

Problemas en torno a la fundamentación de una “ética filosófica” en Horkheimer y Lévinas

David A. Roldán
(Argentina)

Resumen

En este artículo el autor expone el giro de Horkheimer, en sus textos tardíos, en cuanto a un retorno a dios o “lo absoluto” como fundamento de la ética filosófica. La ética del discurso (Habermas) ha desarrollado serias críticas a esta última etapa del pensamiento de Horkheimer. De este debate, se extraen patrones que pueden aplicarse al giro de Lévinas en cuanto a la fundamentación de la ética filosófica, lo que constituye el segundo aspecto de este trabajo. Finalmente, se sacan las conclusiones que se siguen de ambos filósofos, en lo que llamamos “situación postmetafísica”. Si se absuelve a la filosofía de la tarea de “dar consuelo” (algo en lo que Horkheimer y Lévinas no están de acuerdo), sería posible fundar la ética filosófica sin presupuestos metafísicos de fundamentación (ensayo que, por otra parte, sirve para saldar cuentas con Heidegger).

Palabras clave: ética, metafísica, fundamentación

Abstract

In the first part of this article the author explains Horkheimer’s turn, in his late texts, in terms of a return to God or "the absolute" as the foundation of philosophical ethics. Discourse Ethics (Habermas) has developed serious criticisms of this last stage of Horkheimer’s thought. In the second part the author extracts from this debate patterns which can be applied to the understanding of the evolution of Levinas, with regard to the foundations of philosophical ethics. Finally, he draws conclusions which follow from the work of both philosophers, in what is known as the "post-metaphysical situation". If philosophy is absolved of the task of "giving consolation" (an absolution with which Horkheimer and Levinas do not agree), it would be possible to found a philosophical ethics without metaphysical presuppositions of substantiation (an attempt which, on the other hand, serves to settle accounts with Heidegger).

Keywords: ethics, metaphysics, foundation

Introducción

En los textos tardíos de Horkheimer se hace manifiesto un giro hacia cierta reincorporación de temas teológicos en el pensamiento filosófico. Concretamente, el filósofo de Frankfurt postula que la ética filosófica no puede sostenerse, consistentemente, sin una remisión a “dios” o “lo absoluto”. Lévinas, por su parte, hizo de dicha suposición la materia prima de su filosofar: la ontología fundamental de Heidegger no sería auténticamente fundamental, sino una “ética” entendida como responsabilidad por el otro (en cuyo rostro se escucha la llamada ética de Dios), para concluir con la postulación de ella, la ética, como “filosofía primera”. La empresa filosófica del lituano no está exenta de remisiones a textos bíblicos y severas críticas a la tradición filosófica cuyo origen se remonta a la Grecia antigua. El problema de la fundamentación de la ética filosófica remite, en definitiva, al lugar dejado vacante por la religión (como “explicación” totalizante) desde la secularización hasta hoy en las sociedades occidentales.

Dado que, en el contexto inmediato, la remisión de ciertos filósofos a “dios” o algún tipo de mesianismo no parecen representar serios obstáculos para un pensamiento filosófico, este artículo se propone reconstruir la crítica de Habermas a la ética filosófica (tardía) de Horkheimer (I), con el objetivo de proyectar dicha crítica a la ética filosófica de Lévinas (II), a fin de extraer las conclusiones que se siguen con respecto a las características de una ética filosófica contemporánea, en una “situación postmetafísica” (III).

I. La metafísica negativa y la ética teológica del Horkheimer tardío

Horkheimer fue el principal animador del perfil que reunió a varias figuras, en la década del '30, en lo que fue el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. La idea de continuar con la filosofía, sin aceptar una interpretación groseramente “materialista” de la tesis XI, animó este proyecto: se trataba de continuar con la filosofía en la forma de las “ciencias sociales críticas”, es decir, en un proyecto interdisciplinario orientado a una crítica de la sociedad burguesa, con la esperanza de liberar las fuerzas productivas hacia la constitución de un “sujeto revolucionario” que ya no podía verse tan “transparentemente” como Lukács lo había supuesto en 1923¹. En este sentido, todavía sigue siendo una buena introducción a la Escuela de Frankfurt el artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”.²

