

De otro modo que saber: investigar en el horizonte de la heteronomía.¹

Silvana Rabinovich (IIFL UNAM)

Inicio estas reflexiones citando a Emmanuel Levinas, filósofo que osó salvar la reputación de la heteronomía planteando a la *filo-sofía* (sabiduría del amor) como *de otro modo que saber*. Tras varios siglos de vituperio (emprendido por Emmanuel Kant de manera encarnizada),² el pensador lituano Emmanuel Levinas asumió la vindicación de la ética heterónoma. Si el filósofo de Königsberg arrojó a la heteronomía al presunto basurero de un “infantilismo” que impediría el *sapere aude* adultocéntrico; el filósofo de Kaunas la rescató como lo humano por excelencia, digna de un “humanismo del otro hombre”.³ Sin restarle importancia a la moral autónoma, en una interpretación heterocentrada del *sapere aude*, Levinas se *atrevió* a hacernos *saber* la prelación del otro sin la cual se volvería imposible la defensa de una razón autónoma.

Al ubicar a la ética como *filosofía primera*, el lituano la definió a partir de la relación del yo con el otro. La heteronomía concibe un sujeto que se asume sujetado en su vínculo con el otro (la fragilidad humana, su dependencia del prójimo, se ha dicho de muchas maneras a lo largo de la historia: desde el enigma

¹ El presente trabajo fue realizado gracias al apoyo del Proyecto PAPIIT IN 402317, “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje” y fue presentado en el Coloquio HUMANIDADES, UNIVERSIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE LO COMÚN, FFyL, 20/02/2018, Mesa: Formas alternativas de investigación y construcción de lo común, organizado por Rafael Mondragón.

² Claramente esto se lee en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Desarrollé esto en el vocablo “Heteronomía” del *Léxico de la vida social*, UNAM FCPyS.

³ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, S XXI, CDMX, 1993.

de la esfinge, pasando por figuras emblemáticas como la loba que amamantó a Rómulo y Remo o la simple constatación de que nadie nace solo ni tampoco se entierra a sí mismo). Es el otro quien da en herencia al sujeto el *tiempo*, el *lenguaje* y la *subjetividad*. (Aclaremos que “heredar” no significa volverse dueño sino custodio de una herencia que pertenece por definición al otro ausente: un otro pasado y un otro por venir). En este sentido, el tiempo, al igual que el lenguaje – ambos imposibles de volverse propiedad privada- son herencias que definen la subjetividad en tanto sujeción. Baste un ejemplo: el nombre “propio” nos es dado por el otro...⁴ Tiempo y lenguaje preceden al sujeto y también lo sucederán.

En el horizonte heterónimo, la temporalidad–diacrónica- se entiende a través de la figura de generaciones -tiempo del otro- y su horizonte es la *justicia*.⁵ Algo parecido pasa con el lenguaje, que nadie aprende en soledad y que en la interacción con el otro –escucha que es aprendizaje de su palabra- se concibe como *traducción*.⁶ Al ser el humano un animal frágil, incapaz de sobrevivir al nacer sin el cuidado de otro, el sujeto de la heteronomía se define a partir de su *vulnerabilidad* y en este sentido, la *razón ética* a la cual responde se explica por la *sensibilidad* (o pasividad, entendida como la capacidad de ser afectado). Aquí la preeminencia del cuerpo se hace patente: los anhelos de omnipotencia gestados

⁴ Cf. Rosenzweig, F. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Cf. Rabinovich, S, “La huella en el nombre” Revista Nadja Nro. 3, Rosario, Argentina, 2001, pp. 49-61

⁵ El término hebreo *tzadaká* (caridad) proviene de *tzédek* (justicia) e indica la obligación inmemorial de restituir al mundo el equilibrio con que fue creado y que las generaciones perdieron.

⁶ Cf. Rosenzweig, F. “La Biblia y Lutero” en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Lilmod-La Araucaria, pp. 341-369

en los sueños de la razón cartesiana –seguidos por un biologismo contemporáneo que pretende reducir al cerebro toda la actividad humana- son vías de escape ante una fragilidad insoslayable que obliga a señalar la potencia del cuerpo (indicada muy pronto por Spinoza) en la anomalía.⁷

En el marco de la ética heterónoma, el sujeto asume su fragilidad ante el reclamo de justicia por parte del otro. En una temporalidad diacrónica, que no lo interpela por los actos recientemente cometidos por él, sino por una injusticia proveniente de un pasado inmemorial, la moral autónoma no sirve como coartada. No hay coartada posible ante la herencia de la injusticia y una manera plausible de enfrentarla es la investigación. Así, un tiempo definido por el compás de la justicia, un lenguaje que se despliega como traducción y un sujeto que se asume como vulnerable (literalmente: susceptible de ser herido, o en términos levinasianos, *expuesto* ante el otro)⁸ proporcionan un marco diferente al habitual para entender la tarea del investigador. En la heteronomía, en la cual la interpelación del otro adquiere carácter de “ley”, la *escucha* prevalece ante el impulso de hablar (definir), juzgar o inquirir.

