

# LOS MOMENTOS POLÍTICOS DE LÉVINAS: DESDE UNA TRAMA “ANTI-POLÍTICA” HASTA SU ESTADO JUSTO E IGUALITARIO

*Borja Castro-Serrano<sup>1</sup>*

**RESUMEN:** En varios pasajes de la obra de Lévinas vemos que su manera de presentarse frente a lo político es ambigua. O bien, resulta mejor decir que solo en apariencia el “objeto” de lo político en sus reflexiones sobre la justicia y el Estado resultan claras; hay una suerte de equívoco que vale la pena precisar y distinguir. Así, el objetivo central de este trabajo es describir dos momentos políticos en Lévinas leídos en clave Estado, como una figura posible de la política; desentrañamos así la trama *anti-política* en tanto crítica política al Estado, para llegar a la trama del *Estado justo e igualitario*, lo que abre nuevas puertas para pensar lo político. A partir de esta descripción reflexionamos, por un lado, una postura crítica frente a las ideas sobre el Estado de Lévinas desde las vinculaciones ético-políticas que hace, tal como la de Alberto Sucasas. Y por otro, en contraposición a éstas, las interesantes y *extravagantes* lecturas que hace Miguel Abensour de Lévinas creyendo que las relaciones ético-políticas levinasianas aportan a renovar críticamente una nueva figura de Estado dejando el terreno político y estatal abierto a nuevas reflexiones.

**PALABRAS CLAVE:** Lévinas. Política. Estado. Justicia. Otro.

## 1. UNA SUERTE DE ITINERARIO

Comencemos diciendo que en varios pasajes de la obra de Lévinas vemos que su manera de presentarse frente a lo político es ambigua. O bien, resulta mejor decir que solo en apariencia el “objeto” de lo político en sus reflexiones sobre la justicia y el Estado resultan claras; hay una suerte de equívoco que vale la pena precisar y distinguir.

En relación a lo anterior, resulta clarificadora una cierta metódica de Lévinas en varios de sus escritos para trabajar lo político, cuestión que nos es de gran utilidad para estructurar nuestro itinerario. Si tomamos su escrito – muy ético, pero también muy político – “Paix et proximité” (1984), vemos que describe un *primer momento* al que nosotros le llamamos *anti-político*. Lo nombramos así pues el francés se encarga de mostrar la fuerte crítica a la noci-

<sup>1</sup> Universidad Andres Bello. Escuela de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales. Av. República 252, Santiago de Chile. Profesor Investigador. E-mail: francisco.castro@unab.cl

ón de paz entendida desde la centralidad europea que se traduce, también, en una crítica aguda a la paz política occidental. Aquí se comprende una crítica política de Lévinas que nosotros la puntualizaremos en la figura del Estado; para el francés, se instala ahí un piso crítico que sospecha de la noción clásica del Estado en tanto una *reciprocidad entre semejantes* que corre el riesgo de un totalitarismo estatal (LÉVINAS, 1997).

Luego, en un *segundo momento* político, y sin olvidar la trama primera, Lévinas realiza una vinculación ético-política desde la noción de rostro del otro hombre. Aquí se sitúa de lado de una noción de política que al puntualizarla en el Estado, debe articularse bajo cierta idea de justicia. Es lo que Lévinas llamó –a partir de la irrupción del tercero– el *Estado justo e igualitario* (LÉVINAS, 1987). A este último, y sin poder obviarlo, nuestro filósofo le sumará premisas y precisiones del judaísmo – lo que podría tratarse de un tercer momento –.

Sin poder eludir esos tres momentos mencionados, nos basaremos sobre todo en los dos primeros haciendo una lectura laica y política de Lévinas (cuestión que él mismo intentó hacer), permitiéndonos ciertas articulaciones ético-políticas sugerentes para nutrir la figura estatal. En base a lo descrito, enfatizamos que el objetivo central de este trabajo es describir estos momentos políticos en Lévinas leídos en clave Estado, como una figura posible de la política. Desde algunos conceptos no políticos – aquel *sentido* que arroja el *rostro* del *otro* hombre – y que Lévinas los lee en vinculación con lo político, es que él legitima la esfera de lo político y su noción de Estado. Así, deja aparecer su noción de paz y justicia, aquella que no se cierra en sí misma y que puede fundar una nueva idea de Estado. Este recorrido lo haremos analizando algunos de sus primeros textos, antes del nazismo y de la guerra, articulándolo en la primera trama con su obra magna, *Totalidad e infinito*; para luego articular en la siguiente trama su segunda gran obra, *De otro modo que ser* con otros textos tardíos como “Paix et proximité” y algunos escritos talmúdicos.

Para sostener nuestro argumento central se hace pertinente la descripción de los dos momentos puntualizados, pero se muestra más sugerente agregando a la reflexión, por un lado, una postura crítica frente a las ideas sobre el Estado del francés desde las vinculaciones ético-políticas que hace, tal como la de Alberto Sucasas (2011). Y por otro, en contraposición a éstas, las intere-

santes y *extravagantes* lecturas que hace Miguel Abensour<sup>2</sup> (2007) del francés (las cuales compartimos), quien afirma que las relaciones ético-políticas levinasianas aportan a renovar críticamente una nueva figura de Estado dejando el terreno político y estatal abierto a nuevas reflexiones. Con estos contrapuntos concluiremos el escrito.

## 2. LA ÉTICA LEVINASIANA COMO FONDO PRE-POLÍTICO

Para dar inicio a lo político leído en clave Estado en Lévinas, no podemos olvidar su tesis ética en la cual el *sentido* del rostro del *otro* adquiere un lugar preponderante. Como sabemos, esta tríada refleja toda la potencia de la reescritura ética que hace Lévinas, sobre todo en su obra de 1961, *Totalidad e infinito* (1997). En esto nos acompaña Derrida cuando abre su conferencia “Palabra de acogida” (1998), diciendo que Lévinas nos ha enseñado magistralmente una nueva figura de *acogida*, la cual se instala como una ética interrumpiendo a la “tradición filosófica del alumbramiento”, y que por lo tanto, la obra de Lévinas no se podía reducir a una mayéutica. Como antítesis, el *corpus* levinasiano afirma que el *sentido primero* es desplegado por el rostro del *Otro* – el cual es netamente ético- instaurando una nueva socialidad que fisura la ontología. “Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo [...] La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder” (LÉVINAS, 1997, p. 75).

La potencia de esta tonalidad ética de la obra de Lévinas instaaura una nueva lógica de sentido que comienza en la alteridad radical. Ahí se ancla su particular y peculiar fenomenología del Otro, la cual paradójicamente no

<sup>2</sup> Para contextualizar esta reflexión con lo que concluiremos, pero que se entreteje en el texto, establecemos que Alberto Sucasas es un filósofo español reconocido en sus aportes y comentarios a la filosofía de Lévinas; para este trabajo utilizaremos su escrito “Difícil Política. Justicia y Mesianismo en Lévinas” (2011) donde si bien comparte bastantes nociones del francés, termina por criticar las relaciones ético-políticas como los aportes del judaísmo que Lévinas hace al Estado, postulando que se termina construyendo un *Estado Mesianico*, cuestión que Lévinas jamás pronunció de ese modo. Crítica que postula a una falla de lo político y su noción de Estado en Lévinas. Por su parte, Miguel Abensour es un filósofo francés reconocido por su ‘filosofía política crítica’, pero también como un hermeneuta y comentarador importante de la obra de Lévinas. Para este trabajo utilizaremos de modo central sus artículos “La extravagante hipótesis” (2007) y “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Levinas” (1998) donde expone, leyendo a Lévinas, que en la irreductibilidad de lo político hay algo que siempre lo excede (lo irreductible de lo humano, de cierta ética); se establecen convergencias ético-políticas que articula una crítica al Estado, pues éste está sobresignificado, no cerrado. Pone a Lévinas como un pensador que renueva lo político desde su ética (como bisagra con lo político) estando lejos de un campo teológico político.

