

Acogida del rostro: entre la excedencia y la visibilidad

Una lectura acerca de la relación entre
ética y política en Emmanuel Levinas

Autor:
Alem, María Luisa

Tutor:
Bonilla, Alcira B.

2010

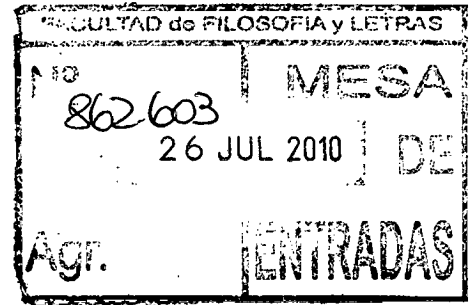
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

Tesis
15.4.23

Tesis 15.4.23

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía



TESIS DE LICENCIATURA

Alumna: María Luisa Alem

L.U.: 28.835.787

Directora: Dra. Alcira Beatriz Bonilla

Acogida del rostro: entre la excedencia y la visibilidad

**Una lectura acerca de la relación entre ética y política en Emmanuel
Levinas**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Abreviaturas de las obras de E. Levinas

FH: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.*

CLT: *Cuatro lecturas talmúdicas.*

DDQVI: *De Dios que viene a la Idea.*

DE: *De la evasión.*

DEE: *De la existencia al existente.*

DMQS: *De otro modo que ser o más allá de la esencia.*

DEHH: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger.*

DL: *Difícil libertad.*

DMT: *Dios, la muerte y el tiempo.*

TO: *El Tiempo y el Otro.*

EN: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro.*

EI: *Ética e Infinito.*

FS: *Fuera del sujeto.*

HDOH: *Humanismo del otro hombre.*

LM: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura.*

LIH: *Los imprevistos de las historia.*

MAV: *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos.*

TI: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.*

TEI: *Trascendencia e Inteligibilidad (Seguido de una conversación).*

Índice

Abreviaturas	2
Introducción	5
Primera parte. Políticas de la totalidad	
La filosofía de lo Mismo o la apertura a la alteridad	15
El Estado como totalidad cerrada.....	18
El ser en general, una amenaza política.....	22
La vulnerabilidad de la libertad.	27
Hacia un Estado atravesado por la ética	
Segunda parte. La apertura a la ética	
La ética como oposición a la política.....	34
La felicidad egoísta como condición de la ética.....	35
Del deseo a la vulnerabilidad. El paso de.....	39
<i>Totalidad e infinito a De otro modo que ser</i>	
Sentidos de la pasividad	41
La responsabilidad ante el sufrimiento y	47
la muerte del otro	
Tercera parte. La relación entre ética y política	
El problema.....	55
Irrupción del tercero. El tercero en el rostro del Otro.....	59
La necesidad de lo dicho a partir de la	64
figura del tercero	
Justicia y subjetividad política.....	68
El movimiento re-totalizar: hacia una totalidad fisurada.....	74
Conclusiones	
Ética y política, entre la tensión y la aporía.....	87
Referencias bibliográficas	94

INTRODUCCIÓN

Generalmente se asocia la filosofía de Emmanuel Levinas con las nociones principales de su pensamiento, tales como rostro, responsabilidad, alteridad. Éstas corresponden a su perspectiva ética, que significa, sin duda, su mayor aporte filosófico. La ética levinasiana posee la fuerza de la denuncia y la positividad de la apertura a una nueva dimensión. En efecto, a través de la ética Levinas construye un nuevo enfoque de la filosofía para denunciar el olvido de la alteridad del Otro a lo largo de la tradición filosófica a la vez que manifiesta una nueva dimensión de lo humano. La relación ética del “cara-a-cara” se opone a la tradición filosófica occidental, en cuanto ésta ha significado la reducción del Otro al Mismo, y da lugar a una relación de particular-a-particular en la que el Otro, a través del rostro, expresa su alteridad irreductible.

Según Levinas, este olvido del Otro se identifica con los sistemas totalizantes prioritarios para la tradición filosófica occidental. Esto se expone notablemente en su primera gran obra, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961). Allí Levinas se encarga de denunciar las formas totalizantes que no dan lugar a la exterioridad radical. Sin embargo la denuncia de los modos totalizantes de la existencia humana está ya presente en su obra temprana. Particularmente la noción de *il y a*, “existencia en general”, en la que se absorben los existentes, es desarrollada en *De la existencia al existente* (1947) como un modo ontológico de total fusión. Asimismo, en la obra más tardía, especialmente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978), la denuncia del olvido del Otro se resignifica a partir de lo que el autor denomina *des-inter-esse-ment*, noción que se opone al *connatus esendi*, en cuanto preservación en el ser.

Formado en la tradición fenomenológica y en el judaísmo, Levinas piensa su proyecto filosófico a partir de una constitución de la ética, como apertura a la alteridad radical. Aun reconociendo al mismo E. Husserl como uno de sus grandes maestros, este proyecto lo llevará a mostrar el propio límite de la fenomenología. A través de algunos de sus conceptos principales —el rostro, la pasividad, el infinito— Levinas sitúa aquello que excede la intencionalidad y la representación. A la tradición judía dedicará una parte importante de

sus escritos –reunidos principalmente en *Difícil libertad* (1967) y en las lecturas talmúdicas. Del judaísmo tomará, resignificándolas, algunas nociones fundamentales; por ejemplo, la fórmula bíblica de priorizar “al pobre, al extranjero, a la viuda y al huérfano” o la idea de mandato asociado a la heteronomía.

El proyecto levinasiano que comienza efectuándose a través de la ruptura con las figuras de la totalidad, sólo se llevará a cabo plenamente a partir de una nueva concepción de la subjetividad. En efecto, trastocando la perspectiva moderna del sujeto, Levinas propone la constitución del sujeto ético a partir de la responsabilidad ante el rostro del Otro. Como se verá, esta responsabilidad constituyente del sujeto, presentado bajo la fórmula “pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad”, trastoca los principios de las concepciones tradicionales de la subjetividad y pone en el centro la problemática del sufrimiento y la muerte del otro.

Si bien es cierto que el proyecto levinasiano principal consiste en esta apertura a la ética y que en rigor no existe un esquema o modelo político claro en su pensamiento, es posible pensar que las motivaciones para convocar esta ética del rostro radiquen en el ámbito de lo político. En relación con ello sin duda son de gran importancia las condiciones históricas que el propio Levinas experimenta. Desarrollando su obra como un pensador judío del siglo XX, inevitablemente el advenimiento del nacionalsocialismo marcará, de modo indeleble, la dirección de su filosofía. Levinas elabora su filosofía en relación con esta política de la totalidad radical. De esto da cuenta ya su obra temprana en la que a través de la noción ontológica del *il y a* describe el horror de la existencia sin existente. Tal noción queda vinculada definitivamente a lo político en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934). Esta marca del advenimiento de lo político en toda su dimensión deshumanizante continuará presente de modo explícito en *Totalidad e infinito*, donde Levinas describe en profundidad la ética del rostro. Allí, desde el “Prefacio” mismo, opone la política a la moral, identificando la primera con el mero “[...] arte de prever y ganar por todos los medios la guerra” (TI: 47). Asimismo lo político es mencionado en esta obra como algo estrictamente negativo, porque conlleva cierta amenaza de tiranía (TI: 304). Esta perspectiva negativa de la política, en cuanto representa la amenaza de la absorción de los seres en una totalidad, está presente a lo largo de todo este libro, como si lo político fuera aquello a evitar. En este contexto Levinas critica particularmente el Estado hegeliano, como

la culminación de los movimientos de totalidades cerradas en las que se anula la alteridad del Otro. Finalmente, a partir de su segunda gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, puede pensarse en una perspectiva positiva de la política, a partir de la figura del tercero.

Ahora bien, la experiencia del nazismo no sólo atravesará la obra de Levinas, significará también su ruptura definitiva con M. Heidegger. Reconocido por el propio Levinas como uno de los grandes filósofos del siglo XX, la adhesión al nacionalsocialismo de Heidegger representa para aquél una crisis, una contradicción entre “[...] la admiración juvenil –que es aún hoy irresistible– inspirada por una inteligencia filosófica que se encuentra entre las más grande y raras, y la irreversible abominación hacia el nacionalsocialismo” (EN: 231). Esta profunda admiración se cristaliza en una serie de ensayos de juventud dedicados al pensamiento de Heidegger, entre ellos “Martin Heidegger y la ontología” (1932). No obstante esta admiración no cesará aun después de la asociación del nombre de Heidegger al nazismo. En este sentido dice Levinas:

“[...] a pesar de todo el horror que después se asociaría al nombre de Heidegger –y que nada puede disipar–, la convicción de que *Sein und Zeit*, de 1927, es tan imprescriptible como esos pocos libros eternos de la historia de la filosofía –aunque estén en desacuerdo entre sí–, no ha abandonado jamás mi espíritu” (EN: 232).

Sin embargo, el rechazo irrenunciable, la abominación a la adhesión de Heidegger al nacional-socialismo estará ya presente de modo implícito en el inicio del conflicto, y de manera explícita años más tarde. Mientras Levinas publica “[...] casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder” (FH: 23) el artículo donde se vislumbra la filosofía del hitlerismo en toda su dimensión des-humanizante, Heidegger asume como Rector de la Universidad de Friburgo, pronunciando por entonces su “Autoafirmación de la Universidad alemana”. Allí Heidegger llama a los estudiantes a entregarse hasta el límite, invitándolos a estar al servicio de las armas. Sostiene por entonces que la función de la universidad es la de educar y disciplinar a los guardianes del destino del pueblo alemán (Heidegger, 1996: 13 y ss.). Terminada la guerra, en el año 1945 Heidegger ensaya en “El rectorado 1933-1934” una suerte de defensa de su posición de aquel año. Aclarando que su ingreso al partido fue una mera formalidad, Heidegger más que mostrar un sincero arrepentimiento se expone

como una suerte de héroe cuyo único objetivo fue la defensa de la universidad. Incluso, aclara que se vio resistido por los nazis, luego de su paso por el rectorado. Heidegger se excusa en la ignorancia, pues al no estar dotado de sabiduría suficiente, según su propia defensa, no llegó a vislumbrar todo lo que habría de suceder (Heidegger, 1996: 25 y ss.).

Parte de esta contradicción –entre la admiración y la abominación– se presenta también en la lectura de Levinas de *El ser y el tiempo*. Más allá de su explícito reconocimiento a esta obra, recuerda que el *Dasein* heideggeriano a fin de salirse del “uno impersonal” se enfrenta con la autenticidad al asumir su propia muerte. La muerte “[...] es la ocasión en que se rompe toda relación con otro *Dasein* –con otro ser-ahí– con otros hombres” (EN: 238). A esta prioridad de la muerte propia Levinas opone, como se verá, la preocupación por la muerte del otro más que por la propia.

Aquella perspectiva fundamentalmente crítica de lo político se asocia a la temática de la guerra. Incluso Levinas llega a identificar la política con el mero “[...] arte de ganar por todos los medios la guerra” (TI: 47). Según S. Moses la idea de totalidad deviene en una ontología de la guerra. La propia experiencia de Levinas lo motiva entonces a fundar la alternativa a esta ontología, vale decir la ética entendida como paz mesiánica (Moses, 2004: 13 y ss.). Esta posición crítica de Levinas respecto de lo político hace que E. Dussel considere que el principal aporte del filósofo radica en su crítica a la idea de totalidad. Sin embargo, según este autor, Levinas es meramente el genio de la negatividad, pero no brinda ninguna herramienta positiva en su perspectiva de lo político (Dussel, 2004: 175, 176).

A pesar de ello, incluso en *Totalidad e Infinito*, puede notarse cierta valoración de la institucionalidad política, requerida ante la amenaza de la tiranía con el objeto de garantizar la libertad humana. No obstante, la prioridad de la ética no se deja de lado. En este sentido C. Chalier, vislumbrando el peligro de la tiranía, reconoce la necesidad del orden institucional en el que se garanticen las libertades. Pero ello no debe significar, según la autora, la anulación de la relación “cara-a-cara”. Por el contrario, el peligro del advenimiento de lo político en tanto totalidad cerrada que anula la misma alteridad del Otro, no sólo convoca el orden político, sino que motiva ineludiblemente la vía interior de la ética del “cara-a-cara” (Chalier, 1998: 114 y ss.).

La crítica a los modos totalizantes da lugar a la apertura de la relación ética del “cara-a-cara”, en la que el Otro se expresa en cuanto rostro desnudo. A Finkielkraut destaca esta

(in)condición del Otro, que significa concretamente la imposibilidad ética de hacer de él predicaciones. Siguiendo a Levinas, sostiene que si el otro fuera englobado en las categorías de conocimiento, perdería su alteridad. En este caso el Otro se vería reducido al Mismo (Finkielkraut, 1984: 64 y ss.). La relación ética significa, pues, la apertura a la alteridad radical y en su seno se constituye la subjetividad en tanto vulnerabilidad. A partir de ésta el lenguaje levinasiano, denunciado por P. Ricoeur como terrorismo verbal que escala hacia lo patético (Ricoeur, 1999: 19, 23), cobra la fuerza para priorizar indefectiblemente el sufrimiento y la muerte del otro. El proyecto levinasiano de construir una filosofía más allá de la ontología es objetado también por J. Derrida. Según su perspectiva, Levinas no puede alcanzar su objetivo de realizar una filosofía más allá de la ontología, en la medida en que su propio lenguaje es, inevitablemente, ontológico. (Derrida, 1989: 151). Sólo a partir de la distinción entre el “Decir” y lo “dicho” (DMQS: 86 y ss.) podrá Levinas dar respuesta a esta objeción.

R. Bernasconi postula que entre ética y política existe una relación de mutua dependencia, en la medida en que no podría haber justicia sin ética, ni ética sin justicia. (Bernasconi, 2004: 53). De hecho la figura del tercero, que convoca la noción de justicia institucional, está ya presente en el rostro del Otro. No obstante, la amenaza de la tiranía y los modelos políticos fundados en una totalidad cerrada muestran que, entre la ética y la política debe establecerse un vínculo que obligue a ambas dimensiones a permanecer en una continua tensión. Algunos autores se han expresado en este sentido. G. Bensussan sostiene que, por el mismo riesgo de los procesos de totalización, se debe desterrar todo esquema de deducción de la política a partir de la ética. La relación entre una y otra sólo sería fecunda en la medida en que la ética inspire a la política. Concretamente esto significa que la dimensión ética debería atravesar lo político, a fin de evitar, justamente, que se cierre sobre sí mismo (Bensussan, 2000: 7; 2008: 33 y ss.). Por su parte, S. Critchley expresa que entre ética y política debe existir una suerte de hiato para evitar el riesgo de la tiranía. La ética funciona entonces como una suerte de resistencia a los sistemas políticos fundados en totalidades cerradas. En este sentido, la ética se constituye como tal por el bien mismo de la política (Critchley, 2007: 99 y ss.).

La figura del tercero abre la necesidad de la justicia y del Estado. La problemática de la relación entre ética y política se centra entonces en establecer el vínculo entre el orden estatal y la dimensión del “cara-a-cara”. En relación con ello los aportes de M. Abensour resultan ineludibles. A partir de una “extravagante hipótesis” atribuida a Levinas, Abensour concibe la estructuración de un Estado justo que, contrapuesto resueltamente al Leviatán de T. Hobbes, se fundamenta en la misma proximidad de la ética (Abensour, 1998: 120 y ss; 2005: 182 y ss.).

Teniendo en cuenta estos antecedentes y la discusión contemporánea parece poco plausible que en el conjunto de la obra de Levinas pueda establecerse una relación clara y permanente entre la ética y la política. En términos generales parecería legítimo pensar dos grandes momentos: el primero, hasta *Totalidad e infinito* inclusive, en el que lo destacado es una perspectiva crítica de la política. Allí, la relación se establece en términos meramente negativos, pues lo político significa una suspensión de la ética, mientras que ésta se constituye a partir de la oposición a la política. El segundo momento, iniciado en *De otro modo que ser*, a partir de una perspectiva constructiva de la política parece darse la posibilidad de un vínculo positivo con la ética a través de la figura del *tercero*.

Estos dos grandes momentos corresponden, de algún modo, al título mismo del presente trabajo. En efecto, Levinas en cuanto crítico de la tradición y en particular de los sistemas totalizantes es un pensador de la excedencia. El rostro sólo expresa la alteridad irreductible del Otro en tanto trasciende las categorías del conocimiento. Como se verá, del rostro, en cuanto tal, no pueden hacerse predicaciones; la alteridad radical de Otro sólo será posible en la medida en que él permanezca como rostro desnudo.

Ahora bien, a partir del segundo momento en el que la política se reivindica, se torna necesario el establecimiento de una dimensión de visibilidad del rostro. A partir de ésta se tendrá en cuenta la figura del tercero, momento en que se reintroducen la conciencia, la tematización y el saber, suspendidos en el momento propiamente ético. En efecto, la figura del tercero que conlleva la problemática de la multiplicidad torna necesario el advenimiento de la resignificación del rostro, situado a partir de entonces a la vez entre la excedencia y la visibilidad. Ésta será, sin duda, unas de las vías a investigar en cuanto a la relación entre la ética y la política; es decir deberá tenerse en cuenta cómo es posible establecer un vínculo

positivo entre la dimensión de la excedencia, por la cual es rostro no es susceptible de ser tematizado, y la de la visibilidad, por la que es convocada la tematización.

No obstante, esta vía no agota la problemática planteada. Será ineludible establecer algún tipo de vínculo entre los dos momentos distinguidos. En particular esta temática suscita las dificultades generadas a partir de una perspectiva que sitúa lo político en una dimensión absolutamente negativa, que opone la política a la ética; pero que a la vez reconoce el valor del orden político, que no sólo no se opone a la ética, sino que es convocado a partir de la relación ética del cara-a-cara.

Teniendo en cuenta los antecedentes mencionados, sostengo que la relación entre ética y política en el pensamiento de Levinas resulta un vínculo de mutua dependencia y de tensión que conduce finalmente a una aporía. Por un lado la política requiere de la ética para no quedar librada a sí misma, evitando con ello el riesgo de la tiranía. Por otro lado la ética no puede dar cuenta de la justicia institucional, clamada por el tercero, y en este sentido la política se torna necesaria. Sin embargo no debe haber entre las dos esferas una suerte de derivación o fusión. Por ello, el resultado del movimiento de re-totalización que instaaura lo institucional debe consistir en una suerte de “totalidad fisurada”, por la que el Estado justo, que surge de la limitación de la proximidad, no anule la relación “cara-a-cara”. No obstante, si considerado positivamente el Estado debe perseguir la justicia, hay una aporía entre la administración de aquella a través de los tribunales y el mandato ético de no otorgar sentido al sufrimiento esencialmente gratuito del otro.

El presente trabajo se estructura a partir de este esquema general. Así, en una primera parte me centro en la crítica leviansiana del orden político. Allí investigo dos figuras políticas que representan totalidades cerradas –es decir que no dan lugar a la alteridad del Otro. Por un lado hago referencia al sistema político hegeliano, del que Levinas es particularmente crítico, en cuanto el Estado –momento de la unidad dialéctica de la unidad y la diferencia- significa la imposibilidad de una exterioridad radical a éste. Por otra parte se analiza la noción de *il y a* –totalidad ontológica de la existencia sin existente- en relación con el advenimiento político del hitlerismo. Ahora bien, a partir de ello se evalúa si, a pesar del carácter negativo de la política, no es desde el ámbito político mismo donde se ofrece un espacio de resistencia a estas políticas de la totalidad cerrada. Particularmente se analiza

BUSCAR

TESIS 15-4-23

11 15.4.6

X 2 ?

la tiranía política, que pone en jaque la libertad del hombre, no muestra la
stituir una visión positiva de la política, particularmente un Estado en el que
s libertades. Asimismo se pone en consideración el lugar privilegiado de la
a, que más allá de lo político, resiste las totalidades cerradas, garantizando
tura a la alteridad radical del Otro.

ndo entonces la ética como el modo privilegiado de resistencia a las políticas
cerrada, en la segunda parte de este trabajo me centro en la ética del "cara-a-
lo analizo la constitución del sujeto a partir de la noción de responsabilidad,
pecialmente a la vulnerabilidad en tanto pasividad. Asimismo se muestra la

relación intrínseca entre la responsabilidad ante el rostro y la problemática del sufrimiento
y la muerte del Otro.

En la tercera parte abordo en primera instancia el análisis de la figura del tercero, que
introduce la problemática de la multiplicidad y el llamado a la justicia institucional. Aquí el
desafío consiste en lograr establecer una relación positiva entre ética y política. Para ello
resulta impostergable la consideración de un movimiento de re-totalización clamado por la
necesidad del establecimiento del orden político, pero que no culmine en una totalidad
cerrada, sino más bien en una totalidad atravesada por el campo ético. En relación con ello
se plantea la discusión sobre el orden estatal; en particular la pregunta sobre qué tipo de
Estado puede no sólo garantizar las libertades, sino también situarse como una suerte de
totalidad fisurada, en la que no se anule la relación ética del cara-a-cara. Asimismo;
teniendo en cuenta la temática en relación con sufrimiento del otro, se evalúa en qué
medida es posible establecer un vínculo positivo acabado entre ética y política, incluso
cuando el orden estatal se presenta bajo la modalidad de un buen funcionamiento
atravesado por la política.

A partir de las temáticas desarrolladas en el trabajo, se arribará finalmente a una serie
de conclusiones en las que se establecerá cuáles son los modelos políticos específicos que
han motivado a Levinas a situarse en una posición particularmente crítica de lo político.
Asimismo se evaluará la relación positiva entre ética y política, vislumbrada como un
vínculo que requiere de mutua dependencia y simultaneidad. Se establecerá entonces la
relación entre la perspectiva crítica sobre la política y la consideración positiva sobre la

misma. Por último, poniendo el énfasis en la noción de justicia institucional, se considerará una posible aporía entre ética y política, en la que se privilegia la primera.

PRIMERA PARTE

Políticas de la totalidad

La filosofía de lo Mismo o la apertura a la alteridad

Uno de los motivos capitales de la obra levinasiana en su conjunto es la crítica a la tradición filosófica occidental, en cuanto ésta se ha manifestado en diversas figuras ontológicas expresadas en formas totalizantes sin excedencia. Más exactamente, la crítica a la tradición —identificada por el mismo Levinas como la filosofía de lo Mismo— tiene como ejes la prioridad de la ontología, la idea de totalidad y la postulación de un sujeto definido a través de una libertad autónoma y voraz. Como se verá, Levinas hará efectiva su crítica oponiendo a estas bases de la tradición la prioridad de la ética frente a la ontología, la apertura a la trascendencia que posibilita la ruptura con la totalidad y la constitución de un sujeto que, incluso anterior a su libertad, se define como “para-otro”.

Ese modelo filosófico secular está por antonomasia ligado a la conquista de la verdad. Tradicionalmente, la filosofía es esa conquista de la verdad, pero no una conquista parcial ni que suscite confusión, sino la conquista clara de cada rincón de la totalidad de lo real. ¿Qué sería entonces el amor a la sabiduría? Seguramente el deseo de conquista de la totalidad de lo real, la aprehensión de los seres en conceptos. El correlato de esta pretensión filosófica del conocimiento acabado de la realidad es un sujeto que se define por la libertad ilimitada que conquista el ser sin dejar excesos. Los secretos ocultos de cada rincón de la realidad son descubiertos. Las singularidades quedan apresadas y englobadas por los conceptos generales. La tarea filosófica es esa lucha por reducir los obstáculos, a través de un sujeto que, esencialmente, conquista la realidad. Por ello que Levinas define la tradición en los siguientes términos:

“Cuando en la vida filosófica que realiza esta libertad surge un tema extraño a esta vida, un término diferente [...]; dicho término constituye un obstáculo. Es necesario superarlo e integrarlo a esta vida. Por lo tanto, la verdad es justamente esta victoria y esta integración. La violencia del encuentro con el no-yo se amortigua en la evidencia” (DEHH: 240).

El uso que Levinas da a los términos con los que define la tradición filosófica es algo más que metafórico. Éstos, justamente, dan cuenta de la violencia intrínseca a una filosofía que

no ha tolerado la exterioridad radical y que por ello integra la alteridad en la lógica de la mismidad.

Levinas recurrirá una y otra vez a esta violencia implícita en la conquista de la verdad para tomar una posición particularmente crítica de la tradición a la que enfrentará desde el mismo título de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. En efecto, dentro del esquema tradicional de conocimiento no podría plantearse una exterioridad absoluta que limitase el mismo conocimiento, pues conocer es aprehender la realidad toda y la verdad, decodificar cada secreto de la totalidad de los seres. Frente a ello –como se analizará en la segunda parte de este trabajo–, Levinas presenta una defensa de la exterioridad radical, irreductible a la totalidad, que es lo incognoscible mismo, dando así apertura a una nueva perspectiva ética.