Ahora bien, según Habermas, Horkheimer discontinuó la Teoría Crítica en dos oportunidades: la primera vez fue cuando abandonó los supuestos bajo los que elaboró sus principales intervenciones en la Revista del Instituto, y la segunda cuando trató de abandonar *La dialéctica de la Ilustración*.³

Habermas sospecha (y cree haberlo confirmado en conversaciones con Gretel Adorno), que *La Dialéctica de la Ilustración* (cuyos fragmentos escritos en 1944 y publicados en 1947) no constituye un producto homogéneo de ambos autores⁴. Este pesimismo, sospecha Habermas, no puede haber significado lo mismo para Horkheimer que para Adorno, porque para aquél implicaba un adiós a los supuestos bajo los que había animado la investigación social crítica en la década del '30.

Más allá de la distinción del *mood* que sobrevuela los distintos ensayos que componen *La dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer expresa la incomodidad de su última etapa teórica con estas palabras:

mis vacilaciones proceden de la dificultad... de renunciar a la fe en la realización próxima de las ideas de la civilización occidental y, sin embargo, seguir estando a favor de esas ideas, y ello no sólo sin providencia sino incluso en contra del progreso que se le adscribe.⁵

¹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (Berlín: Der Malik Verlag, 1923).

² Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Frankfurt: Fischer Verlag, 1968).

³ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam: Querido Verlag, 1947).

⁴ El ensayo principal, que da título al libro, procede en su mayor parte de Horkheimer, al igual que el segundo excursus, cf. Jürgen Habermas, «Max Horkheimer: sobre la historia del desenvolvimiento de su obra», en *Textos y contextos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Barcelona: Ariel, 1996), 124.

⁵ *Ibid.*, 127. Habermas cita la carta de 1965 en donde Horkheimer justifica por qué razón no quiere volver a editar sus escritos de la década de 1930 (incluso se resistió mucho a la reedición de *La dialéctica de la Ilustración*, contra la insistente presión de Adorno por hacerlo). Las mismas vacilaciones se observan en el prólogo a la reedición de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967). Versión castellana, *Crítica de la razón instrumental*, (La Plata: Terramar, 2007). En inglés se editó como *Eclipse of Reason* (New York: Continuum, 2004).

En los textos tardíos de Horkheimer⁶, donde se observa cierto interés por la teología, Horkheimer reconoce que sólo Dios podría ser un “garante” de una conciencia de la injusticia humana, un anhelo de justicia absoluta. Las atrocidades que cometemos los seres humanos perviven en la conciencia humana, hasta que esta desaparece. Sólo podrían pervivir si Dios las recordara...

Pero esta consideración de la teología no la produce Horkheimer de un modo acríptico o metafísico. El pensamiento postmetafísico que había aprendido del materialismo lo mantenía a reserva. Sin querer ceder al irracionalismo de los seguidores de Nietzsche, en aquella crítica autorreferencial de la razón⁷, la teología aparece ahora como un ámbito sobre el cual reflexionar críticamente (cabe recordar, a este respecto, la relación estrecha que tuvo un teólogo como Paul Tillich⁸ con Adorno, al dirigir su tesis de habilitación⁹, y en general con el círculo íntimo de la Escuela de Frankfurt).

Sin embargo, para Habermas tampoco este giro sobre la teología como objeto de reflexión crítica no ofrece buenos resultados. Cuando Horkheimer retorna a Alemania reconstruye el Instituto. Anima investigaciones empíricas sobre la sociedad, pero tratando de disociarlas de la “teoría de la sociedad”. Estos impulsos contradicen las tesis centrales de *La Dialéctica de la Ilustración* (para Horkheimer, no para Adorno, quien siempre se sintió a gusto con esos tonos). Además Horkheimer hace un reconocimiento de los logros de las sociedades capitalistas occidentales, aunque está claro que siguió criticando a la cultura burguesa por su anhelo de autonomía individual y no de emancipación colectiva¹⁰.