*constituye* al Otro, solo lo hace aparecer, pero de un modo enigmático. Así, *mi* subjetividad nace desde el *hecho social concreto* de encontrarse con Otro. Según Lévinas, este último antecede a todo saber y es independiente de mi poder. No hay eidética en la fenomenología levinasiana, sino que hay un intento por recuperar lo humano en su sentido más profundo, mediante el resguardo del Otro (GUTIÉRREZ, 2009).

De este modo, vemos en Lévinas que la primera relación humana hace configurar lo intersubjetivo de modo totalmente *asimétrico* a partir de sujetos separados, completos y absolutos (LÉVINAS, 2003a). Esta es la gran herramienta metódica levinasiana para que el Mismo y el Otro se encaucen por tramas distintas sin que queden subsumidos y sin que el sujeto sea protagonista. Una socialidad nueva.

Esta socialidad en Lévinas se debe entender sobre la base de que en ese abismo entre el Yo y lo Otro hay una distancia originaria –si podemos decirlo así–, una distancia que permite la no fusión, una distancia que esboza claramente lo *irreductible* del rostro del otro desde su sentido primero.

De este modo, la relación intersubjetiva sería la relación entre seres absolutos, es decir, seres absueltos el uno del otro, absueltos en el sentido que ningún .común. previo, dado de antemano, podría unirlos [...] No hay comunidad previa entre el yo y el tú, entre el Mismo y lo Otro. No hay simetría sino asimetría radical. (GUTIÉRREZ, 2009, p. 195).

Si bien nosotros establecemos su postura ética desde su obra magna del año 61<sup>3</sup>, pues creemos que ahí se juega su gran tesis, creemos que algunos textos posteriores profundizan esta mirada, tal como es *Humanismo del otro hombre* (de 1972) y *De otro modo que ser* (de 1974). Estamos frente a una sociabilidad indomable que se resiste a lo objetivable y que deja a la subjetividad pasiva, sin identidad, o bien con una nueva identidad que es sin origen, sin presente, an-árquica, y tan responsable para con el otro que en su unicidad debe responder y estar abierta a recibir al Otro, siempre en su propia trama de pasividad. He ahí la abismante asimetría de esta socialidad (LÉVINAS, 1987).

<sup>3</sup> Si bien la obra primera de Lévinas, de sobre manera, *La Evasión* (de 1935), *De la existencia al existente* (de 1947) y *El tiempo y el otro* (de 1948) marcan el pensamiento de la alteridad levinasiano pre y post guerra, no es hasta la obra de 1961, *Totalidad e infinito*, que instala de modo clarísimo su pensamiento ético. Como dijo Derrida (1998): esta última sería un tratado sobre la hospitalidad.

Precisamos que la tríada levinasiana del sentido, el rostro y el otro muestran cómo y desde dónde se configura lo inter-humano en Lévinas, eso que él llamó el “entre-nosotros”. La relación ética dual, creemos, sería un originario que sugiere un fondo pre-político (GUTIÉRREZ, 2009). Pero ¿por qué pre-político? ¿Será que la ética levinasiana como fondo “pre-político” nos sugiere una puerta entreabierta hacia el campo de lo político? Es a partir de esta relación social primera y originaria que –como otro momento– la cuestión social y política en Lévinas aparece. Entonces, ¿cómo se articula con lo político esta primera relación social, intersubjetiva, ética y asimétrica en Lévinas?

Se deja entrever que al ser la relación con el Otro de entrada socialidad ética, es esta estructura de lo social la que nos permite el ingreso a lo político. ¿Por qué decimos esto? Creemos que al haber una relación ética con las maneras de irrupción del Otro – en tanto posibilidad de darse de lo social – es que en ese punto se nos abre el campo de lo político: “En la medida en que la relación con el otro es sociabilidad, ella es abertura a lo político. Es decir, no se trata de pensar lo político en la abstracción sino en la articulación originaria del ‘cara a cara’ de la relación ética” (GUTIÉRREZ, 2009, p. 201).

Incluso el propio Derrida (1998) se lo pregunta en su conferencia: si la ética de la hospitalidad en Lévinas – esa acogida al rostro enigmático el cual nos interpela a ser responsables por él – puede o no *fundar* una política, un derecho en un nuevo espacio social, nacional, estatal o de estado-nacional. Derrida va más lejos y tensiona lúcidamente este *paso*; paso que invoca la pregunta si la ética levinasiana puede generar una política de la hospitalidad. Supongamos que no se pueda extraer desde la ética como filosofía primera una política de la hospitalidad por el otro, lo que se genera ahí como *hiato*, como *intersticio*, como *entre* nos convoca a pensar toda una experiencia política diferente. Se pregunta Derrida: “[...] un hiato semejante ¿no nos impone en efecto pensar el derecho y la política de otra manera?”

Desde la irreducibilidad del sentido que nos impone el rostro del otro hay una entrada posible al pensamiento político de Lévinas, en el sentido de que su pensamiento político no pretende olvidar esa primera relación dual ni su estructura de socialidad; en el sentido, además, de que así logra sortear su crítica a lo político como mero cálculo, siendo más importante aún el trazar su trama anti-política, pues es contra esa política del cálculo que podemos decir ese “anti”. Por lo mismo la pertinencia de describir estos dos momentos políticos en clave Estado que uno puede urdir en Lévinas.

No obstante, sabiendo que esta relación ético-política es compleja, más todavía cuando su noción de Estado no se puede decir olvidando lo ético, como también no se puede decir olvidando la política contra la que se instala, lo que va urdiendo con sus nociones de justicia y paz. Puede estar ahí su complejidad, pero a su vez, toda su potencia y pertinencia para el mundo político actual. “[Reflexión (de lo político), sea dicho entre paréntesis, que si bien no ocupa una posición preferente en la heterología del rostro ni da lugar ahí a un tratamiento extenso y pormenorizado, no por ello deja de jugar un papel decisivo en la propuesta levinasiana (...)]” (SUCASAS, 2011, p. 115).

*LÉVINAS, SU CONTEXTO Y LAS POSIBLES VINCULACIONES ÉTICO-POLÍTICAS*

Es en un contexto socio-histórico marcado por problemas políticos del siglo XX, donde se sitúa el pensamiento de Lévinas. Ya lo menciona él en el primer párrafo de su prólogo en *Noms propres* (1976) cuando establece que las guerras mundiales y locales, el nacionalsocialismo, el estalinismo, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y el desempleo fueron hechos que vivió su generación durante este siglo.

Si bien escribió su obra desde los años 30 hasta los 90, fue un filósofo que pensó antes y después de Auschwitz, es decir, como contrapunto de esa barbarie humana. Hay en su obra un intento por reflexionar ese mundo fracturado: “¿Acaso mi vida habrá pasado entre el hitlerismo presentido permanentemente y el hitlerismo que se niega a ser olvidado?” (ABENSOUR, 2001, p. 25). Y quizás su pregunta refleja que de modo no deliberado su obra ha entregado ciertas reflexiones a ese desgarró occidental, pues él nunca pudo olvidarlo. Por lo mismo se le posiciona como un referente respecto a sus tesis éticas. Ahora bien, sí creemos que intencionadamente construyó un pensamiento novedoso a partir de un giro crítico a la tradición también para repensar los horrores políticos del siglo XX, de ahí que debamos establecer una pri-

mera trama crítica contra cierta política y cierta idea de Estado, permitiéndole renovar lo político en su Estado justo<sup>4</sup>.