Cabe recordar que la filosofía desde sus inicios se identifica con esta reducción de la diferencia radical a lo mismo. Platón en su afán de comprensión de la realidad toda –pretensión que se ha reflejado de diversos modos a lo largo de la historia de la filosofía occidental– diseñó la denominada “teoría de la reminiscencia”, según la cual se sostiene que “aprender no es otra cosa sino recordar” (Platón, 1986: 72e6). En términos generales el mito platónico descrito en el *Menón* y recuperado en el *Fedón* sostiene la tesis de que el alma cuando vive de forma independiente del cuerpo conoce las Ideas –fundamento de la realidad toda– y que, al encarnarse, olvida dicho conocimiento. Sin embargo, este recordar-conocer necesita de la mediación de un maestro. Éste, representado en la mayor parte de los *Diálogos* por Sócrates, en el mismo *Menón* hace “rememorar-conocer” al esclavo un teorema matemático. Sin duda allí se pone en práctica la teoría socrática del conocimiento, según la cual la tarea de la enseñanza no es la de comunicar un concepto o argumento al alumno, sino intervenir para que este mismo descubra y conozca lo que ya está en su interior. De este modo no habría un conocimiento de una exterioridad radical, pues la estructura misma de la realidad estaría ya inscrita en el alma.

La obra de Levinas puede comprenderse a partir de su posicionamiento en relación con la tradición. Éste quedará plasmado en una nueva dimensión de la ética, ya no meramente apéndice derivado de la ontología, sino, ella misma, la filosofía primera. En este sentido se orientan, por ejemplo, las afirmaciones hechas en el “Prefacio” de *Entre nosotros*:

“[...] lo que pretendemos es intentar contemplar la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica Occidental, ya que la ética puede incluso [...] acceder a otro proyecto de inteligibilidad y de otra forma de amar la sabiduría” (EN: 9).

Se trata, en efecto, de considerar la filosofía no como el amor a la sabiduría que implica el deseo de conquista del ser, sino como la sabiduría del amor manifiesto en un encuentro ético entre el Mismo y el Otro. La ética no sería así una derivación de las formas ontológicas, sino, ella misma, filosofía primera –como sabiduría del amor- que abre para el hombre la condición misma de su humanidad: ser responsable ante el rostro del Otro. El sujeto ya no se definirá entonces como una libertad de conquista de lo real, sino que en su misma constitución –anterior al problema de la libertad- estará atravesado por el rostro del Otro, que es lo incognoscible mismo, la excedencia de todo fenómeno.

Esta apertura a la ética posibilita la ruptura con la imagen del maestro socrático, es decir, con la figura del maestro-filósofo que se contenta con intervenir para que el alumno aprenda lo ya aprendido. Allí el maestro enseña al alumno que la sabiduría es la comprensión, el develamiento, no de la exterioridad ajena, sino de la realidad toda desde siempre presente en su propia interioridad. Comprender la filosofía como la sabiduría del amor, y no ya como el amor a la sabiduría, que supone la voluntad de conquista, implica también dar lugar a una nueva figura del Maestro. La sabiduría del amor excluye la pretensión de aprehender el ser. En razón de esto Levinas dedica toda una obra a fin de dar lugar a “otro modo que ser”. No es una filosofía motivada por el deseo del conocimiento de la realidad toda, que acaba por reducir lo Otro a lo Mismo, sino que es la sabiduría de la experiencia extrema del encuentro ético, situado más allá del conocimiento del Otro. En este sentido la enseñanza no es la distribución del conocimiento, sino una experiencia fundamentalmente ética, que implica un encuentro cara-a-cara, donde el Yo se constituye como responsable ante el rostro del Otro. Con la apertura a la exterioridad radical, a lo que no puede englobarse, aquello que Levinas llama el infinito, estalla la misma totalidad, la omnipresencia del ser. En razón de esto afirma:

“[...] la apertura de la dimensión misma del infinito es altura en el rostro del Maestro. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. [...] Su alteridad se manifiesta en señorío que no conquista, sino que enseña. La

enseñanza [...] es la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad.” (TI: 189).

El Maestro, lejos de la figura socrática como mediación para que el alumno conquiste la verdad ya inscrita en su alma, es quien permite al sujeto la experiencia de la trascendencia. El vínculo con el Maestro no es una instancia de conocimiento, sino de enseñanza ética. En este sentido señala J. Derrida: “Tal vez podríamos decir que la mayéutica, según *Totalidad e infinito*, no me enseña nada. No me revela nada” (Derrida, 1998: 35). El Maestro muestra la exterioridad radical, aquello inaprensible que por ello mismo rompe la totalidad. La filosofía no es entonces el amor a la sabiduría, como deseo de conquista de la verdad, sino que es la sabiduría de ese extraordinario acontecimiento de encontrarse cara-a-cara el Yo y el Otro.

La tradición filosófica definida como la conquista de la verdad culmina con la filosofía de Hegel, que se presenta como el triunfo definitivo de la filosofía ante la realidad. La ontología hegeliana supone la comprensión cabal de la realidad toda, de la verdad absoluta que se ha manifestado dialécticamente a la largo de la historia. La filosofía, de acuerdo con Hegel, no es otra cosa que la comprensión de esta realidad-totalidad auto-presentada. Pero si la realidad es la totalidad y si las categorías dialécticas abarcan la realidad en su conjunto, no hay nada exterior a ella. Los seres, individuales y únicos, sólo cobran sentido en tanto resultan englobados en aquella totalidad. Este modelo hegeliano tendrá su concreción política en el Estado total, del que Levinas será particularmente crítico.

El Estado como totalidad cerrada

En *Principios de la filosofía del derecho* Hegel expone la auto-presentación de la Idea el Estado, según el movimiento dialéctico que responde a su ontología hegeliana. En ésta se concibe la realidad como una totalidad auto-producida a través de las tres fases del movimiento dialéctico.¹ En efecto, como la ontología hegeliana concibe la realidad como

¹ De acuerdo con la estructura dialéctica presente en *Principios de la filosofía del derecho*, los tres grandes momentos son titulados, respectivamente, Derecho abstracto, Moralidad y Eiticidad. Este último tiene a la vez

totalidad, la verdad absoluta se auto-presenta como la unidad de la unidad y la diferencia. Pero si realidad, totalidad y verdad coinciden, la diferencia debe estar incluida en éstas, no como una diferencia radical que se sitúe por fuera de la totalidad, que, entonces, la niega, sino como una diferencia interna, producida por la misma auto-presentación de la unidad como diferencia. Este fundamento ontológico está en la base de la filosofía política de Hegel. Levinas manifestará su desacuerdo a partir de la crítica a la totalidad y la apertura a la ética que da lugar a la alteridad radical del Otro.

Ahora bien, uno de los grandes blancos de crítica en *Principios de la filosofía del derecho* es la filosofía política moderna, especialmente el contractualismo, que se corresponde con lo que Hegel llama la perspectiva del entendimiento. Según la interpretación hegeliana las teorías sobre el contrato social parten de la suposición de la existencia de seres atómicos y egoístas que por conveniencia realizan el acuerdo que constituye y fundamenta el Estado. De acuerdo con esta interpretación, en las teorías contractualistas se privilegia el egoísmo de los particulares, en la medida en que la instancia universal –el Estado– es entendido como un mero útil. Desde este punto de vista, el Estado deviene el instrumento para garantizar que cada individuo pueda perseguir sus fines egoístas. De acuerdo con la perspectiva del entendimiento, sostiene Hegel, el Estado es el resultado del acuerdo entre individuos egoístas. De este modo, el cuerpo común está fundado en el arbitrio de los individuos que pretenden, a través de aquél, garantizar sus propios intereses.

En esta crítica al contractualismo lo que está en juego es la mediación entre lo particular y lo universal. El contractualismo privilegia la particularidad en virtud del egoísmo y entiende lo universal sólo como un apéndice, como un instrumento funcional que busca garantizar los intereses egoístas. Hegel invierte los términos: la instancia universal, que históricamente aparece después, es el fundamento de lo particular, que no es otra cosa que lo universal particularizado.

los momentos dialécticos de la familia, la sociedad civil y el Estado. Según la ontología de Hegel lógicamente es en el último, que incluye a la vez los otros dos momentos, donde culmina la auto-presentación de la Idea. Por otra parte, cabe decir que las críticas al contractualismo se presentan en el análisis de la sociedad civil. Para Hegel ésta es un “momento” dialéctico de la autopresentación de la Idea. En este sentido, las teorías contractualistas sólo pueden expresar “parte” de la verdad, pues ésta es comprendida cabalmente en la culminación del movimiento dialéctico.

Este esquema tendrá una concreción política. En términos de filosofía política es en el momento de la eticidad, donde se hará efectiva la Idea del Estado, que de acuerdo a la lógica dialéctica se auto-presenta como unidad en la inmediatez de la familia y como diferencia a través de la sociedad civil.

Como se ha dicho, el modelo político de Hegel tiene como fundamento la articulación dialéctica entre la individualidad y la universalidad. Siguiendo a Hegel, en el momento dialéctico de reconciliación, lo particular no se anula, sino que es parte de la verdad que no puede suprimirse. En términos políticos esto establece una relación específica entre los individuos y el orden estatal. En relación con ello, Hegel declara: “El derecho de los individuos a su particularidad está también contenido en la sustancialidad ética, pues la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe lo ético” (Hegel, 1975: 203). Es decir que, de acuerdo con la filosofía política de Hegel, el establecimiento del orden estatal no implica la renuncia de los individuos a su particularidad, sino que, por el contrario, lo particular es igualmente necesario en la medida que posee cierto espíritu de eticidad. Pero incluso más, si efectivamente lo universal –es decir lo que viene después– fundamenta lo individual –lo que estaba antes–, los sujetos individuales tienen su verdad en virtud de lo universal, o sea del Estado. Éste es condición de posibilidad de realización de la verdad del individuo. Así, si se considera el Estado como el producto de un pacto entre particulares para lograr la seguridad y protección personal, entonces “[...] el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del estado corre por cuenta del arbitrio cada uno” (Hegel, 1975: 284). Así, según Hegel, si se considera el Estado en términos contractuales, el fin último coincidirá con los motivos subjetivos para pactar la unión común. Esta es la crítica de Hegel al contractualismo. Sin embargo la supuesta auténtica mediación dialéctica entre lo particular y lo universal hace agregar a Hegel que la relación del Estado “[...] con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él” (Hegel, 1975: 284). Así, sólo en tanto el individuo es parte del Estado, parte de esta totalidad absoluta auto-presentada como particular y universal a la vez, puede ser reconocido en la racionalidad de la realidad, vale decir, en la verdad.

Este modelo político será criticado en *Totalidad e infinito*. Si bien Levinas no plantea allí un modelo político alternativo, brinda las herramientas para una fuerte crítica a una ontología como la hegeliana para la que el ser y la verdad se presentan bajo la modalidad de la totalidad. La política resultante de esta concepción, es decir el Estado como totalidad autoproducida y la verdad del individuo reconocida sólo en el seno mismo del Estado, será criticada con estas mismas herramientas. El conjunto de las motivaciones levinasianas para ello converge en una sola: la apertura a la ética, es decir, a la alteridad radical del Otro. En efecto, bajo el esquema de la totalidad el Otro y yo estamos absorbidos en ella. Justamente esto anula la existencia de una exterioridad radical y con ello el encuentro ético tal como lo entiende Levinas, es decir como un encuentro cara-a-cara, donde el otro no esté incluido en el todo, sino definido como una singularidad de la que no puede hacerse predicación alguna, pues al hacerlo se estaría englobándolo en un concepto general. Así, la ontología y la política de la totalidad sin exterioridad alguna anulan la misma ética. De modo que esta ontología de la totalidad –que como se ha dicho culmina con el pensamiento de Hegel– da lugar a una lógica política que imposibilita la ética, tal como Levinas la entiende. Si no es posible la exterioridad, y con ello salvaguardar la singularidad propia del “cara-a-cara”, los individuos cobran significado en virtud de un orden que los engloba. En concreto, se justifica un Estado que permanecerá autosuficiente y autónomo respecto de la ética del rostro, Estado total que absorbe toda exterioridad.

Marcado por la realidad histórica de los trágicos acontecimientos del siglo XX, Levinas experimenta la deshumanización de lo humano como resultado de una prioridad absoluta de cierta política. Bajo la premisa de un olvido filosófico y fáctico de la alteridad del Otro, se define la realidad histórica como el mero acontecer de lo político. Son estos mismos acontecimientos los que aún veinte años después de concluida la Segunda Guerra Mundial motivan el “Prefacio” de *Totalidad e infinito*, donde Levinas parece marcar el riesgo de aquella política que anula la posibilidad de la ética. Esta perspectiva convierte la política en “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra”, a la vez que “[...] se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad” (TI: 47). Estas afirmaciones parecen responder a una lógica de oposición entre la ética y la política, como si fueran dos esferas contradictorias e irreconciliables. Sin embargo, Levinas no se refiere aquí a la política en términos generales, sino a aquélla que queda librada a sí misma, a aquélla que responde a la

ontología de la totalidad, que al no dar lugar a una exterioridad radical imposibilita la ética. Levinas no niega por eso la deseabilidad de la política, incluso de la institucionalidad, sino que advierte sobre un tipo específico de política, en donde la relación “cara-a-cara” se ve anulada.

Esta perspectiva, como ha analizado S. Moses (2004: 13), proviene de la experiencia que da cuenta la propia biografía de Levinas. En efecto, la culminación más trágica de la totalización de la existencia humana, es una política del hitlerismo que ha negado ideológica y fácticamente la alteridad del Otro. Se trata de una expresión política de la totalidad, que cristaliza empíricamente la brutalidad acaecida cuando “[...] la política librada a sí misma incuba una tiranía” (TI: 304); vale decir, una política que prescinde de la ética, en la que la ontología de la totalización se cristaliza en el Estado total, donde los seres son absorbidos.

El ser en general, una amenaza política

El vínculo entre totalidad, ontología y política se encuentra presente a lo largo de toda la obra levinasiana. He analizado anteriormente la relación específica que estas categorías tienen en el sistema hegeliano del que Levinas es particularmente crítico. Sin embargo, el rasgo crítico de las relaciones entre estas nociones está ya presente en la obra del joven Levinas. En efecto, entre las páginas más oscuras y conmovedoras de *De la existencia al existente*, así como en *El tiempo y el Otro* (1948) Levinas describe la figura ontológica de la totalidad a través de la fatalidad del hecho de que *hay* ser; noción que se encuentra presente de algún modo en el texto de 1933.

Ahora bien, ¿cómo describe Levinas en términos puramente ontológicos la noción del *hay*? Se trata de una categoría que expresa el ser en general, cuyas notas son el anonimato y la impersonalidad de la existencia –existencia sin existente. Esta figura de la totalidad ontológica es lógicamente anterior a la constitución de la subjetividad, pues el mundo y el sujeto están absorbidos en la corriente anónima del ser. Existencia sin existente, donde las

fuerzas anónimas despersonalizan y los seres se diluyen. La totalidad de la existencia se presenta como una masa anónima que carece de existentes. Esto es lo característico del *hay*: un horror casi indescriptible, que priva a los seres de interioridad, pues “[...] es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está despojado en el horror” (DEE: 82). Oyendo las voces del silencio absoluto, pero sin que haya alguien que oiga, hay un murmullo constante que atemoriza, pero no un temor del afuera, un temor de formas monstruosas, sino la experiencia misma de fusión con el horror, al ser “[...] absorbido por esa existencia sin contornos.” (Finkielkraut, 1984: 19). Un temor del afuera, un temor a algo determinado, sería ya un triunfo del existente sobre la existencia, pues significaría un sujeto que siente temor por algo exterior a él. El *hay* no se describe meramente como este tipo de temor dirigido, sino que es más bien el horror de la fusión con el todo, sin posibilidad de distinguir el adentro del afuera.

Unas de las figuras que utiliza Levinas para describir esta complejidad del ser en general es el insomnio, en la medida en que éste se contrapone a la conciencia en cuanto supone un ser separado del *hay*. El insomnio, en contraposición a la interioridad de la conciencia, se muestra como una vigilancia impersonal. Esto cobra un doble sentido. Por un lado el que vela no es un existente, sino que la vela es anónima: “No hay mi vigilancia de noche, en el insomnio, es la noche misma la que vela. Ello vela” (DEE: 90). Por otro lado, no hay un objeto concreto por lo que se vela, no hay algo por lo que velar. El insomnio es más bien una fusión con esa vigilancia de la noche, en la que se absorben los sujetos y las cosas.

En la lógica de *De la existencia al existente* el movimiento de la hipóstasis significa una ruptura con la totalidad del ser que murmulla incesantemente en la noche del *hay*. Se trata de un acontecimiento que inaugura al yo como ser separado. Esta afirmación del sujeto en sí mismo es posible por la *posición*, que hace surgir la conciencia. En efecto, el cuerpo propio, indica Levinas, es la posibilidad de tener un *aquí*, de trazar un contorno en la existencia, y con ello, de separarse de la totalidad del *hay*. El cuerpo propio es ese refugio donde puede huirse del ser en general; es la posibilidad de ensimismamiento, como un cascarón, que inaugura la interioridad y el afuera. El cuerpo “[...] en virtud de su posición lleva a cabo la condición de toda interioridad” (DEE: 99). El cuerpo es lo que constituye al existente separado de la existencia en general. Con ello se produce la

finalización del insomnio anónimo de la existencia. El dormir, posibilitado por el ensimismamiento del propio cuerpo, se presenta como la instancia misma de la subjetivación. La llamada ansiada del sueño, el descanso, el estar acurrucado en uno mismo, es, en fin, la salida del horror. En el acto de acostarse el cuerpo propio toma una posición y con ello limita la infinitud del ser, se constituye como un sujeto al demarcar *su* lugar. De modo que el cuerpo es este acontecimiento por el cual se pasa de la existencia al existente. Por ello “[...] el cuerpo es un ser, un sustantivo, en rigor un medio de localización [...]; captarlo como acontecimiento equivale a decir de él que no es el instrumento o el símbolo, o el síntoma de la posición, sino la posición misma, equivale a decir que en él se lleva a cabo la mudanza de acontecimiento en ser” (DEE: 99).

A partir del párrafo anterior se entiende la aparente paradoja levinasiana de que “[...] la conciencia es la posibilidad de dormir” (TO: 88). A partir del cuerpo propio, del descanso, de un *aquí*, adviene la conciencia. El descanso es la salida de la vela anónima, del insomnio en la noche, en el que no hay alguien que tenga insomnio, sino que son las mismas fuerzas impersonales las que se manifiestan como tal. Así, no sólo la conciencia es la posibilidad de dormir, sino que ésta remite inevitablemente a la corporalidad. Para significar separación la conciencia debe posicionarse, debe tener un *aquí* que le es brindado por la corporalidad. La subjetividad sólo puede constituirse como separada de la totalidad a partir de que puede envolverse en su propia materialidad. La corporalidad de sí, perdida en la noche del *hay*, se presenta entonces como la liberación del ser en general.

Aunque Levinas no lo hace de manera explícita cabe preguntarse si esta noción del *hay* no es susceptible de una interpretación política. El contexto donde fue escrito *De la existencia al existente* resulta significativo desde este punto de vista. En el “Prólogo” de la segunda edición Levinas escribe: “El *hay*, descrito mientras estábamos en cautividad” (DEE: 10). El *hay* no es sólo la instancia originaria del hecho de que hay ser, sino que, a pesar de la hipóstasis por la que el existente se constituye en relación con el mundo, la existencia no será jamás una instancia original superada. Por el contrario se mantiene la amenaza de la disolución del existente en la existencia en general. El advenimiento del nazismo da cuenta de este peligro histórico, en el que la suspensión de la subjetividad significa la pérdida de la humanidad del hombre. En razón de lo dicho, políticamente, y no

sólo como una figura de la ontología de la que es urgente evadirse, la brutalidad del ser tiene su más horroroso exponente en el hitlerismo.

En este sentido puede interpretarse también *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Analizaré dos nociones en relación con este texto breve pero fundamental. En primer lugar la noción de estar engarzado; y en segundo lugar, aunque vinculada con la anterior, la interpretación del hitlerismo como el cuestionamiento cabal, ideológico y fáctico de la libertad humana.

Como se ha dicho, el cuerpo propio es una de las vías de la hipóstasis, es decir la constitución de la subjetividad frente al murmullo del *hay*. De este modo, el propio cuerpo representa el advenimiento de la libertad entendida como posición de sí. Ahora bien, para el hitlerismo

“[...] la esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo es [...] tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento” (FH: 17).

Bajo la órbita del hitlerismo la corporalidad se interpreta como una condena, como el destino a estar adherido al cuerpo, sin que éste signifique la libertad que implica la posición de sí. En efecto, de acuerdo a lo antes dicho sobre la posición, este encadenamiento a la corporalidad propio de la filosofía del hitlerismo no puede coincidir con el movimiento de la hipóstasis, que si bien encierra al sujeto en sí mismo, clavándolo a sí, representa a la vez la libertad de poseerse, mediante el proceso de subjetivación por el cual surge el yo separado de las fuerzas impersonales, de la fatalidad de la existencia. Por el contrario, el hitlerismo es un estar engarzado en la corporalidad y a las fuerzas impersonales a la vez. Esto es posible en la medida en que en el hitlerismo el cuerpo propio como instancia de subjetivación –y en tal sentido como una primera ruptura de la totalidad- se diluye en la impersonalidad de la raza. El cuerpo no es significado como una instancia de identidad de cada subjetividad, sino como un encadenamiento corporal a las fuerzas impersonales. Desde este momento el cuerpo marca un destino, que como tal no da lugar a salida alguna. La corporalidad resulta entonces esta adherencia al destino de la raza, de la cual es imposible liberarse. En esta perspectiva la corporalidad no separa de la totalidad, ni libera del murmullo del *hay*. Por el contrario, según el hitlerismo, el cuerpo disuelve las formas,

los límites del ser. El hitlerismo es la instancia más cabal y horrorosa de la concreción histórica del murmullo del ser en general, presentado como destino.

La filosofía del hitlerismo no sólo encarna las dos figuras de la fatalidad ontológica -el hecho de que hay ser y el encadenamiento-, sino que excluye las figuras de la liberación, la hipóstasis y la evasión. En otras palabras, el estar encadenado no al cuerpo propio sino a la raza, combina la fatalidad de la existencia y del existente: se trata del encadenamiento a las fuerzas impersonales y de la imposibilidad de evasión en la medida en que no hay lugar para posicionarse. Como bien ha analizado M. Abensour “[...] del ser engarzado, el hitlerismo sólo conserva una parte, el hecho de que hay ser, pero elimina la necesidad de salir que este hecho puede suscitar” (Abensour, 2001: 87).

De esto da cuenta el tratamiento de la corporalidad en los campos de concentración. En ellos se vivió el horror de la despersonalización, donde el hombre ya no es hombre, sino una masa humana que se traga las singularidades. Como sostiene A. Finkelkraut, en los campos “[...] los hombres pierden a la vez el carácter específico que los distingue los unos de los otros y la semejanza que los acerca: ni semejantes, ni diferentes, son iguales, anticipan la identidad radical a los que los reducirá la muerte” (Finkelkraut, 1984: 124). Esta falta de contorno, estas corporalidades tragadas en una masa humana, llevan al horror de la despersonalización, a la condena de ser destinados al sufrimiento y la muerte.

El orden de la historia trágica motivó a Levinas a llevar a cabo su crítica a la totalidad en general, totalidad que ha tenido su concreción más fatal bajo el régimen nazi. Por ello Levinas afirma: “[...] mi crítica a la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado” (EI: 67). Esta despersonalización en el ser en general, que puede tener una traducción en la política, es lo que debe ante todo evitarse. La política, en parte, brinda los instrumentos para resistir ante la amenaza de la concreción histórica de la existencia en general. Aparece aquí una tensión de la que la propia obra levinasiana dará cuenta. En efecto, Levinas se presenta por un lado como un pensador fuertemente crítico de la política, rasgo que ha hecho decir a E. Dussel que “[...] Levinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica *positiva* de las mediaciones a favor del Otro” (Dussel, 2004: 276). Según la interpretación de Dussel, Levinas se encargó muy bien de desarticular la idea de totalidad y logró denunciar la violencia totalizante de la política, pero no pudo dar cuenta de una visión positiva de la

política –que Dussel identifica con el proyecto de la “política positiva de la liberación” (Dussel, 2004: 276). Sin embargo, como se verá, la política de la totalidad no es abordada por Levinas únicamente en su contraposición a la ética, sino que esta misma política, que anula la posibilidad de la ética, es contrapuesta a una perspectiva de la institucionalidad política definida a través de rasgos positivos. En efecto, la tiranía no se opone y se enfrenta únicamente con el ámbito anárquico del cara-a-cara, sino que ella misma abre la necesidad de un orden político justo.

La vulnerabilidad de la libertad. Hacia un Estado atravesado por la ética

Si el hitlerismo anula la libertad, ¿no queda aun la posibilidad de resistencia? La filosofía del hitlerismo se anuncia a través de la concepción de despersonalización, clavando a los hombres al destino general de la raza. Esta negación filosófica de la libertad tiene ciertamente una relación con la materialidad. Pero el problema radica en si la libertad puede resistir aun cuando el cuerpo quede expuesto al flagelo. Pareciera haber dos alternativas. O bien es en el dolor del cuerpo que ya no resiste donde la libertad se torna irrisoria, o bien el hombre conserva, aun ante el sufrimiento de su materialidad, el heroísmo por el que no renuncia a su libertad.

