

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ

Universidad Católica de Córdoba

Córdoba – Argentina

jihernandezsj@gmail.com

Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas

Recibido: 16.08.19- Aceptado: 25.08.19

Resumen: Tomando el relato bíblico de Caín y Abel, el presente estudio pretende abordar la problemática de la alteridad entre los seres humanos, marcado por la relación y fraternidad, como también, por la violencia y el homicidio. Para entrar en estas temáticas, la alteridad será observada, tanto como una necesidad para las autoconciencias, como un imperativo metafísico superior a la ontología, dentro de la perspectiva de G.W.F. Hegel y Emmanuel Levinas respectivamente, pretendiendo dar una aproximación a las consecuencias del homicidio desde estas visiones filosóficas.

Palabras clave: alteridad – Hegel – Levinas – ontología – metafísica.

You, my brother. You, my enemy

Abstract: Taking the Cain and Abel bible story, the present research is about the otherness problem between human beings, marked by the relationship and fraternity, as also for the violence and the homicide. The otherness will be observed as a necessity for the self-awareness, and, as a metaphysical imperative with respect to the ontological, inside perspectives of G.W.F. Hegel and Emmanuel Levinas, respectively. The above analysis pretence to give an approach to the consequences of homicide from these philosophical visions.

Keywords: Otherness – Hegel – Levinas – Ontology – Metaphysic

1. Introducción¹

*Conoció hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín [...] Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano.*²

Desde los orígenes de la historia de la humanidad, el hombre ha caminado con otros. Su existencia ha sido en compañía de individuos diversos que interactúan entre sí. Autoconciencias que conviven, comparten, se construyen y reconocen recíprocamente. Pero que también se enfrentan, combaten, se destruyen y están atadas por el paradigma de la violencia. Hombres que se aman y necesitan, pero que también se atacan y matan.

Tomando el relato mítico de Caín y Abel, el presente trabajo pretende abordar la paradoja de la alteridad entre los seres humanos. Casi a la manera de un misterio, la narración bíblica expresa la hermandad existente entre los hombres desde su origen, como también el combate que surge entre ellos. Lucha que será a muerte por ocupar el lugar del reconocimiento necesario; pero que también será su condenación, cual lastre que significará la perpetuación de un círculo violento y vicioso. De esta forma, el mito bíblico ha vivido en cada hombre su constante reactualización, ejemplo del transitar humano por la experiencia de la vida.

Siguiendo la narración bíblica, el trabajo se dividirá en tres partes. La primera tomará el misterio de la alteridad, manifestado en la relación de hermandad de los dos personajes bíblicos. La segunda abordará el quiebre del

¹ El presente trabajo fue realizado en el marco de la cátedra de Metafísica de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba, en diciembre de 2018.

² *Biblia de Jerusalén* (Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967), Gn., 4, 1-2a. Todas las citas.

vínculo, en una correspondencia que se vuelve violenta y que llega a eliminar al otro al convertirse en su enemigo, vislumbrando alguna de las consecuencias que ello presenta. Finalmente se intentará discernir la contradicción que existe entre la alteridad y el homicidio. Para adentrarnos en estas realidades, se considerarán los análisis que realiza G. W. F. Hegel sobre la autoconciencia, así como también la noción de Otro presente en Emmanuel Levinas³.

Todo lo anterior contiene la pretensión de observar la pregunta de fondo por la tensión existente entre las relaciones intersubjetivas humanas, que son tanto fuente de vida como de muerte.

2. El hombre con el hombre: su hermano

Conoció hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín... Volvió a dar a luz, y tuvo a Abel su hermano. Fue Abel pastor de ovejas y Caín labrador⁴.

Caín y Abel son hermanos. Cada uno desde su individualidad construye una relación intersubjetiva. Entre ambos existe un vínculo que los une. Relación que en este caso no se considerará desde una comunidad de sangre, sino desde la alteridad que surge en la interacción de ambos

³ Se debe tener en consideración que en Levinas la ética no resulta un apartado de la filosofía, sino que la misma metafísica es ética: “La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral... La filosofía primera es ética”. Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayudo (Madrid: Machado Libros S.A., 2000), 65.

⁴ Gn. 4, 1-2 (*Biblia de Jerusalén*, 13)

seres. Caín y Abel son autoconciencias independientes y propias que se comunican.

