

Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad ¹

GABRIEL BELLO REGUERA

Universidad de La Laguna

RESUMEN. El trabajo se compone de dos partes. En la primera se repasan dos escenarios de la responsabilidad en la hora presente: el de la responsabilidad para con la naturaleza y el de la responsabilidad para con el otro pasado y muerto, presente y sometido a las cadenas migratorias y futuro, las generaciones venideras. En la segunda se contextualiza la responsabilidad en la teoría ética y se propone un cambio de perspectiva: de la antropología metafísica y el espacio «interior» de la conciencia moral a la antropología semiótica y el espacio exterior de la comunicación con el otro. Finalmente, ésta se revisa a través del «giro pragmático» de la teoría ética contemporánea, donde la responsabilidad se revela como «responsabilidad por el otro»: por el otro atrapado en las cadenas de la emigración y la semiesclavitud.

ABSTRACT. This essay has two parts. The first reviews two settings of responsibility in this time: the one of the responsibility for nature and the one of responsibility for *the other*; the other past and death, the other present and suffering, and the other future: the future generations. The second sets the responsibility on the ethical theory and puts forward a change in the point of view: from the metaphysical anthropology and its inner space of the consciousness, to the semiotic anthropology and its external space of communication. This space, finally, is viewed through the «pragmatic turn» of the contemporary ethical theory, where the responsibility becomes «for the other»: the other caught in the darkness of illegal work.

La responsabilidad constituye el núcleo de la moral vivida y de su elaboración conceptual como teoría ética. Y la teoría ética constituye el núcleo de la teoría jurídica y de la teoría política: el sujeto moralmente responsable es un sujeto de derechos y de deberes y un sujeto políticamente activo o ciudadano. La responsabilidad ética, por la que pedimos y damos cuenta los unos a los otros de nuestra conducta y nuestras vidas, es la entraña de la responsabilidad jurídica, de la que se pide y da cuenta en los tribunales, y de la responsabilidad po-

lítica, de la que se pide y da cuenta en las elecciones.

Dada esta posición nuclear, no es extraño que la responsabilidad y su significación esté, de forma abierta o encubierta, en el trasfondo de debates filosóficos y de problemas éticos y políticos recientes. Unos y otros integran el contenido de lo que voy a denominar aquí los contextos de la responsabilidad. Dedicaré la primera parte, más corta, a los contextos prácticos, y la segunda, un poco más extensa, a los teóricos.

Contextos prácticos

Hubo un tiempo no muy lejano en el que el horizonte más visible de la responsabilidad era el ecológico, en el que se inscribían libros como el de J. Passmore, *La responsabilidad del hombre ante la naturaleza*, o el de H. Jonas, *El principio de responsabilidad. En busca de una ética para la era de la técnica*². Por entonces, aún no se había producido la eclosión del otro, el emigrante, en el discurso político y, en consecuencia, en el periodístico, ni la publicidad creciente los casos de negación violenta de la otra a cargo del sexismo, condensado en el asesinato de mujeres a cargo de sus parejas de derecho o de hecho. El único que ya estaba presente en el escenario era el «otro» del nacionalismo, fuera no nacionalista o de otra nacionalidad. En este contexto es donde se produce, de forma imperceptible pero eficaz, el desplazamiento del discurso de la responsabilidad para con la naturaleza del lugar más visible del espacio público, por el discurso de la responsabilidad para con el otro. Más aún, si miramos la responsabilidad para con la naturaleza como responsabilidad para con las generaciones futuras, puede ser vista ella misma como uno de los aspectos de la responsabilidad para con el otro.

Cabe distinguir diversas variantes de responsabilidad para con el otro empezando por las dos acaso más visibles: la multiculturalista y la humanitaria, entremezcladas en los flujos migratorios. La primera, deriva de la interpenetración de culturas diversas en las sociedades postmodernas constituidas por emigrantes como la norteamericana y la canadiense, y en menor medida y más recientemente las europeas, en las que el multiculturalismo se solapa a veces con el nacionalismo, definidos ambos por el tipo de respuesta que dan al «otro». La segunda, por su parte, tiene que ver con diversos tipos de catástrofe, que van desde las causadas por la naturaleza

(no tan pura y benévola como la pretenden algunos ecologistas) en forma de huracanes y terremotos, a las consecuencias del cambio climático, pasando por las originadas en conflictos bélicos y situaciones políticas y económicas adversas con sus secuelas de hambre y exilio masivos, uno de los nutrientes de los flujos migratorios. Unas y otras han hecho surgir diversos tipos de Organizaciones No Gubernamentales que se hacen responsables de los afectados, sin esperar reciprocidad.

Ahora bien, la responsabilidad para con el otro es tan compleja como el tipo de otro ante el que se responde o trata de responder. Además del otro presente y afectado por situaciones catastróficas de violencia, miseria y exilio, está el otro pasado y muerto en circunstancias similares de miseria y violencia, muertos de injusticia o por la justicia, destinatarios simbólicos de la responsabilidad nutrida por la memoria emocional que Walter Benjamin elevó a categoría ética³, y que hoy se aviva en diversos contextos. Venimos asistiendo a diversas demandas de responsabilidad como las planteadas por los indios de Chiapas al gobierno federal mexicano, en nombre propio y de sus antepasados, víctimas de una colonización aún abierta. Lo hemos leído en la prensa y hemos oído a quienes han estado allí. Leemos que la minoría negra de Estados Unidos —unos 35 millones en un país de 285— han comenzado a movilizarse para exigir indemnizaciones por la esclavitud sufrida durante dos siglos y medio por sus ancestros⁴. Leemos noticias sobre causas abiertas para exigir responsabilidades por heridas éticas causadas en un pasado más o menos lejano pero aún sin cicatrizar, como las de más de 200 españoles que han solicitado indemnizaciones por haber sido sometidos a trabajos forzados en la Alemania de Hitler⁵. En este contexto, los flujos migratorios pueden ser leídos como un viaje de búsqueda de una pequeña parte de la rapiña que los colonizadores del

Norte practicaron en sus países de procedencia. No, sin embargo, como devolución de una deuda histórica, sino a cambio de un trabajo despreciado por los autóctonos, trabajo sucio, y a veces ilegal, trabajo negro. Y seguramente también habría que situar en este frente al movimiento feminista en la medida en que reivindica políticas de discriminación positiva en compensación por la discriminación negativa secular de que han sido objeto.

Estos escenarios se completan con el de la corresponsabilidad con quienes causaron todos estos males. La de los alemanes de hoy con los alemanes que perpetraron el Holocausto judío y pagan indemnizaciones en su nombre, al Gobierno israelí y a los sobrevivientes de los trabajadores esclavizados en los Campos, o la de los españoles de hoy con los españoles que realizaron la Conquista de América. Al menos es lo que dejan entrever algunos escritores colombianos que, a propósito de la rigidez y dureza del control de sus compatriotas emigrantes a España recordaban al Gobierno español: «somos los hijos y los nietos de los esclavos y los siervos injustamente sometidos por España... Explíquenles a sus socios europeos que ustedes tienen con nosotros una obligación y un compromiso históricos a los que no pueden dar la espalda»⁶. O la de los europeos de hoy con los europeos anteriores a la descolonización, que han de responder al desafío migratorio causado, en gran medida, por el empobrecimiento subsiguiente a la colonización. Finalmente, habría que incluir en este mismo frente a la Iglesia Católica de hoy cuando se hace corresponsable de la condena de Galileo quinientos años después de su condena por la Iglesia de entonces, o a la Iglesia argentina cuando se corresponsabiliza de los desaparecidos a manos de la Dictadura de los años setenta (no es el caso de la Iglesia española por los muertos de la Guerra Civil).