Terminada la guerra en el año 1945 Jean Paul Sartre pronunciaba la conferencia “El existencialismo es un humanismo” en el club *Maintenant*. Allí Sartre hacía de la libertad el fundamento principal de su ética, derivando la responsabilidad de la acción humana, a partir del supuesto de que no existe situación posible que niegue la libertad. Incluso en los casos más extremos el sujeto conserva algo de sí. No hay cautiverio posible que anule la elección. La negación de la responsabilidad de todo acto humano –acto siempre libre- es llanamente “mala fe”. La libertad constituye, para Sartre, el último secreto del hombre, lo inquebrantable del sujeto, lo inexpropiable mismo. Sartre llega a afirmar esto incluso respecto de los años de ocupación y en el año 1944 sostiene en su *República del silencio*: “[...] jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana” (Sartre, 1960: 11). Esta afirmación aparentemente paradójica no se explica sino a través de una filosofía que

concibe la libertad como el único destino humano, libertad que se mide ante la muerte misma, por la que cada hombre puede elegirse de manera auténtica (Sartre, 1960: 11). En efecto, según Sartre, el hecho de estar ante la muerte expone al hombre a su secreto, pues no hay instancia que anule una última elección; siempre cabrá la posibilidad de decir: “Antes la muerte que...” (Sartre, 1960: 11).

La materialidad del cuerpo, su vulnerabilidad y su susceptibilidad de heridas, la angustia ante la posibilidad de torturas significa “[...] el conocimiento más profundo que el hombre pueda tener de sí mismo” (Sartre, 1960: 12), es decir, la conciencia de saberse libre aun ante los suplicios; pues incluso ante la propia muerte la libertad se mide en su poder de resistencia. El flagelo del cuerpo no anula el refugio de la libertad, que es lo inquebrantable mismo, pues aun cuando el cuerpo sea frágil y vulnerable, el hombre reserva para sí aquello que ni el dolor más extremo puede anular; siempre quedará, en última instancia, la libertad de elegir la muerte.

¿Pero puede la conciencia soportar la vulnerabilidad del cuerpo? Es posible que la voluntad no pueda hacerse heroica cuando el acero amenaza la carne. En este caso, la materialidad misma es aquello que pone en riesgo la resistencia de la libertad. En cualquier caso habría que evitar exponer a los hombres a elegir entre la muerte y la traición. ¿No es acaso en las instituciones y no en las libertades individuales donde mejor se resisten los suplicios humanos? Sartre define la Resistencia como una república sin instituciones, la República del Silencio y de la Noche, en la que cada uno se elegía a sí mismo en su libertad y en esa elección elegía la libertad de todos (Sartre, 1960: 13). Pero la libertad sin instituciones es al menos el riesgo de exponer el cuerpo al dolor más extremo por el que la libertad ya no resiste y se torna irrisoria. Es entonces en las instituciones donde la libertad debe verse resguardada.

El mismo Levinas, que ha vislumbrado el carácter negativo de la política de la totalidad, reconoce este valor institucional en oposición a la tiranía. Pero para ello, parte de una concepción sobre la libertad que se coloca en oposición a la sartreana. Levinas, a diferencia de Sartre, no concibe la libertad como un refugio siempre disponible, sino que devela en su esencia la posibilidad de traicionarse. En efecto, en *Totalidad e infinito* declara:

“La voluntad esencialmente violable tiene la traición en su esencia. No sólo se la puede ofender en su dignidad –lo que confirmaría su carácter inviolable- sino que admite que la obliguen y que la esclavicen como voluntad, que puede llegar a ser un alma esclava. El oro y la amenaza no sólo la obligan a vender sus productos, sino también a venderse. O, aún más, la voluntad humana no es heroica” (TI: 242).

El hombre lleva en su corporalidad, en la urgencia material, la misma posibilidad de traicionar la propia voluntad. La libertad es quebrantable; podrá permanecer indiferente ante una ofensa, podrá mantenerse libre; pero la corporalidad la pone en el riesgo de traicionarse, pues “[...] los sufrimientos de la tortura, más fuertes que la muerte, pueden extinguir la libertad interior”² (Finkielkraut, 1998: 111). Así, la libertad puede quebrarse mediante tortura, e incluso puede traicionar en el pensamiento. La vulnerabilidad del cuerpo puede convertir mediante traición una orden extraña en un pensamiento propio; que la libertad se quiebre, “[...] que la orden extraña no nos sorprenda más de frente; que podamos recibirla como si viniera de nosotros mismos, he ahí la libertad irrisoria” (LM: 72).

Se presenta entonces a partir de la libertad el problema político mismo. El hecho de que la libertad pueda ser modificada e incluso anulada por el acero empuñado por los hombres clama por instituciones. La totalidad política que se convierte en tiranía no es más que el extremo llevado a cabo por el aprovechamiento de esta misma esencial violabilidad de la voluntad; es tarea del verdugo alinear la misma libertad. ¿Por qué, si no, en el final de la novela de Orwell *1984* O'Brien, el verdugo, insiste en las torturas hasta que el protagonista Winston admite que dos y dos es igual cinco? Para acallar las voces, incluso las del pensamiento, hace falta que la libertad se traicione, que admita como verdaderas las mentiras más evidentes.

La posibilidad de un Estado que aspire a la justicia es la que abre la oposición a la tiranía; sólo a través de él la esencia violable de la libertad puede ser aplazada. En esta esencia violable de la libertad e incluso en la amenaza ontológica del *hay*, que tiene su versión política en la tiranía, Levinas encuentra las razones suficientes para concebir una

² Traducción de la autora. En el original: “[...] les souffrances de la torture plus fortes que la mort peuvent éteindre la liberté intérieure”.

versión positiva de la política. En efecto, el orden institucional, sugiere, surge en pos de garantizar las libertades. Este orden aparece como la contrafigura del avallamiento de las voluntades que sucumben ante la punta del acero. La libertad, sin ningún respaldo institucional, sin la garantía de la ley, se torna ingenua. Al respecto dice Levinas: “La libertad, pues, sólo mordería lo real gracias a las instituciones. La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes; existe por estas incrustaciones con una existencia institucional.” (TI: 255). La necesidad de la institucionalidad se torna así visible como garantía de la libertad, que está por su misma esencia siempre en peligro.

¿No es acaso esto mismo lo que ya sostenía Hegel para quien la voluntad subjetiva sólo puede realizarse a través de la voluntad objetiva? Levinas parece reconocerlo cuando a pesar de sus insistentes críticas al sistema hegeliano sostiene: “La gran meditación de la libertad de Hegel permite comprender que la buena voluntad, por sí misma, no es una libertad verdadera, en tanto que no dispone de medios para realizarse” (TI: 254). De modo que la efectiva realización de la voluntad no se cristaliza meramente como la buena voluntad kantiana guiada por el imperativo categórico; por su misma vulnerabilidad clama por la ley escrita. La libertad subjetiva librada a sí misma está por su misma esencia siempre en peligro. La amenaza de la tiranía torna necesario el establecimiento de figuras políticas en las que aquélla se resguarde. Así, Levinas, el gran defensor de la alteridad del Otro y el detractor de la totalidad, parece recurrir a la solución de Hegel, para quien la libertad subjetiva debe objetivarse en el último movimiento de reconciliación institucional de la política: el Estado.

A pesar de ello, Levinas es un antihegeliano convencido. Aun teniendo en cuenta la amenaza de la tiranía, Levinas no retorna a un sistema político que se fundamenta en una totalidad cerrada. Del sistema hegeliano sólo reconoce la necesidad de la institucionalidad. De no ser así, el mismo Levinas estaría echando por la borda toda la construcción de la ética, en tanto y en cuanto en un sistema político como el hegeliano, se ha visto, no hay lugar para la exterioridad radical y la alteridad del Otro queda absorbida en la totalidad. Incluso más, esta apertura a la ética, como resistencia a los modos totalizantes de la existencia humana, entre ellos los políticos, tendrá lugar a través de la constitución de una interioridad capaz de abrirse al otro, una vía interior que es “[...] el camino de una

interioridad capaz de velar por el Bien, incluso cuando las instituciones lo desprecien”³ (Chalier, 1998: 117). La ética es entonces la vía de resistencia a la totalidad en general y, particularmente, a los sistemas políticos en los que la alteridad del Otro quede absorbida. Esta vía no queda establecida bajo el supuesto de un sujeto portador de una libertad heroica, sino que, más allá de la constitución de la subjetividad como ser libre, ésta será concebida a partir de su ofrecimiento al Otro. La vía interior de resistencia será, pues, la de un sujeto responsable –incluso antes de la libertad- ante el rostro del Otro.

Esta suerte de tensión en la concepción política de Levinas – por un lado, la denuncia de las políticas de la totalidad, por el otro, la necesidad de lo institucional en pos de garantizar las libertades-, abre el desafío de repensar la política por fuera de los modelos totalizantes cerrados. En este sentido, una visión positiva de la política no podrá ser considerada con independencia de la ética y por ello se deberá concebir un movimiento de retotalización (requerido necesariamente por la institucionalidad política) que no implique la reducción de la alteridad del Otro a la totalidad. Ésta será la relación específica entre ética y política en el pensamiento de Levinas, analizada en la tercera parte de este trabajo. Pero antes de este análisis, es necesario comprender de qué forma y en qué sentido la ética es el medio por el cual Levinas logra alejarse de las filosofías tradicionales de la totalidad, si bien teniendo presente que “[...] las instituciones políticas son ciertamente una necesidad –y la vida pública crea valores que la vida privada ignora- pero que no pueden reemplazar la vida interior”⁴ (Chalier, 1998: 117). A pesar de que, como se ha dicho, Levinas concibe cierta necesidad de lo institucional, la vía ética –dimensión de lo particular a particular- jamás será dejada de lado. Así, se puede sostener que la ética debe atravesar lo político por el mismo bien de la política, es decir evitando que ella se cierre sobre sí misma y genere una totalidad cerrada (Critchley, 2007: 102)⁵. Si existe la amenaza del horror de la tiranía, si aún se corre el riesgo de que lo político engendre una totalidad cerrada y absorba

³Traducción de la autora. En el original: “Le chemin d’une intériorité capable de veiller sur le Bien, même lorsque les institutions le méprisent”

⁴ Traducción de la autora. En el original: “Les institutions politiques sont certes une nécessité –et le vie publique crée des valeurs que la vie privée ignore- mais elles ne peuvent remplacer la vie intérieure”

⁵A propósito de ello Critchley sostiene: “In my view, ethics is ethics for the sake of politics. Better stated perhaps, ethics is the meta-political disturbance of politics for the sake of politics, that is, for the sake of a politics that does not close over in itself, becoming what Levinas would call totality, becoming a whole. Following Levinas’s logic, when politics is left to itself without the disturbance of ethics it risks becoming tyrannical” (Critchley, 2007: 102).

así la alteridad del Otro, la ética deberá funcionar como una suerte de interrupción de la política.

SEGUNDA PARTE

La apertura a la ética

La ética como oposición a la política

Generalmente se interpreta a Levinas como un pensador de la ética. De hecho fundamentalmente la ética recorre sus escritos. Sin embargo, como se fue anunciando en las páginas anteriores, tal vez sea la política comprendida como movimiento de totalización cerrada lo que genera la motivación a la apertura de una nueva filosofía primera. En otras palabras, la ética levinasiana no se comprende en toda su complejidad si no se tiene en cuenta que son las ontologías de la totalidad, la política como guerra y como tiranía, y el Estado total, lo que en definitiva anula la posibilidad de concebir una alteridad radical del Otro. La ética funciona como una doble figura: por un lado es aquello que la misma tradición filosófica ha olvidado en el diseño de modelos totalizantes de la existencia humana, pero también es aquello que se opone a la totalidad sin excedencia. En el mismo "Prólogo" de *Totalidad e infinito* se explicitan estas ideas. Levinas opone allí resueltamente la política a la moral, siendo definida la primera como el arte de ganar la guerra. La ética - entendida en este texto como paz mesiánica (Moses, 2004: 15)- abre a una instancia que se sitúa más allá de la política de la totalidad.

Asimismo la misma relación ética se opone a un sistema político como el hegeliano, donde las singularidades son partes de una totalidad ontológica que se auto-produce. En efecto, Hegel opone su concepción del individuo en relación con la dimensión estatal a lo que entiende como la esencia del contractualismo, es decir la defensa de la subjetividad egoísta. Por ello, postula un individuo que sólo realiza su verdad en tanto y en cuanto es parte de lo universal, es decir del orden estatal. La dimensión de la ética levinasiana postula para el individuo un nuevo rumbo, que se aleja tanto del modelo que lo convierte en un momento dialéctico del Estado como de la defensa de la individualidad egoísta. *Totalidad e infinito* se presenta como "[...] una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel su protesta puramente egoísta contra la totalidad" (TI: 52). Se trata, pues, de una suerte de resistencia de la subjetividad a ser absorbida en la totalidad, pero esta resistencia no está dada a partir de la concepción de un sujeto egoísta. Por el contrario, la concepción de un sujeto no absorbido en la totalidad es prioritaria en tanto permite la constitución de aquél a

partir de la responsabilidad ante el rostro del Otro. De modo que la vía de ruptura con la totalidad –tanto en *Totalidad e infinito* como en *De otro modo que ser-* se centra en la constitución de un sujeto ético responsable ante el rostro del Otro y no reducible a la totalidad. Pero esta constitución de la subjetividad como independiente de la totalidad no será, en modo alguno, una mera defensa del ego. Lo prioritario para sostener un sujeto irreducible a la totalidad es que éste se constituye en tanto “para-otro”. En este sentido la subjetividad es la vía de apertura a la alteridad del Otro

Para dar lugar a la ética, es decir, para concebir una nueva filosofía de lo propiamente humano, Levinas deberá dar cuenta de una concepción original de la subjetividad, que se aleje tanto de la idea de un sujeto que en su afán de conocimiento acaba por reducir la alteridad a la Mismidad; como del modelo hegeliano que define la realización del individuo en la medida en que es parte de un todo. En definitiva, una nueva concepción de la subjetividad le permitirá la concreción de la relación ética entre Yo y el Otro, donde el primero se define fundamentalmente como ser-para-otro y el segundo como rostro.

Para comprender la constitución de la subjetividad, tal como Levinas la entiende, se debe comenzar por la noción de *gozo*, que es desarrollada fundamentalmente en la sección “Interioridad y economía” de *Totalidad e infinito*. Esta categoría, definida básicamente como la felicidad egoísta del yo, será comprendida como condición necesaria de la constitución del sujeto ético entendido como para-otro. Como se verá, el *gozo*, una figura requerida para la configuración del sujeto ético, a la vez fracasa por sí mismo como categoría capaz de romper con la lógica de la totalidad.

La felicidad egoísta como condición de la ética

El gozo, como figura de la subjetivación, es una relación con el mundo mediante la sensibilidad. Levinas se esfuerza en mostrar el gozo como un vínculo de índole particular con el mundo, pues se aleja tanto de ser una relación cognoscitiva con él, como de darle a las cosas una dimensión de mera utilidad. La modalidad del gozo es la sensibilidad. Ésta no significa aquí una forma de conocimiento inferior o defectuoso. En sí misma es una

relación plena con el mundo, que no conlleva ningún tipo de vínculo cognoscitivo. Levinas indica: “[...] la sensibilidad se describe no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo” (TI: 155). Esta sensibilidad, como modalidad del gozo, es entonces esencialmente ingenua, ya que mediante ella no se constituye el mundo, sino que el sujeto irreflexivo goza de él. Levinas describe la sensibilidad del sujeto originariamente como un yo irreflexivo que no se representa el mundo, sino que *goza de él*. De modo que la inmediatez de lo sensible excluye el ámbito del conocimiento; de allí que Levinas revalorice en este punto la filosofía cartesiana en tanto muestra el desorden de lo sensible, siempre sin claridad ni distinción (TI: 148).

Ahora bien, Levinas distingue el gozo no sólo del vínculo representativo con el mundo, sino también de la idea de cuño heideggeriano según la cual las cosas serían meros útiles, dimensión pragmática que les otorgaría un “para qué” (Heidegger, 2003: 80-85). En contraposición, el gozo es un vínculo con las cosas en las que se prescinde de su finalidad, pues supone la independencia del “para qué”. Sólo se goza de las cosas, sin buscar finalidad alguna más que ese mismo gozar. Ahora bien, ¿en qué medida en gozo es un principio de individuación? La relación de gozo con el mundo no supone un sujeto previo a esta relación, sino que en el mismo vínculo gozoso con el mundo el sujeto se constituye en su felicidad egoísta (Méndez, 1994: 106). Tampoco la figura del gozo significa un mundo estructurado, constituido a través de la representación, sino que se identifica con aquello que Levinas menciona como el elemento ofrecido como alimento. El gozo significa un principio de individuación en la medida en que el hecho de gozar del alimento constituye la felicidad de un sujeto egoísta.

Definido positivamente a través de la fórmula “vivir de”, el gozo es comprendido a partir de las necesidades. El “vivir de” como gozo significa la felicidad, como vínculo irreflexivo con el mundo, del cual se goza. La vida no se reduce a los medios de sustentación para conservarse en ella, sino que es felicidad en tanto y en cuanto se goza del alimento. Ciertamente, hay que ganarse la vida, proveer los medios por los que se conserva la vida, pero “[...] se vive también del trabajo, porque llena (alegra o entristece) la vida” (TI: 131). El trabajo no es meramente el medio de ganarse la vida, sino también el alimento del gozo, sin otra felicidad más que él mismo. Del mismo modo que los alimentos necesarios para la conservación biológica no son meramente combustibles que garanticen la

conservación, pues se goza de ellos con total independencia de la finalidad de preservarse en el ser.

Aquello que permite esta estructuración del “vivir de” –la vida feliz de un sujeto egoísta- es el hecho de que los seres humanos tengan necesidades. Levinas interpreta de una forma particular este hecho, alejándose de la idea de que las necesidades son carencia o imperfección, para someterlas a una lógica de dependencia-independencia. Si el ser humano es feliz por tener necesidades, éstas no se revelan como la carencia intrínseca de un ser imperfecto. Por el contrario, justamente en virtud de las necesidades el ser humano queda abierto a la dimensión del gozo. A través de éste el alimento ya no es concebido como una mera forma de conservación de la vida, sino como la condición de la felicidad egoísta. El ser humano, se independiza entonces de la cadena de medios y fines que se suponen para su persistencia en el ser y el gozo convierte el alimento en una finalidad en sí misma.

A través de la figura del elemento Levinas abre en la temática del gozo la dimensión de una cierta temporalidad que sitúa la inseguridad del mañana. A partir de las necesidades el hombre se independiza de la vida como mera conservación y el sujeto irreflexivo goza del alimento, pero éste proviene de una fuente, el elemento, que se da bajo la modalidad temporal de la inseguridad respecto del mañana: “La indeterminación del porvenir sólo trae la inseguridad a la necesidad, la indigencia: lo elemental péfido se da al escapar” (TI: 160). El elemento no se da sino bajo esta incertidumbre respecto del mañana; no se deja apropiar de una vez y para siempre. La indeterminación del porvenir que conlleva para las necesidades inseguridad –es decir la posibilidad de la ausencia de alimento para el mañana- queda finalmente aplazada a través de la figura del trabajo. Por éste las cosas son poseídas, aprehendidas y, en razón de ello, puestas a disposición como lo que permanece en el tiempo. El trabajo es, ciertamente, una figura que recae en la lógica de la mismidad. A través de él el elemento pierde su carácter indeterminado al ser dominado⁶.

⁶ A pesar de que el trabajo representa esta dominación, no puede ser considerado violencia, pues “[...] se aplica a lo que no tiene rostro, a la resistencia de la nada” (TI: 178). En rigor, sólo sobre otro hombre y no sobre las cosas, puede ejercerse violencia. Como se analizará más adelante, sólo el rostro significa a la vez la posibilidad del asesinato y la resistencia absoluta al mismo.

Cabe preguntarse si el gozo es, al igual que el trabajo, una figura de la mismidad. En el caso contrario, es decir si efectivamente a través del gozo se rompe con la lógica de la mismidad, éste deberá dar lugar a una alteridad radical no absorbible en el Mismo. Ciertamente el movimiento del gozo, se ha dicho, es constitutivo de un sujeto irreflexivo que no conoce ni se representa el mundo, sino que goza del alimento. En este sentido no es una figura que responda a la lógica de la mismidad. Ahora bien, ¿no significa el gozar ya una instancia de apropiación? Como se ha dicho, el sujeto irreflexivo que goza está atravesado por las necesidades, las que permiten la plenitud de la felicidad egoísta. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades imposibilita que la relación del gozo sea una apertura a la alteridad radical. En efecto, incluso antes del trabajo como modo de aplazamiento de la incertidumbre del mañana proporcionada por el elemento, el gozo como una relación irreflexiva con el mundo no estructurado supone lo asimilable del alimento. En este sentido el gozo resulta una figura de la mismidad, por la cual la exterioridad del mundo se ve reducida al Mismo, no por una reducción cognoscitiva, sino porque el mundo gozado es mordido por la búsqueda de la satisfacción de las necesidades: “En la necesidad puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro” (TI: 136). Esta mordedura de lo real, motivada por la satisfacción de las necesidades egoístas, imposibilita que el gozo sea una figura que dé lugar a la exterioridad no asimilable.

Con ello se comprende por qué el gozo resulta una figura insuficiente para apartarse de la filosofía de lo mismo. Pero habrá también que comprender en qué medida el gozo es un movimiento necesario para la apertura a la ética. En relación con esto resulta imprescindible tomar en cuenta la constitución de la subjetividad ética tal como es tratada en *Totalidad e infinito* –fundamentalmente dispuesta como Deseo. El gozo es a la vez lo que se contrapone al Deseo del infinito y lo que lo hace posible. Así, por un lado el deseo, a diferencia de la necesidad, se caracteriza por no buscar la satisfacción; es un deseo que se dirige al infinito sin pretender colmarse, en la medida en que es un “[...] deseo insaciable no porque responda a un hambre infinita, sino porque no reclama alimento” (DEHH: 250). A diferencia de las necesidades que se satisfacen a través del alimento y que constituyen la felicidad egoísta del sujeto irreflexivo, el deseo dirigido al infinito significa un movimiento del Mismo al Otro, sin retorno al primero. Sin embargo, por otro lado, el gozo será condición necesaria para la apertura al infinito. El movimiento de gozo como satisfacción

de necesidades permite al yo abrirse a aquello que no le falta. El sujeto ya colmado, hastiado de sí, se dirige a un fin inalcanzable, a través de un Deseo que no requiere satisfacción. En este sentido el deseo metafísico es lo que permite el tránsito de la Mismidad a la Alteridad. En efecto, si no hay modo de colmar el deseo, si éste no requiere efectivamente satisfacción alguna, el movimiento de retorno, característico de la lógica de la mismidad, será eludido. Así, Levinas afirma: “[...] el deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca” (TI, 58). Deseo, pues, más que de lo no conocido, de lo incognoscible mismo, de lo no apresable ni por representación ni por un movimiento sensible donde otro sea aprehendido por el gozar.

Del deseo a la vulnerabilidad. El paso de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser*

En términos generales puede decirse que las dos obras mayores de Levinas apuntan a un mismo propósito que se identifica con el proyecto de ruptura con la filosofía de lo mismo, o, dicho positivamente, con la apertura a la ética como la filosofía que dé lugar a la alteridad irreductible del Otro. No obstante, *De otro modo que ser* funciona por un lado como una radicalización del proyecto inicial de *Totalidad e infinito*, y por el otro retoma y desarrolla la exposición de una perspectiva positiva de la política apenas esbozada en *Totalidad e infinito*. Me ocuparé en esta parte de lo primero, dando lugar en una tercera parte de este trabajo a lo segundo.

De otro modo que ser radicaliza el proyecto de *Totalidad e infinito* en relación a la ruptura con la tradición. Por ello Levinas introduce en aquella obra nuevas nociones y deja de lado algunas otras que resultaban fundamentales en *Totalidad e infinito*. Así, la idea de deseo dirigido al infinito no aparece en *De otro modo que ser*, mientras que las nociones de *désintéressement* y vulnerabilidad resultan centrales.

Al igual que en *Totalidad e infinito*, Levinas comienza denunciando la tradición ontológica. Sin abandonar la crítica a los modos totalizantes de la existencia humana, las

reflexiones se centran en el interés de la esencia⁷, identificado con el *conatus* de perseverancia en el ser, en la medida en que vincular lo humano exclusivamente con las estructuras ontológicas es otorgarle a la dimensión humana el *conatus* de permanecer en el ser. Al igual que en *Totalidad e infinito*, ya en el inicio de *De otro modo que ser* la problemática de la guerra se hace presente:

“El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y el mismo tiempo en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia” (DMQS: 46).