En este mismo sentido, creemos que no habría por qué dejar a Lévinas solo como pensador de la ética. Sus nociones de justicia, paz, Estado, estructura política de la sociedad, nos muestran que lo político está urdiéndose con su fondo ético (ABENSOUR, 1998). Ahora bien, se sabe que Lévinas relativiza lo político - y le introduce una cuota de complejidad, sin reducirla en su importancia-, pensándola *después* de la interpelación que hace el Otro bajo su sentido ético ya alejado de la ontología del ser (2006a). El primer sentido es esa *relación asimétrica* que instala el rostro del Otro, pero cuando ya se vive la multiplicidad humana que se afirma en este ser responsable-por-el-otro, es la dimensión de lo político la que viene a instalarse con fuerza, y así, simetrizar las relaciones dando justicia al tercero – *le tiers* (LÉVINAS, 1993). Cuando ya habla de justicia por el tercero vislumbramos el Estado pensado por Lévinas, ese Estado justo e igualitario (LÉVINAS, 1987), el cual esboza sobre todo en su etapa más tardía (*De otro modo que ser*), precisando otra base para pensar el Estado y las instituciones.

### 3.- PRIMERA TRAMA: LÉVINAS Y LO ANTI-POLÍTICO EN EL ESTADO TOTALITARIO

Comencemos por la categoría de *totalidad* descrita por Lévinas en *Totalidad e infinito*, pues en base a ese concepto es que el filósofo francés articula su denuncia o su crítica a la política. Si bien la totalidad es una categoría ontológica que muestra las posibles figuras en que se puede dar el ser (desde la subje-

<sup>4</sup> Para no confundir las fases de Lévinas y poner un cierto contexto a su obra, podemos decir que el presentimiento del hitlerismo queda explicitado en su texto de 1934 *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo* (2001a), el cual puede ponerse en relación – así lo hace Abensour (2007) - con *De la evasión* (2000a) de 1935. En este primer momento del francés, se instala una primera crítica política directa al nazismo – pero no a Occidente-. Luego, en un segundo momento ya post guerra se visualiza una crítica que culmina con su fuerte crítica a la tradición filosófica, a la ontología y a la “política de la guerra” de la cultura europea en 1961 con *Totalidad e infinito* (1997); cuestión que puede ponerse en relación con artículos que van entre 1950 y 1970 reunidos en *Difícil Libertad* (2004). No obstante, ya vemos también en TI el esbozo de ciertas relaciones que se concilian con una política que no puede olvidar su responsabilidad ética con el otro en tanto piso necesario para lo político, cuestión esbozada preliminarmente. También en este contexto post-guerra da pie para pensar su mirada ‘positiva’ a lo político y a cierta idea de Estado. Post año 61, ya piensa un Estado y una justicia renovada, lo que se ve en *De otro modo que ser* (1984) de 1974; “Paix et Proximité” de 1984, entre otros. Ahora bien, somos enfáticos en decir que este recorrido no es lineal, porque en muchos de estos textos tardíos, vuelve sobre la crítica política como en un intento por no olvidarla. Nosotros transitaremos por este camino para describir las tramas políticas de Lévinas en clave Estado.

tividad ensimismada que denuncia – análisis muy críticos a Hegel que tienen una fuerte raíz en Rosenzweig –; el tiempo y la historia que devienen; y la pérdida de unicidad del hombre bajo el comando del Ser o sistema universal), ella puede ser una figura de lo político que no es ajena a la política totalitaria y calculadora que denuncia Lévinas respecto al Estado y sus instituciones. Lo anterior hace que éste logre desentrañar su crítica política desde la totalidad, denunciando ahí las raíces del totalitarismo del Estado, lo que establece una paz y justicia particular a las que también critica (LÉVINAS, 1997).

En esta crítica política que se configura a partir de la totalidad, hay que considerar dos cuestiones de no menor relevancia para contextualizar la obra del francés. Por una parte, Lévinas es un filósofo que está marcado por ciertos eventos histórico-políticos que – tal como él nos dice – lo han hecho pensar; pues desde ese sufrimiento y esos traumatismos de su historia biográfica y política es que comenzó su inquietud intelectual y los inicios de su obra (LÉVINAS, 2000b). Nos referimos al inicio del siglo XX con su historia de migraciones y con el hitlerismo instalado desde el año 33 que culmina en el horror de la *shoah*. Así, trabajaremos lo analizado en su texto premonitorio *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (2001a) de 1934, donde todavía el hitlerismo era una barbarie que no se había visto en la civilización europea. Y por otra parte, es necesario mostrar en un momento más tardío de su obra, que la crítica anterior se relaciona ahora con la tradición occidental, es decir, muestra cómo “[...] la conceptualización del ser como totalidad introduce una matriz belicista en el corazón de la tradición filosófica” (SUCASAS, 2011, p. 121) según las teorizaciones hechas en *Totalidad e infinito*. Aquí la política y el Estado se comprenden como una modalidad de la totalidad que está alimentada bajo la experiencia de la guerra (LÉVINAS, 1997).

#### LO FILOSOFÍA DEL HITLERISMO

En este breve escrito, Lévinas nos indica que podemos llamarle “filosofía” al hitlerismo, pues en ella hay una cuestión de sentimientos elementales y ellos entrañan una filosofía. No obstante una filosofía, ella pone en cuestión los principios de una civilización. Una civilización que siempre ha estado a favor de un espíritu de libertad, tal como lo es la civilización europea de la que habla Lévinas. Incluso nos dice: “Las libertades políticas no agotan el contenido de aquel espíritu de libertad [...]” (LÉVINAS, 2001a, p. 8).

La cuestión va más allá de la esfera política, pues el nazismo ha configurado una filosofía que se instala en contraposición absoluta con la tradición europea. Lévinas, de modo lúcido, sintetiza las figuras de libertad que tiene el espíritu de acuerdo a la tradición europea (judaísmo, cristianismo, Ilustración), las cuales todas luchan contra dos trabas relevantes: por un lado, a la historia y el tiempo que somete a un pasado que prolonga el presente; y por otro, al cuerpo que somete la espiritualidad de cada uno a una materialidad que les impone un espacio-tiempo concreto (LÉVINAS, 2001a)<sup>5</sup>.

Ahora bien, cada tradición tiene su manera de “defenderse” en esta lucha. Así, es contra la idea del pasado que el judaísmo posee el arrepentimiento y el perdón; el cristianismo posee los sacramentos como acto liberador y el liberalismo de la Ilustración posee la autonomía de la razón. Y respecto al cuerpo, la tradición europea lo sigue mirando con extrañeza para sostener la liberación del espíritu (SUCASAS, 2011). De este modo, si bien Lévinas puede estar de acuerdo con alguna de estas tradiciones, cree todavía – en ese 1934 – que todas estas tradiciones se distinguen radicalmente del hitlerismo, y por eso mismo, éste cuestiona todo principio de la civilización. Vemos a un joven Lévinas todavía moderado creyendo en la civilización europea occidental.