Lo que sucede es que Horkheimer había seguido a Marx en la crítica a Hegel: con éste último la filosofía llegó a su límite en tanto que “ideología” e “idealismo”. Si se quería seguir con la filosofía, se la debía continuar por otros medios. La tesis materialista de fondo a la que adscribe el Horkheimer de la década de 1930 consiste

⁶ Max Horkheimer, «Observations on the Liberalization of Religion», en *The Frankfurt School on Religion*, ed. Eduardo Mendieta, trad. Eduardo Mendieta (London - New York: Routledge, 2005), 251-256; Max Horkheimer, «Religion and Philosophy», en *The Frankfurt School on Religion*, ed. Eduardo Mendieta, trad. Eduardo Mendieta (London - New York: Routledge, 2005), 243-250; Max Horkheimer, «The Jews and Europe», en *The Frankfurt School on Religion*, ed. Eduardo Mendieta, trad. Mark Ritter (London - New York: Routledge, 2005), 225-241; Max Horkheimer, «Theism and Atheism (1963)», en *The Frankfurt School on Religion*, ed. Eduardo Mendieta (London - New York: Routledge, 2005), 213-223.

⁷ La «crítica autorreferencial de la razón» se desarrolla con Nietzsche, Horkheimer y Adorno en Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985), cap 4-5.

⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University Of Chicago Press, 1957). También Horkheimer tomó nota de la “teología de la secularización”, o “de la muerte de Dios”, en particular la obra de John A. T. Robinson, *Honest to God* (Philadelphia: SCM Press, 1963) a quien cita en Horkheimer, «Theism and Atheism (1963)», 220.

⁹ Theodor Adorno, *Kierkegaard: la construcción de lo estético* (Caracas: Monte Ávila editores [orig. 1933], 1969).

¹⁰ En este sentido, el propio Habermas (contra Charles Taylor), se ha ocupado de señalar cómo sería posible, todavía hoy, retomar el proyecto de una autonomía privada y autonomía colectiva, desentrañando la co-determinación conceptual de los conceptos de “estado de derecho” y “democracia”, en Jürgen Habermas, «La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho (1996)», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1999), 189-227. El mismo énfasis se puede apreciar en la teología latinoamericana, por ejemplo en Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols. (Madrid: Cristiandad, 1982); Juan Luis Segundo, *Teología Abierta*, 3 vols. (Madrid: Cristiandad, 1983).

en ensayar la prosecución de la filosofía en términos de “teoría crítica de la sociedad”, es decir, con los medios de las ciencias sociales.¹¹

Si el materialismo, y la Teoría Crítica, implicaban que se debían estudiar las contradicciones de la sociedad capitalista porque de allí se pasaría al socialismo, ahora ya prácticamente no debía estudiarse la sociedad; de Benjamin hereda Horkheimer una comprensión utópica y religiosa de la historia. La esperanza en un final catastrófico ya no forma parte de una urdiembre histórica, sino que se comprende con total independencia de ella. El incremento de las fuerzas productivas puede conducir tanto al socialismo como a su pulverización. En este contexto pesimista, lo único que “funda unidad” es la catástrofe, la opresión, represión. De ahí la importancia de orientarse a una “metafísica negativa”.

Horkheimer fue uno de los teóricos que mejor describió la “razón instrumental”, como un modo de expresarse de la sociedad burguesa: una razón reducida a la búsqueda de medios para la satisfacción del interés burgués individual¹². Pero en la primera etapa del pensamiento de Horkheimer esa crítica de la razón instrumental se había elaborado sobre el trasfondo de una razón sustancial (*Vernunft*), que animaba la esperanza de que ésta se realizase aquí y ahora, en la historia¹³. Y es precisamente esa esperanza la que abandona Horkheimer, cuando escribe junto a Adorno *La dialéctica de la Ilustración*.