Esta concepción ontológica en la que los egoísmos buscan la propia conservación en el ser, culmina inexorablemente en la guerra.⁸ La relación ética es, al igual que en *Totalidad e infinito*, la oposición a tal ontología. Se trata, sin duda, una vez más, de oponerla a la paz ética, llamada paz mesiánica entonces y vinculada al *désintéressement* ahora. Lo otro modo que ser, y no ser de otro modo, o lo más allá de la esencia se vislumbra aquí en la relación ética por la cual la subjetividad no se constituye a través de la conservación de su lugar en el ser, sino que, más allá del ser y del no ser, es constituida originariamente a través de una responsabilidad proveniente del no-lugar y la anarquía. El *desintéressement* revela que la preocupación por la propia existencia no es prioritaria ni absoluta; antes bien, es la responsabilidad que se cristaliza en la preocupación por la muerte y el sufrimiento del Otro.

En este contexto de radicalización de la ruptura con la tradición Levinas introduce el concepto de vulnerabilidad, convirtiéndose éste en la forma constitutiva de la subjetividad ética no englobable en la totalidad. En *De otro modo que ser* la vulnerabilidad es el modo de la sensibilidad –independiente del saber y de la tematización– por la cual el sujeto se constituye como rehén, atravesado por la obsesión por el otro. La vulnerabilidad es la

⁷ A propósito del término Levinas indica en la “Nota preliminar”: “El término *esencia* –que no se ha osado escribir *esancia*– significa aquí el *ser* distinto del *ente*, [...] el *esse* latino como distinto del *ens* escolástico” (DMQS: 41)

⁸ Este vínculo entre la conservación en el propio ser y la guerra, la lucha de todos contra todos, ha sido especialmente notada por Hobbes. En relación con ello se analizará más adelante la oposición entre el modelo político del autor del *Leviatán* y el modelo levinasiano.

disposición de la subjetividad humana de ser responsable del Otro. En este sentido si “[...] el Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (HOH: 123), es porque a través de la corporalidad ofrecida al otro como piel desnuda y vulnerable tiene la ética un sentido más allá del ser. Es esta misma materialidad ofrecida al Otro la que hace posible la constitución de una subjetividad única, irreductible al género, en cuanto su responsabilidad es intransferible. “En tanto que sensibilidad, en tanto que ser de cuerpo y sangre, soy al margen de la anfiobiología del ser y el ente la no-tematizable, lo no-unificable a través de la síntesis” (DMQS: 138). La vulnerabilidad no de mi propia piel resquebrajándose, sino la del sufrimiento del otro por la que se resquebraja mi piel, es el hecho de ser único y elegido. La vulnerabilidad es esta disposición que, como se verá, permite la intransferible responsabilidad de no poder otorgar sentido al sufrimiento del otro.

Esta identificación de la subjetividad con la vulnerabilidad permite a Levinas cumplir de un modo más acabado con su proyecto inicial. En *Totalidad e infinito* la figura que permite el tránsito a la ética es la del deseo dirigido al infinito, sin embargo éste representa aún un movimiento de la subjetividad. Si bien es cierto que el deseo, a diferencia de las necesidades, no requiere satisfacción alguna, significa aún un dirigirse de un Yo colmado. A través del deseo no se representa el mundo, tampoco implica una relación de gozo con éste, sin embargo supone un movimiento del Yo, que aún cuando se aleja de ser un acto de conciencia, no alcanza todavía la fuerza de la fórmula utilizada en *De otro modo que ser*: la pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad. La vulnerabilidad, constitución del sujeto como responsable único y elegido ante el rostro del Otro, cobra esta dimensión de la pasividad radical.

Sentidos de la pasividad

“Lo humano sólo se ofrece a una relación que no es un poder” (EN: 23)

La vulnerabilidad es entonces el lugar propio de la posibilidad de la ética en la medida en que es la apertura pasiva al otro. Levinas describe la constitución de la subjetividad

ética, en el sentido de responsabilidad intransferible ante el otro, a través de la fórmula que identifica la pasividad del sujeto con una pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad. Es posible distinguir tres acepciones, aunque vinculadas entre sí, de esta extrema pasividad: en primer lugar la responsabilidad ante el otro no como el correlato de una voluntad libre, sino como la imposición de responder ante la epifanía del rostro; en segundo lugar el movimiento de ruptura de la representación a través del rostro del otro y finalmente aquello vinculado con el primer mandato ético que proviene desde la Altura: “no matarás”. En suma, la constitución del sujeto bajo la pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad significa el aplazamiento de la libertad, la pérdida de los poderes de representación y revela el carácter inviolable del rostro por su misma resistencia.

Levinas insiste una y otra vez en alejar la responsabilidad ética de un acto de conciencia de un sujeto libre, como si éste eligiera y luego fuera responsable. Por el contrario, la responsabilidad es constitutiva de la subjetividad porque el sujeto es elegido y en este sentido irremplazable en su responsabilidad, es decir único. Levinas logra invertir así la lógica tradicional de la responsabilidad, para la cual ésta se deriva de la conciencia libre que supone la autonomía. La responsabilidad por el otro no supone un acto de conciencia; el sujeto deviene elegido en la pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad, mandado a ser irremplazable ante el requerimiento del otro. No es pues por medio de la libertad que lo propiamente humano sea la dimensión ética, porque la obligación moral no es una elección de la libertad consciente; no es, entonces, porque un hombre pueda desviarse deliberadamente del bien que se abra ante él la dimensión propiamente humana; es por ser el elegido, cada uno en su unicidad, que la dimensión humana tiene un sentido ético. Si esta responsabilidad que no deriva de la libertad es intransferible es porque sólo yo puedo responder ante el llamado del Otro; sólo yo soy responsable de lo que no he elegido. La ética es entonces asumir una responsabilidad anterior a la conciencia, a la posibilidad de elegir, pero siendo el elegido: “[...] allí soy único e irremplazable, único en tanto que irremplazable en la responsabilidad” (DMQS: 169). Así, el sujeto ético posee una estructura responsiva a partir de la pasividad radical, pues responde ante la heteronomía de un mandato que no requiere de su parte deliberación. Esta responsabilidad “[...] no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido en el presente o en algún pasado memorable” (DMQS: 172). La responsabilidad

no es entonces el resultado del acto de una conciencia libre que pueda de algún modo, recurrir a un contrato presente o recuperar y asumir entonces la promesa pasada. Es, por el contrario, por la pasividad absoluta –que no es el mero reverso de la actividad de conciencia- como el sujeto deviene responsable ante el rostro del Otro.

En relación a ello, cabe decir que una interpretación que ligue el encuentro ético con una suerte de bondad inherente al ser humano, se aleja de la ética levinasiana. En efecto, la responsabilidad ética ante el rostro del otro no es una cita deliberada con el bien: “[...] la responsabilidad para con los otros jamás podrá significar voluntad altruista, instinto de ‘benevolencia natural’ o amor” (DMQS: 180). La ética no deriva de un buen corazón que voluntariamente se apiada del otro y decide entonces ser responsable ante él; por el contrario, anterior a mi propia voluntad –pero un anterior absoluto, anárquico, sin tiempo-, la constitución de la subjetividad como responsable es ser el elegido, incluso a mi pesar. De modo que la ética no es benevolencia deliberada por la cual el sujeto se liga al otro por una suerte de fuerza amorosa que culmine en la armonía. Sin embargo la figura inversa a esta imagen, la de la lucha y el conflicto, tampoco es la que le cabe al encuentro con el otro: “Para describir el encuentro con el otro, Levinas hace a un lado tanto el modelo bucólico como el modelo combatiente. Rechaza tanto la bobería de la reciprocidad amorosa sin nubes como la imagen despiadada de la lucha para el reconocimiento” (Finkielkraut, 1984: 23). Ni la benevolencia voluntaria ni la lucha resultan figuras aptas para describir el encuentro ético; más bien se trata de un encuentro por el cual, más allá de la libertad, el sujeto es el rehén de una responsabilidad intransferible a su pesar.

En este primer sentido la pasividad extrema está ligada a la desvinculación de la responsabilidad con la libertad. Pero esta pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad significa también la pérdida del poder representacional del sujeto, en la medida en que el rostro es lo irrepresentable mismo. Este carácter, por el cual el rostro es mencionado a veces como contra-fenómeno, se describe insistentemente a lo largo de la obra levinasiana. Esto se debe a que la representación está dentro de las figuras de la filosofía de lo mismo, en la medida en que “[...] ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser a priori. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo” (TI: 146). En efecto, la lógica de la representación implica la pérdida de la individualidad de lo representado que se ve reducida al representante, es decir al contenido pensado por el Mismo. Pero el rostro no

es “[...] ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (TI: 207). Pretender representar al otro, tematizarlo, es englobar su alteridad, única y singular, en un concepto. La afección del otro como otro en su irreductible alteridad resulta entonces imposible. Si el otro se ofreciese como dato susceptible de representación, perdería su alteridad irreductible al permanecer englobado en el concepto que lo tematiza. En este sentido indica Critchley a propósito de la subjetividad ética: “[...] la relación con el otro deja como una impresión en el sujeto, el que responde ante él, pero del que no puede comprender”⁹ (Critchley, 2005: 6). A través de la figura del rostro como independiente de toda aparición fenoménica, Levinas logra separar la ética de la dialéctica de lo oculto y lo descubierto. En efecto, el rostro no es algo oculto susceptible de ser descubierto, no es lo intangible que pueda en algún momento llegar a ser tocado, el rostro no se halla en una oscuridad temporaria a la que la luz del conocimiento venga a iluminar; es el secreto mismo, es decir una excedencia inabarcable.

La correlación del movimiento del yo al otro, que retorna al yo a través de la representación, es la de un lenguaje fundamentalmente predicativo por el cual el otro es descrito. Si el encuentro con el otro se redujera a una relación cognoscitiva, la diferencia inaugurada por la presencia de su alteridad podría ser dicha en relación con el yo que conoce y tematiza. El otro pierde entonces su unicidad, se transforma en el referente de un concepto, por el cual pierde su alteridad irreductible. Sin embargo el rostro es por excelencia lo no reductible, pues su misma expresión inaugura un sentido independiente del lenguaje predicativo. Este sentido, al que Levinas llamará en *De otro modo que ser* el Decir, no es otro que el lenguaje ético del cara-a-cara. Lejos de mediar en el yo y el otro la vía representativa y con ello un lenguaje por el cual el otro puede ser dicho, el vínculo ético del cara-a-cara, es decir de individualidad a individualidad, otorga al lenguaje una dimensión que se desvincula del desvelamiento, que guarda aún los secretos de la excedencia indecible del otro, pero que está atravesado por el sentido ético del discurso: en el encuentro con el otro, ante su requerimiento sólo puede responder “heme aquí”.

⁹ Traducción de la autora. En el original: “[...]the relation to the other lives on as an imprint in the subject to which it responds but which it cannot comprehend”

Siendo la alteridad del otro absoluta, su diferencia no puede recaer en sus cualidades susceptibles de ser conocidas y predicadas. El rostro, por el contrario, se expresa requiriéndome, pero en este requerimiento expresa su alteridad radical, por la que el otro no se expone como diferente en relación a mí. En la extraordinaria relación ética el otro no expone sus cualidades, sino que, despojado de ellas, manifiesta su alteridad irreductible. El vínculo ético, pues, no es un encuentro armonioso o caótico, en el que se intente compatibilizar; el otro es rostro desnudo, individualidad única que se expresa por fuera de todo concepto. Si no fuera así, si la diferencia entre los hombres no fuera más que las derivadas de las predicaciones, la ética buscaría meramente la armonía, sin dar lugar a la exterioridad radical: “[...] el rostro identificado con su diferencia es un rostro despojado de su alteridad. Ese rostro ya no acusa, ya no suplica” (Finkielkraut, 1984: 32). En el mejor de los casos ese rostro clama por la reconciliación de diferencias.

Esta condición de contra-fenómeno del Otro se asocia al tercer sentido de la pasividad extrema. Como se ha dicho el rostro es lo irrepresentable mismo, no puede ejercerse ante él la violencia de la representación, sin embargo esto mismo abre la posibilidad del asesinato. Es por ello que, como se verá inmediatamente, el rostro está situado entre la extrema resistencia absoluta del asesinato y aquello único de lo que puede haber asesinato.

En la epifanía el rostro, en su misma expresión –mostración del Otro como mandato y no como fenómeno- se manifiesta la anulación de todos los poderes de aprehensión. Pero no se trata únicamente de la impotencia de la comprensión y de la representación del Otro - impotencia que la misma historia de la filosofía occidental ha olvidado-, sino de la pérdida del poder del sujeto frente al mandato ético “no matarás”. Se trata de la imposibilidad ética –y sólo ética- del asesinato. No es una resistencia real o empírica, pues en ese caso deberíamos tener una percepción de la misma, y con ello, el rostro y su mandato se convertirían en fenómeno. Es una resistencia ética expresada en la trascendencia infinita del rostro, infinito que desborda el pensamiento: “[...] lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro” (TI: 212). El rostro es así la resistencia absoluta del homicidio.

Sin embargo, el rostro abre a la vez la posibilidad del asesinato. El otro es el único ser al que puedo querer matar. Se trata de una violencia más radical que la que Levinas ha denunciado como la violencia de la representación. Expresada en la reducción del Otro al

Mismo, la representación significa dominio y poder sobre el otro: “La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un *dominio* ejercido por el que piensa sobre lo pensado” (TI: 142)¹⁰. Se trata en este caso de un dominio, pero no de la aniquilación.

El rostro es aquello que escapa a este poder del pensamiento, pero que, sin embargo, abre el poder de lo trágicamente humano: el rostro es lo irrepresentable. Ante él pierdo el poder de dominación, pero a la vez el rostro abre un nuevo poder –poder interhumano del asesinato. El rostro sigue ofreciéndose a un poder, pero en un sentido diferente:

“[...] la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder, que ya no puede aprehender; pero que puede matar” (TI: 211); “[...] matar no es dominar sino *aniquilar*, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder” (TI: 212)¹¹.

Si el rostro escapa al poder es porque no puede representárselo y porque el mandato ético indica la imposibilidad del asesinato; pero en el enigma mismo de su alteridad surge la tentación de la aniquilación total. Así la denuncia levinasiana de la violencia de la representación cobra un nuevo rumbo. Frente al Otro, a diferencia del mundo, no puede ejercerse una violencia parcial, como lo sería la comprensión; sólo puede ejercerse la violencia radical del asesinato. Al otro “[...] no puedo negarle parcialmente, mediante la violencia, captándolo a partir del ser en general y poseyéndolo. El otro es el único ente cuya negación sólo puede anunciarse como total: el asesinato. El otro es el único ente a quien puedo querer matar” (EN: 21). Sin embargo, es también el único ser ante el que pierdo el poder a través del mandato de la resistencia ética al asesinato.

Hay allí una ambigüedad, pues el rostro significa a la vez la prohibición y el otorgamiento del poder más trágico. El mandato ético del “no matarás” limita justamente este poder del asesinato. Es por el poder real que sólo puede ejercerse sobre el otro hombre, poder radical de matar al otro, que la pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad, significada como la imposibilidad ética del asesinato, puede tener algún sentido. En otras palabras, sólo la tentación frente a ese rostro desnudo, desnudez que revela su carácter

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ El subrayado es mío.

irrepresentable, pero por ello mismo de extrema fragilidad a la vez, puede el mandato ético cobrar el sentido de la resistencia al asesinato. Así, el “no matarás” y la posibilidad de aniquilación son como las dos caras de una misma moneda. Pretender una sin la otra sería un absurdo. En efecto, ¿por qué el mandato ético se identificaría con el “no matarás” si el asesinato no fuera posible? Pero incluso más, ¿no se constituiría ontológicamente la humanidad en una guerra de todos contra todos si la ética no limitara la aniquilación de los hombres?

El otro revela entonces un doble carácter. Por un lado, se expresa en la resistencia absoluta del homicidio, en el rostro que prohíbe el homicidio. Pero por el otro, se muestra en toda su fragilidad de rostro desnudo, en la vulnerabilidad de su piel expuesta. Esta condición conllevará el sentido de la responsabilidad como constitutiva de la subjetividad ética. En efecto, la posibilidad del rostro vulnerable, que sufre y muere, convierten al “no matarás” en un elemento constitutivo de la subjetividad ética revelada como pasividad extrema; pero también la fragilidad del otro implica para la subjetividad un nuevo destino, por el que la responsabilidad constitutiva deviene responsabilidad ante el dolor y la muerte del otro, “como si la muerte invisible a la que se expone el rostro del otro hombre, fuera para el Yo que le es próximo, asunto *suyo*...” (EN: 195).

La responsabilidad ante el sufrimiento y la muerte del otro

En un pequeño texto dedicado a Levinas, Paul Ricoeur acusa al autor por utilizar un lenguaje extremo y caracteriza este rasgo como terrorismo verbal, intentando demostrar con ello el peligro que conllevaría la ética levinasiana al vincular la figura de la subjetividad con términos tales como rehén, obsesión, etc. Ricoeur pregunta retóricamente: “¿Por qué esa escalada a los extremos: obsesión, herida, traumatismo? ¿Por qué esa sobrepuja de lo pático como patético y patológico?” (Ricoeur, 1999: 19). Sin duda es cierto que Levinas usa un lenguaje extremo, pero porque la misma ética es extrema en cuanto significa la responsabilidad ante el sufrimiento del otro; e incluso se puede reconocer que el lenguaje

levinasiano tiene cierto espesor de violencia, pero porque la misma ética abre el paso a la posibilidad de la única violencia: el exterminio y el sufrimiento del Otro.

Si lo patético expresa el exceso de dolor, el lenguaje levinasiano sin duda lo es. Sin embargo –y a pesar de Ricoeur-, quizá el lenguaje de Levinas no sea aún lo suficientemente patético. En efecto, el dolor del otro –dimensión a la que sólo la ética puede abrirnos y no la ontología- no es un exceso recuperable: ninguna expresión será lo suficientemente patética, pues el sufrimiento del otro es lo inasumible mismo. Levinas declara en “El sufrimiento inútil” que el sufrimiento excede a la conciencia, es inasumible; lo que significa que no puede ser integrado a un orden; pero a la vez significa un grito y un socorro del otro. De acuerdo a lo dicho en este texto, el sufrimiento injustificable es el de los demás, lo que significa que mi sufrimiento es justo sólo cuando se produce a causa del sufrimiento inútil de los demás. El sufrimiento del otro es el absurdo, el sinsentido mismo, y el único sentido que puede tener el sufrimiento es el de mi sufrimiento por el otro, el socorro ante el sufrimiento del otro y la experiencia radical del mandato ético de no dejar al otro solo ante su propia muerte. Así, la consideración de Levinas al indicar que en el “cara-a-cara” el sujeto se constituye como rehén, no debe interpretarse que el sujeto sufra por padecer la atadura al rostro del Otro. Lo prioritario es el sufrimiento del Otro, que el mismo sujeto sufre. En este sentido afirma A. Sucasas:

“Lo esencial de la alteridad no es ser agente del sufrimiento (yo que sufre *por* – a causa de- el Otro); la bipolaridad perseguidor-perseguido hace del sufrimiento del segundo un servicio ofrecido al primero (yo sufriente para el Otro) y, gracias a ello, sitúa en primer plano el escándalo del sufrimiento ajeno, y no el dolor propio: el yo sufre el sufrimiento del otro, siendo el dolor socorro y alivio” (Sucasas, 2006: 278).

De modo que ese dolor injustificable se corresponde con la constitución de una subjetividad abierta a la responsabilidad ética, es decir, a la imposibilidad de dejar al otro solo ante su dolor. Así, “[...] la muerte tiene sentido en la concreción de lo que para mí es el abandono imposible del otro a su soledad, en la prohibición de este abandono que se dirige a mí. Su sentido comienza en lo interhumano” (EN: 176). Pero si la muerte y el sufrimiento del otro sólo tienen sentido en la dimensión inter-humana, la justificación del padecimiento del otro se torna imposible. En efecto, la justificación del mal del otro a partir

de un supuesto bien mayor –sea éste ligado a una totalidad comunitaria, social o política, o sea, vinculada con una fuerza divina incomprensible para la capacidad humana-, recae en el sinsentido, en la medida en que sólo de particular a particular en el “cara-a-cara” interhumano puede el sufrimiento inútil del otro cobrar sentido en cuanto preocupación del sujeto ético al que se le prohíbe el abandono del otro ante su muerte. Ni las razones de la totalidad política y social, ni una supuesta voluntad divina incomprensible por el entendimiento humano aclamada por la teodicea, pueden justificar el dolor de los demás.

Sin embargo, en la historia de la filosofía occidental se ha intentado compatibilizar, a través de la teodicea, la existencia del mal en el mundo con la bondad de dios. El resultado de ello no es más que la justificación del mal. Tal es una de las preocupaciones fundamentales de Leibniz. Según este autor Dios crea voluntariamente el mejor mundo entre los posibles. Aunque éste no lo sea para el limitado entendimiento humano, sí lo es para el superior entendimiento divino. El mal sería entonces una especie de bien que el entendimiento humano no alcanza a comprender como tal. Si faltara el mal en el mundo, no sería este mundo, es decir el que Dios ha creado voluntariamente como el mejor de los posibles. Puede pensarse que esta idea de teodicea implica suerte teleología del sufrimiento del otro. En efecto, el dolor no sería más que el medio razonable para el entendimiento divino a fin de obtener el mejor mundo de los posibles. Esta teleología del sufrimiento está de algún modo presente también en la dialéctica hegeliana, ya que el Espíritu se autopresenta a través del movimiento histórico de la dialéctica, no excluyendo de éste las vías dolorosas que finalmente culminan en la reconciliación. En este sentido, señala Bernstein:

“Hegel está siempre resaltando rupturas, escisiones y separaciones. Se da perfectamente cuenta cuán violentas y dolorosas pueden llegar a ser en la vida de un individuo y en la de un pueblo. Pero, aun con toda su insistencia en esas ‘rupturas’, también acaba siempre diciéndonos que sólo son ‘momentos’, o etapas, en un enorme proceso dialéctico en el que la superación está permanentemente activa” (Bernstein, 2004: 109).

Levinas apunta a desestructurar esta decodificación del sufrimiento del otro, por la que se le otorga sentido a través del supuesto de una teleología donde el dolor se interpreta como una suerte de mal útil o necesario, aunque incomprensible, a partir de la idea de la teodicea. El sufrimiento del otro es lo inútil mismo y no puede ser integrado a un orden

mayor que lo justifique. El dolor del otro, se ha dicho, sólo es significativo para el sujeto al que se le prohíbe abandonar al otro ante la soledad de la muerte.

Cristalizado en los usos sociales del sufrimiento, el dolor deviene un “sacrificio menor” necesario para garantizar el funcionamiento del orden social, comprendido como “bien mayor”. El sufrimiento esencialmente gratuito cobra pues sentido para conservar el orden social. Levinas considera en términos generales estas posturas que tienden a la justificación del dolor del otro como “[...] perspectivas suprasensibles para entrever en el sufrimiento, esencialmente gratuito, absurdo y aparentemente arbitrario, una significación y un orden” (EN: 120).

Seguramente es la experiencia del siglo XX, en el que las ideas ilustradas que refieren a un progreso de la razón han sido refutadas, que inspira a Levinas el objetivo de acabar definitivamente con la teleología del sufrimiento humano. En rigor ese siglo implica la refutación empírica de lo que ya es refutado *per se*: “Un siglo que ha conocido, en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y Camboya” (EN: 121). Estos acontecimientos, en los que se cristaliza la comisión del mal por el mal, la aniquilación por la aniquilación, revelan el mismo sinsentido del sufrimiento. Se anula así, de una vez, toda teodicea y teleología del sufrimiento humano. El siglo XX no muestra meramente la falta de fines realizados, como si se tratara de una suerte de mal funcionamiento de la razón. Demuestra, a la vez, la violencia intrínseca a toda lógica teleológica que, incluso en el “buen funcionamiento de la razón”, justifique el sufrimiento humano. En otras palabras, en el siglo XX se hace empírico el olvido de la imposibilidad ética de justificar el sufrimiento del otro. Este “[...] fin de la teodicea” (EN: 123), demostrado por las pruebas de este siglo, significa la imposibilidad general de justificación el sufrimiento del otro. Esto viene a enseñar la ética: el escándalo de otorgar sentido al dolor y la muerte del prójimo.

La sensibilidad ética anula la posibilidad de justificación del sufrimiento del otro. Aún más, como he hecho referencia anteriormente, la misma vulnerabilidad del otro, su sufrimiento y su muerte revelan la constitución de la subjetividad que lleva intrínseca la responsabilidad ante la muerte del otro. Esta problemática es tratada también a partir de un

análisis fenomenológico del mal, desarrollado en el texto "Trascendencia y mal", publicado en *De Dios que viene a la idea*.

El artículo de Levinas sorprende desde el mismo título: ¿el mal asociado a la trascendencia? Desde el comienzo, y fundamentalmente en *Totalidad e infinito*, la trascendencia es la figura levinasiana por excelencia que rompe la lógica de la totalidad, es decir lo no integrable mismo, siempre ligada a la figura irreductible del otro y al Bien. Pero ¿en qué sentido entonces el mal está ligado a la trascendencia?

Si el mal es trascendente es porque en sí mismo es un exceso. Exceso, no porque pueda cuantificarse y medirse hasta acabar en un grado excesivo, sino porque excede las mismas categorías del entendimiento. El mal es inintegrable:

"En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su *cualidad*, se anuncia una *modalidad*, una manera: el no-hallar-sitio, el rechazo de toda conciliación con algo contranatural, una monstruosidad, lo de por sí perturbador y extraño. ¡Y, en este sentido, la trascendencia!" (DDQVI: 172).