Lévinas apunta directo al hitlerismo cuando establece que aquí el hombre se encuentra encadenado a la situación social y eso constituye de una u otra manera el fondo mismo de su ser: puro sentimiento de identidad: El francés se pregunta: “¿No resisten a toda prueba aquellos lazos que, mucho antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece?” De este modo, “El cuerpo no es solo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la material: *su adherencia al yo vale por sí misma*” (LÉVINAS, 2001a, p.15-16). Precisamos aquí una vinculación ontológica entre el yo y la biología, aunque Lévinas no lo diga de este modo. En el hitlerismo la esencia del espíritu consiste en el *encadenamiento*, el cual se encadena al cuerpo: nueva

---

<sup>5</sup> Miguel Abensour en su artículo “El mal elemental” (2001) lee las *Reflexiones...* de 1934 en clave crítica a Heidegger vinculándolo con *De La Evasión* de 1935. Crítico a la noción de tiempo que se juega –muy heideggeriana dirá él–, muestra una nueva manera de ir configurando el tiempo en Lévinas, como un intento crítico a la ontología heideggeriana. Además, son interesantes las vinculaciones ético-políticas que intenta desentrañar Abensour (2007) en Lévinas para dar pie a una renovación humana de lo político cuando vincula fuertemente *De la Evasión* con *Algunas reflexiones...* pues ahí ya se visualiza la crítica a la ontología en tanto una política del ser como guerra, crítica que se profundiza posteriormente a la *Shoah*, visualizándose nítidamente en *Totalidad e infinito*. Según Abensour, es desde estas primeras obras que ya Lévinas quiere pensar la humanidad del otro hombre como posibilidad de una ética como filosofía primera para pensar luego una política justa y que no olvide ese estatuto; así podemos llegar a entender la extravagante hipótesis levinasiana leída por Abensour.

concepción del hombre en donde lo biológico se vuelve central. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en este encadenamiento.

Por lo tanto, la estructura social se basa sobre lo consanguíneo, concreción del espíritu e invención de la raza. Por tanto, la universalización se ha vaciado de su sentido para asociárselo al *racismo*, pues si bien se deja entrar la idea de expansión, dice Lévinas que ya no es propagación de una idea, sino una extensión mucho peor: propagación de una fuerza (LÉVINAS, 2001a). Surge el acto de una fuerza expansiva que impone como criterio la *dominación bélica* (SUCASAS, 2011).

Tal vez hayamos conseguido mostrar que el racismo no se opone sólo a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa lo que está en juego. Es la humanidad misma del hombre. (LÉVINAS, 2001a, p. 20-21).

Si esta cita de *Algunas reflexiones...* – con la cual finaliza su texto – nos muestra que Lévinas intenta dar cuenta de la noción de hombre detrás del hitlerismo con toda la deshumanización que éste implica – y lo cual es posible relacionarlo con su texto *De la evasión* (2000a) visualizando solapadamente una crítica a la ontología heideggeriana y augurando todo su proyecto filosófico –, eso no excluye que esta primera cuestión criticada en su texto del hitlerismo nos arroje el primer cimiento claro contra una política de la barbarie basado en ciertos criterios ontológicos. Sabiendo aún que el filósofo francés en esa época defendía ciertas tradiciones de la civilización europea (todavía no se sabía el desenlace de los años 40 respecto al nazismo), creemos que las primeras aproximaciones a la crítica de aquellos “sentimientos elementales” del hitlerismo dan origen a una ontología de la guerra (ABENSOUR, 2001).

#### LA ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD COMO FIGURA POLÍTICA POSIBLE EN EL ESTADO

Ahora bien, al saber el trágico desenlace de la historia del hitlerismo y las consecuencias de la guerra, ya en 1961 en su obra *Totalidad e infinito*, Lévinas se instala de lleno contra la noción ontológica de totalidad. Según el filósofo francés, ésta se encuentra en el centro de la tradición filosófica occidental y de ahí los horrores vividos en los años 40. “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (LÉVINAS, 1997, p. 48).

Para Lévinas, en la guerra como totalidad, se les hace imposible a los seres alejarse del orden que ésta instaura, nada queda fuera de ella. Así, la guerra no muestra exterioridad ni al otro en tanto otro: destruye la identidad del Mismo. Es la totalidad la que les da un sentido a los individuos y el *sentido* queda invisibilizado fuera de la totalidad. La unicidad se pierde porque lo importante es este sentido objetivo, el cual queda dentro de la totalidad.

El binomio ser-guerra (SUCASAS, 2011) que establece nuestro autor en *Totalidad e infinito* pretende denunciar –ya en franca ruptura con su texto de 1934– la cultura europea identificada al pensamiento filosófico de la tradición la cual tiene en sus orígenes una adhesión de inhumanidad. Sugiere que toda esta figura política que se desprende de la noción de totalidad sería una política totalitaria que ha estado funcionando en la historia de la filosofía occidental.

Por lo mismo, este “estado de guerra permanente”, como dice Dussel (2004), visualiza una política *negativa* en Lévinas – en tanto crítica a la política – que se instala contra el Estado de la tradición, ese Estado como totalidad que Hegel construyó. Es en este sentido que podemos decir lo anti-político en el francés. “(Lévinas) No cae en la ingenuidad hegeliana que confunde el Estado luterano, la cristiandad, con el mesianismo cristiano. A ese Estado se endereza su crítica como su oponente habitual, siguiendo los pasos de Franz Rosenzweig” (DUSSEL, 2004, p. 273).

Es así como se va configurando la idea del Estado totalitario en Lévinas, en el cual se articulan relaciones entre totalitarismo y totalidad, política y ontología irrumpiendo como figuras de oscuridad (SUCASAS, 2011) que pretenden una *evidencia verdadera* sin relación con eso Otro; sin relación al rostro del otro hombre, por decirlo ya en su lenguaje ético. “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga” (LÉVINAS, 2004, p. 257). Y occidente, dice Lévinas, ha basado su política de Estado en este juego ontológico.

Visualizamos una tensión entre moral y política, que como dice Lévinas en *Totalidad e infinito* (1997); genera una ecuación que estipula una moral que secunda lo político. Esta articulación puede calmar, adormecer como paz política que acalla la evidencia de la guerra. Lévinas nos advierte que no hay que olvidar que esta paz es fundada sobre la guerra: “La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra” (LÉVINAS, 1997, p. 48). Por tanto, ésta no

devuelve la identidad a los seres alienados, para ello se requiere de otra paz, una que él llama – y que aquí no desarrollaremos todavía – la escatología de la paz mesiánica. Esta última moral podría oponerse a la política, dice Lévinas.

No deja de ser interesante ver cómo en su texto de 1984, “Paix et Proximité” – escrito más de 20 años después de *Totalidad e infinito* y que resume bien su mirada política desde sus inicios hasta su última etapa vital –, comienza estipulando que hay una primera noción de paz que se sitúa en la centralidad de Europa – vemos nuevamente como la crítica sigue dirigida al corazón de la tradición occidental –, la cual establece una fórmula donde *paz* es igual a *verdad*. Paz solamente interesada en entender como “suma cero” los cálculos de los conflictos, instalando una humanidad desde la ontología como perseverancia en nuestro propio ser; paz que apela a lo verdadero para preferirla por sobre la violencia (LÉVINAS, 1984).

Esta paz conceptualizada desde la *verdad* se desprende desde un saber en donde lo diverso se le pliega, se le ajusta. Lo extranjero se asimila; lo otro se hace conciliar con la identidad de lo idéntico.

Paz a partir del Estado que sería la asimilación de los hombres que participan de las mismas verdades ideales [...] medida exacta de la *reciprocidad* en los servicios prestados entre semejantes: unidad de un Todo donde cada uno encuentra su reposo, su lugar, su asidero. (LÉVINAS, 2006b, p. 143).