Queda aún una tercera figura del «otro» como destinatario de nuestra res-

ponsabilidad: las generaciones futuras. Responsabilidad ecológica, en primer lugar: la de dejar un medio ambiente limpio en el que sea posible la continuación de la vida humana sobre la tierra. Después la responsabilidad genética: el legado de un código genético al menos en las mismas condiciones que hemos heredado. Hoy, después del descifrado del genoma humano, nos dicen⁷ que se podrán erradicar unas 500 enfermedades genéticas, lo cual permitirá que lo leguemos más sano a las generaciones futuras. Pero también se pronostica el comienzo de una bifurcación del patrimonio genético humano entre *gen-ricos*, los nacidos a partir de un patrimonio genético enriquecido con un cromosoma o dos de genes sintéticos, y los *gen-pobres*, que nacerán a partir del patrimonio genético normal aportado por los progenitores⁸. En este sentido, ya hace años que un sociobiólogo⁹ propuso una ética cuyos principios son la perpetuación de un conjunto de genes que asegure la supervivencia de la especie, y el principio de diversidad genética que garantice que el conjunto de genes humanos no proviene únicamente de un grupo o raza únicos. Por último —pero no menos importante—, la responsabilidad social y política: qué ecología socio-comunicacional, qué tejido político y democrático, qué matriz educativa y, en fin de cuentas, qué condiciones de responsabilidad a dejar a las generaciones futuras en un mundo globalizado por la monocultura del consumo.

Ante la desmesura de tanta responsabilidad para con el otro, surge una pregunta y una tentación. La pregunta, de hondas raíces filosóficas, es si la humanidad como sujeto *agente* es enteramente responsable del mal que sufre como sujeto *paciente*. Se trata de una pregunta eminentemente práctica y existencial cuyas claves son, sin embargo, eminentemente teóricas y antropológicas —¿qué es o debe ser y cómo actúa o debe actuar el hombre?— sobre la que volveré más adelante. Precisamente

para resolver por la vía rápida esta espino-
sa pregunta aparece la tentación: la tenta-
ción de la inocencia. El término «inocen-
cia» parece significar la otra cara de la
culpa pero en realidad lo que significa es
la otra cara de la responsabilidad: la
ausencia de responsabilidad. Sin responsa-
bilidad no hay culpa pero tampoco mérito
moral: ése es el precio de la inocencia. Por lo
tanto, si logramos huir de la responsabili-
dad —del peso enorme de las tareas y pro-
blemas a que me acabo de referir— estare-
mos asegurados contra los sentimientos de
fracaso y culpa. De ahí la persistente ten-
tación que suponen la vuelta a la infancia
y al infantilismo, una de cuyas imágenes
más duraderas es el mito de una naturaleza
pura, incluida la animal. Películas como
El Oso y diversos documentales televisi-
vos muestran imágenes de la agresividad
depredadora animal como instintiva y bue-
na, que en la imaginación del espectador
contrasta agudamente con la agresividad
gratuita, resultado de la cultura. Lo que
suele pasar desapercibido es que la bondad
natural no es bondad moral porque es
irresponsable, ya que la responsabilidad es
un significado moral que únicamente surge
y se desarrolla en un medio cultural.

Otros ejemplos de la inocencia como
irresponsabilidad pueden rastrearse en los
rincones más variados de nuestra cultura.
Un lugar común es el mito de Narciso,
quien, al renunciar al amor renuncia a la
responsabilidad (ante el otro), acaba rein-
tegrado en la naturaleza en forma de la
flor del mismo nombre; mito que ha utili-
zado G. Lipovestky para simbolizar el
individualismo narcisista, e irresponsable,
contemporáneo¹⁰. ¿Cómo no recordar una
vez más el mito bíblico del Paraíso Ter-
renal, en cuyo espacio de inocencia viven
Adán y Eva hasta que son sometidos al
duro aprendizaje de la responsabilidad
ante Otro? En la literatura del siglo XX
sobresale la figura de Mersault, el prota-
gonista de la novela de A. Camus, *El
extranjero*, que mata a un árabe sin remor-

dimientos y, con la misma indiferencia,
vive la muerte de su madre. Lo que ocurre
en su interior, los movimientos emociona-
les, es igual que lo que ocurre en su exte-
rior, los movimientos naturales del viento
en la arena y de la luz proyectándose en
los rayos del Sol¹¹. Y la parálisis de
dichos movimientos tan azarosa como la
quietud del mar que sucede al vaivén de
las olas. ¿Cómo no evocar aquí a Peter
Pan, un niño que, sin dejar de ser un niño
bueno, es más eficaz que muchos adultos
malos, curtidos en toda suerte de transgre-
siones?

Precisamente con el título de «El peli-
groso sueño de Peter Pan» publicaba un
artículo el historiador J. Álvarez Junco, en
el que, después de referirse a episodios
como la destrucción de los Budas por los
talibanes (de quienes se sabe poco después
de ser destruidos por los norteamericanos
en la Guerra de Afganistán) en nombre de
la pureza de la religión islámica; a las
declaraciones xenófobas de la mujer del
Presidente de la Generalitat de Cataluña,
Jordi Pujol, en nombre de la pureza de la
identidad catalana; a las conocidas y repe-
tidas proclamas nacionalistas de X. Arza-
llus (Presidente del PNV durante años), en
nombre de la pureza de la identidad vasca;
y a otras del filósofo italiano G. Sartori
sobre el peligro de los emigrantes islámi-
cos para la pureza de la identidad europea;
después de todo eso, digo, escribe:

identidad, preciado tesoro [...] podríamos tam-
bién llamarlo el sueño de Peter Pan: no crecer,
mantenerse indefinidamente en la infancia.
Nacionalismos y fundamentalismos comparten
el infantil deseo de perpetuar la situación que
existió en el pasado —o que creen que existió;
porque en estas cosas se inventa mucho—. Es
siempre un imposible, pero mucho más en el
cambiante mundo en que vivimos, donde no
sólo crecen los niños, como siempre, sino que
las casas donde transcurrió su infancia son rápi-
damente derribadas para dar paso a una auto-
pista¹².

¿No constituye la máxima responsabilidad que se pueda esperar, dar la vida (propia) y la muerte (a otros) por la causa, creencia o convicción con la que uno se ha comprometido hasta la identificación? ¿Qué es lo que hace a una causa, una creencia o una convicción mejor que otra y, por lo tanto, más digna de responsabilidad para el que la sustenta? ¿Es su coherencia lógica, su transparencia semántica, o su estructura pragmática: que se trate de la convicción de una mayoría democrática configurada por los medios de formación de opinión vigentes, o acaso que se trate de la creencia o convicción a la que alguien profesa especial cariño, simpatía o veneración por afinidad política, familiar o de amistad?

Dejo estos interrogantes en el aire. Creo llegado el momento de intentar una exploración del concepto de responsabilidad en su contexto teórico.

El contexto teórico: de la antropología metafísica a la antropología lingüística

Con la palabra «responsabilidad» nos referimos a un predicado disposicional del agente moral y, por contigüidad, consideramos su conducta responsable o irresponsable. De que sea responsable depende de que el agente sea moral, y que sea responsable depende, por su parte, de que sea consciente y libre o autónomo, es decir, *autor* de sus actos internos y externos. La responsabilidad es, además, la clave de la capacidad del juicio moral mediante el que evaluamos o criticamos las acciones de los otros, a esos mismos otros, y a nosotros mismos. A la vista de estas conexiones, la responsabilidad aparece como un elemento insustituible de una estructura o red de conceptos cuyo conjunto constituye la teoría ética, en la que se enmarca filosóficamente. Con toda esta coreografía conceptual, la responsabilidad nutre el significado de la dignidad, el valor específi-

camente humano (diferenciado de los valores naturales, mercantiles y tecnológicos) que constituye en el núcleo ético del humanismo moderno.