Sin embargo, sólo la existencia de rostros, permite al mal ser trascendencia. Es decir que si el mal no puede integrarse, es únicamente porque el sufrimiento del prójimo no puede ser integrado en un orden o justificado con vistas a un "buen" fin. De manera que el sentido de la trascendencia del mal consiste, justamente, en la imposibilidad de justificar el sufrimiento y el mal del prójimo, tal como se ha analizado anteriormente.

El mal es entonces trascendente, pues trasciende las categorías del entendimiento, pero ¿es trascendente como "lo de otro modo que ser"? ¿Resulta el mal no una mera negación del ser sino "lo de otro modo que ser"? La pregunta deviene fundamental. De acuerdo con Levinas el interés de la esencia está intrínsecamente ligado a la perseverancia en el ser. El *déssinteréssement* sólo se abre en "lo de otro modo que ser", en lo que no halla sitio, en el tiempo inmemorial, en la anarquía inintegrable a un orden, es decir en la ética, donde la subjetividad significa antes que la preocupación de sí, responsabilidad para con el otro. Desinterés de lo de otro modo que ser, prioridad de la responsabilidad ante la muerte del otro frente a la propia existencia.

¿Puede en este sentido el mal ser trascendente? ¿Puede el mal significar el *déssinteréssement*? La respuesta resulta ambigua. Por una parte el mal en sí mismo está directamente ligado al interés de la esencia, en tanto únicamente seres que luchan por

preservarse en el ser pueden aniquilarse unos a otros. Pero el hecho casi empírico de seres egoístas que conforman una comunidad de muerte, donde el lazo que los une es encontrar un refugio en el ser, o que conforman una comunidad de objetos, igualmente interesados en el ser –aunque siempre sea preferible la paz antes que la guerra-, todo ello abre la posibilidad del *désintéressement*. El mal no logra romper así con el interés de la esencia, en la medida en que en la cristalización mundana del mal los hombres buscan preservarse, aunque el costo sea el ser de los otros. Pero si no existiera el hecho casi empírico del mal, si el mal no fuera aunque sea una amenaza, el *désintéressement* no sería necesario. Sólo en virtud de la vulnerabilidad de los rostros, del peligro de la muerte de los otros, existe un más allá del ser donde la subjetividad es responsable del sufrimiento del otro más que de su propia perseverancia.

Ahora bien, esta fenomenología del mal revela así un movimiento que está vinculado al proceso de subjetivación, pues “[...] el mal me golpea en mi horror del mal, y así revela –o es ya- mi asociación con el Bien” (DDQVI: 176). La posibilidad del mal afectando al otro hombre es en lo que el mal me concierne. El horror del mal en el otro me convoca como el responsable de su rostro vulnerable, de su sufrimiento. “El horror del mal abre e invita a una respuesta ética al mal”¹² (Bernstein, 2002: 262). El mal me señala en mi unicidad de elegido porque puede rozar al otro. Sólo entonces se cuestiona mi perseverancia en el ser, por la cual la epifanía del rostro se torna *désintéressement* en mí, socorro ante su sufrimiento y su muerte, incluso aunque mi ser esté en peligro.

En síntesis, Levinas contrapone la figura del mal a la de la ética, pues mientras éste supone la ontología del interés de la esencia, la ética se define a partir del *désintéressement*. Sin embargo el mal, en tanto posibilidad de sufrimiento del otro, torna necesaria la subjetividad pasiva, responsable ante el rostro del otro. El siglo que ha dejado de lado la ética, siglo meramente político, conlleva en sí el peligro de la totalización, de toda reducción de lo interhumano al interés de la esencia. Pareciera entonces que no basta con la obsesión, con el amor ilimitado de la ética. Se plantea la cuestión sobre cómo responder ante la ausencia del mandato cuando el otro ha sido realmente aniquilado. El mismo

¹² Traducción de la autora. En el original: “The horror of evil opens up and invites an ethical response to evil”

sufrimiento inútil del otro, el mismo sufrimiento útil en mí, llama a la consciencia y al juicio. En efecto, “[...] además de la malignidad fundamental del sufrimiento, revelada por su fenomenología, ¿no es la experiencia humana el testimonio histórico de la maldad y de la mala voluntad?” (EN: 120). Se torna humanamente necesario, pues, además del *désintéressement*, la consciencia, el juicio y la justicia de los tribunales humanos. Hace falta una suerte de garantía política donde todos los otros, e incluso yo, reclamen justicia por su sufrimiento. Hace falta, como lo indica Levinas, ir de la responsabilidad al problema, es decir, de la ética del rostro desnudo a la tematización de la justicia institucional.

TERCERA PARTE

La relación entre ética y política

El problema

En los apartados anteriores se ha mostrado la importancia de la crítica levinasiana a la filosofía de lo mismo y en particular a las formas políticas en las que la existencia humana se ve reducida a los diversos modos de totalización. En relación con ello se ha visto, por un lado, la diferencia radical que tiene la posición de Levinas respecto del sistema hegeliano. Pero también se ha analizado la política del hitlerismo, por la cual el sujeto se ve completamente absorbido en la totalidad horrorosa del ser en general, es decir engarzado no a su propio cuerpo, sino a la corporalidad general de la raza. Sin embargo esta misma concreción histórica, de la que Levinas ha sido testigo, conlleva la necesidad de repensar la institucionalidad política en tanto garantía de las libertades esencialmente vulnerables. Así, si “[...] la política librada a sí misma incuba una tiranía” (TI: 304), la vulnerabilidad de la voluntad en su posibilidad de traición, clama por un Estado en el que esa traición sea aplazada. En este sentido puede vislumbrarse una perspectiva positiva de la política, en la medida en que este orden político significa una resistencia al advenimiento del mal. No obstante, como se ha visto, no es sólo a través de un contra-modelo político que Levinas se opone a las políticas de la totalidad, sino, originariamente, por el camino de la ética que insta una relación de cara-a-cara, que es irreductible a todo tipo de totalidad. Por ello que se ha analizado la constitución de la subjetividad ética como responsable ante el rostro del Otro.

Ahora bien, estas dos oposiciones a las políticas de la totalidad deben ser vinculadas a fin de establecer una relación específica entre ética y política en el pensamiento de Levinas. En otras palabras, el desafío consiste en vincular la ética y la política como modos de resistencia al mal. Es decir, encontrar aquel contra-modelo político que fundamentalmente se aleje de la tiranía al aplazar la vulnerabilidad de la libertad, pero que esté a la vez atravesado por la ética de la responsabilidad. Se tratará efectivamente de un movimiento de re-totalización, pero que no engendre una totalidad cerrada, sino que, por el contrario, produzca una perspectiva en la que lo político se instale a partir de cierta “permeabilidad”, para dar lugar a la dimensión ética. Ahora bien, para establecer este vínculo es indispensable tener en cuenta la figura del tercero y la justicia; asimismo resulta ineludible

plantear la problemática acerca de qué tipo de Estado puede no sólo garantizar las libertades vulnerables, sino también estar atravesado por la ética del “cara-a-cara”. Analizaré en primer lugar la figura del tercero y la justicia, para luego dar lugar a la problemática del orden estatal.

Tal como se ha sugerido en la segunda parte de este trabajo, según la dimensión ética el Otro es, para Levinas, rostro desnudo. Esto significa concretamente que el Otro, despojado de cualidades, me obliga a no serle indiferente, independientemente de la elección propia de decidir acogerlo. A partir del encuentro ético soy responsable por lo que no decido y se define mi humanidad al dar mi vida por quien no conozco. El Otro se manifiesta en el exceso que desborda el ser y el conocimiento. Pero este exceso, incodificable a través de la tematización, cobra el sentido pleno de obligarme a responder ante el rostro.

La desnudez del rostro evita así cualquier tipo de predicación sobre la condición del otro. En este sentido, como se ha analizado, en el encuentro del Yo y el Otro no se produce ningún tipo de violencia cognoscitiva. Pero en esa desnudez, que es también su extrema fragilidad, puede encontrarse una tensión producida en un cuerpo que viste el más repugnante de los ropajes, pero que a la vez permanece desnudo. Quién es el otro, a quién doy el pan, no debe éticamente incumbirme. La desnudez del rostro es la dimensión ética de la humanidad siempre ineludible, por la cual ningún individuo merece morir solo. Pero justamente, si la ética es la dimensión de lo humano, puede afirmarse que todos los otros son mis otros y preguntarse legítimamente: ¿a quién dar este pan? Si se va de la responsabilidad al problema es porque, precisamente, la responsabilidad es lo aproblemático mismo. En el campo ético no nos preguntamos quién es el otro, no hay deliberación ni conciencia, sino sólo responsabilidad engeguada para con el Otro, exceso de amor ilimitado. En el vínculo específicamente ético no nos cuestionamos las relaciones entre el otro y los otros, no sabemos qué se han hecho. Levinas llama *désintéressement* al modo ético de lo inter-humano, por el cual el interés de la esencia -preservación del propio ser- queda desplazado. El Otro y Yo nos relacionamos de otro modo que ser, pero en cuanto existe la multiplicidad el ser parece verse restituido de la manera más trágica: el otro, del cual privilegio su ser antes que el mío, puede herir, torturar o asesinar a un tercero, o incluso a mí. Mi ser y el ser de los otros no quedan expuestos en términos éticos, pues lo

más allá de ser significa que la muerte del otro es prioritaria frente a la mía: ser elegido como único es no poder desligarse de la irrecusable responsabilidad de salvaguardar el ser del otro antes que el mío. Pero este amor ilimitado puedo dárselo a quien ha herido a mis prójimos, incluso a mi propio asesino. La relación con la alteridad deviene así problemática, porque el encuentro con el otro es originariamente –y éste es el gran aporte de Levinas- un encuentro con una alteridad irreductible a las categorías y al pensamiento; pero no es menos una mirada que puede observar en el ropaje del otro el sufrimiento de los prójimos. Así, la crítica al reduccionismo del otro, es decir la disolución de la alteridad en la totalidad, fue sin duda necesaria para dar lugar a la apertura de la alteridad radical, pero en este momento adviene la preocupación por cómo responder a la pregunta “¿tiene Rostro el verdugo?”¹³, cómo pensar si Klaus Barbie es aún otro. El otro es rostro desnudo, posibilidad de la ética; pero el otro también puede vestirse con el ropaje militar de los SS.

Para responder a dicho cuestionamiento Levinas recurre a términos políticos:

“Me plantea usted el problema del mal. Cuando hablo de Justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me aparto de la idea de la no-resistencia al mal. Si la autodefensa es problemática, el verdugo es aquel que amenaza al prójimo y, en este sentido, apela a la violencia y no tiene ya Rostro” (EN: 131).

Sin embargo, la respuesta de Levinas parece imprecisa. No puede alegarse la pérdida del rostro en virtud de lo que pueda ser predicado del otro. Si el verdugo apela a la violencia y daña a un tercero –y por ello es llamado verdugo- no lo hace desde su condición de rostro desnudo, pero esta apelación es la que abre en la relación con la alteridad no meramente ya su condición de irreductible, sino la necesidad de tematización. Dicho de otro modo, si el verdugo no tiene ya rostro es porque políticamente el hombre no puede definirse con independencia de sus cualidades, no es que el verdugo *pierda* su Rostro, sino que en tanto verdugo, en tanto que hombre tematizado políticamente, es *por definición* sin rostro. Desde el momento, pues, en el que puede haber daño entre el otro y el tercero, deviene necesaria la conciencia del saber. Hora de la justicia y de la política, que debe funcionar como allí dice Levinas, como una lucha contra el mal, como una instancia de resistencia al mal.

¹³ Dicho cuestionamiento fue hecho a Levinas. Véase “Filosofía, justicia y amor” (Levinas, 2003: 131).

Sin embargo, como se ha dicho, es la ética como responsabilidad ante el rostro del Otro lo que originalmente se opone al devenir mundano del mal, pero éste marca en cierto sentido su límite. A propósito de Klaus Barbie dice Levinas:

“Para mí se trata del orden de lo horrible. Horror que no podría ser olvidado, ni reparado por castigo alguno, eso está claro. ¿Límite de la responsabilidad? Hay en esta certeza un trastorno –no porque sean vanas- de una buena parte de nuestras meditaciones judías y no judías” (IH: 195).

Como trastorno de la ética, la posibilidad del mal viene a perturbar la certeza sobre la suficiencia de la relación cara-a-cara. Sin duda toda la constitución de la ética levinasiana, particularmente atravesada por la preocupación por el sufrimiento y la muerte del otro, se ancla en la misma constatación del mal. La ética funciona como un lugar de resistencia a ese olvido del Otro, a las políticas de la totalidad representada por el modelo político hegeliano y mucho más trágicamente por la concreción histórica del sistema político nazi. La ética es un lugar de resistencia, el modo por el que el sujeto es vulnerable, ilimitadamente, ante el rostro del Otro. Pero este carácter ilimitado de la ética no significa sino que no hay tematización posible o situación empírica que limite la responsabilidad ética. Pero entonces, ¿en qué medida la constatación del mal puede significar un límite de la responsabilidad?

Estrictamente la posibilidad del mal no limita en modo alguno la relación ética. En efecto, este exceso de amor ilimitado al otro permanecerá intacto, pues “[...] la justicia no es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para otro*, una disminución, una limitación de la responsabilidad anárquica” (DMQS: 239). De este modo, la problemática introducida por la figura del tercero sólo puede significar un límite para la ética en tanto y en cuanto revela el carácter insuficiente de ésta y demarca con ello la necesidad de la política. En efecto, la posibilidad del mal clama por el saber y la tematización, a la cual ha dejado a un lado de manera positiva la ética. Por ello “[...] en tanto límite de la responsabilidad, el tercero abre la cuestión ‘¿qué debo hacer con justicia?’ Esta es una pregunta de y para la conciencia, no para la ética formal.”¹⁴ (Bergo, 1999: 180). Esta convocación de la justicia a la conciencia y al orden no podrá sustituir la responsabilidad

¹⁴ Traducción de la autora. En el original: “As the limitation of responsibility, the Third Party opens the question, “What have I to do with justice?” This is a question of and for consciousness, not for formal ethics”

por el otro siempre ilimitada. No obstante, será evocada en el mismo encuentro con el rostro del Otro, en la medida en que en su visibilidad el tercero también me incumbe.

Irrupción del tercero. El tercero en el rostro del Otro

Elucidar la figura del tercero resulta fundamental para comprender la compleja alternativa de darle el pan de mi propia boca a quien ha dejado sin pan a los otros. Ahora bien, ¿cómo interpretar la figura del tercero? Levinas mismo parece verse en una posición ambigua en este sentido. Desde la presencia escueta de esta figura en *Totalidad e infinito* y en las obras precedentes a ésta, se encuentra en el artículo de 1954 “El yo y la totalidad”, recogido en *Entre nosotros*, la idea de que el tercero, excluido de la sociedad secreta, viene a interrumpirla. De acuerdo con ello parecería que el tercero queda absolutamente afuera de la relación ética entre yo y el Otro y se presentara desde fuera de esta relación. Sin embargo, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, el tercero aparece ya en el mismo rostro del otro, como si el tercero estuviese ya presente en la relación entre yo y el Otro.

En el primer caso se debería interpretar la relación ética como aquella especificada como la “sociedad del amor”¹⁵, sociedad secreta de amor ilimitado hacia el Otro, donde el tercero queda excluido. En efecto, de acuerdo con el artículo del ‘54 “[...] amar es existir como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo. La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo sino la negación de la sociedad” (EN: 34). De este modo la relación ética se plantea aquí como una sociedad de a dos, donde se excluye a todos los otros, como si esencialmente la ética fuera esta exclusión de los terceros. Sin embargo esta exclusión conllevará cierta injusticia, “[...] un tercero, herido, asiste al diálogo amoroso y la propia

¹⁵ Cabe la siguiente aclaración: si bien es cierto que en *Totalidad e infinito* la figura de *Eros* aparece entre las categorías que están “más allá del rostro”, se pretende un acercamiento a esta interpretación a través de la noción de la ética como filosofía primera, resignificada a la vez como sabiduría del amor. Sin embargo, que la ética sea definida como la sabiduría del amor, no significa que la relación “cara-a-cara” se constituya bajo el supuesto de una relación armónica donde sea posible la reconciliación. Tal como ha quedado expuesto en el presente trabajo, si el vínculo con el Otro es de amor, hay que pensar éste como una suerte de sensibilidad pasiva del sujeto que responde ante el sufrimiento y la muerte del otro.

sociedad del amor es injusta con él” (EN: 35). Yo y el Otro olvidamos que hay otros, pero no tener en cuenta este tercero excluido no significa que él no pueda convertirse también en mi prójimo, sino dejar a un lado los vínculos propios de la multiplicidad en el mundo. En otras palabras, la injusticia de la que Levinas habla aquí no está dada por el hecho de que yo no pueda conformar otra sociedad íntima con el excluido, sino que la injusticia está dada por el mismo enajenamiento de amor hacia el otro, injusticia ante este tercero excluido. Sin embargo, puede producirse aún una doble injusticia que radica en que el tercero no sólo esté herido por la exclusión intrínseca de la sociedad íntima, sino que pueda estar herido por un daño producido por mi prójimo. En este sentido puede sospecharse que Levinas parece advertir ya sobre cierta insuficiencia de la ética, en la medida en que la relación ética implica la exclusión del tercero y en este sentido esta injusticia inicial corre el riesgo de convertirse en una injusticia mayor. Así, si el tercero interrumpe después de constituida la relación ética, es como si el problema político pudiera pensarse como una instancia independiente de la relación ética, como si existiera en una primera instancia, una suerte de *epojé* del mundo, en virtud de la cual existieran lazos éticos de a dos, y una posterior conciencia del mundo por la cual se advertiría la presencia de la multiplicidad, y en este sentido la intención de reparar la injusticia ya cometida.

Esta lógica es reemplazada en los análisis de *De otro modo que ser*. En efecto, allí el tercero no aparece directamente como el excluido, sino que está ya presente en la relación ética del yo y el Otro –situado ahora entre la visibilidad/invisibilidad-, pues se trata, en este caso, de evitar una suerte de contingencia empírica por la cual el tercero podría o no irrumpir en la relación anárquica de la proximidad. Si el rostro es invisible y visible a la vez es porque la perturbación del tercero en la proximidad no es una contingencia empírica, sino que él está presente ya en la relación ética, expresándose en la dimensión visible del rostro del otro. Dicho con palabras de J. Derrida, “[...]incluso si es definida como interrupción del cara-a-cara-, la experiencia del tercero, origen de la justicia y de la cuestión como cuestionamiento, no es una intrusión secundaria. Pertenece al rostro, no puede producirse sino a través de él” (Derrida, 1998: 140). Así, el rostro no es definido inicialmente como invisible y sólo posteriormente como visible; es a la vez lo visible y lo invisible. En todo caso, la interrupción del cara-a-cara no es producida por una instancia ajena y exterior de esta relación, sino que, por el contrario, la interrupción de la ética se da

en el mismo interior del cara-a-cara, en la medida en que la visibilidad del rostro inscrita en ella convoca a la figura del tercero.

Puede notarse que esta nueva consideración sobre el tercero implicada en la simultaneidad del rostro como visible e invisible a la vez muestra “[...] la simultaneidad de mi relación con todos los hombres en mi relación con el Otro” (Sebbah, 2002: 48) y logra dejar a un lado la injusticia intrínseca a la sociedad íntima, a la que se hacía referencia anteriormente. En efecto, en este segundo esquema el rostro es lo que simultáneamente excede a la conciencia y aquello que conlleva la necesidad de tematización en virtud de su relación con los otros. Por ello la injusticia intrínseca al primer esquema y el peligro de una injusticia dada por el amor ilimitado al prójimo que ha herido al tercero, quedan ahora anuladas, pues “[...] dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión clama ya justicia, reclama medida y saber; es conciencia” (DMQS: 238). Por un lado, si el tercero está ya presente en la dimensión de visibilidad del rostro, la injusticia de excluirlo queda anulada. Por otro lado, el reclamo de justicia evita la posibilidad de la injusticia producida al ignorar la herida que el prójimo puede hacer al tercero.

Sin embargo, a pesar de ello, ¿no puede sostenerse aún con Derrida que “[...] hay en la ética una violencia potencial, implicada en la imposibilidad de discernir el bien del mal, el amor del odio, el dar del tomar” (Derrida, 1998: 52)? Efectivamente, a pesar de que con este segundo esquema se evita la injusticia de ignorar el sufrimiento del tercero, la violencia potencial de la ética queda aún intacta. Incluso más, el requerimiento de justicia no está dado sino por esta violencia potencial de la ética. En otras palabras, la virtuosa incapacidad de la ética por la que es imposible discernir acerca de lo que ha hecho el otro posee intrínsecamente esta violencia potencial. Justamente por ello la relación ética debe ser interrumpida en virtud del requerimiento de justicia. Se reclama, entonces, saber quién es el otro en relación con los terceros, se reclama la visibilidad del rostro para saber cuál es el vínculo que el otro mantiene con la multiplicidad. Pero el reclamo de justicia no consiste meramente en la posibilidad de justicia para con el tercero, sino también para con el otro, e incluso para conmigo. En efecto, a través de la visibilidad del rostro se vislumbra la multiplicidad de las relaciones inter-humanas, donde el otro, el tercero y yo podemos haber sido heridos. En esta visibilidad permanecemos los tres clamando por la justicia. De este

modo, puede indicarse que la problemática política no resulta algo posterior a la ética, sino que lo que parece mostrar esta segunda vía es que en toda relación interhumana el otro me convierte en un sujeto de responsabilidad irrecusable e ilimitada y a la vez, en un sujeto que tematiza en virtud de la multiplicidad.

Los análisis sobre la alteridad del otro en las primeras obras donde aparece la noción de rostro –fundamentalmente en *Totalidad e infinito*- ponían el acento en la no visibilidad del rostro. Si el rostro era considerado como el contra-fenómeno mismo, esto se debía a la necesidad de emprender la tarea de establecer la relación ética como aquella capaz de romper con las formas totalizantes, especialmente con los posicionamientos políticos donde el individuo se ve reducido a la totalidad. En este sentido, la ética como defensa de la relación cara-a-cara irreductible a la totalidad constituye un modo de resistencia a las políticas de la totalidad. Así, la crítica a la totalidad estaba centrada en aquella defensa de la irreductibilidad del Otro, sólo posible en la medida en que el rostro es lo invisible mismo. Ahora bien, si en las últimas páginas de *De otro modo que ser* se sitúa al rostro en la ambigüedad visibilidad/invisibilidad, es precisamente porque después de la crítica, hace falta, como se ha dicho, cierto movimiento de retotalización. En este sentido, en virtud de la figura del tercero por el que se introduce la noción de justicia institucional, es imprescindible cierto retorno a la ontología, aunque atravesada siempre por lo irreductible del vínculo ético. En efecto, si “[...] entre el orden del ser y el de la proximidad el lazo es irrecusable” (DMQS: 240), política, ontología y ética estarán ligadas de manera irrecusable; si el rostro es invisible y visible a la vez es porque la multiplicidad representada a través de la figura del tercero, conlleva la necesidad del orden político.

Así, las dos interpretaciones conducen por una parte, a la idea de cierta exterioridad del tercero respecto de la relación ética entre el Otro y el Mismo. De acuerdo con ello, el tercero quedaría excluido de ésta y sólo se presentaría interrumpiéndola, como si el orden político fuera necesario con *posterioridad*. La justicia debería establecerse, entonces, a partir de una doble injusticia original: la de exclusión del tercero y la ignorancia inicial de sus posibles heridas. Sin embargo, por otra parte, la figura ambigua del rostro situado entre la visibilidad/invisibilidad implicaría que en la misma relación ética está implícita la problemática política, es decir que una y otra serían *simultáneas*, y no se supondría la doble injusticia, aunque se revelaría la violencia potencial intrínseca a la ética.

De modo que pueden comprenderse estas dos interpretaciones como contradictorias. Sin embargo, y en concordancia con lo antes dicho, hay que tener en cuenta que la primera interpretación apunta a la radical separación del orden ético del político, en virtud de la crítica a la ontología y a la política como totalidad cerrada. Vislumbrar allí cierta visibilidad del rostro sería poner en riesgo la misma alteridad del otro, motivo por el cual, como se ha visto, Levinas llega a contraponer política y moral. Así, en *Totalidad e infinito* Levinas se encarga de romper con las figuras de la totalización y en este sentido la ética como anarquía se postula como absolutamente separada de la política. Pero los análisis hechos a partir de *De otro modo que ser* muestran el vínculo intrínseco entre una y otra.