Como ya dijimos, Lévinas muestra la fractura, el desgarramiento entre dos mundos que se vive en la centralidad europea: por una parte, esa historia que prometía una paz, una libertad y un bienestar desde el saber universal que caería sobre el mundo y la sociedad humana; y por otra, toda esa cuestión no se refleja sobre los hechos históricos de las luchas fratricidas, del imperialismo, del desprecio humano, hasta el siglo XX con las guerras, el holocausto, el fascismo y finalmente, el estalinismo. Sin embargo, Lévinas intentará mostrar que se puede pensar un quiebre de la universalidad de la razón teórica que comienza en el “Conócete a ti mismo” como pura conciencia de sí. Hay un intento por proponer que la búsqueda de la verdad se pueda liberar del ser, en un intento por manifestar que no es la pura búsqueda de la verdad lo que importa; aquello que puede descalificar y acusar procede de los poderes del amor que no se agotan en el puro amor a la sabiduría (LÉVINAS, 1984).

Y al revisar esta articulación crítica levinasiana sobre la política y el Estado basada en los inicios de su obra hasta *Totalidad e infinito*, vemos que

al llegar a “Paix et proximité” (1984), si bien continúa la crítica política, a su vez, deja abierta la puerta a otra fuente de comprensión de lo humano. No obstante, lo que nos interesa – por ahora – es dejar en claro que toda esa paz política ofertada desde la ontología europea, según Lévinas, ha fracasado históricamente. La postura levinasiana contra la figura política del Estado totalitario es bastante potente, cruda y lapidaria, “[...] no lo reduce a un mero episodio contemporáneo, felizmente superado, de la historia política, sino que más bien reconoce en él una tentación nunca ausente de la forma-Estado” (SUCASAS, 2011, p. 124-125).

Cabe entonces preguntarnos: ¿Qué posibilidades tenemos de *salir* de este Estado totalitario, figura criticada por Lévinas? ¿Podemos desprendernos de ese dominio violento que ejerce este tipo de Estado en su tiranía y clausura sobre sí mismo? Si pensamos en este momento anti – político en Lévinas tal como lo hemos descrito en su postura crítica a cierto tipo de política, ¿existirá otra forma posible para pensar la política, la paz, la justicia y el Estado permitiendo una reivindicación de lo político?

#### 4. SEGUNDA TRAMA: LÉVINAS Y SU FIGURA POLÍTICA DEL ESTADO JUSTO E IGUALITARIO

Si bien en su obra *Totalidad e infinito* nos decía que no se podía pensar en una paz política que acallara la evidencia de la guerra -pues ahí lo moral sigue secundado por la política de la guerra-, es también en ese prefacio que nos deja abierta una puerta para comenzar a pensar otra noción de política: lo que él llama *escatología de la paz mesiánica*. Nos indica que cuando comencemos a ponderar esta escatología por sobre la ontología de la guerra, en ese momento la moral se opondrá a la guerra (LÉVINAS, 1997). Aquí nos entrega el primer piso para entender y comprender que habría que buscar una manera en que la moral sea condición para entender lo político, la paz, la justicia, el Estado y sus instituciones.

Ahora bien, sabemos que *Totalidad e infinito* sigue siendo una obra crítica a la política, como no pudiendo olvidar los horribles acontecimientos de los años 40. Su acometido es pensar una crítica que haga emerger una ética que preceda a la ontología, estando en esta última noción el fondo del concepto de guerra. No obstante, creemos que este intento de construcción ética, desarrollada muy bien en la obra de 1961, tiene una cierta conexión con la postura ‘positiva’ de lo político en Lévinas, con esa construcción del Estado justo. ¿Por qué decimos esto? Porque aquella plataforma ética donde contra-

pone la escatología como moral versus la ontología de la guerra es una primera fórmula que pretende una relación fuera de la totalidad. Instala una relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad. Quiere pensar el infinito en tanto que la escatología es el “más allá” de la totalidad, el “más allá” del juicio de la historia, poniendo a hombres con una identidad antes de que la historia se consuma, antes de ese tiempo finito y cumplido, dice Lévinas. “[...] (la idea escatológica) implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad” (LÉVINAS, 1997, p. 49).

Estamos frente a entes que pueden hablar y que no son comandados por aquel halo anónimo de la historia. Así, surge otra noción de paz: “La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla” (LÉVINAS, 1997, p. 48). Una escatología no como religión positiva, sino como ruptura de la totalidad deja irrumpir una *significación sin contexto*; deja irrumpir al Otro, artífice y protagonista de la ética levinasiana. Aquel Lévinas lector de Descartes nos hace pensar esa *idea de infinito en nosotros* para mostrar que siempre hay algo que es exterior al pensamiento. Con esto nos muestra una racionalidad otra, donde el infinito no se deja apresar en la totalidad, siempre la desborda. Esa relación con lo infinito a la que nos expone el rostro del otro no se puede mostrar como experiencia objetiva – vemos claras vinculaciones con la relación asimétrica de la socialidad ética.

Visualizamos cómo en esta obra y desde su postura crítica, Lévinas va construyendo su ética en la cual reescribe de modo periférico nociones políticas como paz, justicia, Estado. Creemos que hay aquí un germen desde el cual surgen los otros escritos propiamente políticos que revisaremos, a saber, *De otro modo que ser* y “Paix et proximité”, escritos diez y veinte años más tarde, respectivamente. Entonces, ¿cómo configura su Estado justo situándolo contra esa política totalitaria? ¿Qué pasos serán imposibles de renunciar para salir de la postura anti-política como crítica política y poder mostrar su renovada mirada política?

#### *EL ESTATUTO DEL TERCERO Y EL ESTADO JUSTO*

Volvamos aquí al texto de 1984 para ver cómo Lévinas reescribe su noción de paz; puerta de entrada – según nosotros – para llegar a su propia noción de lo político y su figura estatal. Por lo pronto, podemos imaginarnos que su manera de pensar la paz no estaría inscrita como aquella que fomenta la tranquilidad de cada uno en un mundo. Lévinas nos dice que hay que pensar el momento

ético de aquel fracaso europeo y es en ese momento que la paz cambia de giro. Él se pregunta si esta última paz no responde a un llamado más urgente que aquel de la verdad (LÉVINAS, 1984). Ya no se trata de una paz que se instala conforme a la verdad y al ideal de la unidad de lo Uno el cual rechaza toda alteridad.

La paz es entendida ahora por Lévinas como aquella que surge de esa *proximidad* del otro. Ésta – como sabemos – no es espacial ni funciona en la lógica de absorción de toda alteridad, sería puro exceso de socialidad, donde no hay reciprocidad ni simetría. Ésta “[...] significaría (la proximidad), el *aumento* de la socialidad por encima de la soledad, aumento de la socialidad y del amor. Nosotros no pronunciamos esta palabra, de la que a menudo se abusa, a la ligera” (LÉVINAS, 2006b, p. 147). En resumen, ahora la paz está en la esfera de la ética: relación asimétrica con otro inasimilable, con otro irreductible, con otro que posee toda su *unicidad*; nueva socialidad que en su fondo se sostiene por una caridad inicial a partir del rostro del otro. “¡Sólo el único es irreductible y absolutamente otro!”, nos dice en el texto de 1984: irrupción de la ética del rostro del otro hombre.