La teoría ética es un legado de la tradición filosófica a lo largo de la cual se fue construyendo y reconstruyendo, y para disponer de una imagen completa y adecuada de ella y de los diversos elementos conceptuales que la integran, bastaría recurrir a los clásicos y a los respectivos lugares canónicos, ayudados por los intérpretes reconocidos. Las divergencias hermenéuticas (sobre la libertad y el determinismo, sobre la conciencia e inconsciente, sobre los juicios morales, éticos y metaéticos, sobre el estatus teórico del sujeto, de su sensibilidad moral, su capacidad de argumentación, sobre el significado del lenguaje moral, etc.), se podrían resolver —así lo promete cierta tradición académica— por recurso a las fuentes escritas, cuanto más originales mejor (más próximas a la mente del autor), en busca de su *pureza* filológica y mental o *ideal*. Ahora bien, una vez que entra en juego el ideal (o deseo) de *pureza* estamos ante otra versión de la tentación de la inocencia: la de las «ideas en sí», cuya visión y narración constituye el mito fundacional de la filosofía. Al fin y al cabo, el platonismo es el esfuerzo filosófico más vigoroso y bello, de *retorno* al espacio mítico, espacio de inocencia (como el paraíso o la naturaleza) del que el alma fue expulsada o exiliada para ser encerrada en un cuerpo material y empírico, encrucijada de toda transgresión e impureza. De ese espacio depende el alma que se hace responsable de su salvación, así como el filósofo rey que se responsabiliza de la organización de la república. Extraña dialéctica ésta, la de la responsabilidad y la inocencia (irresponsable) en la que la de la primera ha de responder de sí ante la segunda.

Ahora bien, si la pureza de las ideas es la clave de la responsabilidad ética y política, ¿cuál es la clave de la pureza de las

ideas puras, a diferencia de las impuras y, sobre todo, de su poder sobre la responsabilidad ética y política? Según la tradición, revigorizada en la modernidad, esa clave no es otra que su claridad y distinción lógicas en la mente del sujeto agente, moral y político, que ante todo es un sujeto cognoscente. Lo paradójico del asunto es que la tradición haya resuelto cuestión tan seria en un lenguaje que ella misma considera no serio, el lenguaje *metafórico*, al construir el significado del universo de las ideas (metafísico), mediante una constelación de metáforas ópticas, elaboradas a partir de significados físicos. De acuerdo con ese conjunto de metáforas, la claridad, la luminosidad o la transparencia se sitúan en el punto jerárquicamente superior de los valores cognitivos, ya que de ellas depende la visibilidad mental o intuición, que es la que permite apreciar la forma de los objetos mentales y su posición relativa en el espacio metafísico (metafórico) donde tiene lugar la construcción o elaboración de su estructura abstracta (lógica). Pero la claridad es, en su origen, un estado físico, no mental, que depende de la relación luz/oscuridad según el ritmo día/noche, y de la posición de los objetos físicos en relación con los rayos de luz y su fuente, que los hace visibles o invisibles. La reelaboración metafórica, lingüística, de esta red de significación física es el origen del universo metafísico¹³, en el que el vocabulario de la luz, la claridad y la visibilidad físicas se desplaza de su contexto de significación habitual, para construir el significado de la actividad mental originaria, la visión mental o *intuición* como análoga o semejante a la visión física.

Dejando al margen las deficiencias de la intuición «metafísica» como método de conocimiento, la moraleja del caso está en que también aquí, el deseo/ideal filosófico de pureza, garantizada por el mito de las ideas puras, claras, etc., es otra versión, acaso una de las de mayor ética cultural, de la tentación de la inocencia. La máxima irres-

ponsabilidad confundida o confundiendo con la máxima exigencia de responsabilidad, cuya imagen paradigmática es Moby Dick, la ballena que había obsesionado al Capitán Ahab, cuya blancura era tan blanca, luminosa, clara y distinta mortífera.

La hipótesis que propongo es que la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, a la que pertenece el de responsabilidad, no está cerrada ni en la escritura de los clásicos, ni lo estaba en la mente de donde supuestamente salió aquella, sino que se trata de una estructura o sistema abiertos. Que la teoría ética ni los conceptos que la integran, entre ellos el de responsabilidad, no es una teoría pura ni clara en sí misma, sino que, al ser o estar abierta, es permeable a elementos quizá en principio extraños, pero que acaban dotándola de complejidad y enriqueciéndola. De hecho así ha ocurrido, si tomamos perspectiva histórica, de Aristóteles a Levinas, pasando por Spinoza, Kant, Moore o Habermas por nombrar únicamente algunas de las versiones más relevantes.

¿De qué apertura se trata?

La que resulta de la tensión entre la *antropología metafísica*, que subyace a la teoría ética clásica, y la *antropología semiótica* o lingüística que viene sustituyendo a aquella desde que el giro lingüístico comenzó a producir sus efectos en la trama de las categorías metafísicas más venerables. Esta tensión, objetivada en diversos focos de debate y en una masa bibliográfica ingente, afecta de lleno a la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, comenzando por el de sujeto agente, cuya descentración y muerte, así como el subsiguiente duelo, han ocupado muchas páginas filosóficas, siguiendo por el de acción, que pasa de mental o interior a comunicativa o exterior y, como no podía ser menos, el de responsabilidad y sus condicionantes clásicos: la consciencia y la libertad.

Tomaré como punto de partida la distinción entre el acto *interno* o intencional

de querer decir algo, y el acto *externo* de pronunciar ciertas palabras, que reconstruye Austin en 1962 en su desde entonces famosa teoría de los actos de habla¹⁴. Es la distinción entre actividad mental o ideal y la actividad lingüístico-semiótica, entre *diálogo interior* y *diálogo exterior*, que voy a tomar como hilo conductor de lo que sigue a través de tres enfoques éticos distintos: la ética implícita en la deconstrucción, la ética del diálogo y del discurso y la ética de la alteridad.

Responsabilidad y deconstrucción

La responsabilidad se ve afectada por la deconstrucción de dos formas: en el acto mismo de asumir la responsabilidad y en la estructura antropológica que se pone en juego en ese acto. Pero ¿qué tiene que ver la responsabilidad con el par binario interno/externo? Según la crítica de Derrida¹⁵, Austin se habría hecho un lío bastante gordo con esa distinción, en su teoría de los actos de habla, cosa que es relativamente fácil comprobar siguiendo la pista derridiana. Primero ironiza sobre el acto interno y su «profundidad» y «solemnidad», dando a entender que el acto de habla es, ante todo, el acto externo de decir ciertas palabras en presencia de un interlocutor y, en menor medida, el acto interno, la intención o querer decirlo; por ejemplo, en la acción de prometer algo, lo que cuenta es el acto externo, el proferir ciertas palabras dirigidas a alguien, y menos la intención con que se hace (el que promete puede estar mintiendo, y la promesa no deja de serlo). Sin embargo, más adelante Austin se desdice y hace del acto interno o intencional la clave del acto externo en que, según la teoría, consiste un acto de habla serio.