¿Qué relación encuentra, el Horkheimer tardío, entre Dios o lo incondicionado y la ética? La injusticia que las personas sufren en el mundo genera lazos de solidaridad, haciendo que los conceptos de “solidaridad” y “justicia” sean co-determinados: la ética de la intención (justicia formalista, de tipo kantiano) muestra sus límites, y debe ser enriquecida por una ética sustantiva¹⁴. La ética sustantiva no puede operar sin remisión a un ámbito normativo. Pero para Horkheimer dicho ámbito lo constituye una teología mezclada con metafísica.¹⁵ En su artículo “Teísmo-Ateísmo”, Horkheimer corrige el modo en que habitualmente se comprende el “ateísmo”, como algo puramente opuesto al teísmo o a la religión. Para él, las tendencias ateas de la Ilustración más bien acentuaron el interés por ciertos contenidos del teísmo: concretamente, los lazos de solidaridad entre los hombres, el amor al prójimo.

De manera tal que la aporía en la que se encuentra Horkheimer es la siguiente: la Ilustración (e incluso la teoría marxista) tomó ciertos contenidos de la

¹¹ Sobre cómo continuar con ese «interés emancipatorio», ver Jürgen Habermas, «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968), 146-168.

¹² Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, cap 1.

¹³ Axel Honneth ha hecho, de dicha tesis, el punto en torno al cual se aglutinan los teóricos de la Escuela de Frankfurt, aunque no parece haber tomado nota de las implicaciones de las tesis irracionistas que subyacen al pesimismo de *La dialéctica de la Ilustración*. Cf. Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, trad. Griselda Mársico (Buenos Aires: Katz Editores [orig. 2007], 2009), cap 1.

¹⁴ Es el mismo problema que observa Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998). También Charles Taylor, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989); Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory, Third Edition* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007).

¹⁵ Jürgen Habermas, «Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios” (1991)», en *Textos y contextos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Barcelona: Ariel, 1996), 136.

religión (la promesa de salvación, el mesianismo¹⁶) y los situó en el escenario histórico: la salvación del “más allá” pasó al “más acá”¹⁷. Sin embargo, el contenido de la religión pervive en este “ropaje” filosófico a un precio muy alto. Por un lado, la filosofía enmascara una teología (el títere y el enano¹⁸). Por otro, el contenido esencial de la religión sería preservado por una filosofía que niega la misma noción de verdad, de una “verdad eterna”. Si se quiere superar esta situación, la filosofía debería poder fundar la moral en una razón que no sea meramente instrumental. Pero, ¿podrá hacerlo?

La tarea es muy arriesgada en el contexto de un pensamiento postmetafísico o de crítica de la metafísica. El pesimismo une a Horkheimer con Schopenhauer. Pero el primero es materialista, y el segundo idealista. Lo que Horkheimer encuentra en Schopenhauer es un pasaje de una “razón instrumental” hacia la fundamentación de la moral en una “metafísica negativa”: Schopenhauer describe precisamente el modo en que opera la razón instrumental, y cómo sería posible, aún desde allí, llegar a la unidad de la voluntad humana. Se trata de la unidad a la que arriba la conciencia que surge de la comunidad de los perdidos y abandonados en este mundo.¹⁹

II. Lévinas: la ética como “filosofía primera” a partir de la constitución del sí mismo por el otro.

Emmanuel Lévinas proviene de un contexto algo distinto al de Horkheimer²⁰. Si bien ambos provienen de familias judías, Lévinas se mostró ya desde sus inicios interesado en una crítica global a la “filosofía occidental”. Mientras que Horkheimer todavía pudo, en la década de 1930, remontarse desde Marx hasta una comprensión crítica de la herencia del pensamiento de Hegel, Lévinas, ya bajo el influjo crítico de Rosenzweig, pretendió una ruptura total con la tradición filosófica.²¹

El método fenomenológico de Husserl le permite a Lévinas una investigación que todavía puede reclamar la dignidad de una empresa filosófica: la descripción fenomenológica de la ética como “filosofía primera”²². Para ello, Lévinas va a

¹⁶ En este sentido, Habermas coincidiría con Löwith, y no estaría de acuerdo con la tesis de Astrada, Cf. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz Editores [orig. 1949], 2007); Carlos Astrada, *El Marxismo y las Escatologías* (Buenos Aires: Ediciones Procyon, 1957).