Si no reescribimos la noción de paz – nos insiste Lévinas – seguirá imponiéndose una paz que instala a toda alteridad desde un mundo: como género, como clase, como raza y eso tiene el peligro de la política totalitaria: posibilidad de convertirse en odio (LÉVINAS, 1984). Es en este momento que las cuestiones giran de sentido, según Lévinas, dado que establece que: “Es el orden ético de la proximidad humana el que, en gran medida, suscita o nombra el de la objetividad, el de la verdad y el del saber” (LÉVINAS, 2006b, p. 149). Visualizamos cómo será la génesis ética de lo político en Lévinas,

siendo el concepto del *tercero* el gran fundamento epistemológico del orden de la justicia y del Estado (SUCASAS, 2011)<sup>6</sup>.

Casi en un intento de Lévinas por reconciliarse con el suelo europeo, pero escapando a la totalización, nos dice que es justamente ahí en Europa donde se concretizan y se reúnen la sabiduría de lo bíblico (este amor al otro) con lo teórico (esa objetividad y saber que dará justicia al tercero). “La relación con el otro y el único que es la paz exige una razón que tematice, que sincronice y sintetice, que piense un mundo y que reflexione sobre el ser, conceptos necesarios para la paz entre los hombres” (LÉVINAS, 2006b, p. 149). Como lo dice Derrida (1998), la responsabilidad por el otro hombre es *anterior* a toda *cuestión* – en tanto pregunta, instalación de comparación. La relación ética, social y dual que es exigida en una responsabilidad infinita por el otro se interrumpe cuando se incorpora el tercero.

En su compleja definición que hace del tercero (trabajada en *De otro modo*), Lévinas nos indica que éste es el otro distinto que el prójimo (*autrui*), pero siendo otro prójimo, y también un prójimo del otro – en tanto otro del otro. Pero ahí se pregunta: ¿qué sucede cuando el tercero interrumpe esa relación ética de a dos? ¿Cómo se procede aquí se pregunta Lévinas? Es el nacimiento de la cuestión. Así la primera pregunta y discusión temática en lo inter-humano es la cuestión de la justicia, parafraseando a Lévinas (1984).

---

<sup>6</sup> Es conveniente precisar el complejo concepto de justicia en Lévinas pues habrían equívocos y giros notorios por parte del francés respecto a éste: En *Totalidad e infinito* (p. 104) la palabra denota sobre todo la relación ética asimétrica, ese “hacerle justicia al otro” es aplicado para la relación ética con el rostro y solo en algunos pasajes esa justicia es para referirse a la equidad institucional-política (p. 304-306). No obstante, como esa acepción ética de justicia es a su vez una injusticia frente “al otro del otro”, Lévinas en *De otro modo que ser* (p. 232 a 243) toma una acepción que está en el campo de lo político-jurídico donde se permite establecer un discurso filosófico -metafísico de algún modo-, en el que plantea una *política justa* bajo un Estado con fundamento ético, y aquí recae la articulación que trataremos a continuación –el Estado justo-. En este contexto cuando escribe su texto del 84, Lévinas ya había escrito ciertas articulaciones sobre el Estado justo en su obra del 74, donde ya se lee esa significación irreductiblemente ética que no está en lo político-institucional, pero que debe estar en la justicia de lo político (no siendo política), cuestión que veremos a continuación. Vale la pena precisar que este asunto también lo trabaja de modo más acabado en los años posteriores en algunos textos talmúdicos, estableciendo que el Estado, las instituciones, las leyes siempre debiesen estar *desbordadas* por una exigencia ética; véase *Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 2005 (del año 1988) y *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, del año 1982). Este es un punto clave para nuestra reflexión final del punto 5, pues desde aquí podremos precisar la postura crítica de Sucasas y el Estado Mesíasico de Lévinas; versus la postura de Abensour que cree que el francés no confunde lo teológico con lo político; más bien esta idea ética de la justicia es la que entrega posibilidades para situarse más allá de las estructuras políticas, pero renovando lo político.

Esto conecta directamente con la necesidad de una justicia en un marco político que no olvide este primer peldaño ético – aunque pareciera no pertinente pensarlas como etapas sucesivas y de ahí su complejidad. Nos dice Lévinas, que “[...] la justicia nace en cuanto tal de la caridad. Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas, a menos que estemos en una isla desierta, sin humanidad, sin tercero” (LÉVINAS, 1993, p. 133). Desde aquí se abre paso la noción de justicia y su figura de Estado justo con el tercero.

Si sobrevolamos algunos análisis anteriores en *De otro modo que ser* (1987), encontramos ahí ciertas precisiones respecto al tercero y su apertura a la justicia y a la política. El filósofo francés hace un juego interesante entre la filosofía primera de la ética y su *lectura* de la ontología, en tanto el tercero introduce el mundo y los fenómenos. Aquí se muestra cómo su nuevo andamiaje ético –que ha criticado a la mirada ontologicista de la tradición – puede reconstruir el sentido ontológico que introduce el tercero en reclamo de justicia y política, pero ahora a partir de esa proximidad, des-interés que nos entrega el rostro enigmático del otro (SUCASAS, 2011). Esto requiere cierta atención, pues en lenguaje levinasiano el tercero establece la relación entre el *Decir* y lo *Dicho*; el tercero interrumpe el discurso ético del *Decir* y lo transforma en ya algo *Dicho*.

En este camino Lévinas nos indica que se produce un nuevo dilema entre lo *Dicho* – pues ahí se está en la trama de los fenómenos, del mundo, estableciendo una negación del infinito en mí – y esa ambivalencia del Decir – en tanto *significación* nueva en una subjetividad nueva, pues se ve excedido e interpelado por el rostro enigmático, por lo *de otro modo que ser*, des-interés de la esencia. Se aprecia una cierta contradicción, pues ahora el rostro se hace *aparecer* como si fuera también conocimiento y posibilidad englobante. Como si olvidara todo aquello que ha criticado, justamente, de la Filosofía Occidental (LÉVINAS, 1987).

Sin embargo, en una articulación interesante de Lévinas, nos indica que no hay contradicción: “La contradicción que debería comprometer la significación de lo que va más allá del ser, lo cual evidentemente no es, resulta inoperante sin un segundo tiempo, *sin la reflexión* sobre la condición del enunciado que enuncia esta significación” (LÉVINAS, 1987, p. 235). En el camino trazado para la aparición del tercero sin olvidar lo ético, nos indica que no hay contradicción: ese *Decir* del discurso ético sigue beneficiado por la ambigüedad de su significación que es enigmática; pura *proximidad*, pura

“palabra” como anarquía del infinito que se resiste al principio, a lo originario. Lévinas se pregunta: ¿por qué esa proximidad como significación del Decir, como el uno-para-el-otro an-árquico de más allá del ser, retornaría al ser, caería en lo Dicho? Esta pregunta la resuelve afirmando que es necesario seguir en la significación de la proximidad y del *Decir* para el nacimiento del conocimiento, es decir, de lo *Dicho*, del “[...] el nacimiento latente de la *cuestión* en la responsabilidad” (LÉVINAS, 1987, p. 236).

Cuando nace el problema, cuando nace el cuestionamiento del tercero que entra en escena, ese sentido del *Decir* que iba en sentido único se ve en conflicto porque debe limitar su responsabilidad hacia el Otro, pero sin olvidar ese fondo ético. Surge un nuevo sentido que lo hace bidireccional: surge la Justicia, *la comparación de los incomparables*. De este modo, la aparición del tercero no se da como un hecho empírico ni tampoco hace que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un cálculo por la ‘fuerza de las cosas’. Hay otro modo de concebir la sociedad que se deja aparecer, pues en esa limitación de la responsabilidad ética: “La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura” (LÉVINAS, 1987, p. 238). El *dévisager* del rostro significa que se constituye en fenómeno, se deja *aparecer*. Nueva manera de concebir la ontología, porque siempre las relaciones entre nosotros, con todos los otros están dotadas de sentido a partir – siempre – de *mi* relación con el otro en tanto prójimo [*autrui*].