La relación entre los hermanos bíblicos relata el misterio de un Otro que se encuentra frente a un sí-mismo. Cada uno es una persona única e irrepetible que se enfrenta en una relación histórica, ante la cual surge evidentemente una alteridad. En ello, la expresión por el Otro da cuenta de una diferencia fundamental, que desde la perspectiva de Levinas no se basará en una comparación de las especies dentro de un género, como si fuera una alteridad relativa, sino, por el contrario, se trataría de una cualidad que va más allá de una distinción del yo, en cuanto que es infinitamente trascendente, y por ende, no puede ser anulado ante la reducción de un concepto⁵. Este Otro está marcado por lo que llama el filósofo: un “deseo metafísico”, que tiende hacia lo “totalmente otro, hacia lo absolutamente otro”⁶ en cuanto desea más allá de lo que puede ser colmado y una vez adquirido, su deseo no es saciado, sino que se profundiza⁷.

De esta forma, tanto en Caín como en Abel aparece recíprocamente un “Otro” que bien puede significar una conquista o una experiencia, en la cual la alteridad es requerida por ambas individualidades. La socialidad de la humanidad es un misterio presente que atraviesa toda la historia. No existe en el hombre la posibilidad de negarse a la alteridad. La necesita y desea.

⁵ Emmanuel Levinas. *Totalidad e Infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit (Salamanca: Sígueme, 2002), 207-208.

⁶ Levinas, *Totalidad...*, 57.

⁷ Levinas, *Totalidad...*, 58; Levinas, *Ética...*, 78.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel describe la primera experiencia de la intersubjetividad. Luego de analizar la conciencia y como ésta busca la verdad en el objeto sensible que tiene enfrente, se embarca en la empresa de estudiar a la conciencia como objeto mismo de su saber⁸, ya que “con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad”.⁹ Para eso parte presentando el objetivo fundamental de su análisis: el reconocimiento. Toda autoconciencia necesariamente interactúa con otra autoconciencia. En dicha interacción, como propuesta propia del idealismo alemán, se debe alcanzar entre ambas un reconocimiento mutuo: “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”¹⁰. El reconocimiento es lo que da verdad a la autoconciencia, como también es lo que sostiene la relación intersubjetiva. Sin la relación de las autoconciencias no se puede alcanzar el reconocimiento y por tanto cada una de ellas cae en una suerte de nihilismo¹¹.

⁸ Daniel Pérez Castro, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», en *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*, eds. Por Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan J. Padial. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (2010): 320, doi: org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1784.

⁹ Georg Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985), 108.

¹⁰ Hegel, *Fenomenología...*, 113.

¹¹ Se ha dicho desde la perspectiva hegeliana que las necesidades del hombre solamente se pueden satisfacer a través de la asociación con otros individuos: “como afirma Hegel, entonces el individuo sólo puede llegar a ser lo que es a través de otros individuos”. Pérez Castro, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», 321.

Lo anterior es contrario a la propuesta hegeliana, donde “el reconocimiento (mutuo) es la vida del espíritu (y que permitiría alcanzar) la perfecta libertad e independencia de los sujetos en el seno del espíritu”¹². Ramón Valls interpreta este reconocimiento recíproco como “alcanzar la certeza de sí a través del otro, siendo este otro tan independiente y libre en el reconocimiento como yo mismo”¹³.

De esta forma, en la interacción entre Caín y Abel, ambos personajes se requieren mutuamente. Ambos necesitan reconocerse como dos autoconciencias que se vinculan en una relación dialéctica que atravesará la existencia como “el movimiento de la vida”¹⁴. Para que opere el reconocimiento, Hegel describe que el movimiento vital será un movimiento duplicado, en el que hay un otro que se encuentra frente al yo y un yo frente al otro. En una primera fase se encuentran las dos autoconciencias, en donde la primera se experimenta en la segunda, puesto que esta otra autoconciencia posee la esencia de la primera. Ante ello, la primera autoconciencia buscará, por medio de la superación de la segunda, la restitución de su esencia, operando sobre esta autoconciencia una recuperación al producirse dicha superación. Esta superación, permite a su

¹² Ramón Valls Plana. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A., 1994), 115.

¹³ Valls Plana, *Del yo...*, 115.

¹⁴ A propósito del deseo y la apetencia del yo, Hegel señala: “es el género simple, que en movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género”. Hegel, *Fenomenología...*, 111.

vez la recuperación de la esencia de la segunda autoconciencia, que se encontraba en la primera, porque también la segunda autoconciencia buscará superar a la primera para recuperar su esencia. De esta forma ambas autoconciencias han alcanzado su esencia, ya que, por medio de la recuperación por parte de la primera autoconciencia, opera recíprocamente la recuperación de la segunda y así, ambas autoconciencias alcanzan su liberación.

Todo lo anterior es entendido como dos acciones que en realidad son solamente una gran acción¹⁵, que configuran la dialéctica hegeliana en lo que se podría llamar “un juego de gana-pierde”¹⁶, pero que pretende el reconocimiento del otro recíprocamente, en cuanto objetos independientes e implica una co-participación voluntaria y correspondida¹⁷. Hegel explicará de forma plena la intersubjetividad de la relación afirmando:

[...] cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente¹⁸.

