de la ética de la alteridad y su derivación hacia una ética de la donación y la hospitalidad, cuya relación es indudablemente agonística. Aunque no es muy explícito al respecto, Levinas sospecha del individualismo que constituye la base teórica de los derechos humanos, por su egoísmo naturalista/psicologista, y por su irrelevancia lógico-idealista. El egoísmo – uno de los componentes esenciales del individualismo posesivo - compromete la buena voluntad que desde Kant se presupone en la significación moral de los derechos; y el idealismo, al reducir al individuo humano, que oficia de sujeto de tales derechos, a un caso al lado de otros en el espacio lógico de un concepto abstracto, el de humanidad, implica un *déficit de diferencia* que compromete la singularidad e individuación del sujeto en las relaciones morales.

Estas dos dificultades del individualismo son radicalizadas por P. Taguieff. Sostiene, por un lado, que “el hombre” o “la humanidad” no constituyen, en tanto que abstractos (lógico-idealistas) un sujeto de derechos solvente, hasta el punto de que considera la expresión “derechos humanos” mal formada. Por otro lado, argumenta que el individualismo subjetivista ético, que constituye en buena parte la noción de sujeto de derechos, está demasiado próximo del individualismo hedonista, egoísta y competitivo, como para evitar a poner el énfasis sobre la relación de propiedad o posesión de tales derechos en competencia con los de otros. Esta cercanía entre los derechos humanos y el principio de propiedad tiene otra derivación. Constituye el trasfondo de quienes llaman la atención sobre la relación entre, por un lado, los estados más ricos y poderosos y menor cantidad de violaciones de los derechos humanos (o menos obvias) y, por el otro, los estados más pobres y débiles y violaciones de los derechos humanos más numerosas y brutales. Dicho de otro modo: la cercanía entre los derechos humanos y la apropiación económico, y la

²⁵ E. Levinas, “Les droits humains et les droits d’Autrui”, en *Hors Sujet*, Fata Morgana, 1987, p. 183.

distancia entre ellos y la desposesión y la exclusión²⁶. Como si los derechos humanos formaran parte de las propiedades (culturales) de los ricos, de las que estarían expropiados o desposeídos los pobres.

¿Cómo salva Levinas las dos dificultades que él mismo suscita sobre el sujeto de los derechos humanos, que sirven a Taguieff para radicalizar su posición? Construyendo la diferencia de un individuo singular en términos estrictamente éticos y no en los ontológicos o culturales al uso. En lugar de un yo sustancial atomista, cuya singularidad se expresa culturalmente en la forma de un ego que mantiene una relación de autoposesión consigo mismo y de exclusión del otro, sugiere un yo constituido por su *no indiferencia* ante el otro o, lo que es igual, por su responsabilidad para con él que, como saben los levinasianos, es ilimitada e intransferible. Nadie puede responder por el otro en mi lugar, nadie puede sustituir al yo en su responsabilidad para con el otro: he aquí el principio de individuación de la ética de la alteridad. Esta condición originariamente ética del yo salva de un plumazo las dos carencias que Levinas achaca a la antropología moral de los derechos humanos: el *déficit* de egoísmo posesivo y autoposeseivo y el *déficit* de diferencia, es decir, de significación ética. Levinas termina este ciclo de reflexiones añadiendo que la no-indiferencia ante el otro, descentra o descoloca al yo de su *sí mismo*, de su autoafirmación y de su egoísmo, de la obsesión por perseverar en “su” ser (propio), abriendo la posibilidad de responder al otro y salir en defensa de sus derechos (los del otro: de su diferencia)²⁷. Ahora bien, ¿de donde viene esta no-indiferencia? Del *rostro* del otro, cuya sola presencia provoca o interpela al yo pidiéndole justicia y colocándole, en ese acto, en situación de responder, de forma tal que el yo no la puede eludir más que recurriendo a la violencia como único modo de quitarse de en medio esa molestia (ética). La otra alternativa es la acogida hospitalaria hasta el punto de comprometer la identidad del propio yo (o del nosotros) en cuya lógica está, precisamente, la delimitación de un espacio identitario del que el otro queda excluido; exclusión lógico-simbólica que a veces se materializa en violencia abierta o encubierta. La libertad nace, precisamente, como elección ineludible entre ambas posibilidades. Y en ese acto se constituye el sujeto moral como sujeto de la responsabilidad y de la no-indiferencia para con el otro.