Si la investigación surge de la pulsión humana por saber, de una búsqueda incondicional de aquello que llamamos *verdad*, la ética heterónoma encaminará al investigador por una senda humilde. Si Heidegger eleva a la *aletheia* griega en el pedestal del develamiento (*a-letheia*); Blanchot jugará con ella interpretándola

⁷ Cf. Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1983.

⁸ Levinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995

como desvarío de los dioses (*ale-theia*).⁹ Agradeciendo el gesto irreverente y lúdico del amigo que le dedicó varias páginas de *L'amitié*, Levinas interpelará a su maestro de Friburgo anteponiendo al desocultamiento del ser la experiencia rosenzweigiana de la Revelación.¹⁰ La verdad como revelación –al modo de la experiencia profética-¹¹ depone la soberanía del sujeto que recibe esa verdad revelada por parte del Otro. Para Levinas, el profeta, portador de la palabra del Otro dada al otro (presente y por venir), es el paradigma del sujeto, por eso se pregunta cómo fue posible pensar al ser humano como animal político o razonable y no como “animal profético”.¹² Huelga aclarar que para el filósofo judío la profecía –en las antípodas del pronóstico- no es el don de predecir (ni de saber) el futuro sino la capacidad de transmitir la palabra del otro en aras de la justicia. En este sentido, el “animal profético” que inquiere la verdad asume que las sendas de la alteridad lo conducirán por un “de otro modo que saber” (entendiendo el saber en el camino de la mayéutica socrática, que reduce la alteridad de la comadrona a un servicio para obtener “más de lo Mismo”).¹³ El animal profético porta una palabra ajena, en cuyo inabarcable contenido se entretejen urdimbres de confianza con tramas de crítica. La crítica (no sólo la del profeta bíblico, sino la del animal

⁹ Cf. Blanchot, M. *La escritura del desastre*, Caracas: Monte Ávila, 1990, p. 83

¹⁰ Levinas escribe en *Totalidad e Infinito* que *La estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig está “demasiado presente como para ser citada”... (Cf. Levinas, E, *Totalidad e Infinito* (TI), Sígueme, Salamanca, 1987, p. 54)

¹¹ Cf. Heschel, A. J., *Los profetas*, Buenos Aires, Paidós, 1973

¹² Cf. Levinas, E., “De la lectura judía de las Escrituras” en *Más allá del versículo*, Lilmod, Bs. As., 2006, p. 170

¹³ Cf. Petitdemange, Guy et Jacques Rolland, *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, Osiris, Paris, 1988

profético que filosofa) se entrama con la confianza en la verdad (si no confiara en la verdad –una verdad frágil- y en su búsqueda incansable, la crítica no tendría razón de ser). En nuestra vulnerabilidad, los humanos somos animales creyentes, por eso creemos en nuestra capacidad de desconfiar. Y, para la heteronomía, la sospecha debe ser tan radical que iniciará su camino en el propio sujeto. Por eso uno de los epígrafes escogidos por Levinas a su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* fue tomado de Pascal y dice: "... 'Ese es mi lugar bajo el sol' He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra."

Para encaminarse en busca de la verdad, el sujeto de la heteronomía iniciará confesando su responsabilidad por la injusticia padecida por el otro, continuará asumiendo su fragilidad y, en consecuencia, reconocerá que la verdad no es un objeto a poseer (ni mucho menos a detentar como un título nobiliario) sino una interpelación que obliga. La ética heterónoma logra romper la dupla saber-poder productora de injusticia señalada con agudeza y profundidad ética por Michel Foucault. La economía del *de otro modo que saber* no se acoge a la acumulación ni al despojo.

Por definición, el procedimiento heterónimo de la investigación tiene origen en el otro. El investigador responde a la interpelación de aquello que no se reduce a la tematización (TI) ni a objeto. Apelando al dialogismo buberiano desarrollado en *Yo y Tú*¹⁴ podríamos decir que la relación entre el investigador heterónimo y su "objeto" de investigación (mejor dicho, su otro) es de carácter intersubjetivo (pero no sólo Martin Buber vio este otro modo que "saber": el mundo andino define al

¹⁴ Buber, Martin, *Yo y tú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, pp. 10-11

conocimiento como “encariñamiento”). En este marco, la verdad buscada no se caracterizará por su “objetividad” ni por su adecuación, sino por una subjetividad *atenta* a la subjetividad del otro. Así como el investigador autónomo escoge el tema que inquirirá, su homólogo heterónimo (al modo del historiador benjaminiano)¹⁵ atenderá a la interpelación del sujeto que le exige justicia y podríamos decir que es el investigador quien es elegido (responsabilizado por el sujeto-otro).