Ahora bien, la figura del tercero no representa meramente el otro del otro, sino, más bien, los otros del otro, es decir el hecho mismo de que en el mundo no estamos yo y el otro solos, sino que el mundo es *desde el inicio* un mundo social. Así, la figura del tercero tal como es presentada en *De otro modo que ser* es intrínseca ya a la misma relación ética. La política no viene con posterioridad; por el contrario, ética y política, aspectos separables teóricamente pero inseparables de hecho, describen la complejidad del encuentro con el otro. Por un lado, éste no puede ser reducido a las categorías del conocimiento, en tanto irrepresentable que conlleva el amor ilimitado y la responsabilidad sin deliberación. Pero si el problema político está ya presente en el rostro del otro es porque, justamente, él y yo vivimos en un mundo socio-político. Teniendo en cuenta esto, se puede decir que al excluir la ética de las relaciones interhumanas se corre el riesgo de reducir la alteridad a categorías que son, más bien, del orden de la totalidad política, y con ello incluso se llega a justificar el sufrimiento inútil. La política no debe quedar librada a sí misma, tal es la enseñanza de *Totalidad e infinito*. Sin embargo, el encuentro interhumano reducido a la descripción del rostro como lo invisible mismo puede considerarse, en algún sentido, insuficiente e irreal. El esfuerzo levinasiano por mostrar la violencia intrínseca a la política, es decir la construcción de una ética original en la cual la irrepresentabilidad del rostro se torna el rasgo más positivo, no puede significar la negación del hecho evidente de que el mundo no se conforma meramente como una sociedad secreta y a-problemática entre el yo y el otro, sino que es, desde el inicio, un mundo problemático, social y político. En otras palabras, mostrar el olvido de la alteridad del otro, reducida a la *mismidad*, no debe significar el olvido de la problematicidad política atravesada por el mismo hecho de la multiplicidad.

Tal es el paso que Levinas da en *De otro modo que ser*: “El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable al mismo tiempo, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia” (DMQS: 238). El rostro ya no se define meramente como lo incomparable e invisible, sino que, desde el comienzo, en toda relación interhumana el otro se vincula, a la vez, al rostro desnudo e invisible y al rostro en relación con otros y por ello visible.

En aquella sociedad secreta –sociedad de a dos- siempre seremos tres, pues el tercero no viene a sumarse o a interrumpir *después* de nuestro encuentro ético; el tercero ha estado presente siempre, porque el rostro del otro es también el tercero. Esto significa que la figura del tercero no debe ser interpretada como el mero hecho empírico de que alguien interrumpa la sociedad del amor, sino que el otro es un ser social en relación con otros rostros. Que el rostro sea el Otro y el tercero a la vez da cuenta de que para no absorber su alteridad el infinito se torna invisible, pero está a la vez inmerso en un espacio común con otros. Es así como “[...] el tercero entra en un espacio que, de todos modos, jamás había abandonado, puesto que su entrada en la intimidad del cara-a-cara es permanente” (Benssusán, 2008: 30).

La necesidad de lo dicho a partir de la figura del tercero

En el texto “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, J. Derrida realiza una serie de críticas a la perspectiva levinasiana expuesta en *Totalidad e infinito*. Como el mismo Derrida reconoce y queda claramente expuesto en el texto, estas críticas se centran en el problema del lenguaje.

Derrida interpreta al proyecto levinasiano de construir una filosofía que se separe de la tradición filosófica occidental como algo imposible e indeseable a la vez. En efecto, según este autor, el *logos*, y en particular el *logos* filosófico, no presenta salida alternativa alguna; no puede hacerse filosofía si no es a través de este *logos* sostenido a la largo de la tradición. De ello daría cuenta la utilización de dos ideas centrales en *Totalidad e infinito*: la metafísica y la exterioridad. Derrida pretende demostrar la imposibilidad de salir del *logos* filosófico tradicional indicando que Levinas tiene la intención de apartarse de la tradición,

pero que este intento se define inicialmente como metafísica. De hecho, metafísica y ética resultan casi sinónimos, en la medida en que el movimiento metafísico del deseo dirigido al infinito es el que permite la apertura a la alteridad no reductible del Otro. Del mismo modo la idea de exterioridad, central en *Totalidad e infinito* en tanto lo no englobable en la totalidad, sería una apelación más a la tradición filosófica. Según Derrida, la exterioridad absoluta pretende significar el no-lugar del Otro. Vale decir que Levinas proyecta en la idea de exterioridad aquello que no se puede situar espacialmente, ya que el espacio es el lugar de lo Mismo. Pero, pregunta Derrida, “[...] ¿por qué hay que seguir sirviéndose de la palabra “exterioridad” (...) para significar una relación no espacial?” (Derrida, 1989: 151). La respuesta a este cuestionamiento conduce a la tesis derridiana: si hay que seguir sirviéndose de la palabra “exterioridad” es porque es imposible salirse del *logos* filosófico, pues “[...] se puede decir que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad sin ser la interioridad, se puede escribir con tachaduras de tachaduras de tachaduras: la tachadura escribe, sigue dibujando en el espacio” (Derrida, 1989: 151). La misma escritura significa entonces una suerte de anulación de la exterioridad, que al ser dicha –aun con tachaduras– remite inevitablemente al espacio y al lenguaje filosófico. No puede hacerse filosofía, pues, más allá de éste.

La crítica de Derrida es incluso más resonante en cuanto sostiene que la ética levinasiana conllevaría la peor de las violencias. Derrida parte de reconocer la idea levinasiana de que en el conocimiento del otro está implicada la violencia –llamada por Derrida la violencia de la luz–, en tanto el otro es reducido al Mismo. Sin embargo, insiste en sus cuestionamientos: “¿qué lenguaje escaparía jamás a ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como epifanía del otro?” (Derrida, 1989: 125). Según esta tesis, no hay lenguaje que se pretenda filosófico y que pueda a la vez situarse más allá de la tradición filosófica. En este sentido el lenguaje de la metafísica del rostro no escaparía a la violencia de la luz. Sin embargo, Derrida prefiere esta luz a la oscuridad del silencio: “Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime al discurso” (Derrida, 1989: 157). Así, de acuerdo con Derrida, si bien es cierto que hay cierta violencia intrínseca al mismo discurso filosófico, no es menos cierto que se trata de una violencia menor y preferible ante el supuesto silencio que generaría la ética de Levinas.

Encontrarse con el Otro sin poder siquiera hablarle sería más una ignorancia de su misma alteridad que una apertura a ésta. El lenguaje, y en particular el *logos* filosófico sostenido a la largo de la tradición, parece a los ojos de Derrida la luz necesaria, que, aunque violenta, no deja al Otro en la oscuridad.

Ahora bien ¿son sostenibles estas críticas después de *De otro modo que ser?* En principio se puede decir que la observación derridiana sobre la imposibilidad de construir una filosofía situada más allá del *logos* filosófico resulta burlada desde el título mismo de la segunda gran obra de Levinas, pues el proyecto levinasiano se vislumbra allí desde el inicio como una filosofía de “lo otro modo que ser”. Sin embargo, en este desafío Levinas no deja de considerar el problema del lenguaje como algo central. A través de la distinción entre el “*Decir*” y lo “*Dicho*” se puede sostener que aun cuando Levinas reconozca la imposibilidad de salir del *logos*, su pensamiento se torna más radical.

Lo *dicho* es aquello referido inevitablemente a la ontología; a través de él se predicen los entes y se expone el ser como tema. Mediante lo dicho se rememoran los seres del pasado, se los manifiesta en un presente. Lo dicho es el lenguaje en su sentido predicativo, el único al que Derrida pareciera darle crédito. En una, palabra Levinas identifica aquí lo *dicho* con el *logos* filosófico.

¿Será, como sostiene Derrida, que la renuncia a ese *logos* implica inevitablemente la peor de las violencias en el silencio de la noche? ¿Situarse más allá de lo *dicho*, incluso más allá de la significación, es el devenir en el sin-sentido del encuentro ético? La concepción levinasiana del *Decir* aleja la alteridad del Otro tanto de la violencia preferible —la violencia menor— como del devenir en la oscuridad de lo indecible. Suponer que el *logos* es la totalidad del lenguaje como lo hace Derrida implica sostener que no hay significación más allá de él y que por lo tanto fuera de él habría meramente silencio. Sin embargo, la noción del *Decir* enseña que existe en el encuentro con el Otro un sentido más allá de la esencia, que no designa al otro, sino que expresa la responsabilidad ineludible ante él. El *Decir* es la aproximación al prójimo, la no indiferencia ante el otro; es un lenguaje no simbólico que tiene un sentido irreductible a la esencia del ser. Éste es la responsabilidad ante el Otro, más allá de lo dicho sobre él.

A pesar de ello, las observaciones de Derrida resultan ineludibles. No puede hacerse filosofía si no es con del *logos*. Levinas no deja de reconocerlo. Sin embargo, no es el *logos*

indispensable para evitar el mal mayor del silencio, la peor de las violencias; sino que es la traición de una filosofía que, de algún modo y a través del *logos* -¿qué otra forma encontraría un filósofo?-, debe describir lo otro modo que ser. El Decir de la responsabilidad para con el otro al margen del ser debe ser dicho. Es necesario que lo de otro modo que ser sea expuesto en un dicho ontológico. El uno-para-el-otro o proximidad sufre así el “imperio del ser” (DMQS: 95). Se advierte en este lenguaje, que nombra inevitablemente la metafísica del rostro, una traición: “En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable” (DMQS: 49). El Decir debe ser dicho, inevitablemente expuesto como tema. El Decir se traduce como Dicho, traicionándose. Pero esta traducción está vinculada a una reducción de lo Dicho, para que “[...] no se fije en *esencia* lo más allá de la esencia y (para que) la hipóstasis de un *eon* no se instale al modo de un ídolo” (DMQS: 95). La traducción en lo Dicho traiciona pues el Decir. Pero aquél es reducido para que el Decir de la ética lo interrumpa y se escuche el “[...] eco de lo otro modo que ser” (DMQS: 96). Lo Dicho dice lo indecible, pero es reducido e interrumpido por el eco de lo otro modo que ser. Sin embargo, la traducción del Decir en lo Dicho, que implica a la vez el movimiento de la reducción, no supone un original verdadero. La reducción no es el paso de un mundo aparente a uno real. La traición no es la falta a una fidelidad. Estos términos sólo pueden tener sentido en el orden del ser, donde la verdad y el error son prioritarios. Lo al margen del ser no es un ser más auténtico (“[...] los entes son y su manifestación en la Dicho es su verdadera esencia” (DMQS: 96)); sino lo otro modo que ser, más allá de lo verdadero y lo no verdadero.

Ahora bien, la necesidad de esta traducción-traición puede comprenderse a partir del vínculo estrecho entre ética y política. En efecto, el problema del tercero esbozado en *Totalidad e infinito* y central en *De otro modo que ser*, motiva a Levinas a considerar el *logos* no como un mero apéndice de la ética, sino como un requerimiento a partir, incluso, de la relación “cara-a-cara”. En efecto, la misma consideración de la ética como responsabilidad reclama por el *logos*, pero no en virtud de una luminosidad que evite la oscuridad del otro, como pretendía Derrida, sino porque es el mismo rostro el que clama justicia. Es en este sentido que

“[...] la tematización en la que la esencia del ser se traduce ante nosotros, la teoría y el pensamiento –que son sus contemporáneos- no atestiguan cualquier fracaso del Decir, sino que están motivadas por la vocación pre-original del Decir, por la responsabilidad misma” (DMQS: 49).

Esto significa que el motivo de traicionar el *Decir* en lo *dicho*, radica en la misma ética en la medida en que el tercero está ya en el rostro del Otro. Debe haber, pues, traducción ante nosotros, porque, precisamente, el encuentro ético no se produce en un mundo aislado.

El análisis del rostro a la vez como invisible y visible pone de manifiesto que “[...] en su Decir de proximidad se insinúa una contradicción que impide el sentido único de la significación” (Bensussan, 2008: 30). Levinas enseña así que el otro es susceptible de predicaciones en tanto está en relación con terceros. Sin embargo no es ésta la única significación posible, sino que en cuanto rostro desnudo significa, al margen del ser, la responsabilidad irrecusable. Inversamente, el sentido del Decir no implica el silencio de la noche, sino que en virtud de la existencia de terceros deviene necesario lo *dicho*. El rostro invisible e invisible a la vez produce en el lenguaje una tensión por la simultaneidad del *Decir* y lo *dicho* ¹⁶.

Justicia y subjetividad política

Lo interhumano se debate entre el amor ilimitado de la ética y el hecho mismo de la multiplicidad social; se debate al preguntarse si justo un amor ilimitado a ciegas. ¿A quién dar el pan? En cualquier caso habrá que cuestionarse acerca de la justicia de la excesiva

¹⁶ Cabe indicar que las críticas de Derrida son revisadas por éste, al menos de modo implícito, en el ensayo posterior *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. En los apartados siguientes haré referencia a dicho texto. Por el momento cabe aclarar que allí Derrida postula un vínculo entre la “hospitalidad ética” y la “hospitalidad política”. Teniendo en cuenta la figura del tercero y la necesidad de la constitución de la institucionalidad política, Derrida llega a afirmar que esta última, en tanto comparación de los incomparables, es el “mal mejor”, al cual “no hay que dejar de ir” (Derrida, 1998: 142). De este modo, hay una suerte de inversión de lo sostenido en “Violencia y metafísica.” Mientras allí la ética de Levinas era denunciada en tanto corría el riesgo de ser “la peor de las violencias”, en el ensayo posterior la ética es reivindicada por sí misma, mientras que lo político es una suerte de mal necesario.

responsabilidad de dar el pan de la propia boca a quien ha torturado o asesinado a sus prójimos. Evidentemente habrá que deliberar “cuál pasa antes del otro” (DMQS: 237).

En términos de *Totalidad e infinito* la justicia se define dentro del campo propio de la ética. La justicia es la respuesta “heme aquí” ante el llamado del otro, ante un rostro que limita todos mis poderes y a la vez converge en la más absoluta fragilidad: resistencia del rostro, que hace del asesinato del otro un imposible ético y a la vez abre su posibilidad. Esta noción de justicia en la que el Otro cuestiona mis poderes supone un vínculo asimétrico, por el cual el dar jamás es recíproco. En la relación ética no le es otorgada al Yo la posibilidad de exhibir su misma alteridad. Ante la trascendencia del otro, ante el rostro que cuestiona mis poderes “[...] yo no podría replicar con la exhibición de mi propia trascendencia, de mi propia alteridad, de mi rostro” (Bensussan, 2000: 2). Del mismo modo, al exceso de dar el propio pan no puedo contraponer mis necesidades y deseos, no podría esperar a partir de lo que doy una garantía próxima de mi propio alimento. De modo que la responsabilidad es unilateral. Sólo yo soy responsable por el otro, de la fragilidad de la desnudez de su rostro, la que hace que su sufrimiento inútil pueda tener sentido únicamente para mí. Pero no puedo esperar la recíproca, no puedo esperar que el otro sea responsable de mi propia alteridad. En este sentido Levinas alude, una y otra vez, a la frase de Dostoievski “[...] todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros”.

En *De otro modo que ser* el término justicia se redefine y sitúa en el campo político, más específicamente, en el terreno de la institucionalidad del Derecho. La justicia es pensada ahora bajo el supuesto de la problematicidad generada a partir de la entrada de la figura del tercero. Pero la justicia en este sentido sólo puede concebirse a partir de la simetría entre las personas. El principio de igualdad ante la ley debe ser garantizado posibilitando la creación de un espacio común de igualdad de deberes y derechos. El tercero es quien convoca a la simetrización, en la medida en que “[...] la relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura” (DMQS: 238). Esto no revela una suerte de imperfección de la ética, sino más bien su insuficiencia. Si entre el yo y el Otro no había problema ni deliberación, el ámbito de la multiplicidad donde las heridas infligidas de unos a otros permanecen latentes conlleva la necesidad de la tematización, de la comparación y de la conciencia. Mediante

esta problematicidad –donde la igualdad debe ser garantizada- se corrige la asimetría, no como un modo de anularla ni de reemplazarla sino como la demostración de que la relación ética asimétrica no basta para establecer la posibilidad de la justicia. Pero esta corrección, indica Levinas, es incesante. Esto muestra que la relación entre ética y política –ahora pensada bajo los cánones de la institucionalidad el Derecho- sólo puede establecerse a partir del supuesto de la simultaneidad. Si como se ha dicho el rostro es invisible y visible a la vez, del mismo modo la relación con el otro es de asimetría y simetría a la vez. En efecto, el encuentro ético con el otro, en la medida en que es aporético, se define a partir de la responsabilidad asimétrica. Pero si el tercero está desde siempre presente en la relación “cara-a-cara”, la simetría no es garantizada con posterioridad al vínculo ético, sino simultáneamente con éste. Ahora bien, esta corrección de la asimetría, en la que yo no podía exhibir mi propio rostro, es también la posibilidad de que sea tenido en cuenta entre los demás en un terreno común; es lo que hace posible que haya justicia incluso para mí.

¿Estas dos acepciones del término “justicia” radican meramente en la ambigüedad propia del lenguaje? Por un lado parece importante hacer la distinción teórica entre la justicia referida a la ética y la justicia vinculada al campo de la institucionalidad política. Sin embargo ellas son en lo concreto inseparables. Al cuestionamiento sobre los dos sentidos de la justicia Levinas responde que “la distinción es justa” pero que “[...] al mismo tiempo es verdadera la proximidad entre ambos” (DDQVI: 119). Ética y política no se confunden, pero la asimetría y la simetría están simultáneamente presentes en el encuentro con el otro, en la medida en que en este encuentro el tercero ya me concierne. Análogamente a la crítica a la totalidad y a la prioridad de la ética, cabe decir con Bernasconi: “[...] si Levinas pone el acento inicialmente en la asimetría es porque es lo que la tradición ha olvidado” (Bernasconi, 2004: 53). Pero esto no significa en modo alguno que Levinas deje a un lado la simetría y con ello la posibilidad de la comparación y la justicia institucional.

Como proposición general puede establecerse entonces que ética y política resultan insuficientes por sí mismas y que existe una dependencia mutua para su realización cabal. En efecto, por un lado la insuficiencia de la ética consiste en la imposibilidad de la resolución de relaciones inter-humanas en un mundo de multiplicidad. Esta problemática queda suplida con la aparición de la figura del tercero en el rostro del otro y con ello la

convocación a la justicia institucional. Sin embargo Levinas tiene la sospecha –y es éste uno de los puntos fundamentales de su pensamiento político- de que la justicia, entendida en términos legales, no debe agotar la resolución de las relaciones interhumanas. Como ha quedado explicitado, la tematización, la comparación y el movimiento totalizador intrínsecos a toda instancia institucional implican, *per se*, cierta violencia a lo propiamente humano, en la medida en que la alteridad del Otro queda anulada. De modo que si la figura del tercero muestra el límite de la relación ética y convoca a la justicia, la alteridad del Otro hace de la institucionalidad política un régimen que debe estar en todo momento bajo sospecha, pues, efectivamente, la violencia a la que hacíamos mención no es propia de tal o cual régimen, sino que es propia del movimiento totalizante que implica la institucionalidad política. Es decir que si la figura del Otro no debe negar la indefectible aparición del tercero, éste no debe negar tampoco la irrecusable responsabilidad de la subjetividad hacia el prójimo. Dicho de otro modo, si bien es cierto que la ética resulta insuficiente y hace falta la simetrización y el orden político, no es menos cierto lo inverso, que la política para establecerse como un orden justo no puede prescindir de la ética. Si desde el comienzo la filosofía levinasiana apunta a desestructurar los sistemas totalizantes, entre ellos los sistemas políticos, Levinas se esfuerza una y otra vez en mostrar que la institucionalidad política no debe quedar librada a sí misma. Así, por ejemplo, en la discusión llevada a cabo luego de la conferencia “Trascendencia y altura”, en respuesta al cuestionamiento de la observación de J. Wahl sobre el Estado, Levinas declara resueltamente: “Hay, si usted quiere, lágrimas que un funcionario no puede ver: las lágrimas del Otro” (TA: 109). La justicia no resuelve por sí misma la complejidad de lo interhumano. En virtud de esto debería sostenerse cierto desorden anárquico en el mismo orden de la institucionalidad, por el medio del cual Levinas propone, en todo momento, el mantenimiento de una subjetividad absolutamente irreductible a la totalidad. Pero el motivo de esta defensa del sujeto a lo largo de toda la obra levinasiana no es el privilegio del egoísmo, como una suerte de defensa de la individualidad por encima de la institucionalidad política, sino, muy por el contrario, el esfuerzo levinasiano por no disolver en la totalidad la subjetividad que es para-el-otro, es decir en tanto y en cuanto “[...] sólo el Yo puede percibir las ‘lágrimas secretas’ del Otro” (TA: 110).

Así resuelve Levinas la insuficiencia evidente de la institucionalidad política mediante una nueva apelación a la ética. En otras palabras, frente a la inevitable inclusión del sistema totalizante político generado a partir de la figura del tercero, la propia figura de la subjetividad ética resquebraja el esquema de la justicia en pos de la misma alteridad del Otro. Levinas advierte que sólo la subjetividad separada de la totalidad, vale decir el “para-otro” que ha sido descrito a través de la vulnerabilidad, queda a salvo la misma la alteridad del Otro. A través de la ética, entonces, Levinas plantea una suerte de fisura de la justicia.

Sin embargo, esta resolución no parece aún suficiente. Como se ha visto, a través de la ambigüedad del rostro, invisible y visible a la vez, el encuentro con el otro significa simultáneamente la responsabilidad ilimitada ante el otro y la deliberación. Pero cabe preguntarse si la problematicidad de lo político, la conciencia y la comparación no deben ser llevados a un campo común en el que confiáramos en nuestra propia deliberación política. Dicho de otro modo, es posible cuestionarse sobre la suficiencia de librar a la justicia lo que Levinas llama el problema generado a partir de la entrada del tercero. En cualquier caso, queda abierta la pregunta acerca de quién debe responder ante el reclamo de justicia ya presente en la visibilidad del rostro. Indefectiblemente la noción de justicia, incluso la referida únicamente al orden político, no debe quedar reducida a un aparato legal. La problematicidad implicada en el hecho indefectible de la multiplicidad llevada al campo político no puede resolverse en el ámbito meramente jurídico. Así, el momento de la deliberación centrado en la pregunta fundamental sobre “¿quién pasa primero?” no debería quedar meramente librado a un aparato institucional. De acuerdo con Levinas, la subjetividad se constituye como una suerte de resistencia a lo jurídico, resistencia a que las lágrimas del otro no queden absorbidas en la totalidad, como si la defensa de la alteridad del otro se encarnara en un sujeto ético que es para-el-otro. Sin embargo, es también a través de instrumentos políticos y no meramente a partir de la ética del cara-a-cara como se plantea un sistema político siempre en observancia, siempre perfectible. En este caso, no sólo el sujeto ético abierto al rostro del Otro quien se opone a una institucionalidad devenida injusta, sino también una concepción que permita la constitución de una subjetividad política que se oponga a tal institucionalidad en el seno mismo de lo político.

Es cierto que Levinas no es explícito en este punto. No hay en su obra un análisis acabado de la subjetividad política, así como no hay tampoco un sistema político claro. Sin embargo el tema que atraviesa el conjunto de sus escritos ha sido la denuncia de los peligros de la totalidad. Seguramente ante la imposibilidad de despojarse de la experiencia histórica vivida Levinas ha buscado desde el inicio el destierro de una nueva concretización del totalitarismo. Sin duda, la ética es la dimensión privilegiada para tal operación. A los sistemas de la totalidad, al Estado total, Levinas opone una apertura al Otro, a través de la relación “cara-a-cara”. Ante la tiranía, que encuentra su germen en la política librada a sí misma, Levinas construye una ética que evita justamente la soledad absoluta de lo político. Sin embargo existen elementos para pensar esta resistencia no sólo desde la ética, claramente privilegiada, sino desde el seno mismo de lo político. En este sentido la figura del tercero no instaura únicamente la cuestión de la justicia propia del Derecho, sino que apelando a la conciencia, llama a la responsabilidad política. Si lo político no se reduce al orden de lo institucional es justamente porque la figura del tercero no sólo clama por éste, sino que “[...] define al mismo tiempo el paso de la responsabilidad ética a la responsabilidad jurídica, política” (Bensussan, 2000: 11). De la responsabilidad al problema, tal es la vía, indica Levinas; pero el problema está dado en el despertar de la conciencia que conlleva un sujeto portador de responsabilidad política. Si la responsabilidad ética se constituye a partir del *desinteressement*, dejando a un lado el privilegio de preservar el propio ser, la responsabilidad política se instala porque el sujeto, frente a la mostración del tercero siempre presente en el rostro del otro, no tiene derecho a aislarse de la multiplicidad y de las problemáticas por ella suscitada.