¹⁷ Habermas valora este proceso “secularizador” en el sentido de que, liberado de los dominios de la religión, la filosofía pudo asumir el contenido del mesianismo y la búsqueda de una “liberación” en la historia (temas que estaban reservados a la religión y la teología), cf. Jürgen Habermas, «Wozu noch Philosophie? (1971)», en *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984), 15-38; Jürgen Habermas, «¿Para qué seguir con la filosofía? (1971)», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 2003), 15-34.

¹⁸ Walter Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, trad. Jesús Aguirre (Madrid: Taurus [orig. 1940], 1973).

¹⁹ Horkheimer, «Religion and Philosophy», 247.

²⁰ Algunas introducciones a su pensamiento: Daniel Salvatore Shiffer, *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética, ética*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008); John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, trad. Guillermo Solana Alonso (Madrid: Encuentro, 1999); A. Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Levinas: eros, gnosis, poiesis* (Madrid: Trotta, 1997).

²¹ En este sentido, la obra de Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, trad. Miguel García Baró (Salamanca: Sígueme [orig. 1921], 1997) produjo un impacto indeleble en el joven Lévinas.

²² Cf. Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Vrin [orig. 1930], 2001); Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin [orig. 1949], 1967); Emmanuel Lévinas, «L'ontologie: est elle fondamentale?», *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951): 88-98. Lévinas se mantuvo fiel a la crítica de Rosenzweig a la

romper primero con Hegel, luego Heidegger, y finalmente con parte del propio proyecto husserliano. La tesis de fondo que sostiene Lévinas es que la filosofía y la cultura occidental, que se remonta a Grecia, se han caracterizado por suprimir la alteridad en todas sus formas. Ya se trate del *dictum* de Parménides por el ser contra el “no-ser”, la dialéctica platónica de los géneros (“Lo mismo y lo otro”), la sustancia aristotélica, etc., todo ese proyecto aparece relativizado por dos tipos de crítica: una crítica histórico-social, que mostraría que los griegos excluían del ser y de la “dignidad humana” a los “bárbaros”, y no se interesaban por “escuchar” al diferente. La otra crítica es más estrictamente filosófica, y consiste en mostrar que el ideal de autonomía al que apunta la filosofía occidental es falso desde su mismo punto de partida: la identidad del sí mismo no se constituye primero con independencia del otro, con el que luego entraría en relaciones “libres” (como en un contrato), sino que si la ética tiene todavía sentido debe fundarse en el apertura originaria (traumática, anárquica²³) que significa es sentirse llamado por el rostro del otro, su dignidad, su desnudez y vulnerabilidad, “desde siempre”. Antes de constituirme yo mismo como sujeto, ya antes el otro está allí llamándome a responder responsablemente por él.

La ruptura con Hegel (heredada de Rosenzweig) consiste en denunciar, una vez más, el carácter autoritario del Estado Hegeliano, en tanto que “totalidad”, el cual subsume como meros “momento” la multiplicidad y la alteridad del otro. La ruptura con Heidegger consiste en mostrar un movimiento análogo al de Hegel, en este sentido de una instancia homogénea que engulle la alteridad del otro, la pluralidad o la multiplicidad. En el caso de Heidegger, claramente, este rol lo ocuparía su doctrina del “ser”, al que Lévinas opone la multiplicidad de los entes con rostro. En el caso de Husserl, la ruptura está dada con la “subjetividad trascendental”, que sería un momento de “egología”, acorde a la egología que se desarrolla en la filosofía occidental. En este punto, hay que decir que Lévinas rompe con la subjetividad trascendental (en particular en su crítica a la Vta. *Meditación cartesiana*²⁴), pero no con el método fenomenológico, al cual parece haber sido fiel hasta sus últimos días (más allá de la “excepción” de la teoría de la intencionalidad propiciada por Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*).²⁵