De esta forma, cada conciencia es para la otra el medio a través del cual se puede reconocer. Caín se reconoce por

¹⁵ Valls Plana, *Del yo...*, 117.

¹⁶ Valls Plana, *Del yo...*, 117.

¹⁷ Hegel señala que: “El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas”. Hegel, *Fenomenología...*, 71.

¹⁸ Hegel, *Fenomenología...*, 115.

medio de Abel y Abel se reconoce a sí mismo por medio de Caín. Sus autoconciencias interactúan en independencia y alteridad. Sin embargo, cada una de estas autoconciencias no parte del punto medio de la unidad espiritual, sino que se situarán desde un extremo, dando cuenta de la desigualdad de ambas, “siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce”¹⁹.

Desde una perspectiva diametralmente diferente, también aparece la noción del Otro en cuanto individualidad distinta que se presenta frente al Yo y lo interpela. Levinas en su obra *Totalidad e infinito*, afirma que la filosofía primera, la metafísica, es una ética²⁰. Lugar desde el cual se plantea una filosofía del diálogo que surge del encuentro con otro²¹. Encuentro que cuestiona al hombre que goza la vida y que llevará a Levinas a afirmar que la ontología “como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”²². Así, la experiencia del encuentro posibilita el salir de la noción de un ser que simplemente está, a otro ante el cual es imposible ser indiferente²³.

Ahora bien, si en Hegel la importancia de la relación intersubjetiva radica en la posibilidad de satisfacer la

¹⁹ Hegel, *Fenomenología...*, 115.

²⁰ Emmanuel Levinas, «La proximidad del otro», *Nombres. Revista de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba* (1996): 281, doi: revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/100.

²¹ Levinas, «La proximidad del otro», 281.

²² Levinas, *Totalidad...*, 70.

²³ A propósito de la perspectiva impersonal de la conciencia, Levinas señalará: “Ese concepto de ‘hay’ representa el fenómeno del ser absolutamente impersonal. ‘Hay’ significa el simple hecho de ser sin que haya objetos. Levinas, «La proximidad del otro», 282.

necesidad del reconocimiento mutuo ¿qué importancia tiene para Levinas el surgimiento de la alteridad? Más allá de profundizar en la perspectiva de la metafísica como ética, se debe tener en cuenta la intención de este filósofo, que no es sino cuestionar el lugar desde el cual se concibe la ontología. La interrogación por aquello que se encuentra previo al conocimiento será el punto de partida para entrar en la profundidad de las relaciones. Señalando que, antes de cualquier pretensión reduccionista por medio de la construcción de conceptos, existen relaciones y seres que interactúan, prefiriendo así la experiencia de alteridad con lo particular antes de la construcción de esencialidades en base a lo universal²⁴. Levinas no quiere someter la relación entre los entes a la estructura del ser, no quiere someter “la metafísica a la ontología; lo existencial a lo existenciarlo”²⁵. Levinas quiere salir del paradigma de la comprensión, afirmando que lo no sintetizable es la relación entre los hombres: “El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad”²⁶.

²⁴ En este sentido, Levinas criticará a Heidegger como perpetuador de la tradición filosófica occidental, ya que el filósofo alemán plantea: “(que) comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”. Emmanuel Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. Por José Luis Pardo (Madrid: Pre-Textos, 1993), 17.

²⁵ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 17.

²⁶ Daniel E. Guillot, introducción a *Totalidad e Infinito*, de Emmanuel Levinas (Salamanca: Sígueme, 2002), 25.

Así, Levinas argumenta, como piedra angular de su edificio, que antes de toda comprensión está la relación. Relación que está más allá de lo que pueda aprehender o dominar. Relación que desborda, puesto que el otro “no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal”²⁷, ya que contiene elementos que superan la contemplación impasible, como son el amor, la simpatía, etc. No es la razón la que domina. Tanto es así, que al final de su obra Levinas afirmará que “el ser es exterioridad”, o si se prefiere, el ser “es alteridad”²⁸.

El desbordamiento de la conciencia ante la experiencia del otro plantea en Levinas la idea del infinito. El otro no se puede contener ni conceptualizar, supera constantemente todo contenido. De esta forma se dice que en la obra levinasiana “la idea de infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio –un concepto– que pueda amortiguar la alteridad del Otro”²⁹.

La relación propuesta por Levinas es una relación compleja dotada de una serie de elementos que se encuentran desperdigados en su obra. La relación parte del presupuesto de la aceptación, en la cual, al otro, el Yo, por el hecho de permitirle ser, lo acepta. Esta aceptación, no implica necesariamente una comprensión del otro. El haber tomado en cuenta al otro no es sino consecuencia de la experiencia de una relación originaria³⁰. En esta relación no puede existir dominación, puesto que la percepción del otro al verse desbordada “no se proyecta hacia el horizonte –

²⁷ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 17.