A juicio de Derrida, la clave del fracaso austiniano está en que, al explicar el significado de un acto de habla serio y afortunado en términos intencionalistas

(de intencionalidad consciente o de conciencia intencional) marginó el momento locutivo: su materialidad fónica o, como él propone, *grafemática*, abriendo el acto de habla al acto de escritura. Si, por el contrario, se introduce la materialidad lingüística, fónica o gráfica, el acto de habla no es uno del que se pueda separar su núcleo interno, la intención, de su periferia externa, su preferencia fónica o gráfica. En lugar de ello, se produce un efecto deconstructivo sistemático sobre las elaboraciones de la significación que hayan eliminado la materia semiótica: las metafísicas. Porque la materialidad lingüística no es un accidente del acto de habla, siendo su intención la esencia, sino que esta distinción misma se ve afectada por la deconstrucción. La esencia constituye un espacio de interioridad respecto al cual el accidente es exterior, pero si se deconstruye la distinción interior/exterior como descripción de la realidad en sí, las nociones de esencia y accidente se desvanecen en el aire.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo la deconstrucción del par binario interior/exterior en el caso de los actos de habla? Comenzando por identificar su geometría semiótica, a saber, el contexto de significación abierto por un acto de habla y cerrado en torno a su propio centro: la intención que lo anima, le da significado, y lo diseña desde su interior. La materialidad sígnica, fónica o gráfica, en la que se profiere o performa esa intención es exterior a ella y al contexto que construye; por lo que la comprensión del acto de habla por parte de un interlocutor, desde más afuera aún, consiste en la captación de la intención del locutor en la materia sígnica que lo exteriorizó. Se habrá advertido ya que la clave de la teoría está en el par binario interno/externo, que es el que garantiza distinciones posteriores entre el acto de habla serio y el no serio, así como entre el afortunado, el que sale bien, y el desafortunado, el que sale mal,

de las que depende no sólo la consistencia interna, sino la funcionalidad de la teoría.

La estrategia deconstructiva, sin embargo, desmonta la clave de la teoría, la distinción del par binario interno/externo cuestionando sus bases: la noción de una intención como si fuera el centro creador y emisor de un acto de habla, que deja de estar presente a sí misma en toda su pureza metafísica, y la de su contexto significativo totalmente determinado y cerrado sobre sí mismo. ¿Cómo? Haciendo que la materia signica esté presente y actuante en la entera misma de la intención significativa y su contexto, y no en la exterioridad de ambos ni, por tanto, de la significación. Entre otros, está el argumento de la escritura: un texto, efecto de un acto de escritura, sigue siendo objeto de lectura y produciendo efectos de significación mucho después de la muerte de su autor, cuando la intención de éste ya no está presente, sino ausente. De este hecho trivial se pueden extraer al menos algunas conclusiones deconstructivas: que la intención no es la esencia de la significación y que la materia signica no es su suplemento accidental; y que el contexto significativo inmediato de un acto de habla no está cerrado desde el principio por nacer ya completamente determinado y autosuficiente. Al contrario, es un contexto abierto a reactualizaciones ulteriores: al movimiento de la *diferencia*. Si esto es así, se sigue que la materia signica ya estaba presente en el originarse mismo de la significación en lugar de esperar, en su exterior, a subordinarse a ella como su medio de transporte. En consecuencia, la intención de un acto de habla o escritura no es separable de la trama semiótica, sino está interpenetrada por ella como una «estructura grafemática general», un «inconsciente estructural» que modifica definitivamente su estatus categorial. Esta modificación significa su abolición, ni la de la conciencia, sino sólo el desplazamiento de su lugar y su función en la economía de la significación: de centro de la actividad significa-

tiva de un sujeto metafísico, monarca del habla y del texto, a actividad paralela de un sujeto semiótico o lingüístico que significa mediante un sistema de signos que no sólo estaba allí antes que él, sino que le constituye a él mismo en gran medida en el movimiento de la diferencia¹⁶.

Estas conclusiones son devastadoras no sólo para la teoría de Austin, sino para la arquitectura metafísica de la economía de la significación que Austin trata de poner al día. Lo primero que salta por los aires es el par binario interno/externo y las distinciones que promueve: entre actos de lenguaje serios y no serios, y entre actos afortunados y actos desafortunados, pues unos deberían ser exteriores respecto a otros. Con la distinción interno/externo cae todo el sistema de oposiciones binarias o binarismo axiológico¹⁷, que constituye la matriz racional del discurso filosófico, puesto que cada miembro de cada par binario (ser/no ser, realidad/irrealidad, identidad/diferencia, verdad/falsedad, positivo/negativo, racional/irracional, etc.) también debe ser exterior a su par. En tercer lugar, también se ve afectada la antropología metafísica (alma/cuerpo, espíritu/materia, razón/pasión, conciencia/sensibilidad, etc.), pues cada miembro de la dualidad debe ser exterior respecto a su opuesto binario. Por último, la apertura estructural de todo contexto de significación que resulta de la deconstrucción en cascada, produce como efecto final, su *indecidibilidad radical*: la imposibilidad de decidir o determinar su significado de una vez por todas y para siempre. Adiós a la transparencia y luminosidad, uno de los más viejos principios de la filosofía. Adiós a la lógica clara y distinta, construida en torno a la categoría de identidad, cuyo espacio vacío viene a ocupar una *lógica borrosa o vaga*¹⁸ que difumina el perfil de todas las identidades conceptuales.

Entre ellas la identidad del sujeto agente de la teoría ética clásica, con toda la constelación conceptual que la integra,

entre la que sobresale el concepto de responsabilidad. ¿En qué sentido, entonces, se ve esta afectada por el movimiento deconstructivo? En los dos mencionados al comienzo de este epígrafe: el estructural o antropológico y el práctico.

La deconstrucción, en efecto, provoca la sustitución de una antropología metafísica por otra semiótico-lingüística. La responsabilidad ya no corre a cargo de un sujeto metafísico, sin restricciones ni en su conciencia, ni en su libertad, cuyo potencial de incoativa y acción libres está, como si dijéramos, a la máxima potencia; sino de un sujeto cuya conciencia y libertad han sido interferidas por la trama de los signos hasta el punto de que, en lugar de consciente es semiconsciente y en autónomo, como prescribe la antropología metafísica que hizo suya la teoría ética clásica, únicamente es *semiautónomo*¹⁹. En esta nueva situación, el yo de ese sujeto deja de ser, en su intención, el centro del habla y de la significación y el monarca del discurso, para reaparecer *descentrado* de su propio centro (su *sí* mismo) como un conjunto de hábitos lingüísticos o como un «léxico encarnado»²⁰. Suficiente, con todo, para garantizar, mal que bien, un mínimo de participación activa en el vasto dominio de la causalidad semiótica, pero también para introducir el virus de la inseguridad sobre los fundamentos filosóficos del humanismo clásico.

Por si esto fuera poco, la responsabilidad queda asociada estructuralmente a la *indecidibilidad* del significado que, así de pronto, suele suscitar la imagen de la parálisis ética y política, lo cual constituiría otro atentado a la responsabilidad. Sin embargo, Derrida sostiene con energía que sin la experiencia de la indecidibilidad no hay decisión ética o política posibles: no hay, por tanto, responsabilidad. Si la decisión saliera de algo ya decidido previamente (un significado, un conocimiento, una regla, etc.) no sería más que la aplicación de un programa, la consecuencia de

una premisa o una matriz. Y matiza: «una decisión genuina debe pasar por la experiencia de una cierta imposibilidad»²¹.

Conservadores, a su modo, de cierta ortodoxia filosófica como Habermas, Taylor y Putnam han visto en el trabajo de Derrida un ataque en regla a la racionalidad constitutiva del discurso filosófico como tal, un caso de irracionalidad, perversión e irresponsabilidad, que puede ser asociado a las herejías de otra época contra la ortodoxia teológica y su poder instituido²². Es cierto que el trabajo derridiano afecta de lleno a la red o estructura de conceptos en que consiste la teoría ética, núcleo del humanismo, del que la filosofía hoy predominante se presenta como heredera. Y el núcleo del núcleo es la imagen del agente moral responsable que, además, en su singularidad e individualidad intransferibles, constituye la piedra angular del sistema jurídico: el que sanciona la distribución, posesión y no posesión de méritos, valores y propiedades, económicas o simbólicas, así como el placer y el dolor subsiguientes a esa distribución. Parece, pues, que la descalificación no sólo filosófica, sino moral de Derrida y su entorno filosófico, se hacía en nombre de una buena causa: la del humanismo.