Incluso más, esta lucha contra la tiranía revela también la necesidad del establecimiento del orden estatal. Levinas reconoce resueltamente la necesidad de un orden político como instrumento para aplazar la vulnerabilidad de la libertad. Sin embargo, tal como ha analizado Bensussan (2000), la crítica de Levinas respecto del orden estatal es doble. Por un lado Levinas opone a los órdenes estatales centrados en una totalidad fuerte la concepción de un estado justo; por otra parte, incluso este último tipo de orden estatal caería bajo cierta sospecha. Tal como se ha analizado en el presente trabajo, la intención de Levinas es la de desestructurar los sistemas políticos totalizantes, en tanto éstos, librando la política a sí misma, incuban la tiranía. Justamente esta desestructuración se hace efectiva a

través de la ética considerada el orden humano estrictamente individual del “cara-a-cara”. Sin embargo, como se ha visto, la vulnerabilidad de la libertad y la figura del tercero tornan necesaria la postulación de un orden político justo. No obstante, Levinas declara: “[...] para mí, el elemento negativo, el elemento de violencia en el Estado, en la jerarquía, aparece incluso cuando la jerarquía funciona perfectamente, cuando todo el mundo se pliega a las ideas universales” (TA: 109). La sospecha o la postura crítica respecto del orden político cabe, incluso, a aquellos estados que se presentan acordes al buen funcionamiento de la razón. Esto muestra el carácter prioritario de la ética, pues aun cuando las libertades sean garantizadas por el Estado, aun cuando el orden estatal justo aleje la amenaza de la tiranía, la relación del “cara-a-cara” continúa siendo fundamental. Sólo un orden político susceptible de estar atravesado por la ética del cara-a-cara, es decir una totalidad débil que no absorba la alteridad del otro, será el único que para Levinas merezca una apreciación positiva. Surge entonces la discusión sobre el tipo de Estado que resulte el más adecuado en este sentido. No obstante, la sospecha hacia todo tipo de orden estatal deberá ser analizada y justificada, a fin de establecer si es posible en todos los órdenes vincular de manera positiva la ética y la política. Lo problemático surge entonces de la necesidad de la constitución del orden estatal, que intrínsecamente lleva cierto elemento de violencia, incluso en su buen funcionamiento. Tal será la temática analizada en el próximo apartado.

El movimiento re-totalizador: hacia una totalidad fisurada

Los análisis sobre el problema del mal –resuelto primeramente a través de la apertura a la ética- así como la ambigüedad del rostro situado entre la invisibilidad/visibilidad, apuntan a cierto cuestionamiento de la independencia de la ética total respecto de la política para describir la complejidad de la multiplicidad de lo inter-humano. El problema dejan de ser ya las críticas explícitas que Levinas hace a los sistemas totalizantes, incluyendo la política. Se suscita ahora la posibilidad de pensar un Estado que siendo por sí mismo un sistema totalizante pueda dar lugar a la invisibilidad de los rostros. Tal como se ha dicho,

hace falta la restitución del Estado en razón de la misma multiplicidad y la figura del tercero, pero, en términos levinasianos, éste jamás deberá prescindir de la relación anárquica, e incluso puede decirse que es humanamente necesario que no prescinda de ella. Sólo el planteo de un Estado que como instancia de totalización esté resquebrajado por la proximidad puede ser consecuente con las críticas de Levinas a la sistematización política. Estas críticas hechas en virtud de la misma alteridad del Otro, cobran aun mayor sentido en el campo de la política. En otras palabras, si en un primer momento (incluso en *Totalidad e infinito*) la ruptura con la totalidad daba lugar a la alteridad irreductible del Otro olvidada por la tradición filosófica occidental, en este segundo momento el retorno a la totalización no debe implicar en modo alguno una nueva reducción de la alteridad, sino que, muy por el contrario, debe pensarse en pos de ella. Dicho de otro modo, la construcción de una vía política que se cristalice en la figura del Estado no debe anular el *desinteressement* y la responsabilidad irreductible; el Estado no debe absorber completamente los rostros en una instancia de visibilidad.

Me centraré en cuatro puntos fundamentales para considerar este movimiento de re-totalización cristalizado en el orden estatal. En primer lugar se tomará la relación “cara-a-cara” que estando atravesada por la noción de *desinteressement* se constituye como un vínculo pacífico. A partir de este análisis se establecerá una relación específica entre esta “paz ética” y la “paz política”, fundamentalmente lograda en términos de reconciliación. Luego se mostrará la oposición radical entre el modelo político levinasiano y el de Hobbes. Para ello se hará una comparación entre ambos autores teniendo en cuenta sus respectivos posicionamientos en torno a la fundamentación del Estado a partir de la instancia pre-política. Por último se postulará un modo estatal, que persigue la justicia y permite estar atravesado por la proximidad, como el más adecuado a la perspectiva política de Levinas.

Las problemáticas del sufrimiento y la muerte del otro analizadas anteriormente aparecen otra vez como temas centrales en el ensayo del '84, “Paz y proximidad”, donde Levinas evalúa la noción de paz en dos acepciones diferentes. Por una parte analiza la paz vinculada con la proximidad propia de la ética. En este caso la proximidad es caracterizada como el vínculo ético entre el sujeto y el Otro; allí la responsabilidad ilimitada e irrecusable del yo se cristaliza en términos de una paz “[...] para una sensibilidad en la que el escándalo del asesinato no se acalla incluso cuando la violencia es racionalmente necesaria”

(Levinas, 2006: 148). La muerte del otro y la violencia ejercida incluso con “buenos fines” no dejan de permanecer en el orden del escándalo inaplazable, radicalmente injustificable e irreconciliable. La responsabilidad constituyente del sujeto se define aquí en términos de la disposición sensible ante el asesinato del otro. Lo característico de esta paz relacionada con la ética es que no se da en términos armónicos; la imagen de esta paz, por más paradójico que esto parezca, está atravesada por la problemática de la muerte. Como se ha analizado, esta responsabilidad ante la muerte del otro no deriva de la elección propia, sino de la disposición sensible del sujeto como pasividad absoluta. Esta paz, para la que son prioritarios el sufrimiento y la muerte del otro, no proviene, pues, de un acuerdo sino de la relación anárquica del “cara-a-cara”. A partir de ésta el sujeto se constituye como único y elegido. En su carácter vulnerable ante el rostro del Otro no puede ser absorbido en una totalidad. Por ello se comprende que sea una “[...] paz en relación con una alteridad, irreductible a un género común en el que, como comunidad lógica, no sería más que alteridad relativa. Paz, así, independiente de cualquier pertenencia a un sistema, irreductible a la totalidad, refractaria de la síntesis” (Levinas, 2006: 150). La paz ética no se da en términos de reconciliación en un orden, donde la alteridad no es más que relativa. Por el contrario sólo es posible a partir de la apertura a la alteridad radical del Otro. Esto significa concretamente que esta paz es viable por el *desinteresement*, que proviene de lo de otro modo que ser, donde el privilegio de preservarse en el ser se sustituye por la vulnerabilidad ante la muerte del otro, “[...] como si la muerte del invisible a la que se enfrenta el Rostro del otro fuera *mi* asunto, como si esa muerte me mirase” (Levinas, 2006: 152). Esta paz no es el resultado de un contrato por el cual las partes aplacen la amenaza de la muerte, sino, más bien, el escándalo ante la muerte del otro, el estar allí otorgando la presencia ante la soledad del misterio de su muerte, donde lo humano se brinda más allá de la propia perseverancia en el ser, incluso hasta en la “susceptibilidad de morir por el otro” (Levinas, 2006: 151). Pero entonces la paz de la proximidad nada tiene que ver con una imagen armónica y amorosa, puesto que se produce a partir de lo irreconciliable. El rostro tiene algo de excedencia incluso ante su sufrimiento y su muerte. Éticamente inasumible el sufrimiento y la muerte del otro, se ha dicho, se alejan de toda teodicea, de cualquier posibilidad de justificación. Ante esta imposibilidad, absurdo absoluto del sufrimiento del otro que sólo cobra sentido en mí, el mandato ético en cuanto responsabilidad se convierte

en la obligación de no dejar en soledad al otro ante su muerte, incluso y en virtud del *desinteressement*, aunque esto signifique la renuncia a la propia preservación en el ser. La paz ética es así, concretamente, la prioridad del sinsentido del sufrimiento y la muerte del otro, aunque esto último signifique incluso la renuncia al ser propio; así como y la imposibilidad de dejarlo solo ante su muerte.

Sin embargo la paz no es materia exclusiva de la relación cara-a-cara. La paz política, reconciliación de lo irreconciliable, será siempre preferible a la guerra. ¿Pero cómo se entablan lazos de paz? En un mundo de hostilidades, un mundo sin rostros donde sólo habrá lugar para el otro en las categorías de la teoría, la paz política se torna un dilema. Preferible sin duda a la guerra, los procesos de paz política son convocados. Sin embargo, ésta es alcanzada a partir del supuesto de la reconciliación, justicia mediante. Siendo ésta la limitación del exceso de amor ilimitado de la ética, es convocada a partir de la posibilidad del daño entre el otro y el tercero. Pero ella no repara, o, más bien, constituye un movimiento de reparación de lo irreparable. Se trata del absurdo del sufrimiento en la piel del otro que por ello convoca la ley, que castiga pero no repara. Se trata de un dolor que no se deja reparado en virtud, justamente, de la dimensión inter.-humana de la ética donde el sufrimiento del otro es lo inasumible mismo. El olvido de este carácter significaría la postulación de una reconciliación definitiva que integrara el dolor del otro en virtud de la conservación del orden político cerrado. Esto se evita cuando la paz lograda políticamente no es un proceso cerrado en sí mismo, sino siempre abierto a la relación ética de proximidad, es decir a la imposibilidad de reconciliar el dolor del otro. Derrida ha indicado que “[...] es necesario en política, respetar el secreto, lo que excede lo político o lo que ya no depende de lo jurídico” (Derrida, 2003: 10). Ese secreto es, para Levinas, la invisibilidad del rostro, que expresa su sufrimiento como lo no reparable, y que, sin embargo, a través de la visibilidad del rostro convoca la justicia. Hay, en este sentido, entre ética y política una tensión, que jamás deberá desaparecer para que el orden de lo irreparable no quede absorbido en la reparación. Si el sufrimiento del otro es lo inasumible mismo, la paz de la totalidad deberá estar atravesada por la paz del *desinteressement*, a fin de que el dolor del otro permanezca en el orden del sinsentido.

El desafío consiste entonces en volver a pensar la posibilidad de una política que sitúe al Estado en mutua dependencia con la ética. Se trata, efectivamente, de la “extravagante hipótesis” (Abensour, 2005: 182 y ss.), que se opone particularmente al modelo político de Hobbes. Efectivamente, la fundamentación del Estado realizada por Levinas se opone radicalmente a la propuesta por Hobbes. Esto que justifica la aseveración de Abensour, quien sostiene que el modelo político positivo de Levinas se define como un contra-modelo hobbesiano (Abensour, 1998: 122 y ss.).

Para el autor del *Leviatán* la guerra potencial de todos contra todos propia del estado de naturaleza desemboca, casi como por un instinto vital, en el poder otorgado a la “espada en común”. Lo característico del Estado que diseña Hobbes es su razón de ser, pues el Estado se constituye con la finalidad suprema de la conservación del propio ser, puesta en peligro en el estado de naturaleza como consecuencia de la guerra de todos contra todos. En efecto, el paso del estado de naturaleza a la constitución del Estado se produce por la renuncia a todos los derechos naturales con excepción del derecho de conservarse en el propio ser. Pero la razón de esta misma renuncia, por la cual se constituye una “espada en común”, no es sino salvaguardar la propia vida, constantemente amenazada en la guerra potencial de todos contra todos. Para Hobbes, la conservación es la ley fundamental de la naturaleza, de modo que “[...] el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho [es decir, la razón de la constitución del Estado] no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa” (Hobbes, 1983: 109). Éste es el único derecho natural que los hombres en cuanto ciudadanos aún conservan, pues “[...] ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte” (Hobbes, 1983: 114). Incluso más, este derecho es tan prioritario que constituye el límite de obediencia al soberano:

“Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes lo ataquen, o se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer” (Hobbes, 1983: 177).

La preservación de la propia existencia es entonces la razón de ser del Estado, y por ello mismo su límite. El Estado no podrá, con justicia, exceder este límite, pues no podría ir

en contra del principio por el cual fue creado. En consecuencia, el Estado de Hobbes no deja de estar fundado en la ontología, o, en términos levinasianos, en el interés de la esencia. El Estado no es otra cosa que la garantía de este interés. La ontología – preservación del propio ser– es la razón última de la instancia política; por fuera de ésta sólo existen individuos egoístas que temen por su *propia* muerte. Puede pensarse entonces el *Leviatán* como un tipo específico de teleología. El sufrimiento del otro se justificaría en virtud de la conservación del orden. El Estado ejercería legítimamente la violencia en pos de un supuesto bien mayor: la garantía de preservar en el ser a la pluralidad de individuos del género humano, aquellos que conviven en la totalidad de un mismo Estado, fundado en la perseverancia en el ser, que olvida el desinterés del uno-para-el-otro.

Ahora bien, de acuerdo con el modelo político levinasiano, la necesidad del orden institucional no tiene la finalidad de la preservación en el ser, sino que, como se ha visto, es convocada por el límite de la relación ética. La necesidad de la institucionalidad política está dada por la virtuosa incapacidad de la ética de no poder dar cuenta de la deliberación acarreada por la constatación de la multiplicidad. La figura del tercero, ya presente en la visibilidad del rostro, reclama un Estado donde la justicia, mediante la comparación de los incomparables, sea posible. En este sentido afirma Abensour:

“Levinas rechaza la prioridad de la guerra y la relación con el ser que ella implica; es de esta manera cómo, para dar cuenta del Estado, Levinas describe una intriga diferente a aquélla de la limitación de la violencia, y que abandonando la perspectiva ontológica, hace la conjetura, más allá del ser, de una limitación del infinito de la relación ética” (Abensour, 2005: 71).

Por un lado, para la Levinas el Estado no se fundamenta en la mera limitación de la guerra, que Hobbes consideraba propia del estado de naturaleza. El Estado surge, en cambio, según se ha dicho, como limitación de la proximidad, relación ética más allá del ser. Por otro lado, la instancia a-política no es en modo alguno como ha descrito Hobbes una guerra en la que mi propio ser se expone al peligro, sino una relación anárquica donde el sujeto, único y elegido, se constituye como responsable ante el rostro del otro. Pero incluso más: lo fundamental de esta relación es que la responsabilidad significa que el sufrimiento y la muerte del otro son prioritarios. Sin embargo se torna necesaria la limitación del infinito de la relación ética, pues el tercero es también otro y su sufrimiento importa igualmente. Pero esto no implica en modo alguno la anulación de la instancia

original y prioritaria de la ética del *desinteressament*. De hecho, la ruptura con la ontología, proyecto fundamental de Levinas, permite la diferenciación con el modelo político de Hobbes, que hace del Estado la continuación del fundamento ontológico de conservarse en el ser. Existe, pues, una contraposición entre el modelo político que conjura la guerra potencial propia del estado de naturaleza y aquél que limita y corrige, aunque no anula, la proximidad. Levinas se refiere a esta oposición en los siguientes términos:

“No carece de importancia saber –y quizás eso sea la experiencia europea del siglo XX- si el Estado igualitario y justo en donde lo europeo se realiza, y que se trata de instaurar y sobre todo de preservar –procede de una guerra de todos contra todos o de una responsabilidad irreductible de uno para el otro, es decir, si ese estado puede ignorar la unicidad del Rostro y del amor; no carece de importancia saber eso para que no se haga instauración de una guerra con buena conciencia en nombre de las necesidades históricas” (Levinas, 2006: 153).

Se demarcan de este modo dos modelos estatales claros: por un lado un Estado que surge de la limitación de la violencia de la instancia a-política manifiesta en la guerra de todos contra todos, en el cual se legitima el uso de la violencia con vistas a este fin. Por el otro, un Estado que surgiendo de la limitación de la ética del cara-a-cara, como una suerte de totalidad fisurada atravesada por la ética, no absorbe la alteridad del Otro. La oposición se establece entre el “Estado de la violencia”, independiente de la ética e imposibilitado de la responsabilidad incondicional y a-política ante la muerte del otro, frente al “Estado de la justicia”¹⁷.

¿Cómo considerar entonces la posibilidad de la institucionalidad política atravesada por la justicia? De acuerdo con el *Leviatán* la idea de justicia sólo tiene sentido en la medida en que se instalan las leyes positivas, pues fuera de la institucionalidad sólo rigen las leyes de la naturaleza que no proporcionan la medida para el juicio y el castigo. En este sentido afirma Hobbes: “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia”

¹⁷ Tales son las denominaciones que Abensour le otorga al modelo de Hobbes y al contra-modelo levinasiano, respectivamente (Abensour, 1998: 128).

(Hobbes, 1983: 104). Así, el estado de naturaleza es lo a-político mismo, pues fuera del Estado no existe ningún principio que rijan como medida de lo justo.

De acuerdo con el análisis ya realizado de la noción de justicia –noción que atraviesa y demarca la relación intrínseca entre la ética y la política- Levinas muestra que antes incluso de ser una noción política, la justicia es, inicialmente, la responsabilidad ante el rostro del otro. El campo ético resulta así necesariamente una instancia a-política, pero no porque en ella no rijan ningún principio, sino porque el principio de la responsabilidad se sitúa de manera independiente con referencia al conocimiento y al ser, es decir, independiente de toda tematización. Mientras que para Hobbes la instancia previa a la politicidad es una suerte de anarquía donde no tiene sentido alguno plantear algún tipo de justicia, para Levinas la relación ética anárquica –ahora descrita en términos de justicia- será el primer sentido o significación. El Estado justo, que necesariamente compara los incomparables, no puede olvidar entonces el *desinteressement*, es decir, la preocupación ante la muerte del otro, ni el rechazo de todo sentido otorgado al sufrimiento del otro. Un Estado justo no debe prescindir de aquella justicia original e ineludible de la responsabilidad para con el otro.

Puede establecerse entonces que la política debe de algún modo permanecer atravesada por la relación ética, evitando con ello que lo político engendre totalidades cerradas. En primer lugar esto soslaya aquello que Levinas con insistencia ha sostenido, es decir que la política quedando librada a sí misma incube una tiranía. Sumado a ello, en segundo lugar, debe considerarse que si el Estado surge a partir de la limitación de la ética, ésta debe ser su finalidad. En otras palabras, la finalidad del Estado no está dada por la conservación del ser propio amenazado en el estado de naturaleza; la razón de ser del orden estatal es la de brindarle al tercero la posibilidad de justicia. Sin embargo este llamado a la justicia no se hace porque por fuera de lo estatal no haya justicia, sino que, por el contrario, existe allí un exceso ilimitado de justicia que requerirá de un límite. En efecto, la necesidad de la justicia política, mediante la comparación de incomparables, se genera porque la ética es el exceso del dar al otro, que todo lo merece. Éticamente doy la totalidad del pan de mi boca al otro; la justicia es este dar ilimitado. Pero un tercero al que también debo todo mi pan puede sufrir hambre. ¿A quién dar entonces el pan? Hora de la deliberación. Si la respuesta a esta pregunta dependiera del arbitrio personal se caería en una política del “buen corazón”, que tan claramente Hegel ha criticado. En este sentido indica: “La caridad siempre tiene

suficientes cosas que hacer y es un error pretender que el remedio de la miseria quede exclusivamente reservado a la *particularidad* del sentimiento y a la *contingencia* de la disposición subjetiva y el conocimiento de los casos” (Hegel, 1975: 273). Así, de acuerdo con Hegel, la garantía del alimento no puede depender del arbitrio contingente y subjetivo de cada uno. En el Estado, considerado como orden objetivo, recae esta obligación. Levinas no está lejos de Hegel en este punto. Aunque evitando cualquier tipo de totalidad política cerrada, ¿no surge el Estado, en cuanto limitación de la proximidad, para garantizar el alimento que no puede depender meramente de mi pan? En relación con ello la observación de Dussel pareciera no ser atinada. Según este autor, “[...] la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿cómo dar de comer al hambriento?” (Dussel, 2004: 275). No es cierto que Levinas sea simplemente el genio de la negatividad, como señala Dussel en un texto citado antes, y que no pueda encontrarse una perspectiva positiva de la política en su pensamiento. El Estado justo es el que cumple con aquello por lo que fue requerido. También porque la ética no puede garantizar el pan para todos se clama por el orden estatal.

En tercer lugar este atravesamiento de la ética en la política convierte a la primera en el criterio por el cual se pone en tela de juicio al Estado mismo. En efecto, tal como lo señala Abensour, el Estado está sometido permanentemente a un doble cuestionamiento (Abensour, 1998: 130): por una parte su legitimidad depende de que no se anule la relación del cara-a-cara, es decir que permanezca como lo que he llamado una totalidad fisurada, permitiendo que la política esté atravesada por la ética; por otra parte debe evaluarse si la forma estatal permite alcanzar la justicia, finalidad por la cual el mismo orden estatal ha surgido. Así, si el Estado no transgrede el límite de la ética, es decir si no absorbe la relación ética del cara-a-cara y si da un marco de legalidad abierta por la cual se garantice la justicia, estaremos frente a una forma estatal deseable. Ésta sería la de un Estado abierto que surge como corrección de la asimetría, pero que permanece sometido a la corrección de la ética. Si el Estado surge demarcando el límite de la ética, ésta a la vez es el límite del orden estatal. En efecto, la relación cara-a-cara es la medida para establecer si se está frente a un estado justo, razón por la cual “[...] la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética” (EI: 70). Con ello se revela el carácter siempre perfectible de la política.

En todo modelo político el límite del Estado no puede trascender la finalidad que le ha dado origen. Esto es claro en J. Locke quien indica que la finalidad del Estado es fundamentalmente la protección de la propiedad privada, no pudiendo ir en contra de este derecho. Asimismo, como se ha visto, queda de manifiesto en Hobbes, al sostener que el Estado no puede atentar sin causa contra la vida de los individuos, pues fue creado con el fin de conservar la vida. En este sentido el Estado no puede legítimamente poner en riesgo la vida de un individuo salvo que el orden lo requiera. En cualquier caso la transgresión de este límite da derecho a la resistencia. Así, de acuerdo con el modelo liberal de Locke los individuos pueden resistir legítimamente cuando el estado atenta contra la propiedad privada¹⁸. Así también el único motivo de resistencia para el autor del *Leviatán* es el derecho natural de conservar la propia vida al que no se ha renunciado en el orden político, si esto no atenta contra el orden estatal. Sin embargo, según Hobbes, la violación del derecho irrenunciable a la vida no constituye un derecho a la rebelión, en tanto el orden estatal es prioritario frente a la vida individual.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el Estado no puede trascender la finalidad por la que le ha dado origen, en la perspectiva levinasiana la ética se manifiesta como límite a la política y es en todo caso lo que da derecho a la resistencia e incluso a la rebelión. En relación con ello indica: “¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos, ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen” (DMT: 220). En efecto, según Hobbes el orden político surge como la limitación de la violencia en el estado de naturaleza, pero esta misma limitación es lo que legitima la violencia estatal con vistas a conservar el orden y no hay ante ello rebelión legítima. Si el Estado surge, en cambio, como corrección de la responsabilidad y la rebelión queda legitimada en nombre de la ética misma, se plantea el interrogante de si la violencia constituye el límite del Estado. La violencia estatal es utilizada efectivamente en nombre de la conservación del orden. Habrá que evaluar si esto no representa cierto trastocamiento de la ética. Asimismo cabe preguntarse si el uso político y jurídico de la violencia no otorga el derecho legítimo de resistencia. Como se ha indicado

¹⁸ Véase: Locke, John (2002). *Segundo ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires, Losada. Especialmente el cap. XIX: “De la disolución del Gobierno”.

anteriormente, a pesar de que Levinas reconoce la necesidad del orden estatal a partir de la figura del tercero, se manifiesta como un crítico del orden estatal, incluso en su buen funcionamiento. El problema surge entonces a partir de la suposición de un orden estatal justo, pero que sin embargo permanece en continuo cuestionamiento.

Como se ha visto la responsabilidad propia de la relación ética del cara-a-cara, que constituye al sujeto como único y elegido, es en parte la imposibilidad del sufrimiento y la muerte del otro. En relación con ello evidentemente el orden estatal estaría trascendiendo el límite de la ética al fundamentar cierta teleología del sufrimiento del otro, siendo éste el elemento de violencia de todo Estado, incluso en su buen funcionamiento. Levinas indica: “Los usos sociales del sufrimiento no disminuyen el escándalo de la tortura”. Dicho de otro modo, ¿puede la ética admitir la reconciliación con “[...] la administración racional del dolor en las sanciones, distribuida por los tribunales humanos (...)” (EN: 120)?

Los usos sociales y jurídicos de la administración del dolor son de algún modo intrínsecos al Estado moderno. Éste se constituye bajo la unidad otorgada por la ley. Pero no hay ley sin sanción, en tanto ésta demarca la prohibición de trasgredir la ley y en todo caso una invitación marcada en el dolor del cuerpo a retornar del lado de la ley. El castigo, bien ha mostrado M. Foucault, se justifica mediante la corrección de los transgresores, la normalización de los anormales (Foucault, 1987: 17 y ss.). Mientras el Estado funcione con estas premisas, mientras haya administración del sufrimiento con vistas a un “buen” fin, ¿no deberá la ética permanecer irreconciliable con lo político? Pareciera que aquel sinsentido absoluto del sufrimiento del Otro no debería rozar el sentido que la política otorga. Sin embargo, la justicia no radica únicamente en esta “curación” de la que habla Foucault. Se establece también como el orden que busca reparar lo irreparable. Clamada a través de la visibilidad del rostro, ordenando comparar los incomparables, la justicia se torna, como indica Derrida, un “mal menor” (Derrida, 1998: 142), pero a la cual es imprescindible dirigirse. En la medida en que las heridas del tercero también importan, la justicia se instala como una escucha de ese dolor y, en cualquier caso, como la posibilidad de evitar la impunidad.