Lévinas se ofusca, una y otra vez, por el hecho de que todo discurso tenga que “justificarse” ante el foro de la filosofía²⁶. Aunque no puede romper con esta práctica, su “ética como filosofía primera” adopta la forma de una crítica radical y global de la filosofía y la razón: la sabiduría bíblica (que Lévinas trató de distinguir de la filosofía, en tanto aquella provee el consuelo que esta no puede dar)²⁷. Esa sabiduría bíblica, oculta en los textos arcaicos, muestra que la “bendición divina” es

“totalidad hegeliana”, y no pudo elaborar un “retorno” a Hegel, tal como el que propició, por ejemplo, Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (New York: Humanities Press, 1941). (Obra a la que Lévinas no le dedicó ninguna importancia, así como a la Teoría Crítica en general.)

²³ Cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Paris: Kluwer Academic [orig. 1974], 2001), cap IV.

²⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Prezas (Madrid: Tecnos, 1997).

²⁵ Las rupturas con Hegel y Heidegger dominan las dos obras principales: Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité* (Paris: Kluwer Academic [orig. 1961], 2000); Lévinas, *Autrement...* En el caso de Husserl, hay algunos trabajos en particular en los cuales salda cuentas: Emmanuel Lévinas, *Les Imprévus de l’histoire* (Paris: Fata Morgana, 1994), cap II-III; Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal (Madrid: Caparrós Editores [orig. 1987], 1997).

²⁶ Cf. Emmanuel Lévinas, «Dieu et la philosophie», en *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Vrin, 1998), 93-127.

²⁷ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Vrin [orig. 1982], 1998), 137.

la pluralidad, la multiplicidad, y se deben rechazar los proyectos homogeneizadores. Si todavía se cree posible fundar la ética, o que la ética tenga un sentido, ésta no puede remitirse a la libertad de los individuos que entran en contacto unos con otros (ya sea de acuerdo a una teoría de tipo hobbesiano o bien sartreano). La libertad inviste al sí mismo, que ya está constituido previamente por la apertura del otro, por la llamada del otro que lo reclama²⁸. De este modo, Lévinas opta, filosóficamente, por tesis definitivamente contrarias al proyecto moderno: por la pasividad en contra de la actividad, por la obediencia en contra de la libertad, por la heteronomía en contra de la autonomía.

Pese al intento de Lévinas por distinguir su filosofía de los discursos religiosos, en varias secciones de su obra utiliza muy sueltamente la idea de Dios, la religión, y la metafísica como modalidades indispensables para formular una ética filosófica, todavía en el siglo XX. Para justificar el carácter filosófico de estas formulaciones que remiten la ética a la llamada de “dios” en el “rostro del otro”, Lévinas no sólo recurre (parcialmente) a la tradición de los profetas bíblicos y los imperativos de la Torá, sino a la doctrina platónica (y plotiniana) del “bien más allá del ser”, o la crítica a la ontología propiciada por la “razón práctica” de Kant.

Decimos que Lévinas remite “parcialmente” a la tradición de los profetas de Israel porque desde los propios supuestos del pensamiento levinasiano puede ensayarse una relectura de la propia tradición del marxismo crítico. En efecto, el mexicano José Porfirio Miranda, en su gran obra *Marx y la Biblia* (1971), sitúa la preocupación de los profetas por una justicia humana, entre los hombres, como el principal rasgo del Yavé que predicaban los profetas, y que con ese énfasis en la justicia social, se distingue de todos los demás “dioses” o “ídolos”. Según Miranda, Marx también hizo suyo ese supuesto: estaban convencidos de que era posible una sociedad justa aquí en la Tierra.²⁹

Pero Miranda, que escribe en el contexto optimista de las fuerzas revolucionarias de la temprana década del ’70 en Latinoamérica, interviene desde un trasfondo distinto del de Lévinas, quien, a su modo, también supo distanciarse de cualquier proyecto “materialista” o “marxista”, como formas de “praxis fallida” o violencia hacia el otro, en la presunta liberación del prójimo.