Por todo este cúmulo de razones (y otras en las que no puedo entrar aquí) Taguieff acaba proponiendo una *descentración* radical del punto de vista posesivo de “mis” derechos o “nuestros” derechos y su sustitución por la perspectiva de los derechos de “los otros”. Estos y su contenido ético estarían

²⁶ E. Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Icaria, 1997, pp. 60-61.

²⁷ Levinas, o.c., p. 186.

mejor servidos, lingüísticamente, por la expresión *deberes para con todos los hombres*. Ahora bien, la descentración mencionada no podría producirse sin una cierta ascesis dada, por un lado, la presión ambiental del lenguaje de la propiedad y la posesividad y, por el otro, la difusión del culto a los derechos humanos que implica textos sagrados y la correspondiente industria editorial, misterios (filosóficos), clérigos (académicos y políticos) capillas, celebraciones solemnes, apologistas profesionales e inquisidores. En suma, la institución de una comunidad de fieles que excomulga a los infieles²⁸.

Violencia jurídico-política: una bebé nigeriana ilegal

Un caso inmejorable para contrastar lo que precede es la aparición de una bebé nigeriana de seis meses en brazos de su madre, y ambas en una patera que arribó a la playa de Los Castillejos, en Barbate (Cádiz), exhaustas hasta el punto de que a la madre no le quedaban fuerzas – ni recursos - para auxiliar a su hija, ni a la hija para seguir viviendo. El “caso” fue publicado por los medios de comunicación, TV incluida, y no parece muy diferente de tantos otros. ¿Qué me llamó la atención en éste? Indudablemente la presencia de una bebé como protagonista, pero también su desenlace. Según la versión de prensa que he manejado²⁹ una mujer andaluza, madre de otro bebé, dio de mamar a la niña nigeriana lo cual salvó la situación inmediata. La niña “parecía otra persona ... alegre y curiosa de las novedades que la rodeaban”. Después, la nodriza ocasional - y narradora de lo sucedido - se ofreció a quedarse con la niña hasta que su madre se recuperara pero, como transcribe entre comillas el reportero, “nos dijeron que eso era imposible”. El reportaje termina narrando que más tarde “el bebé fue conducido a las dependencias policiales donde se iniciaron los trámites de repatriación... María Isabel se interesó por el futuro del bebé pero la policía no le informó”.

Lo que llama la atención es cómo en este caso están presentes las dos posibilidades abiertas por la aparición del otro - “otra” en este caso - que ejemplifica la situación original de la ética levinasiana. Por un lado, la ética de la no-indiferencia ante el otro, de la responsabilidad y de la hospitalidad a cargo de la nodriza; por otro la ética de un “nosotros” posesivo, cuya identidad abre un espacio de *posesividad* del que el otro queda excluido, y de cuya exclusión se ocupan las leyes de extranjería que prescriben y legitiman la acción policial con la bebé nigeriana, su madre y sus “compañeros de viaje”. Por eso en este caso también llama la atención otra cosa: la discreta presencia

²⁸ P. Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, pp. 477-478 y 468-472.

²⁹ *El País*, 4-09-2002, incluye un pequeño reportaje bajo el título “Solidaridad maternal”.

de la violencia en una acción policial “correcta” desde el punto de vista legal. Y no me refiero sólo a la presencia de la policía como tal, el brazo coactivo de la Ley, sino también a su discurso de la “imposibilidad” de que la nodriza se quedara por más tiempo con la bebé), y a su silencio – oficial, desde luego - sobre el destino su destino futuro. Este silencio ¿no condensa la violencia más espesa y pesada de todo este asunto? ¿No es como si la no-indiferencia para con el otro, al tornarse en indiferencia, ni siquiera en tolerancia, se esfumara, es decir, se convirtiera en humo, en humo ético?

El caso de la bebé nigeriana es ilustrativo por partida doble. Primero, como ya he apuntado, constituye una escena ejemplar de la ética de la alteridad de Levinas en su relación agónica con la ética del individualismo posesivo. Por eso, en segundo lugar, también es una escena ejemplar de la violencia disimulada o enmascarada, implícita, que, según algún intérprete, constituye el objeto de la denuncia insobornable en que consiste la ética levinasiana de la alteridad. La violencia

“que acosa a la conciencia occidental, que horada solapadamente nuestra razón y nuestra historia, y que configura con sus valores y sus normas nuestro querer y nuestro saber...”³⁰.