Al mismo tiempo que la crítica anterior se produce, dentro de la tradición liberal, un movimiento de recuperación de los conceptos claves que integran el núcleo teórico de su propio legado humanista: el individualismo ético como substrato conceptual del sujeto agente en tanto que autor de sus pensamientos y de sus acciones de forma consciente, libre y responsable²³. Esta relación genética y «causal, de agencia o autoría, es el título que constituye al sujeto individual en propietario único de sus pensamientos, de sus acciones y del significado de ambas, y, por eso mismo, ser el único que puede «dar cuenta» o ser responsable de ellos. Y esta versión de la responsabilidad como *propiedad* individual e intransferible es lo que el pensa-

miento liberal ve peligrar ante la piqueta de la deconstrucción. Si hay un elemento que rebaja el nivel de agencia o autoría del sujeto sobre los propios pensamientos y acciones éstos serán menos «propios», el sujeto agente individual pierde títulos de propiedad sobre ellos (y sobre *su* sí mismo) y, en fin de cuentas, responsabilidad. Ésta es, entre otras, una motivación profunda que lleva a descalificar filosóficamente a la deconstrucción.

Pero como en todo juicio justo también aquí habría que oír a la defensa, que en este caso corre a cargo del propio encausado. Transcribiré el siguiente párrafo de Derrida:

... responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad. que regula la justicia... toda deconstrucción de esa red de conceptos podría aparecer como una irresponsabilización en el momento mismo en que, por el contrario, es un incremento de responsabilidad a lo que la deconstrucción apela... Pero en el momento en el que el crédito de un axioma es suspendido por la deconstrucción, en ese momento estructuralmente necesario, siempre se puede creer que no hay lugar para la justicia; ni para la justicia misma ni para el interés teórico en los problemas de la justicia... ese momento se desborda a sí mismo. Y se hace todavía más angustiante. Pero ¿quién pretende ser justo ahorrándose la angustia? ²⁴.

Lo que Derrida parece estar asociando a la deconstrucción no es, pues, la abolición pura y simple del núcleo ético del humanismo y con él el concepto mismo de responsabilidad, sino su redefinición o renovación teóricas, mediante la sustitución del viejo sistema de categorías metafísicas, por el emergente marco de categorías lingüísticas o semióticas. Lo que sí hace, como un efecto de lo anterior, es rebajar considerablemente la «pureza metafísica», «idealista» o «espiritualista» del núcleo teórico de la tradición humanista. En el párrafo anterior Derrida también enfatiza la tensión que él, entre otros, ha contribuido a introducir, entre la vieja

antropología metafísica y la nueva antropología lingüística. En cambio, el pensamiento liberal o (neo)liberal reduce esa tensión pero al precio de regresar a un estadio de la filosofía anterior a la aparición de la antropología semiótica, es decir, anterior al giro lingüístico y a la transformación semiótica de la filosofía. Me parece un precio demasiado elevado. Sobre todo en la perspectiva presente-futuro, aunque pueda ganar la partida en el horizonte presente-pasado.

Por otro lado, el punto de vista derridiano es asumido como un discurso transformador de viejas categorías filosóficas por ciertos sectores del movimiento feminista, así como por incipiente movimiento de crítica postcolonialista. S. Hekman, por poner un ejemplo más bien moderado, afirma que los filósofos postmodernos y sus seguidoras feministas lejos de querer abandonar la categoría de sujeto y su constelación conceptual, están tan comprometidos con ella como los filósofos modernos y sus herederas feministas ²⁵. La diferencia entre unos/as y otros/as no está entre la adhesión y el abandono de la categoría de sujeto, sino en el tipo de categorías usadas para dar cuenta de ella, las metafísicas y las lingüístico-semióticas o postmetafísicas. La opción entre unas y otras no es inocente. Las categorías metafísicas son las que han sido empleadas en la articulación cultural del patriarcado griego, romano y cristiano, así como de su expansión colonialista a partir de la Europa moderna. Por eso la crítica postcolonialista, en la que también está presente la feminista, hace suya de buen grado la deconstrucción de las categorías metafísicas como categorías colonialistas ²⁶.

Responsabilidad y ética dialógico-discursiva

El segundo enfoque sobre el problema de la interioridad/exterioridad, en relación con la

responsabilidad, es la ética del diálogo y del discurso, que toma decididamente la ruta de la actividad externa, semiótica, al convertir la teoría de los actos de habla de Austin en teoría de la *acción comunicativa*, cuya estructura pragmática se desarrolla enteramente en la exterioridad. Y en elaborar la identidad del sujeto individual, el yo, como formada o construida en la encrucijada dialógica. Ahí, en la exterioridad de la interlocución, de la intersubjetividad y de la interpersonalidad es donde ha de habérselas el agente moral, y no ya en la intrasubjetividad o intrapersonalidad encerradas en la interioridad de su conciencia. Ésta queda, a juicio de Apel, sustituida por la comunidad (de comunicación) como intérprete de los signos²⁷. En cuanto a la responsabilidad intransferible del sujeto individual se convierte en *corresponsabilidad* o responsabilidad compartida. El núcleo de la ética del discurso, tal como la formula Habermas, consiste en que todos los interlocutores se hacen responsables de los efectos queridos y no queridos de la aplicación de las normas consensuadas por todos en un proceso argumentativo sin restricciones pragmáticas, que sólo puede tener lugar en una situación ideal de habla. Por otro lado, a la hora de resolver los conflictos que surgen en el curso de la acción comunicativa, mediante el discurso argumentativo, esta corresponsabilidad se distribuye entre los individuos de forma igualitaria o equitativa. Se trata, pues, de una responsabilidad *simétrica*²⁸.

La simetría es la que define, con la reciprocidad, un nuevo paradigma en la conceptualización de la responsabilidad. Frente al tradicional o clásico, que la asocia a la libertad, en el interior de la conciencia, el giro lingüístico la saca al exterior de la relación con el otro o los otros interlocutores: relación comunicativa, dialógica o conversacional. Al fin y al cabo responsabilidad viene de responder o dar una respuesta, y ¿a quién se responde o se da una respuesta sino a un interlocutor que

la demanda, y que por eso mismo sitúa a quien ha de responder, el responsable, en posición de demandado? Lo que ocurre es que este pedir y dar cuentas tiene lugar en las situaciones de comunicación real y no ideal, como las que constituyen el horizonte teórico de la simetría pragmática de Apel y Habermas.

En la perspectiva de la comunicación real se sitúan propuestas como las de McIntyre o Taylor. McIntyre caracteriza la responsabilidad como una capacidad de doble dirección, *dar* cuenta, a quien lo pide, de mi acción o de mi conducta, mediante un relato inteligible que encaje coherentemente en la historia más amplia de mi vida, que es la historia de mi identidad (autobiográfica); y *pedir* a alguien, a mi vez, que me dé cuenta de la suya o de un fragmento de ella mediante el mismo tipo de relato²⁹. Lo relevante aquí, me parece, es la dialéctica o dialógica del pedir y el dar cuántas que sólo se pueden elaborar y ofrecer (o rechazar) en términos de coherencia narrativa. Esta dialógica es la que constituye la estructura recíproca o simétrica de la responsabilidad.