²⁸ Levinas, *Totalidad...*, 294.

²⁹ Levinas, *Totalidad...*, 209.

³⁰ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

campo de mi libertad, de mi poder, de mi propiedad— para adueñarse del individuo sobre este fondo familiar”.³¹ Ante esta independencia dirá en *Totalidad e Infinito* que, “el rostro niega la posesión de mis poderes” en cuanto que este aparece como una epifanía.³²

Ahora, previo a la relación y como fundamento de este ser que interactúa, está el amor de sí. Este amor es un egoísmo que funda el ser y que incluso, previo a cualquier relación con Otro, es la primera experiencia ontológica. Esta experiencia es la que posibilita la apertura y la verdadera salida de sí; salida que se produce ante el fracaso del sujeto de bastarse a sí mismo. Y es ese deseo metafísico el que permite la apertura al otro: “Toda salida de sí representa la fisura que se instaura de lo Mismo hacia lo otro”.³³

En la relación también se debe destacar la ausencia de una reciprocidad. Propio de concepciones anteriores a Levinas, se había dicho que en la relación Yo-Tú existía necesariamente una reciprocidad que situaba a las partes en un plano de igualdad.³⁴ En la perspectiva levinasiana ello es imposible, porque la reciprocidad daría cuenta de una relación más similar a un negocio o intercambio comercial carente de generosidad, que a una experiencia ante una alteridad desbordante: “De allí la asimetría de la relación

³¹ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

³² Levinas, *Totalidad...*, 211.

³³ Levinas, «La proximidad del otro», 283.

³⁴ En esto Levinas se cuestiona ante la visión de Martin Buber, quien lo antecede en el análisis de la alteridad Yo-Tú, y afirma la necesaria reciprocidad entre el Yo y el Tú. Levinas, «La proximidad del otro», 283; Martín Buber, *Yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982).

Yo-Tú y la desigualdad radical entre el Yo y el tú, pues toda relación con otro es una relación con un ser hacia el que tengo obligaciones”.³⁵

Tanto desde la perspectiva de Hegel como de Levinas, la alteridad resulta un fenómeno fundamental. Ya sea que por medio del vínculo intersubjetivo se satisfaga la necesidad de un reconocimiento recíproco, o que se aspire a alcanzar un deseo metafísico a su vez insaciable y solamente profundizable, el hombre vive en interacción con otros en un vínculo que, desde la perspectiva bíblica, constituye una relación de imperiosa fraternidad. Si se consideran aspectos comunes entre ambos autores, la autoconciencia segunda o el Otro irrumpen en la vida de los protagonistas, contrastando, interpelando y enfrentando al Yo a una experiencia necesaria e inevitable. De esta forma, la perspectiva primigenia que tiene la relación en contraste con el vínculo sujeto-objeto, como bien lo plantea Levinas, aparece como un aspecto estructurante de la alteridad que supera la posible instrumental intersubjetividad que propone Hegel.

Sin embargo, ya sea que a ambos autores se los ponga en jaque, es ineludible que el Yo no reconoce su Yo en plenitud y no adquiere la conciencia necesaria sobre su sí-mismo si no es por medio de un Otro que, ya sea que lo supere o le deleve su rostro, lo pone delante de otro ser que es autónomo, independiente, en teoría igual y por ende trasluce toda su dignidad. Así, como bien considera Levinas, la socialidad es uno de los misterios más hermosos

³⁵ Levinas, «La proximidad del otro», 284.

de la humanidad, que se construye casi desde una veneración religiosa.³⁶

3. El hermano contra el hermano: fratricidio

Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una oblación de los frutos del suelo. También Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño, y de grasa de los mismos. Yahvé miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro...Caín dijo a su hermano Abel: 'Vamos afuera.' Y cuando estaba en el campo se lanzó Caín contra su hermano Abel y lo mató³⁷.

Los hombres se matan. Así como existe el fenómeno de la alteridad entre los seres humanos con todas las características ya enunciadas y ya sea que se aborde desde la perspectiva de Hegel, Levinas o cualquier otro, no se puede negar el hecho irrefutable que la interacción entre los hombres está herida fatalmente por la muerte. El hombre se ha matado, se mata y tristemente se seguirá matando. La aniquilación del otro surge entonces casi como una categoría de la cual no se puede prescindir. ¿Cómo comprender esta violencia que casi parece connatural? ¿No parece más bien una contradicción total con lo ya expuesto? ¿Qué del Yo muere o se elimina con la eliminación del Otro?