La violencia, por tanto, disimulada en la ética de la posesividad y su lógica excluyente, implícita por tanto, en el individualismo posesivo y las categorías filosóficas y éticas que inspira. Entre ellas la de derechos humanos o derechos del hombre, cuyo núcleo de referencia, ético y teórico a la vez, descriptivo y normativo, el sujeto de tales derechos, es el mismo sujeto del individualismo posesivo. Lo cual explica, por otro lado, la relación agonística que Levinas establece entre la “mismidad” de ese sujeto (auto)posesivo y su correspondiente ética, y la alteridad del “otro”, en torno a la que él, Levinas, construye una ética alternativa.

El término “agonístico”, del griego *agon*, se refiere sólo a la agonía de la muerte en la medida en que esta es una “lucha”. ¿Qué lucha en este caso? No hay una respuesta fácil ni única. Derrida fue de los primeros en hablar, a propósito de la ética de Levinas, de “violencia metafísica”. Más tarde, S. Critchley aborda la ética de la alteridad a partir de la palabra *trauma* que toma del mismo Levinas, para reconstruirla en términos psicoanalíticos³¹. Levinas, por su parte, había recurrido a toda una batería de metáforas de diversa procedencia: carnales, psico-somáticas, político-militares, jurídicas y

³⁰ E. Levinas *Difficile liberté*, París, Albin Mitchel, 1963, solapa.

³¹ S. Critchley, “The original Traumatism. Levinas and Psychoanalysis”, en *Ibíd.*, *Ethics, Politics, Subjectivity*, Londres, Verso, 1999.

semióticas como herida, trauma, obsesión, rehén, sustitución, acusación, persecución, etc.³² ¿Cuál es el referente exterior y anterior de las metáforas levinasianas y de las de sus lectores Derrida y Critchley? ¿Es posible alcanzarlo fuera del entramado metafórico y tropológico, en su literalidad, o bien, por el contrario, únicamente se puede hablar de *ello* y de sus metáforas mediante más metáforas? Al menos las de Levinas y Critchley parecen referirse, por un lado y en primera instancia, al *efecto ético* que produce en el yo la irrupción del rostro del otro y su interpelación inexorable: “no me mates, no me dejes morir, te pido justicia, etc.” Este *efecto* tiene continuidad en la responsabilidad inapelable que engendra en el yo que, de este modo, nace como sujeto ético libre de elegir la respuesta: o bien de acogida y hospitalidad, o bien de rechazo y violencia, la violencia con la que el yo rechaza o excluye al otro del espacio de su comodidad identitaria, haciéndose fuerte en ella. Esta es la explicación que dio A. Finkielkraut de la violencia nazi con los judíos: quitarse de encima el peso de tener que hacerse responsables de ellos. Y esa es la explicación que se podría dar de por qué la Unión Europea expulsa hoy a quienes previamente *etiqueta* como *ilegales* mediante un sofisticado mecanismo jurídico³³.

Pero eso no agota la cuestión. La irrupción del otro en el espacio identitario del yo (o de nosotros) no sólo es una molestia ética que puede convertirse en insufrible hasta la agresividad y la violencia, sino un cuerpo extraño, una impureza o mancha sobre la inmaculada pureza de la identidad propia, cuyo ensuciado o impurificación la sumerge en el caos identitario: ontológico. Entonces, el único remedio es una operación de *limpieza*. Pues bien, esta operación es plenamente visible en los casos de limpieza étnico-nacionalista al estilo de los serbios con los bosnios y, en menor medida, con los croatas (y viceversa) en las guerras balcánicas de 1990; o en el caso de los nazis con los judíos cincuenta años antes; o en el de los nacionalistas vascos con los vascos no nacionalistas; pero no lo es en el caso mucho más extenso, y potencialmente más masivo, de la expulsión de emigrantes del territorio de la UE, uno de cuyos casos ejemplares fue la expulsión de la bebé nigeriana y su madre. Me estoy refiriendo, obviamente, a la limpieza jurídica y política, cultural y económica de la identidad europea a cargo de sus aparatos policiales, amparados y legitimados por legislaciones de extranjería, que son las que clasifican a los emigrantes en *legales* e *ilegales*. En los textos jurídicos,

³² E. Levinas, *De otro modo que ser...*, pp. 59-60 y 166 y ss.