En un contexto similar opera la política del reconocimiento de Taylor cuando propone que todas las culturas son, al menos en principio, de igual valor y dignas de igual respeto. Esta cualificación convierte a sus miembros en interlocutores de igual de derecho al menos mientras está empeñados en la misma tarea: moverse juntos en vistas a una hipotética fusión de horizontes. Aquí, la simetría y la reciprocidad están representadas por el adjetivo *igual* como calificativo de la posibilidad y la oportunidad de tomar parte en la investigación y el diálogo interculturales³⁰. La posición de Taylor es tanto más significativa, cuanto que antes había escrito un grueso volumen, hoy un clásico contemporáneo, sobre las fuentes del yo, con una larga segunda parte dedicada a la *interioridad*, que hace arrancar, precisamente, de lo que él denomina «el antónimo dentro-

fuera», cuyo papel es el de señalar el límite o frontera entre el espacio de nuestros pensamientos y sentimientos y el de los objetos del mundo exterior. Para Taylor el yo es el que constituye su interioridad como espacio de su identidad propia e intransferible³¹. Ahora bien, no tardará demasiado en ser consecuente con una cierta inspiración pragmática de su filosofía del lenguaje, y considere que la identidad auténtica del yo se construye en diálogo con los otros³². Los otros, en primer lugar, de la de la comunidad de pertenencia y, en segundo lugar, con los otros de otras comunidades culturales distintas de la propia: ése es el momento del diálogo intercultural, y de la responsabilidad igualmente intercultural en la construcción de una imagen de la humanidad que trasciende todos los límites etnocéntricos.

Responsabilidad y alteridad

Los tres enfoques mencionados en el epígrafe anterior —la ética del discurso, la ética narrativa y el multiculturalismo— tienen en común que los tres comparten una visión simétrica del diálogo y la comunicación. En cambio, la ética de la alteridad de E. Levinas, compartiendo con los anteriores en énfasis en la exterioridad de la comunicación con el otro, construye esta relación no como *asimétrica*. No es ocioso recordar que uno de sus dos libros más representativos se subtitula, precisamente, «Ensayo sobre la exterioridad», con lo que toma un compromiso claro y contundente frente a la filosofía de la interioridad del yo al viejo estilo, ni que en él hay una definición de esa exterioridad en términos explícitamente asimétricos³³. Como, por otro lado, el contenido ético originario de la relación con el otro es la responsabilidad, lo que procede es juntar las dos nociones, la responsabilidad y la simetría, a lo que puede ayudar el siguiente texto:

La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro... sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje³⁴.

Hay aquí, implícitas, tres versiones de la asimetría que prestan una especial densidad a la responsabilidad que se propone explícitamente: una asimetría semiótica, una asimetría ética y una asimetría que, a falta de un nombre más adecuado, denominaré antropológica. La primera está ligada a la teoría moral del lenguaje propuesta por el texto que, vista desde el otro lado, aparece como una teoría lingüística de la ética, articuladas ambas en torno a la responsabilidad. El núcleo de esta doble teoría es la responsabilidad que se presenta como una relación compleja entre al menos *tres personas*: una primera que se hace responsable de otra, la segunda, ante una tercera³⁵. La estructura de la responsabilidad no es, pues, intrapersonal, sino interpersonal. No es diádica, entre dos (yo-tú, como en las filosofías dialógicas al uso: las de McIntyre o Taylor), ni monádica (entre un yo y su sí mismo, como en la subjetividad moderna), sino *triádica*. Esta estructura es asimétrica porque las posiciones de esas tres personas no son ni intercambiables ni reducibles unas a otras, aunque sí lo sean los individuos que las intercambian en el curso de la conversación. Éste es el primer sentido de la asimetría ética, cuya inspiración habría que ir a buscar, a la estructura del signo propuesta por Charles Sanders Peirce que guarda una relación muy estrecha —simétrica en este caso— con la estructura de las personas gramaticales y de los pronombres personales (yo, tu, él). Estas tres personas integran según el pragmatismo clásico la estructura mínima no sólo de la comunicación, sino de la significación y su soporte material: el signo³⁶.

A partir de esta imagen semiótica de la asimetría interpersonal, se puede acceder

fácilmente a las otras dos. La ética —para seguir por ella— aparece a poco que concentremos la atención en el hecho de que, de las tres personas implicadas en la tríada interpersonal, hay una más vulnerable que las otras dos, aquella de la que alguien se ha de hacer responsable ante alguien. Las otras dos, la que da y la que pide las cuentas están en posición de (más) poder discursivo, al menos respecto a la vulnerabilidad del que ha de dar cuentas desde su vulnerabilidad y su impotencia no sólo discursivas. Esta asimetría entre la vulnerabilidad y el poder, entre el poder efectivo y la fuerza moral, la identifica Levinas con la paradoja de la moral³⁷, que conviene explorar un poco.

El vulnerable aparece la posición discursiva *él* que, a diferencia del yo y el tú, no interviene activamente en el movimiento del discurso. Pues bien, esta posición discursiva es la posición del otro que aparece o se presenta ante el yo. Por otro lado, en cambio —y aquí está parte de la paradoja—, el otro interpela al yo por la injusticia o en nombre de la justicia, para lo cual ha de desplazarse de la posición discursiva *él* (para un yo y un tú), a la posición discursiva *yo* (para un tú y un *él*). Este desplazamiento de la posición discursiva surge cuando el otro *interpela*³⁸ al yo exigiendo o demandando justicia; y eso con su sola presencia, al presentarse como rostro. Esta interpelación de alguien vulnerable a alguien (más poderoso) constituye el acto ético radical, pues coloca al yo en posición de dar una respuesta, en lo cual consiste el significado originario de la responsabilidad. Esta responsabilidad es ineludible: no responder es una forma de responsabilidad y, además, nadie puede dar esa respuesta en mi mí, lo cual singulariza o individualiza moralmente a quien ha de responder. La respuesta no está predeterminada, el yo puede replegarse en su muralla identitaria y devolver al otro a la condición de dependiente o de objeto de conocimiento, o bien dejarse invadir por el

otro y, al acogerle, dismantelar los muros de su identidad. La responsabilidad para con el otro es, pues, la madre de la libertad del yo.

Probablemente el clímax ético de esta responsabilidad esté en la asimetría entre la vulnerabilidad del otro y el poder del yo, cuando Levinas la define como asimetría entre dos significados de *más* y el *menos* enfrentados. Ocurre cuando Levinas define la asimetría de la interpersonalidad diciendo que el otro es más y menos que el yo. Más porque se presenta como quien *demand*a justicia y eso le coloca en posición de altura moral respecto al yo, que *ha de* responder u obedecer a ese mandato de justicia. Y es menos porque, en cualquier caso, está en las manos del yo que puede destruirle sin contemplaciones³⁹. Esta asimetría entre más y menos fuerza moral y más y menos poder efectivo permite dar una última vuelta de tuerca a la asimetría de la responsabilidad: la responsabilidad para con el otro no es reversible o recíproca: el otro hace al yo responsable de él, pero eso no le convierte a él en responsable del yo.

La asimetría antropológica, finalmente, se diversifica en dos aspectos que se hacen explícitos mediante dos consideraciones. La primera apunta que la relación de responsabilidad como tal —al menos la que presenta el texto de partida— no es una relación epistémica, ni el viejo sentido metafísico del término ni en el científico moderno, ni se deriva de esos dos tipos de episteme. Por el contrario, la relación que constituye la tríada interpersonal es una relación ética, no sólo autónoma o absuelta de cualquier relación cognitiva anterior, sino que ella es la anterior o primera. En eso consiste la doble tesis fuerte de Levinas de que la relación con el otro, y la consiguiente ética de la alteridad, es anterior a la ontología y la justicia a la verdad⁴⁰. Se trata, entonces, de la asimetría entre la ética y la ontología, entre la ética y la epistemología. La segunda con-

sideración, por su parte, pone el énfasis en que la relación de responsabilidad ni nace ni se resuelve en el espacio interior de la conciencia individual, ni que se trata de la relación de la conciencia consigo misma, mediante el diálogo interior; sino que el lugar estructural de la responsabilidad es la tríada interpersonal y que la responsabilidad como tal consiste en esa relación a tres. Otra cosa es que esta relación pueda ser «interiorizada» mediante el desplazamiento metafórico de la interpersonalidad exterior al espacio ficcional interior, en el que el yo individual, supuestamente único y singular, se convierte por la ficción metafórico-alegórica en al menos dos: un hablante y un oyente. O tres, cuando el mismo y único yo presente se dirige al yo futuro acerca del yo pasado, cosa que suele tener lugar en el discurso autobiográfico formal o informal. Asimetría, entonces, entre la responsabilidad interpersonal y el individualismo, cuyas pretensiones monádicas, monadológicas o monológicas son hasta imposibles de representar: es preciso recurrir a la diada y a la tríada implícitas en la noción de diálogo interior.