Hay en todo ello una paradoja, la cual, mientras el Estado administre el dolor como modalidad de la justicia –incluso cuando esto signifique el intento de reparar lo irreparable– será imposible evadir. En efecto, existe una contradicción ineludible entre la administración

de justicia mediante el dolor y la imposibilidad ética de dar sentido al sufrimiento humano. La relación con la alteridad, en cuanto significa también un vínculo con la dimensión de visibilidad del rostro, convoca a aquello mismo que la ética prohíbe: el sentido del sufrimiento del otro.

La herida del tercero presente en la visibilidad del rostro clama justicia. Pero ésta se distribuye mediante el dolor buscando reparar esa herida irreparable. Con el castigo se busca, además de la ejemplificación en pos del orden y la corrección de la que hablaba Foucault, cierto resarcimiento. Aunque no repare, al menos la justicia significa para el tercero que las heridas no permanezcan impunes. Se justifican con esta lógica las sanciones y los usos sociales y jurídicos del castigo, aunque este uso no disminuya el escándalo. Hay, así, en la visibilidad del rostro una contradicción potencial pero inherente a la invisibilidad. Por esta última el dolor del otro permanece en la más absoluta oscuridad, no hay posibilidad de sentido en su sufrimiento, aunque éste intente justificarse con vistas a un buen fin. Pero esta invisibilidad implica también ignorar que el otro pudo haber dañado al tercero. En la visibilidad del rostro se reflejan las heridas del tercero, que reclaman tematización. Debo saber qué se ha hecho, indica Levinas. Pero en cualquier caso, ¿para qué saber qué se ha hecho si no es para garantizar justicia? Aquellas heridas al tercero parecen justificar el padecimiento de quien lo ha herido. Así, la justicia no es sólo requerida a partir de la limitación de la ética, es incluso su trastocamiento. El tercero clama justicia a través de la visibilidad del rostro, sin embargo este requerimiento significa a la vez la extralimitación de lo que la misma ética prohíbe: otorgar sentido al sufrimiento del otro.

Teniendo en cuenta esta problemática es posible establecer una relación paradójica entre ética y política. Por una parte existe un vínculo positivo, en cuanto que lo político, especialmente el orden de la justicia, limita la ética, en la medida en que ofrece posibilidad de justicia para el tercero. Este advenimiento de la justicia es necesario para que la ética leviásiana no se establezca como la violencia implicada en el olvido del tercero. Sin embargo, la problemática de la implementación de la justicia, por medio de la cual se justifican los usos sociales del dolor, genera una contradicción irreconciliable entre ética y política. Tal como lo menciona R. Bernasconi, la relación debe pensarse más bien como una aporía. “Las reivindicaciones éticas y las de la justicia no son fácilmente reconciliables, y quizás no lo sean sino en situaciones límite. Este aporía desvela una contradicción”

(Bernasconi: 2004: 53). No habría, en este sentido, una suerte de atravesamiento de la ética en lo político, pues la ética –en cuanto imposibilidad de otorgar un sentido al sufrimiento del otro- se situaría respecto de lo político en una exterioridad radical, como si una y otra no debieran rozarse, como si una y otra demarcaran caminos diferentes que jamás habrían de encontrarse.

CONCLUSIONES

Ética y política entre la tensión y la aporía

Si bien es cierto que no puede hallarse en el pensamiento de Levinas un modelo político claro, al modo de la filosofía política occidental, no es desacertado identificar en el orden político gran parte de las motivaciones filosóficas de Levinas. Inicialmente, el riesgo de los modos totalizantes de la existencia humana, con la consecuente reducción de la alteridad a la mismidad, torna necesario el establecimiento de la ética del cara-a-cara. Así, particularmente los modelos políticos que se presentan como totalidades cerradas quedarán criticados a partir de la ética del rostro. A esta desestructuración de los modos totalizantes apunta *Totalidad e infinito*. En este período lo característico de la relación entre ética y política es que se establece como un vínculo fundamentalmente negativo. La política como modo de totalidad cerrada que absorbe la alteridad del Otro se opone a la ética, como “la filosofía a la ignorancia” (TI: 47), llega a indicar Levinas. Sin embargo no podría concluirse que el filósofo tenga una perspectiva meramente negativa de lo político, pues esta oposición entre la política y la ética no está determinada en términos generales, sino que se presenta ante un determinado tipo de concreción política. En particular se han analizado en el presente trabajo el Estado hegeliano y el nazismo como formas políticas de totalidades cerradas a las que la ética se opone resueltamente. Así, en relación con ello, la crítica a lo político no se establecida en general, sino referida a este tipo de políticas de la totalidad.

Ahora bien, existe también en el pensamiento de Levinas una perspectiva positiva de la política. Por un lado ante el riesgo siempre latente de la tiranía y la vulnerabilidad de la libertad que lleva consigo la posibilidad de traicionarse, se torna necesario el establecimiento de un orden estatal en el que se garanticen las libertades. Por otro, como se

ha analizado, a partir de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas reconoce a través de la figura del tercero que la justicia y el Estado justo son imprescindibles. Con respecto a esto último cabe indicar que la relación entre ética y política no es un vínculo de mera negatividad, sino que, por el contrario, se trata de una relación estrecha, de simultaneidad y mutua dependencia.

En efecto, se ha analizado este vínculo positivo a través de la consideración de la ambigüedad del rostro, situado a la vez entre la invisibilidad y la visibilidad. Esta propuesta, considerada especialmente en la obra tardía de Levinas, indica que la relación con la alteridad es compleja. En cuanto exterioridad absoluta, ésta se manifiesta en la relación “cara-a-cara” en la que el otro se define por la desnudez de su rostro. Sin embargo el encuentro con el otro es también un vínculo con el tercero. La problemática de la multiplicidad y la posibilidad de la violencia, torna entonces necesaria la tematización. El hecho de que Levinas ponga el acento inicialmente en el carácter de invisibilidad del rostro, se debe a su proyecto original de desestructurar los sistemas totalizantes y en este sentido la ética se torna prioritaria. Sin embargo el reconocimiento posterior de la necesidad del advenimiento de lo político genera un vínculo entre la ética y la política situado en la simultaneidad. Que el rostro sea a la vez invisible y visible significa que la política no se establece con posterioridad a la relación cara-a-cara, sino que es simultánea a ella.

Este vínculo positivo entre la ética y la política revela también la mutua dependencia entre una y otra. En efecto, la institucionalidad política, en tanto limitación y corrección de la ética, repara de algún modo la violencia potencial de la ética, en la no se tienen en cuenta las heridas hechas al tercero. A partir de la dimensión de visibilidad del rostro, por la que se vislumbra su vínculo con el tercero, la justicia deviene posible. Así, si bien la ética puede ser considerada el núcleo de la filosofía levianasiana, ésta no se reduce a aquélla, sino que, por el contrario, por su misma caracterización, convoca el orden político. A partir del riesgo que correría la ética del “cara-a-cara” de engendrar la violencia implicada en dejar a un lado las heridas del tercero se advierte como necesaria la institucionalidad política. Sin embargo, la dependencia es mutua. El movimiento de re-totalización requerido por la lógica política no debe implicar en modo alguno la reducción de la ética. Por el contrario la ética se presenta como una suerte de interrupción de lo político, en la medida en que evita que se engendren totalidades cerradas. En este sentido la relación positiva entre ética y política

generaría una suerte de totalidad fisurada, es decir un orden atravesado por la anarquía de la proximidad.

De acuerdo con lo expuesto, el orden estatal consistente con la perspectiva leviásiana puede ser concebido como una suerte de contra-modelo hobbesiano. El orden estatal adviene así, no de la limitación de la violencia –que para Hobbes es propia del estado de naturaleza-, sino de la limitación de la relación ética cara-a-cara. La fundamentación del orden estatal es concretamente la posibilidad de justicia para el tercero, e incluso para mí. Por la multiplicidad representada en la visibilidad del rostro el tercero convoca la justicia, (el orden de la igualdad en el que se comparan los incomparables). De modo que la razón de ser del Estado, en tanto limitación de la ética, no es otra que la de brindarle la posibilidad de justicia al tercero. Sin embargo lo político no se fundamenta en sí mismo, no instala una justicia *sui generis* como lo consideraba Hobbes cuando la medida de lo justo y de lo injusto aparece una vez que se haya reconocido una espada en común (razón por la cual la idea de justicia sólo tiene sentido en términos políticos). Por el contrario, de acuerdo con Levinas, la justicia del orden institucional debe ser considerada a partir de la justicia ética de la proximidad, es decir, de la apertura a la alteridad radical del Otro. Orden político no significa aquí un trastocamiento o suspensión de la ética, sino, más bien, cierta reparación de lo que la ética conlleva como una suerte de violencia latente, es decir la consideración de las heridas del tercero que es también Otro. Así, una forma estatal deseable consistiría en aquella que dé lugar a la relación irreductible del cara-a-cara y que también garantice la justicia, como comparación de incomparables.

Esta relación positiva entre ética y política se establece como un movimiento político de re-totalización que instala una suerte de totalidad fisurada, lo cual significa específicamente que el orden institucional debe permanecer atravesado por la anarquía de la ética. Sin duda este atravesamiento no puede pensarse a partir de una fusión de lo político y la ética, pues en ese caso la alteridad del Otro se vería reducida a la lógica de la totalidad. Se trata, por el contrario, de un vínculo que se sitúa en una continua tensión. Resulta imprescindible “[...] desterrar todo esquema de deducción, de derivación, de modelización, es decir, mantener ética y política en tensión” (Benssusan, 2000: 9). De manera que la relación entre ética y política de forma positiva es posible a partir de lo que

he llamado una totalidad fisurada, que permite cierta permeabilización de lo ético. Las razones fundamentales para el mantenimiento de esta tensión pueden identificarse con la visión crítica que Levinas ha sostenido respecto de lo político. En otras palabras, lo que busca evitarse con el mantenimiento de esta tensión es que la totalidad política se instale como cerrada sobre sí misma, reduciendo la alteridad del Otro a la lógica de la totalidad al absorber la relación ética del cara-a-cara. Concretamente, si la amenaza de la tiranía es un peligro constante en cuanto la política queda librada a sí misma, el orden estatal atravesado por la ética se establece como una suerte de contra-modelo. Reconociendo la necesidad del orden político a partir de la figura del tercero, se trata de evitar, por todos los medios, las totalizaciones que convierten al Estado en una idolatría de sí mismo, cuya finalidad se cristaliza en su propia conservación. La finalidad del Estado no debe recaer en su propia perseverancia, sino en la garantía de la justicia del tercero, de la que la ética no puede dar cuenta. Quedan contrapuestos dos modelos: por un lado aquellos que se instalan dentro de la lógica de la totalidad cerrada, suficiente por sí misma, según la cual la perseverancia del orden es la finalidad. En segundo lugar, un movimiento de re-totalización, que no sólo da lugar a la ética, sino que ella es su mismo fundamento. Surgiendo a partir de la insuficiencia de la ética, el Estado viene a brindar justicia para el tercero; su finalidad no es la conservación de sí mismo, sino la constante corrección de la asimetría.

En relación con ello puede establecerse un vínculo entre las perspectivas negativa y positiva sobre lo político de Levinas. En efecto, si desde este segundo punto de vista se reconoce la necesidad del advenimiento del orden político, la perspectiva crítica coloca un elemento de sospecha en relación con lo político. Dicho de otro modo, si bien estas dos perspectivas se suscriben a los dos grandes momentos de la obra levinasiana, puede establecerse entre ellos un vínculo preciso. Así, mientras que Levinas reconoce la necesidad del establecimiento del orden estatal justo, la visión crítica de lo político no es dejada a un lado. Por el contrario, ella funciona como una suerte de advertencia constante: el sistema político, si bien es requerido, no debe presentarse como una totalidad cerrada, como una política librada a sí misma.

Ahora bien, aun en su buen funcionamiento, aun cuando el Estado surja a partir de la insuficiencia de la relación ética, ¿no permanece todavía un resto irreconciliable entre la ética y la política? ¿No existe entre el exceso y la visibilidad más bien una aporía? Como se

ha puesto de manifiesto, la subjetividad ética se define a través de la fórmula “pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad.” En efecto, con el objeto de describir la constitución de la subjetividad ética en el interior de la relación del cara-a-cara Levinas considera que el sujeto en cuanto está vinculado al otro se encuentra atravesado por una absoluta pasividad. Tal como se ha analizado esta fórmula puede ser interpretada como un movimiento de ruptura con la lógica de la representación. Si el rostro se manifiesta como un exceso es porque desborda las categorías del conocimiento. En su condición de rostro desnudo el Otro en cuanto tal es lo no tematizable, exceso que supone la pérdida del poder representacional del sujeto. Sin embargo esta condición de la desnudez del rostro abre la posibilidad del homicidio, en cuanto el Otro es el único ser que, a diferencia del mundo, no puede ser negado parcialmente a través de la representación sino que le cabe la negación total del asesinato. A partir de este advenimiento de lo inter.-humano como posibilidad del homicidio, se ha suscitado un nuevo sentido para aquella pasividad extrema: el rostro se expresa en el mandato ético del “no matarás” y en la imposibilidad de otorgar sentido a su sufrimiento y a su muerte. La excedencia en el rostro del Otro significa así también el desbordamiento del sentido en cuanto al sufrimiento del Otro.

Por su parte la dimensión de visibilidad del rostro convoca la justicia. Ella repara o corrige las heridas del tercero que la ética ha dejado a un lado, pero también se manifiesta en la distribución del pan, para que el alimento no dependa únicamente del pan de mi boca. Ahora bien, ¿cómo puede la justicia reparar una herida? ¿Cómo se lleva a cabo esta reparación de lo irreparable? Situados en la igualdad de la ley, los tribunales tematizan, comparan los incomparables y finalmente sancionan. La justicia, además de la función correctora que tan profundamente ha analizado Foucault, busca reparar lo irreparable, cuestión de por sí trágica, pero mucho más si se tiene en cuenta que los modos de reparación no se producen sino por la administración racional del dolor. Hay en ello cierta teleología del sufrimiento, el mismo que desde la dimensión ética se ha revelado absurdo e inútil. Así, la visibilidad del rostro convoca a aquello mismo que el exceso de la ética prohíbe: el sentido del sufrimiento del otro.

Teniendo en cuenta esto, puede concluirse que en este aspecto el vínculo entre ética y política no es únicamente negativo en la particularidad del advenimiento de lo político como totalidad cerrada, sino incluso entre lo que sería una perspectiva positiva del orden

institucional y la propia ética de Levinas. En efecto, aun en el orden político justo, que garantice las libertades y se proponga a partir de la noción de justicia para el tercero, existe un resto –intrínseco a las formas estatales- que torna irreconciliables la ética y la política. No se trata ya del advenimiento trágico de lo político, sino también de los modelos estatales, ideales o concretos, en los que de algún modo, en el nombre de la justicia, se justifican las heridas del Otro. En este caso, si se intentara de algún modo compatibilizar la ética del cara-a-cara con el orden institucional, habría que despojar a éste de todos los sentidos que, en nombre de la justicia que repara lo irreparable, se le otorgan al dolor del otro. Sin embargo pareciera que esta problemática conduce más bien a un camino aporético. La totalidades políticas, incluso las más “deseables”, aun las “fisuradas”, significan la rendición del sinsentido del sufrimiento del Otro. Intrínsecamente hay en lo político, incluso en el orden estatal justo, cierto olvido de la alteridad del Otro, concretamente, aquel exceso que prohíbe el sentido de su sufrimiento. En este caso no se podría sostener una relación de tensión, sino más bien, un vínculo meramente negativo, como si la ética permaneciera por fuera de la política, sin poder siquiera rozarla. Acaso en este resto irreconciliable la ética deberá oponerse al orden político, no sólo cuando la política se convierta meramente en el modo de prever los medios para ganar la guerra (TI: 47), sino incluso cuando a través de ella se proclame la justicia.

En el presente trabajo se ha partido de las políticas fundadas en totalidades cerradas para mostrar la necesidad de apertura a la ética del cara-a-cara y con ello a la alteridad radical del Otro. Se ha analizado, igualmente, la insuficiencia de la sociedad ética, en la medida en que ella no puede dar cuenta de la figura del tercero y el consecuente llamado a la justicia. Se ha mostrado entonces el vínculo intrínseco y simultáneo de la dimensión ética y de la política, identificando el rostro con el exceso del secreto incodificable y la visibilidad que hace posible la tematización. Se ha hecho este largo recorrido para acabar, finalmente, en la enseñanza inicial y fundamental de Levinas. En un mundo donde las teodiceas aún se asoman, donde el orden racional pretende apropiarse del sufrimiento del Otro; donde las diferencias predicativas son todavía el pretexto de tanta violencia, en una institución política que pretende reparar las heridas con la administración del dolor; en un mundo, en fin, en el que las heridas son un *factum* y convocan la justicia, paradójicamente

la ética de los incomparables, de la desnudez del rostro tan frágil y esencialmente oculto, continúa siendo prioritaria.

¿No es acaso acercándonos a la anarquía de lo que queda fuera del tiempo y del espacio, por la que somos portadores de una responsabilidad que no hemos elegido pero que es intransferible, como lo humano deviene, en este acercamiento, cada vez más humano?

Referencias bibliográficas

Abensour, Miguel (2001) "El mal elemental". En: Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE.

Abensour, Miguel (2005) "La extravagante hipótesis". *Revista de Filosofía*, vol. 61, pp. 169-196.

Abensour, Miguel (1998) "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas". En: Halpérin, Jean, Hansson, Nelly (eds.), *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*, Paris, Albin Michel, pp. 120-133.

Alford, Fred (2007) "Levinas and the limits of political theory". En: Diamantides, Marinos (ed.). *Levinas, Law, Politics*. New York, Taylor & Francis Routledge, pp. 107-126.

Atterton, Peter (1992) "Levinas and the Lenguaje of Peace. A Response to Derrida". *Philosophy Today*, vol. 36, n° 1, pp. 59-70.

Bensussan, Gérard (2008) "Intransitividad de la ética". En: Alonso Martos, Andrés (ed.) *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*, Valencia, PUV.

Bensussan, Gérard (2000) "Levinas et la question politique". En: *Noesis*, n° 3: *La métaphysique d'Emmanuel Levinas* (Disponible en: <http://noesis.revues.org/index9.html>, 17/08/2009).

Bergo, Bettina (1999) *Levinas Between Ethics And Politics: For The Beauty That Adorns The Earth*. Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers.

Bernasconi, Robert (2004) "Ni la condición, ni el cumplimiento de la ética: Derrida, Levinas y la deducción de una política desde la ética". En: Barroso Ramos, Moisés; Pérez Chico, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid, Trotta, pp. 43-58.

Bernasconi, Robert (1989) "Rereading Totality and Infinity". En: Charles E. Scott y Arleen Dallery (eds) *The Question of the Other: Essays in Contemporary Continental Philosophy*. Albany, State University of New York Press.

Bernasconi, Robert (2002) "What is the question to which 'substitution' is the answer?" En: Critchley, Simon; Bernasconi, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. New York, Cambridge University Press, pp. 234-251.

Bernstein, Richard (2002) "Evil and the temptation of theodicy". En: Critchley, Simon; Bernasconi, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. New York, Cambridge University Press, pp. 252-267.

Bernstein, Richard (2004) "Hegel: ¿La curación del Espíritu?" En: Bernstein, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires, Lilmod, pp. 75-112.

Bouretz, Pierre (1998) "Politique et après: une éthique d'adultes". En: Halpérin, Jean, Hansson, Nelly (eds.). *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Paris, Albin Michel, pp. 134-149.

Carballada, Ricardo (1994) "Ser y trascendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer período de su obra)". *Estudios filosóficos*, vol. XLIII, nº 122 (enero-abril 1994), pp. 7-27.

Critchley, Simon (2007) "Five problems in Levinas's view of politics and a sketch of a solution to them". En: Diamantides, Marinos (Ed.) *Levinas, Law, Politics*. New York, Taylor & Francis Routledge, pp. 93-105.

Critchley, Simon (2005) "The Split Subject –the Infinitely Demanding Ethics of Emmanuel Levinas." En: <http://www.cavehill.uwi.edu/fhe/histphil/Philosophy/Chips/2005/papers/critchley.pdf>, 04/04/2010.

Chalier, Catherine (1998) "Exposé". En: Halpérin, Jean, Hansson, Nelly (eds.) *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Paris, Albin Michel, pp. 112-119.

Derrida, Jacques (1998) *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid, Trotta.

Derrida, Jaques (2003) "El siglo y el perdón" (Entrevista con Michel Wieviorka). En: Derrida, Jaques. *El siglo y el perdón. Seguida de Fe y saber*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, pp. 7-39.

Derrida, Jacques (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.

Dussel, Enrique (2004) "Lo político en Levinas. (Hacia una filosofía política crítica)". En: Barroso Ramos, Moisés; Pérez Chico, David (eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid, Trotta, pp. 271-293.

Finkielkraut, Alain (1984) *La sabiduría del amor*. Barcelona, Gedisa.

Finkielkraut, Alain (1998) "Presentation." En: Halpérin, Jean y Hansson, Nelly (Eds.) *Difficile Justice*. Paris, Albin Michel, pp. 109-111.

Foucault, Michel (1987) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, D.F., Siglo Veintiuno.

Hansel, Georges (2003) "Éthique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas". En: <http://ghansel.free.fr/ethiqexpc.html>, 10/11/2009.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975) *Principios de filosofía del derecho*. Buenos Aires, Sudamericana.

Heidegger, Martin (1996) "El rectorado 1933-1934. Hechos y reflexiones." En: Martin Heidegger. *Escritos sobre la universidad alemana*. Madrid, Tecnos, pp. 21-47.

Heidegger, Martin (1996) "La autoafirmación de la Universidad alemana." En: Martin Heidegger. *Escritos sobre la universidad alemana*. Madrid, Tecnos, pp.3-20.

Hobbes, Thomas (1983) *Leviatan*. México, Fondo de Cultura Económica.

Large, William (1996) "On the Meaning of the Word other in Levinas". *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 27, n° 1 (enero, 1996), pp. 36-52.

Levinas, Emmanuel (2002) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Levinas, Emmanuel (1996) *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona, Riopiedras.

Levinas, Emmanuel (1995) *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós.

Levinas, Emmanuel (1999) *De la evasión*. Madrid, Arena Libros.

Levinas, Emmanuel (2000) *De la existencia al existente*. Madrid, Arena Libros.

Levinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2006) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid, Síntesis.

Levinas, Emmanuel (2004) *Difícil libertad*. Buenos Aires, Lilmod.

Levinas, Emmanuel (1998) *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra.

Levinas, Emmanuel (1993) *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós.

Levinas, Emmanuel (1993) *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos.

Levinas, Emmanuel (1991) *Ética e Infinito*. Madrid, Visor.

Levinas, Emmanuel (2006) "Ética como Filosofía Primera". *A part Rei, Revista de Filosofía*, n° 43, Enero 2006.

Levinas, Emmanuel (1997) *Fuera del sujeto*. Madrid, Caparrós.

Levinas, Emmanuel (1993) *Humanismo del otro hombre*. Mexico, Siglo Veintiuno.

Levinas, Emmanuel (1979) “¿La filosofía: amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas” *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n° 33, pp. 63-70.

Levinas, Emmanuel (2001) *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid, Trotta.

Levinas, Emmanuel (2006) *Los imprevistos de la historia*. Salamanca, Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2006) *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires, Lilmod.

Levinas, Emmanuel (2006) “Paz y proximidad”. *Laguna: Revista de filosofía*, n° 18, pp. 143-154.

Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2006) *Trascendencia e Inteligibilidad (Seguido de una conversación)*. Madrid, Encuentro.

Llewelyn, John (1999) *Emmanuel Levinas: La genealogía de la ética*. Madrid, Encuentro.

Méndez, José Antonio (1994) “Significados de la subjetivación”. En: González Arnaiz, Graciano (comp.). *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Complutense, pp. 97-123.

Moreno, César (2004) “Rostros sin mundos. Inmanencia de la proximidad y *phatos* de los interhumano en la metafísica de Emmanuel Levinas”. En: Barroso Ramos, Moisés; Pérez Chico, David (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid, Trotta; pp. 149-176.

Moses, Stephane (2004). *Más allá de la guerra. Tres estudios sobre Levinas*. Barcelona, Riopedras.

Rey, Jean François (2003) “Qu’ ai-Je faire avec justice? Levinas penseur de la justice”. En: <<http://ghansel.free.fr/rejjeru.html>>, 12/09/09.

Ricoeur, Paul (1999) *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona, Anthropos.

Sartre, Jean Paul (2000) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa.

Sartre, Jean Paul (1960) *La república del silencio*. Buenos Aires, Losada.

Sebbah, Françoise David (2002) "La Fraternité selon Levinas". En: *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 14, Otoño 2002, pp. 45-55.

Sucacas, Alberto (2006) *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires, Lilmod.

Waldenfels, Bernhard (2002) "Levinas and the face of the other". En: Critchley, Simon; Bernasconi, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. New York, Cambridge University Press, pp. 63-81.