Finalmente, las nociones de sociedad, justicia, instituciones y Estado –todos esos intercambios dados en el mundo- se fundan en que “todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el otro”. De esta manera, y de modo sugerente, dice Lévinas (1987) que esta *igualdad* de lo jurídico-político sigue siendo sostenida por el criterio de *desigualdad*: ese que se funda sobre la relación asimétrica del rostro del otro hombre y del cual somos responsables, pero “yo más que ninguno” parafraseando Lévinas a Dostoievski (LÉVINAS, 1993). Un ciudadano que es igual ante la ley, pero en donde esa idea de sujeto moral responsable lo protege contra la dureza de la ley, pues ésta debe fundarse sobre la caridad y el amor.

En resumen, habrían tres fundamentos del tercero que se hacen clave para entender la configuración del Estado justo: en primer lugar, funciona como apertura de lo ético a lo político. Segundo, el tercero es figura de interrupción de la relación ética en su asimetría: “De la ética a la política [...] pues propone reconocer en un espacio disimétrico y jerárquico (el rostro del otro se sitúa, respecto del Mismo que asiste a su epifanía, en posición de *altura*, desde

lo cual ordena absolutamente) el origen de la igualdad jurídico – política.” Cuestión que *limita nuestra responsabilidad* pudiendo comparar a los incomparables. Y por último, es una figura de regulación dentro de la relación de lo Mismo y el Otro, re-entendiendo el estatuto del Mismo: “Antes infinitamente responsable del Otro, el Yo se incorpora ahora a una república de iguales, donde recupera sus derechos” (SUCASAS, 2011, p. 131, 133-134).

## 5. PUNTUALIZACIONES RESPECTO A ESTA SOBRESIGNIFICACIÓN DEL ESTADO

Precisemos algunas reflexiones respecto al Estado justo (en contraposición a la trama anti-política en tanto crítica política) que plantean interrogantes que abren perspectivas políticas de sus conceptos éticos, esbozando interesantes caminos en la vinculación ético-política: el vacío o negatividad del Estado que piensa Lévinas (SUCASAS, 2011). Nos preguntamos: ¿el Estado justo puede caer también en un riesgo de totalizarse, de cerrarse sobre sí mismo? ¿Hay aquí un intento por parte de Lévinas de no arriesgar que su noción de justicia-política se agote en una construcción definitiva de “necesidades políticas” dentro del Estado?

Partamos con el francés, pero intentemos reflexionar sobre estas preguntas con los comentaristas ya precisados anteriormente, a saber, Sucasas y Abensour. Lévinas lo manifiesta de modo sublime en *De otro modo que ser* (1987): todas las formas de justicia, sociedad, Estado e instituciones se deben pensar a partir de la proximidad “[...] en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento *a punto* de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta” (LÉVINAS, 1987, p. 239). Ese *a punto* que establece, ¿no indica que justamente eso es lo que no puede suceder? Si eso sucediera caeríamos de nuevo en una figura política que puede ser totalitaria; se puede caer en un dominio absoluto donde el Estado confunda todas las esferas de una sociedad como puro cálculo político. Se esconden graves peligros – según Lévinas – en una *política cerrada sobre sí misma*: se incuba pura violencia entre los hombres. Aquí lo relevante de no olvidar ese fondo ético y sus vinculaciones ético-políticas.

Creemos que habría que tener sumo cuidado porque la unidad política en las instituciones puede rápidamente asociarse al inicio de un *sentido*, como si desde sí mismas fueran portadoras de su centro de gravedad, y por tanto, tuviesen un cierto derecho a determinar el destino de los hombres. Ya en su

etapa final de vida, en un escrito talmúdico del año 1982, Lévinas nos advierte este asunto:

Creemos sin embargo, independiente de toda consideración religiosa procedente de una confesión y de creencias, que ‘para los hombres puramente hombres’, el sentido de lo humano tanto entre los pueblos como entre las personas, no se agota, ni en las necesidades políticas que constriñen, ni en los sentimentalistas que libera. (LÉVINAS, 2006a, p. 276).

De aquí la importancia de la reescritura realizada en nuestro camino de las nociones de paz, justicia y Estado, y visualizar cuál sería su origen. Y aquí se hace relevante el argumento central sostenido en este trabajo: hay que pensar un andamiaje jurídico-político que se legitime éticamente –conservando lo humano como *des-inter-és*, dice Lévinas, pero nunca como legalidad anónima y neutral que comande a los hombres rigiendo a las masas humanas para “equilibrar” lo social (LÉVINAS, 1987, 1984). Por tanto, el Estado justo no puede pensarse como liberado a sus propias necesidades, pues éste se erige bajo el lema de la responsabilidad del “uno para el otro” dándole al Estado su propio límite, no permitiendo que su figura se cierre sobre sí misma y así subsuma los casos bajo lo instituido. “[...] el liberalismo corresponde poner coto a esa pulsión totalizante garantizando la existencia de esferas – no políticas, extra-estatales – de acción legítima” (SUCASAS, 2011, p.135).

Lo anterior se cristaliza mejor aún cuando Lévinas establece que en esta configuración del Estado justo está la excelencia de la democracia: “[...] cuyo liberalismo fundamental corresponde a un incesante remordimiento por parte de la justicia: legislación siempre inacabada, siempre corregida, legislación abierta a una mejora” (LÉVINAS, 1993, p. 277). Como siempre está excedida y dispuesta a corregirse, no puede caer en una totalización, en una unidad, pues la revisión no olvida su excelencia ética y el origen de su bondad, dirá Lévinas. Y va más allá el filósofo francés agregando que solo de esta manera habría una Razón que progresa (cuando se basa en esta idea de una justicia que libremente se revisa; instalando una cierta “mala conciencia” de la Justicia que sabe que no es justa aunque del Bien que viene sí lo es). En caso de que la justicia olvide ese punto de fuga de sí misma aparece la amenaza de hundirse en un régimen totalitario.

En otro texto talmúdico del año 1988 – “El Estado de César y el Estado de David” (2006a) – precisa este punto de fuga, este vacío que debe estar en todo Estado para no olvidar ese espacio *absoluto* de la ética en lo político.

Nos sugiere que la política debe recibir su justificación por parte de lo absoluto (dice que es desde una escala Metafísica como Revelación); y esto no puede considerarse de modo solo abstracto. Por tanto, la política al justificarse por lo absoluto busca interioridad, enseñanza y respuesta, pero desde aquella relación con el Otro. Desde un orden expuesto a riesgos que se desborda (capaz de dar más de lo que se puede dar objetivamente).

Es interesante ver en un paso más estos textos talmúdicos que precisan su mirada política y la figura del Estado ya descrita anteriormente desde los años 70. En estos escritos, Lévinas hace una cierta apología al Estado de Roma en tanto canon de la organización política, en tanto lugar de inicio de la filosofía política moderna, en tanto lugar que defiende los derechos humanos; pero el problema estaría en que esa noción de humano se da en reciprocidad, por lo mismo es un derecho amenazado por los semejantes (LÉVINAS, 2006a). Deja en claro que el Estado de Roma olvida ese origen de la relación entre humanos asimétrica de origen ético que no olvida el Estado Davidico<sup>7</sup>. Si bien aquí intenta una mirada desde los orígenes del judaísmo para mirar la política occidental, se asemeja de modo notable con los dos textos más filosóficos de Lévinas del 1984 y de 1987 que ya trabajamos. Ahí también se pregunta de dónde procede entonces este Estado justo que no se deja cerrar, que siempre está *sobresignificado* como exceso desde otro origen que no es la tradición occidental: si de la “guerra de todos contra todos” o de aquella irreductible responsabilidad del uno-para-el-otro, apostando claramente por la segunda opción (LÉVINAS, 1993).