La condición interpersonal y triádica de la responsabilidad contrasta agudamente con la más usual, que la localiza en la interioridad de una conciencia individual, guardiana del significado intencional de *sus* pensamientos y *sus* acciones propias: las *propiedades* de un individuo, sus valores morales o méritos y sus representaciones mentales, encerrado en el espacio de su posesividad y autoposesividad del que los otros están categorialmente excluidos. Y esto vale tanto para individuos singulares como para grupos nacionales o culturales encerrados en su *propio* espacio identitario, del que los otros son excluidos hasta por la violencia. La aparición del otro viene a dislocar o descolocar al individuo del espacio de su autoposesividad o autonomía en la que el otro viene a introducir, con su sola presencia, una cuña de heteronomía. El escenario de la alteridad es cual-

quier cosa menos cómodo: «en cierto sentido nada hay más molesto que el prójimo... El otro es lo que me impide ser... un yo hedonista que quiere vivir en medio de los goces, un yo burgués dedicado a sus intereses o un yo heroico que despliega su potencia»⁴¹.

Ello nos lleva a la asimetría filosófica radical: la que hay entre el principio de identidad, en torno al que se edifica la filosofía clásica, y el *principio de alteridad* en torno al que se reorganiza la ética de la alteridad. El de identidad es un principio cognitivo o epistémico y el de alteridad ético, y éste es anterior a aquél como la ética lo es a la ontología y a la epistemología, como ya tuve ocasión de mencionar. ¿Cuál puede ser, entonces, la motivación profunda de la prioridad? Se pueden apuntar una respuesta a modo de hipótesis de trabajo. Que la categoría de identidad es típica de la relación de conocimiento (epistemología) según la relación sujeto/objeto, y de la relación de dominio de unos seres humanos sobre otros (política) que, entre otras cosas, puede reducirlos a objetos (de conocimiento o no): reducir judíos a jabón o emigrantes a su propia fuerza muscular o energía orgánica contratada ilegalmente en el mercado negro del trabajo, incluido el trabajo sexual⁴²; mientras que la categoría de alteridad, en cambio, es la adecuada entre seres humanos que se afrontan como tales, sin intentar reducirse unos a otros a objetos de conocimiento y de manipulación instrumental o técnica: por ejemplo, los empresarios de El Ejido que se han hecho ricos con el trabajo ilegal, negro, de inmigrantes indocumentados⁴³.

El principio de alteridad es, hoy, asimétrico con el de identidad en un sentido muy concreto. La irrupción del otro en los espacios culturales y políticos de identidades más o menos puras produce, como efecto de largo alcance, la contaminación y mezcla de dichas identidades y a transformarlas en mestizas. No hacia fuera, res-

pecto de otras identidades inicialmente diferentes, sino hacia dentro o por dentro, en contra de las identidades homogeneizadoras y excluyentes: de «no A» del espacio onto-lógico, cultural y político, de «A». ¿Cómo ha podido ser posible que este principio de exclusión violenta del espacio de una identidad cerrada sobre sí mismo haya podido constituirse como ley de la realidad, de la racionalidad y de la positividad y estar filosóficamente vigente durante toda la historia de la filosofía? ¿No es la vigencia milenaria de este principio el responsable, al menos en gran parte, de la «guerra de las identidades»⁴⁴ o es, más bien, la guerra la que instituye a la identidad en principio supremo del discurso, en ley de la realidad frente a la irrealidad, de la racionalidad frente a la irracionalidad, y de la positividad frente a la negatividad?

Responsabilidad y hospitalidad

Si miramos en la dirección presente-pasado desde esta perspectiva, la de la guerra de las identidades y de la violencia contra el otro, se puede apreciar la inmensidad de la deuda ética inmemorial contraída en nombre de la identidad y sus diversas ejemplificaciones históricas y culturales (entre las que acaso cabría destacar una: la euro-norteamericana). La desmesura de esta deuda permite una aproximación a la insistencia de Levinas en que la responsabilidad para con el otro no sólo es ilimitada, sino anterior a la conciencia y a la libertad⁴⁵ del yo. El yo moral y culturalmente autosatisfecho que creemos ejemplificar felizmente quienes se ven a sí mismos vencedores ilustrados de la violencia salvaje e ignorante de «los otros». Este yo autosatisfecho puede ser, a la vez, el yo más cargado de deuda ética.

En la perspectiva de esa deuda cabe otra actitud moral. El yo, tocado y dislocado moralmente por el otro que se presenta como *rostro*, también puede asumir la herida ética abierta por éste en la fortaleza de su identidad, y acomodar en su espacio una ética de la hospitalidad⁴⁶. Una ética próxima al humanitarismo que practican hoy hasta las Fuerzas de Seguridad del Estado con los emigrantes que detienen. Sólo que esta ética alcanza su propio límite en la estatalidad de esas Fuerzas: inmediatamente han de proceder a la expulsión de los destinatarios de esa ética de extrema urgencia, puesto que son *ilegales*. En cualquier caso, el ejemplo de las Fuerzas Armadas muestra que la responsabilidad para con el otro no se agota en la hospitalidad, puesto que ésta sólo es accesible a los «legales», mientras que los ilegales quedan excluidos. Exige mucho más como, por ejemplo, la transformación de África en un espacio hospitalario (al menos para los suyos) a cargo de las potencias antes colonialistas y neocolonialistas que la empobrecieron y la siguen empobreciendo convirtiéndola, eso sí, en el mayor Centro Emisor de Flujos Migratorios. En esta dirección, nos habríamos desplazado de la hospitalidad a la justicia y a una política no tan Nortecentrada en sus propias patologías morales (el delirio consumista, la comunicación-basura, el neorracismo rampante, etc.) y menos obsesionada en blindar sus fronteras y endurecer el control financiero-migratorio. Sería, además, una manera de hacer justicia a los otros del pasado, muertos de esclavitud en «las Américas», y a los otros del futuro: a las jóvenes generaciones de africanos, condenados por su pasado colonizado y su presente globalizado a una emigración que perpetúa la esclavitud bajo la figura del trabajo ilegal. Trabajo negro.

NOTAS

¹ Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación SEC2002-02906 del MCYT.

² El primero publicado en Madrid, Alianza, 1978, y el segundo en Barcelona, Herder, 1994 (orig. al., 1979).

³ Discuto estos problemas en G. Bello Reguera, *La construcción ética del otro*, Oviedo, Nobel, 1997, caps. 7 y 8. Pero remito, sobre todo, a R. Kearney, «Narrative and the Ethics of Remembrance», y J. Barash, «The Politics of Memory. Reflections on Practical Wisdom and Political Identity», en R. Kearney y M. Dooley (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Londres, Rosledge, 1999.

⁴ *El País*, 3 de marzo de 2001, p. 10.

⁵ *El País*, 21 de marzo de 2001.

⁶ «Señor Presidente», carta de intelectuales colombianos, aparecida en *El País*, 18 de marzo de 2001.

⁷ Cfr. la entrevista con Beato, científico español que trabaja en Alemania, en el suplemento dominical de *El País* del 18 de marzo de 2001.