Conclusión

La bancarrota de la metafísica lleva tras de sí toda idea de verdad e incondicionalidad si la filosofía se comprende de manera análoga a la metafísica, la religión y las “imágenes del mundo”. Esto quiere decir que se presupone una estructura racional del mundo, que la filosofía y el pensamiento reflejarían. Esta estructura incluso sigue operando en la metafísica negativa (Schopenhauer, parcialmente adoptado por Horkheimer) y Lévinas (por sus continuas remisiones a la trascendencia divina, que fundaría la trascendencia del otro).

En el caso de Horkheimer, la unidad a la que llegan todos los abandonados en este mundo les permite salir del egoísmo propio de la “razón instrumental” para realizar la identidad de cada uno en la “compasión” por los otros, al punto de desaparecer como individuo en el Todo-Uno. La única vía para criticar el egoísmo

²⁸ Lévinas, *Totalité et Infini*, 83 ss.

²⁹ José Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión* (México: Edición del autor, 1971). También Dussel, otro “levinasiano”, ensayó una relectura de Marx en relación a los profetas de Israel, en su obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana [orig. 1983], 2007).

burgués sigue siendo provista por una metafísica de la “unidad”, en esta metafísica negativa en la que se diluye el individuo. Lévinas, en cambio, ya no se enfrenta al egoísmo burgués o moderno, sino a toda la aventura filosófica de Occidente, desde los presocráticos hasta Heidegger y Sartre. Opone a la razón occidental la “sensibilidad” y el ascenso desde los primeros gestos de relación con el otro hasta la conciencia de su dignidad y prioridad éticas, con una metafísica de la pluralidad o la alteridad.

Para nosotros ambas posiciones son, por lo menos, incómodas. La ética filosófica no tiene por qué seguir encontrando una fundamentación de tipo religioso o metafísico, desde que es posible una fundamentación discursiva en el habla argumentativa. De este modo, se resguarda el momento de incondicionalidad (propio de la ética), y el compromiso de la filosofía con la discusión racional y la argumentación. Veamos, sintéticamente, cómo sería posible esto.

La distinción entre razón formal/procedimental y razón sustantiva puede todavía darnos la entrada a una fundamentación filosófica de la verdad y lo incondicionado aún en una situación de pensamiento postmetafísico.³⁰

Habermas considera que puede salirse de la aporía que se expresa en el Horkheimer tardío (y para nosotros también en Lévinas) a través de una reinterpretación de Peirce³¹. Desde Peirce, el sentido incondicionado de verdad puede dejar de interpretarse en términos de “adecuación entre intelecto y cosa” (metafísica tradicional), para comprenderse en términos de pragmática del lenguaje: la resolubilidad o desempeñabilidad de una pretensión de validez que siempre está implicada en cada acto de habla. La argumentación trae implícita la noción contrafáctica de una comunidad ideal de intérpretes, ampliada en el espacio social e histórico, el cual “reemplaza” el entronque de la noción clásica de verdad y la remisión de lo incondicionado a la “eternidad” (o un ámbito supratemporal). Se obtiene así un programa (la teoría de la acción comunicativa) mediante el cual es posible acceder a una “trascendencia desde adentro”, una “trascendencia hacia el más acá”. Esta trascendencia se obtiene cuando se explicita lo que está implícito en todo acto de habla en una argumentación. Entre otros presupuestos, se presupone el dar oído a todas las voces implicadas y la resolución mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento. Todo acto de habla parte de un contexto histórico bien definido, aquí y ahora, pero lleva implícita una trascendencia a cualquier otro contexto y cualquier otro oyente, que podría comprender esas razones y dar o negar asentimiento, o bien reformularlas. Esta intersubjetividad lingüística, que caracteriza todo el proyecto de Habermas, instaura una unidad dialéctica entre los hablante; no una unidad (negativa) como la metafísica del Todo-Uno. Se instaura una distancia entre yo-tú; la práctica lingüística nos obliga a diferenciarnos sin someternos como un señor a un siervo.