Infinitas son las preguntas que surgen ante este fenómeno. Y cuál de entre ellas merecería una obra completa para aventurar una respuesta. Sin mayor

³⁶ Levinas, «¿Es fundamental la ontología?», 19.

³⁷ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 3-8.

pretensión que la de reflexionar ante la realidad histórica que transmite el misterio, tanto Hegel como Levinas ofrecen una perspectiva y opinión que podría iluminar la comprensión sobre la paradoja de una relación fracturada.

Como se esbozó anteriormente, en el relato mítico surge una asimetría. Caín, quien en teoría se encuentra en igualdad respecto de su hermano Abel, aparece ahora en una posición superior. Hegel propone que dentro de la relación intersubjetiva surja el escenario en el que uno es reconocido y el otro se limita solamente a reconocer. Aparece así la dialéctica del señor y el siervo para explicar la desigualdad que hay en la interacción entre las dos autoconciencias.

Las autoconciencias parten desde una perspectiva simple. Cada autoconciencia no es sino autoconciencia para sí y no considera a la que está enfrente como una autoconciencia, sino que la ve como una cosa:

[...] y surgiendo así, de un modo independiente, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes, figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida [...] conciencias que aún no han realizado, la una para la otra, el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el puro ser negativo de la conciencia igual a sí misma³⁸.

Valls dirá a este respecto que cada una de las autoconciencias no hace sino mirar a la otra como objeto, cosificando la personalidad, ni ella se reconoce cómo autoconciencia, ni tampoco ve en el otro a una autoconciencia³⁹. Esta cosificación pone delante una de las

³⁸ Hegel, *Fenomenología...*, 115-116.

³⁹ Valls Plana, *Del yo...*, 122.

cuestiones centrales del pensamiento hegeliano, y es que este movimiento en busca del reconocimiento no será sino una lucha, un combate que llegará incluso a despreciar la vida ajena así como a la propia vida⁴⁰. Batalla que se debe combatir hasta la muerte, puesto que el sujeto requiere para alcanzar su verdad no solamente la certeza que le entrega su propia subjetividad, sino también la objetividad que es externa y que se la otorgará la otra autoconciencia: “En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo; pues aquel entraña el arriesgar la propia vida”⁴¹. La lucha es fundamental y la supresión se hace necesaria, porque en este acto de violencia las dos autoconciencias se manifiestan: “el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueba la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte”⁴². De esta forma, en la dialéctica hegeliana, es necesaria la violencia para que la autoconciencia alcance su certeza subjetiva y objetiva. Es necesario que el Yo sea una amenaza para la vida del prójimo, porque parece ser que es en la batalla donde se alcanza el reconocimiento.

En este punto, bien podría pensarse que el acto fratricida de Caín no es sino el reconocimiento de su persona. Caín, quien no obtiene el reconocimiento de Dios, lo busca en otro con quien entabla una batalla viable. El Yo es reconocido en este acto violento por el Tú, justificándose el

⁴⁰ Valls interpreta el desprecio a la vida como la manifestación de la autoconciencia por encima de la vida biológica, puesto que la autoconciencia ha surgido, en cuanto negación de la propia naturaleza. Valls Plana, *Del yo...*, 123.

⁴¹ Hegel, *Fenomenología...*, 116.

⁴² Hegel, *Fenomenología...*, 116.

delito. Y en este combate, aparece el señor y el siervo, donde el primero posee el reconocimiento y por ende, “el momento esencial de la conciencia”⁴³, mientras que el segundo se limita a reconocer, quedando solamente la vida natural:

[...] dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor y la segunda el siervo.⁴⁴

Sin embargo, en el pasaje bíblico Abel no alcanza a constituirse en siervo, puesto que en el mismo acto de reconocer ocurre su aniquilación; por tanto, la acción de Caín se sumerge en la nada de la muerte de quien debía tributarle su certeza e identidad. Es aquí donde surge la paradoja de la muerte del Tú.

Desde la perspectiva de Levinas, la posibilidad de pensar el desprecio de la vida del Otro es una falta al mandamiento fundamental. Tomando la imagen del rostro, el filósofo señala que por medio del rostro opera el encuentro con la alteridad, rostro que devela toda la dignidad de quién está en frente, en un cara-a-cara, pero también contiene y da cuenta de su vulnerabilidad: “El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que prohíbe matar”⁴⁵.

La relación que Levinas plantea con este rostro es una relación desde un principio ético. Y en este vínculo el rostro del otro habla, siendo su primera palabra “no matarás”. Así,

⁴³ Valls Plana, *Del yo...*, 128.

⁴⁴ Hegel, *Fenomenología...*, 117.