¿Implica esto que el investigador que transita las sendas de la heteronomía es crédulo o ingenuo? Ambos investigadores creen en la verdad que buscan: el que se rige por la moral autónoma tiene confianza en la adecuación y en la objetividad (y en su capacidad crítica para reconocerlas); el que investiga desde la ética heterónoma confía en su compromiso genuino de responder ante la interpelación del otro para, luego, juzgar y “poner el cuerpo” en defensa de la justicia (su verdad es inter-subjetiva). En cuanto a la *ingenuidad*: mientras el primero intenta desentenderse de ella por desconfianza; el segundo la interpreta desde el adjetivo *tamím* en el cual en hebreo bíblico convergen el no saber con la integridad moral. Se trata de ceder el privilegio de la sospecha ante la enseñanza del otro.

¿Nomadología?: una investigación heterónoma

Las analogías del desierto y el mar son conocidas. Dicen que los nómadas son navegantes del desierto. Es sabido que un buen marino tiene la habilidad de

¹⁵ Cf. Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, (Introd. Traducc. Bolívar Echeverría), Itaca-UACM, CDMX, 2004

navegar empleando el viento a su favor (esto es contrario a dejarse llevar por la corriente). En lo que sigue, presentaré una investigación heterónoma, se trata del proyecto PAPIIT IN 402317 “Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje”. Como sucede en las sendas de la heteronomía, el “sujeto” de la investigación se descubre “investigado” por el presunto “objeto”. En el caso del nomadismo, esta convergencia incluye al método.

En la senda de la nomadología,¹⁶ al modelo estatal de la ciencia Deleuze y Guattari opusieron otro nómada: la noología (abordaje de las imágenes del pensamiento). Si la forma de conocimiento funcional al Estado, orientado al sedentarismo, se identifica con lo sólido, lo estable y homogéneo, el espacio mensurable y estriado, y se resuelve conforme a un modelo teoremático de la ciencia (en el cual el teorema presupone una razón); la *nomadología* aborda el mundo a partir de flujos o *devenires*, se identifica con lo *heterogéneo*, el espacio *liso* y no medible por donde transcurren los flujos, y su modelo científico es el *problemático* (que no privilegia ninguna racionalidad ni antepone la teoría a la experiencia).

Se objetará filosóficamente (no sin razón) que la heteronomía levinasiana es incompatible con la ontología deleuziana. Sin embargo, se aproximan -sin confundirse- en la figura de la alteridad, que plantea los caminos del *de otro modo que saber* desde en una lisura espacial más afín a la nomadología que a la ciencia

¹⁶ Cf. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, “1227 - Tratado de nomadología: la máquina de guerra” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Madrid, 2015, pp. 359-431

al servicio del Estado. (Sabemos que Levinas se apartó de la filosofía política; sin embargo, su ética abre un espacio liso para un pensamiento político nómada).

La posibilidad de pensar una política alternativa a la del Estado nacional inició en un proyecto anterior sobre “exilios y utopías”. En la encrucijada entre exilio y utopía nos encontramos en los campamentos de refugiados saharauis, en los cuales este pueblo de profunda raíz nómada sostiene una república en el exilio: la República Árabe Saharaui Democrática (RASD). Experimentar en el desierto la hospitalidad beduina nos enseñó que en una sociedad sin paredes la palabra trashuma los sentidos sin estriarlos. Más tarde, ya en este proyecto, la misma latitud del Sahara nos devolvió a México, al Desierto de Sonora. Aquí nos interpelaron los jóvenes de la guardia tradicional comcaac, diciendo que la investigación académica puede llegar a ser cómplice de genocidio cuando olvida que el otro no es un objeto para mostrar sino un sujeto que se debe proteger (en el caso concreto de Sonora, se trata de la depredación y envenenamiento que provoca la minería mega-extractivista). En este sentido, los nómadas del desierto nos enseñan que la investigación tiene un límite claro, infranqueable: su responsabilidad por la vida del otro. Fiel al estatuto levinasiano de “animal profético”, el investigador heterónimo interpela al Estado cuando se vuelve al servicio de las multinacionales. En la Universidad Nacional, pública, la investigación heterónoma se asume al servicio de los pueblos de México.