Otro problema que plantea Habermas consiste en mostrar que Horkheimer tendría razón en su tesis de que es inútil “salvar un sentido incondicionado sin dios” si por tal sentido incondicionado entendiéramos una instancia que, por sí misma, pudiera dispensar consuelo. Habermas se sirve del concepto pragmatista de “verdad” e “incondicionalidad” para justificar la moralidad a partir de la racionalidad implícita en los actos de habla. Pero este programa tiene claras limitaciones: no puede usurpar

³⁰ Cf. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988). Habermas critica la nivelación que Horkheimer hace entre “razón instrumental” y “formalización de la razón”. Cf. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, 19.

³¹ Cf. Jürgen Habermas, «Charles S. Peirce sobre comunicación», en *Textos y contextos*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Barcelona: Ariel, 1996), 37-58.

el lugar de la religión o la teología, no puede dar explicación a la pregunta de Horkheimer sobre qué ha de suceder con las injusticias realizadas y no reparadas en la historia³². Esto nos lleva a un último aspecto, crucial: contra Horkheimer, Habermas afirma que puede todavía fundarse una moral racional, en el programa de la teoría de la acción comunicativa, como para mostrar que la razón no se encuentra en la ambigua posición equidistante entre la moralidad y la inmoralidad. Pero el límite es justamente la tesis habermasiana: como la moralidad se dirige en el habla argumentativa, todo aquello que se sustraiga de dicho foro pasa a ser inmoral. Y no hay razones que la filosofía pueda alegar para que queramos ingresar a esa esfera de moralidad, a esa esfera de debate argumentativo. Podemos sospechar que esta crítica al mutismo y al silencio, como base de la actitud filosófica, puede ser una señal de alerta, una vez más, contra el mutismo. En este sentido, Horkheimer también habría propiciado un retorno al mutismo, cuando afirmaba que “el hablar ya estaba superado, así como el hacer”.

La filosofía de Heidegger también fue rechazada por el mutismo, por la degradación de la argumentación y la discusión pública; la reivindicación de la existencia individual por sobre la realidad social, política y colectiva. Cuando Habermas reconduce la filosofía y la fundamentación de la moral al habla argumentativa, también está rompiendo con esos supuestos de una filosofía compatible, en ese punto, con el fascismo y su negación a argumentar o a valorar los actos de habla.

En relación con Lévinas, es probable que el proyecto habermasiano tenga algunos puntos en común: la trascendencia que funda el lenguaje (yo-tú-él), y la irresoluble proyección del juego entre un “dicho” y el “decir”. Algunos ensayos de síntesis o mutuo enriquecimiento se han realizado, no sin limitaciones³³. Sin embargo, ya no tenemos espacio aquí para ocuparnos de ese problema. En todo caso, habrá que ver si los supuestos desde los que parte Habermas pueden generar, acaso, una crítica más efectiva contra el egoísmo que Lévinas denuncia en la filosofía occidental, cuya máxima expresión fue, para el lituano, el odio “al otro hombre” manifestado en el régimen Nazi.

© 2012 David A. Roldán

El autor es doctor en filosofía y doctor en teología. Editor de la Revista *Teología y cultura*.

El presente artículo fue presentado en forma de ponencia en las II Jornadas de Antropología Filosófica: “Técnica, familia, autoridad. A 75 años de la publicación de *Autoridad y familia*, por el grupo de Frankfurt”, en Buenos Aires, junio de 2011 (publicado en las actas de jornadas).

E-mail: david@teologos.com.ar

Fecha de recepción: 20 de julio de 2012

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2012

³² Cf. «Un diálogo sobre lo divino y lo humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas», en *Israel o Atenas*, (Madrid: Trotta, 2001), 183-207.

³³ Steven Hendley, «Speech and sensibility: Levinas and Habermas on the constitution of the moral point of view», *Continental Philosophy Review* 37 (2004): 153-173; Pedro Rojas, «La ética del lenguaje: Habermas y Levinas», *Revista de filosofía* XIII, n.º. 23 (2000): 35-60. Nos ocupamos de mostrar dichas limitaciones en nuestra tesis de doctorado en filosofía “Límites de la teoría de Emmanuel Lévinas sobre la razón occidental. Una crítica habermasiana” (inédita).