³³ Cfr. Las observaciones de J. De Lucas en su trabajo “Algunas propuestas para comenzar a hablar en serio de política de inmigración”, y las de M. Casal y R. Mestre, en su ensayo “Migraciones femeninas”, recogidos ambos en J. De Lucas y F. Torres, eds., *Inmigrantes. ¿Cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talassa, 2002, respectivamente en las pp. 30 y ss. y 121.

no aparece tipificada como una operación de “limpieza étnico-cultural”, pero no faltan otro tipo de textos en los que, indirectamente, se hace mención explícita de ella. Por ejemplo las declaraciones de un Alcalde de Melilla con ocasión de la expulsión de 108 emigrantes ilegales, sedados y maniatados. Aprovechando este hecho, el Alcalde exigía más inversiones a cambio del “trabajo sucio” que su municipio se veía obligado a hacer al estar situado en la frontera entre dos mundos³⁴. O el texto en el que G. Sartori construye a los emigrantes islámicos como *inintegrables* en el espacio de la identidad pluralista europea, para recomendar que sean excluidos como inmigrantes en su territorio. Si se los admite dentro de las fronteras europeas acabarán por ensuciar o impurificar su identidad cultural y por desplazarla del pluralismo democrático al monolitismo fundamentalista³⁵.

Conclusión

Ya se sabe que la palabra de Sartori y los suyos frente a la emigración árabe-islámica no es la última ni la única aunque sí poderosa. Tiene detrás el peso de la tradición filosófica y política clásicas que constituye nuestra identidad cultural desde hace milenios: la ética de la apropiación y la exclusión como matriz identitaria y cultural, construida y reconstruida una y otra vez como ética del individualismo posesivo. Frente a esta ética parecen estar surgiendo, hoy, gérmenes de una ética de la no-apropiación y la inclusión, una ética del don y el dar, que en este ensayo he vinculado con la obra filosófica de Levinas y Derrida. A pie de obra esta ética se manifiesta hoy de dos formas. Como ética de la solidaridad humanitaria fuera de las fronteras europeas y, dentro, como ética de la hospitalidad que inspira algunas actitudes igualmente humanitarias con los emigrantes y, sobre todo, en algunos aspectos de las políticas de extranjería como la inclusión de los inmigrantes *legales* como ciudadanos de derecho, aunque no de “pleno” derecho.

Esta circunstancia impide clasificar a las políticas de extranjería de la UE como políticas de exclusión pura y simple como el *apartheid* sudafricano o la “concentración” nazi. Pero no se puede ignorar que la inclusión de legales en la UE tiene una cara oscura que la asemeja más de lo deseable o esos dos agujeros negros éticos y políticos. Me refiero a la exclusión de *ilegales* y al proceso mismo de ilegalización. Este abarca dos actos de exclusión

³⁴ Cfr. G. Bello, “Emigración y neorracismo. El otro como símbolo del mal”. *Laguna* (Revista de filosofía), N° VII (2000), pp. 269-270.

³⁵ G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001. Cfr. Los comentarios críticos de A. Dorronsoro, “La construcción del inintegrable cultural”, en J. De Lucas y F. Torres, eds., o.c.

indisociables: la exclusión inicial del propio espacio identitario-existencial con la que se inicia el viaje migratorio, y la exclusión final con la que termina la mayoría de las veces, algunas para recomenzar una y otra vez como el Sísifo del mito. En ambos casos la exclusión corre a cargo del principio de apropiación y su lógica violenta. La primera en su puesta en escena global a cargo de la apropiación multinacional, cuyo efecto es la movilización y la etnización de una multitud de trabajadores disponibles para cualquier parte. La segunda por su puesta en la escena nacional, fronteriza, a cargo de los diversos estados “receptores” que, en defensa del principio de “propiedad” sobre su territorio y las mercancías almacenadas en él (desde las económicas a las culturales e identitarias), convierten la inmensa mayoría de los viajes migratorios en viajes a ninguna parte.

En este contexto, la ética de la apropiación aparece como causa y razón de la violencia y de la guerra, tanto local como global. Causa porque motiva la exclusión violenta del otro. Razón porque constituye la matriz cultural de la ética que la justifica.