⁴⁵ Levinas, *Ética...*, 72.

ante la vista del rostro surge una norma imperativa que desemboca en la pregunta: ¿quién es mi prójimo? Interrogante en el que Levinas invita a mirar el rostro, puesto que “el análisis del rostro [...] con el dominio del otro y su pobreza, con mi sumisión y su riqueza es primero. Es el presupuesto de todas las relaciones humanas”⁴⁶.

En el pasaje bíblico ocurre la violación a este mandamiento fundamental. No es Abel quien irrumpe, sino que es Caín quien, en desprecio del rostro de su hermano, viola una relación fundamental y originaria, ultrajando la alteridad basal. El Yo, quien desea al Otro con un deseo metafísico, lo aniquila.

A diferencia de otras muertes, incluso la que ocurre en el mismo sacrificio que realiza Abel a Dios, en donde la acción de matar responde a una necesidad, en el homicidio “se pretende la negación total”⁴⁷. Negación que tiene como presupuesto el poder que se puede ejercer sobre el rostro. Sin embargo, por medio de la muerte Caín no obtiene el dominio sobre su hermano, sino que, por el contrario, lo elimina. Y es en este acto frustrado de querer dominar el rostro del Otro que el homicidio aparece como una herramienta para dominar por medio del aniquilamiento de aquello que, valga la redundancia, es “imposible”. Levinas dirá:

Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes, y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza

⁴⁶ Levinas, *Ética...*, 75.

⁴⁷ Levinas, *Totalidad...*, 211.

el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.⁴⁸

4. La tierra teñida que habla

*Yahvé dijo a Caín: '¿Dónde está tu hermano Abel?'
Contestó: 'No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?'*

Replicó Yahvé: '¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano que clama a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano [...] Vagabundo y errante serás en la tierra'⁴⁹.

¿Qué sentido tuvo la muerte de Abel para Caín? ¿Fue Caín reconocido por medio de su acto homicida? ¿Obtuvo algo Caín? No es sencillo responder a estos interrogantes que plantea la muerte de un Otro a manos de un ser humano. Ni desde Hegel ni desde Levinas la acción de Caín puede ser comprendida.

Caín requiere de Abel en vistas del reconocimiento mutuo. Sin otra autoconciencia no es posible vislumbrar la posibilidad de que el Yo puede comprender su sí-mismo y menos alcanzar su certeza y verdad. Sin embargo, desde la perspectiva de la lucha a muerte, el asesinato de Abel se encuentra dentro del planteamiento dialéctico hegeliano, casi como una consecuencia no querida, pero sí necesaria, de la batalla en busca del reconocimiento. Comprender así a Hegel puede ser una contradicción, puesto que su dialéctica implica la subsistencia de las autoconciencias. No tiene sentido la supresión de la otra autoconciencia sin la posibilidad de reencontrarse y recuperar la esencia que no

⁴⁸ Levinas, *Totalidad...*, 212.

⁴⁹ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 9-12.

se poseía. Así, desde el momento mismo en que el desprendimiento de la vida se vuelve total, se disipa esta verdad que las mismas autoconciencias se tributan⁵⁰. Ya que ante la muerte de las autoconciencias: “el término medio coincide con una unidad muerta que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos [...]”⁵¹. Así, con la muerte de las autoconciencias no se da el reconocimiento, puesto que no puede haber interacción alguna entre los cadáveres. En opinión de Valls, para lograr la relación intersubjetiva eficaz se necesitan dos características: “entregarse y recuperarse mutuamente, darse y acoger”⁵². De esta forma, la lucha con resultado de muerte es una experiencia condenada al fracaso y a la insatisfacción de la necesidad. Como contrapartida, la muerte planteada por Hegel no es una muerte corporal, sino que es la muerte de la misma conciencia en cuanto abnegación, que es “un darse a morir que significa renacer”⁵³.

Tomando esta interpretación, no es Caín quien en su acción combativa obtiene su reconocimiento al modo del señor dominando al siervo. Sino que es más bien Abel quien, en un acto de abnegación, se desprende de su vida sin atisbos de oponer resistencia en un darse incomprensible. La vida individual de ambos era necesaria. Con la acción de Caín la dialéctica se frustra y mutila.

Siguiendo a Levinas, la muerte de Abel a manos de Caín no hace sino manifestar un acto estéril. Caín pretendía

⁵⁰ Valls Plana, *Del yo...*, 126.

⁵¹ Hegel, *Fenomenología...*, 116-117.

⁵² Valls Plana, *Del yo...*, 127.