⁸ E. Silver, *Más allá del Edén*, Madrid, Taurus, 1999.

⁹ E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, FCE, 1980.

¹⁰ G. Lipovestky, *La era del vacío. Ensayos sobre el narcisismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986.

¹¹ Ver la interpretación del personaje de Camus en R. Shatuk, *Conocimiento prohibido*, Madrid, Taurus, 1998, cap. V, donde se analiza la figura de Mersault al lado de la de Billy Bud, el personaje de la novela del mismo nombre de Herman Melville.

¹² *El País*, 25 de marzo de 2001.

¹³ Este párrafo se inspira en J. Derrida, «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 (orig. fr., 1972). En su ensayo «La farmacia de Platón», que forma parte del volumen *La diseminación* (Madrid, Fundamentos, 1975), Derrida reconstruye la metafología platónica en relación con la mitología egipcia. Este enfoque deconstructivo y poco respetuoso con la fe platónica, contrasta vivamente con la actitud de E. Lledó en *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica, 1992), que las reconstruye, eso sí, con su magistral erudición de siempre, como si fueran descripciones de la «cosa en sí» dotadas de validez universal.

¹⁴ J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1971, pp. 50-51.

¹⁵ J. Derrida, «Signo, acontecimiento y contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989 (orig. fr., 1972), pp. 363-364. Este texto, que habría de provocar una agria polémica con el austiniense J. Searle, es objeto de una exposición clarificadora por parte de J. Culler, en su *On Deconstruction* (Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1986) que sirvió de base a Habermas para su dura crítica a De-

rrida en *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid, Taurus, 1989, pp. 230 ss. y 397; orig. al., 1985). Esta crítica fue contestada por C. Norris en el capítulo I de *¿Qué ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998 (orig. ingl., 1990).

¹⁶ J. Derrida, *op. cit.*, p. 369.

¹⁷ Sobre este punto puede verse R. Bernstein, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity-Postmodernity*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1992, p. 176.

¹⁸ Sobre la lógica borrosa o vaga cfr. Ch. Chauvire, *Peirce et la signification. Introduction a une logique du vague*, París, PUF, 1995, pp. 65 y 91.

¹⁹ J. McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1991, pp. 223-224 y 212.

²⁰ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 98.

²¹ «Hospitality, justice and responsibility. A dialogue with Jaques Derrida», en R. Kearney y M. Dooley (eds.), *op. cit.*, p. 66. Sobre lo mismo, *Fuerza de Ley*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 38-39 y 54 ss.

²² J. Habermas, *loc. cit.*, Ch. Taylor, *Ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1, 1994, p. 99, y H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1995.

²³ Esta tarea parece haber respondido a un empeño convergente de los coautores de dos volúmenes, a saber, R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo en la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, y M. Cruz (ed.), *El reparto de la acción*, Madrid, Trotta, 2000. Aunque seguramente el esfuerzo más sistemático y polémico parece haber sido el de A. Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution a l'histoire de la subjectivité*, París, Gallimard, 1989 (vers. cast., Barcelona, Lumen) que termina con una larga polémica con la oposición filosófica: la ética de la alteridad de E. Levinas, que cuestiona la autonomía del sujeto ético individual desde la heteronomía que supone la presencia inevitable del otro. El compromiso de Renaut con el problema de fondo le lleva a integrar elementos de las filosofías de la diferencia, sobre todo, en la versión de las diferencias culturales en el sentido de Ch. Taylor, S. Messure y A. Renaut, *Alter ego. Lex paradoxes de l'identité démocratique*, París, Aubier, 1999.

²⁴ J. Derrida, *Fuerza de ley*, *op. cit.*, 1997, p. 47.

²⁵ S. Hekman, *Moral Voices. Moral Selves*, Oxford, Polity Press, 1995, pp. 76 y 85 ss.

²⁶ Sobre este punto, puede verse «Gayatri Spivak. The Deconstructivist Twist», en Moore-Gilbert, *Post-colonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997. G. Spivak integra, con H. Bahba, el movimiento postcolonialista abierto por E. Said con su tan famoso como discutido *Orientalism*

(1978), sobre cuyo contexto intelectual puede verse B. Aschroft y P. Ahluwalia, Edward Said, *La paradoja de la identidad*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2000.

²⁷ K. O. Apel, «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la filosofía trascendental», en *La transformación de la filosofía*, vol. II, Madrid, Taurus, 1985, pp. 178 ss.

²⁸ J. Habermas, «Ética del discurso. Notas para un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985 (1.ª ed. 1983), pp. 85-86. En las pp. 109-118 se encuentran referencias explícitas a la simetría e implícitas a la corresponsabilidad en la noción de la interacción argumentativa. Sobre la simetría pragmática, lo mejor y más explícito está en «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 153, donde se refiere a una «distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla».

²⁹ A. McIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, pp. 268-269.

³⁰ Ch. Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 66-67.

³¹ Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 127.

³² Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 81-84.

³³ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 228 ss.

³⁴ E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Madrid, Riopiedras, 1996, p. 40.

³⁵ Para la génesis pragmatista de la estructura triádica del signo y la comunicación N. Wiley, *The Semiotic Self*, Londres, Verso, 1994, caps. 1, 2 y 3. La reconstrucción de Wiley se limita a Peirce y a Mead dejando fuera a Royce. Este vacío lo salva, sin embargo, R. Gibbs, quien en su *Correlations Between Rosenzweig and Levinas*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992, cap. 9, reconstruye la curiosa línea de continuidad entre Royce y Levinas. He tratado de aclarar este concepto de triadicidad, implícito en el texto levinasiano pero nunca explicitado por él, que yo sepa, en mi trabajo «Universalismo y alteridad»,

Laguna, núm. extraordinario, 1998.

³⁶ E. Levinas, «The paradox of Morality», en R. Bernasconi y D. Wood, eds., *Rethinking the Other*, Londres, Routledge, 1988, p. 175. En un contexto más tradicional J. Mayerfeld dedica un capítulo entero, el sexto, a la «asimetría moral de la felicidad y el sufrimiento» en su *Suffering and Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

³⁷ Sobre la interpelación del otro, E. Levinas, *Totalidad...*, p. 96. E. Dussel ha interpretado esta interpelación del otro al yo como un acto de habla de los de Austin en un sugerente ensayo que inscribe a Levinas en la ruta de la pragmática: «La razón del otro. La «interpelación» como acto de habla», en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993. Pero esta interpretación pierde mordiente al meter el acto de interpelación levinasiano en el corsé de las «pretensiones de validez» de los actos de habla de Habermas

³⁸ E. Levinas, *Totalidad...*, p. 228.

³⁹ E. Levinas, *Totalidad...*, pp. 66 ss. y 112 ss. Hay que tener en cuenta que Levinas sigue empleando el término «metafísica» para referirse a algunos rasgos de la alteridad como la trascendencia y la infinitud.

⁴⁰ A. Finkelkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona, Gedisa, 1986, pp. 104 y 106.

⁴¹ Cfr. los estudios sobre las condiciones del mercado de trabajo, incluido el mercado del sexo, de los y las emigrantes recogidos en J. de Lucas y F. Torres (eds.), *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desajustes y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa Ediciones, 2002.

⁴² En el volumen anterior puede verse el estudio de E. Martín, «El Ejido, dos años después. Realidad, silencios y enseñanzas».

⁴³ E. Laclau, *La guerre des identités*, París, La Découverte, 2002.

⁴⁴ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 54.

⁴⁵ J. Derrida, «Hospitality, justice and responsibility», *op. cit.*, y *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de Acogida*, Madrid, Trotta, 1998, donde se hacen despuntar los gérmenes de la ética de la hospitalidad que hay en la obra de Levinas. A. L. Gotman, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, París, PUF, 2001.