⁵³ Valls Plana, *Del yo...*, 127.

obtener el favor de Dios y al no recibirlo ejerce poder sobre su hermano en un afán de dominación. Pero el rostro de Abel no desaparece, sino que se acerca a lo absolutamente Trascendente. La imagen del más débil siendo violentado por el más fuerte pone de manifiesto este rostro vulnerable, que implora en su presencia el respeto al mandamiento no matar. Sin embargo, como bien afirmará Levinas, el homicidio no es sino manifestación de una trivialidad, ya que aspira a la eliminación total del Otro. Eliminación que finalmente es imposible, porque el Otro en cuanto inabarcable es infinito, y en cuanto infinito es más que la vida corporal, y por tanto trasciende. Así:

[...] lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de su apertura absoluta de lo Trascendente.⁵⁴

De esta forma el Otro, aun cuando sea eliminado, no desaparecerá. La epifanía del rostro se impone al homicidio.

Junto con ello, existe ante la presencia del Otro un deber de responsabilidad que se trastoca por medio del acto de matar. Aun cuando Levinas apunta a la responsabilidad total, incluso con otro totalmente ajeno, ese deber se puede considerar más grave cuanto más se estreche la proximidad en la relación Yo-Tú. Tomando la imagen bíblica, el homicidio no solamente es un abandono de dicha responsabilidad, sino que en Caín también opera una negación del rostro de Abel. El Otro, quien irrumpe a través de una alteridad, no es visto por Caín, es invisibilizado. A

⁵⁴ Levinas, *Totalidad...*, 212.

Abel ya no se le mira. Su rostro no se ve⁵⁵. Y por medio de la anulación del Otro la responsabilidad cede al impulso y el homicidio en cuanto acto de poder, ejerce su total consecuencia.

Las palabras de Dios reprochando la conducta de Caín no son solamente expresiones de condena y amenaza. Son proféticas. Para Caín ha desaparecido la posibilidad de ser reconocido y junto con ello su certeza y verdad. Ha matado, en la persona de su hermano (único hermano según el relato), la posibilidad de satisfacer el deseo de reconocimiento, quedando dicho anhelo frustrado debido a su acción homicida. Quien requiere a otra autoconciencia para experimentar la libertad y aprehensión de su esencia, queda ante el vacío. El destierro, a vagabundear en la tierra, no es sino la metáfora que expresa el abandono de la vida en la ausencia de una alteridad. Para Caín, la soledad no solamente será una compañera, sino que lo ensimismará en una suerte de nihilismo, donde habiendo querido ser señor, más bien se ha convertido en siervo. Siervo de su mismo acto.

5. Conclusión

A lo largo del presente trabajo, la construcción de la relación intersubjetiva entre dos autoconciencias como

⁵⁵ Levinas plantea la existencia de una responsabilidad para con el otro. Responsabilidad que va más allá de los asuntos propios de la incumbencia cercana, sino que es asumir aquello que no es de mi interés. Esta responsabilidad surge por medio de la mirada sobre el rostro, ya que “desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él”. Levinas, *Ética...*, 80.

también la explicación entre el vínculo con el Otro, ha aparecido como una cuestión metafísica fundamental. La alteridad es transformación.

Para Caín la presencia de Abel era transformación. Transformación que ocurre en el proceso dialéctico, por el cual las autoconciencias se reconocen en un ideal recíproco, afirmando así la necesaria condición de la socialidad del hombre. Transformación que operará ante la aparición de la verdad y certeza a la que aspira la autoconciencia, las cuales no son solamente un atributo subjetivo que emana del sí-mismo, sino que requiere de una objetivación que será construida por medio de la interacción intersubjetiva.

Transformación que surgirá también ante la presencia de un Otro que irrumpe, desborda y hace patente el deseo metafísico fundamental de tender a lo absolutamente Otro, a lo Trascendente. Abel es para Caín una aspiración que se anhela, profundiza y jamás se agota y que lo interpela frente a su libertad y gozo, pidiéndole responsabilidad.

Así, Caín es transformado por Abel. Abel es transformado por Caín. Y la alteridad se constituye en una experiencia fundamental del sí-mismo, que es sacudido ante el Otro, ya sea por medio de una lucha o a través de la tierna y suave mirada del rostro.

Sin embargo, esta alteridad transformadora es constantemente acechada. ¿Qué es lo que se produce en el hombre, que el mismo hecho que constituye fuente de su liberación y trascendencia termine convirtiéndose en su enemigo? ¿Qué es lo que impide que en lugar de construirse un sí-mismo se construya un nosotros? El quiebre en la intersubjetividad es real. El ejemplo mítico de Caín y Abel expresa una de las grandes complejidades que ha atravesado la humanidad. Nos necesitamos y amamos. Nos

despreciamos y odiamos. Ya sea que el problema consista en la imposibilidad de una autoconciencia de emprender la lucha por su reconocimiento o en el ensimismamiento del Yo, que se hace prácticamente impermeable al otro, la cuestión es mucho más compleja. Esta reflexión solamente da luces sobre una situación más profunda.

El pasaje bíblico es sobrio en su descripción, pero no menos potente en el uso de las palabras. Sin embargo, a lo largo de este trabajo uno de los personajes de la narración ha permanecido en silencio: Dios. Si bien la propuesta de una alteridad transformadora ha sido planteada desde la interacción humana, no se puede desconocer que la presencia de Yahvé en el relato no es casual. ¿Se puede exigir a Dios la misma responsabilidad que el Yo tiene respecto al Otro? ¿Debe Dios entrar en la dialéctica de las autoconciencias en busca del reconocimiento mutuo? ¿Fue Caín quien se negó a la alteridad o Dios quién le negó el reconocimiento? De Caín se podría decir que pareciera que tuviese ante Dios la posición de un siervo frente a su señor. Ello daría cuenta de la docilidad y sumisión de una autoconciencia frente a la Autoconciencia. Lo anterior no desea ser una apología al acto homicida de Caín, pero no deja de generar interrogantes, posiblemente ya no en el ámbito de la filosofía, pero sí de la teología, respecto del papel que le cabe al absolutamente Otro respecto de la alteridad entre las creaturas, bajo el misterio de un Padre que enseña y tiene misericordia.

Con todo, la alteridad transforma en cuanto se la custodie y aguarde, se la busque con tenacidad tal como si la vida se fuera en ello, y se le proteja en la gratuidad de una responsabilidad absoluta e incondicional.

Entonces dijo Caín a Yahvé: ‘Mi culpa es demasiado grande para poder soportarla’ [...] Respondióle Yahvé: ‘Al contrario,

quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces'. Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara⁵⁶.

6. Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1967.
- BUBER, Martin. *Yo y tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1982.
- GUILLOT, Daniel E. Introducción a *Totalidad e Infinito*, de Emmanuel Levinas, 13-45. Salamanca: Sígueme, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. «¿Es fundamental la ontología?». En *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, traducido por José Luis Pardo, 11-23, Madrid: Pre-Textos, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducido por Jesús María Ayudo. Madrid: Machado Libros S.A., 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. «La proximidad del otro», *Nombres. Revista de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba* (1996): 281-289.
- DOI:revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/100.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.

⁵⁶ Biblia de Jerusalén..., Gn. 4, 13-15.

PÉREZ CASTRO, Daniel, «La experiencia de la autoconciencia en Hegel», en *Yo y Tiempo. La antropología filosófica de G.W.F. Hegel Vol. I. La sustancialidad y subjetividad humanas*, eds. Por Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan J. Padial. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (2010): 320, doi: org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1784.

VALLS PLANA, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias S.A., 1994.

Índice del Volumen LXXV

Fascículo 246

ARTÍCULOS

ADAM SOŁOMIEWICZ, <i>El intelecto agente aristotélico como “intelecto personal” según Leonardo Polo</i>	7
HUGO JOSÉ FRANCISCO VELÁZQUEZ, <i>Breve reseña sobre la verdad en el pragmatismo de Charles S. Peirce y William James</i>	29
JACOB BUGANZA, <i>La ética de Apuleyo</i>	49
TANIA SCIAGURA y RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES, <i>Primum non nocere: riflessione morale sulla relazione tra medicina ed ética</i>	75

DOSSIER

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, SILVIA J. CAMPANA Y MARÍA ESTHER ORTIZ, <i>La hospitalidad: encuentro y desafío</i>	107
--	-----

ROSTRO, ALTERIDAD Y RECONOCIMIENTO

JAVIER IGNACIO HERNÁNDEZ TREJO SJ, <i>Tú, mi hermano. Tú mi enemigo. Caín y Abel a través del pensamiento de G. W. F. Hegel y Emmanuel Levinas</i>	111
SILVIA JULIA CAMPANA, <i>De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad</i>	137
MARISA MOSTO, <i>Hospitalidad y singularidad</i>	155

LA OBRA DE ARTE Y LA RECIPROCIDAD HOSPITALARIA

MATEO BELGRANO, <i>Extranjeros en el museo. Una reflexión sobre la recepción de la obra de arte</i>	177
CRISTINA LEONOR ARRANZ, <i>La apertura de Goethe al arte clásico: una interpretación estética de la hospitalidad</i>	189

HISTORIA, SOCIEDAD Y HOSPITALIDAD

TERESA M. DRIOLLET DE VEDOYA, <i>Del individualismo antropotécnico hacia la hospitalidad</i>	203
CAROLINA RIVA POSSE, <i>Logos, hospitalidad y democracia. Volver al origen de Europa de la mano de Augusto Del Noce y San Benito</i>	217

NOMBRE, ESPERANZA Y DONACIÓN

EZEQUIEL D. MURGA, <i>Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion</i>	229
--	-----