Es aquí que Abensour (1998) visualiza un cierto “contra – Hobbes” en la extravagante hipótesis del origen del Estado levinasiano. Aparece un modo de entender el Estado desde una base ética, en contraposición a un modelo clásico de la teoría política – como el de Hobbes. El Estado como forjador de una paz ética derivará de la proximidad humana de esa responsabilidad con el otro y *limitará* el infinito que afecta la relación ética. En contraposición, el Estado de Hobbes será un Estado que *limitará* la violencia, los excesos de la guerra de *todos contra todos*. Y es aquí que podemos concluir con algunos puntos de los comentaristas sobre este Lévinas político leído en clave Estado. Es sobre este punto del origen del Estado, de sus precisiones desde el judaísmo y de las vinculaciones ético – políticas que ya podemos tomar posición.

<sup>7</sup>No deja de ser interesante que aquí Lévinas nombre a Hobbes como el pensador político moderno que justamente estipula de modo central el concepto de igualdad en su inicio del Estado, cuestión que el francés opondrá con su propio origen del Estado.

La lectura política de Abensour sobre Lévinas estipula que “lo político” no puede olvidar su vínculo humano – su paz ética en lenguaje de Lévinas –, porque en caso contrario se convierte en una política de los cálculos y del olvido del hombre mismo. Abensour en “El contra-Hobbes de Lévinas” (1998) y la “Extravagante Hipótesis” (2007) logra pensar cómo en la irreductibilidad de lo político hay algo que siempre lo excede (esa humanidad irreductible). Y ahí establece convergencias críticas en un Estado que está sobresignificado, no cerrado. Aquí se puede hacer converger lo político y la alteridad, pues la extravagante hipótesis comienza con el nombre de lo humano, otra orientación hacia el origen del Estado bajo nuevas aperturas, pero sin pretensiones de querer superarlo en su existencia. Se sigue estando en el Estado (ABENSOUR, 2007).

En esta discusión Sucasas hace aparecer una línea crítica a nuestra postura y a la de Abensour: piensa que se establece una paradoja importante en el cuerpo de la ética levinasiana, en tanto existe una dualidad entre ética y política, entre bondad y justicia. Nos dice que “[...] la reconstrucción levinasiana de lo político desde la pureza o absolutez de la exigencia ética desemboca en ambivalencia [...]” (SUCASAS, 2011, p. 137).

Concluye su texto estableciendo que hay una falla de lo político en Lévinas; el español somete la tesis levinasiana de este exceso en el Estado desde los análisis de la política mesiánica. Si bien, no critica las ideas mesiánicas, ni cierto utopismo en el francés, como tampoco es que postule a un anti-sionismo, cree que en la articulación de un Estado Mesiánico es que pareciera que resuelve la aporía de la “difícil política” levinasiana (SUCASAS, 2011). No obstante, lo hace no sin antes afirmar algunas críticas tal como el hecho de que Lévinas está en un sionismo político-metafísico, por tanto, “[...] induce a confundir, en una maniobra intelectual –y retórica– nada desinteresada, el plano espiritual de las aspiraciones mesiánicas y la facticidad de una acción estatal” (SUCASAS, 2011, p. 149).

En contrapunto, como dice Abensour irónicamente, aunque Lévinas no sea un pensador de lo político (ni filósofo político), lo que sí ha puesto en juego es la importancia de la multiplicidad humana en la estructura política que está sometida a leyes, pues ahí se ha logrado articular una sociedad e instituciones igualitarias. Y en esta relativización de lo político a la instancia ética – sin reducirlo – lo efectúa Lévinas en un *doble movimiento*; primero, hace emerger lo *irreductible de lo político*, pues lo hace digno. Y segundo, evita

dos problemas: por un lado, saca lo político del tecnicismo, y por otro, no lo transforma en religión (ABENSOUR, 2007)<sup>8</sup>.

Sin poder entrar en mayores detalles, creemos que esta discusión abre un debate relevante para poder visualizar con más nitidez cómo convergen lo ético y lo político precisando y reflexionando –tal vez- ese *exceso* que está en los márgenes del Estado justo y que no puede ser olvidado para renovar lo político. Se visualiza una *sobresignificación*, una *incompletud* en este Estado que hace que la justicia se auto-limite y que siempre esté excedido por algo que proviene de otro lugar que no es estrictamente político. Cuestión que como ya reflexionamos, sería totalmente aporética para Sucasas (2011) fallando en su apuesta Lévinas; pero para Abensour –como contrapunto- aquello no estrictamente político le entrega un nuevo cimiento a “lo político” también en su calidad de ámbito irreductible. Como sea, para nosotros en clara sintonía con Abensour, este espacio vacío – más sugerente pensado como fisura, margen, periferia – que deja el Estado justo para abrir el espacio ético en lo político esboza y deja lanzadas ciertas relaciones *extravagantes* entre ética y política.

CASTRO-SERRANO, Borja. Levinas' Political Moments: from an Anti-Political Theme to a Fair and Egalitarian State. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 2, p. 31-56, Maio/Ago., 2014.

**ABSTRACT:** In several passages of Levinas' work we see that his way of presenting the political front is ambiguous. Or, more precisely, that the “object” of the political in his reflections about justice and the State is only apparently clear; there is a sort of equivocality that is worth clarifying and distinguishing. The aim of this article is to describe two political moments in Levinas, read in terms of the State as a possible figure in politics. We thus unravel an anti-political theme which is critical of the politics of the State, in order to reach a theme of a State that is just and egalitarian. This opens up new territory from which to think of the political. One critique of Levinas' ideas of the State in terms of its ethical-political linkages is that put forth by Alberto Sucasas. A second contrasting critique is the interesting and extravagant reading of Miguel Abensour, in which Levinasian ethical-political relationships lead to a critical renewal of a new figure of the State, leaving the political and state terrain open to new reflections.

**KEYWORDS:** Levinas. Politics. State. Justice. Other.

<sup>8</sup> Abensour justifica que Lévinas no regresa nunca a un campo de lo teológico político, cuestión criticada por Sucasas, justamente cuando éste establece la imbricación política-ética. Abensour sostiene que la trascendencia descubierta en la relación con el rostro del Otro no tiene nada de teológico, por tanto, no hay confusión teológica-política en ningún momento. Es más, dice que Lévinas tampoco apela a la construcción de instituciones religiosas y políticas (ABENSOUR, 2007).

## BIBLIOGRAFÍA

ABENSOUR, Miguel. La extravagante hipótesis. In: \_\_\_\_\_. *Para una filosofía política crítica*: Ensayos. Barcelona: Anthropos, 2007. p. 277-309.

\_\_\_\_\_. El mal elemental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. México: FCE, 2001. p. 25-111.

\_\_\_\_\_. Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas. In: COLLOQUE DES INTELLECTUELS JUIFS DE LANGUE FRANÇAISE, 36., 1996, Paris. *Difficile justice: actes...* Paris: Albin Michel, 1998. p. 120-132.

DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas*: palabra de acogida. Madrid: Trotta, 1998.

DUSSEL, Enrique. "Lo político" en Lévinas (Hacia una filosofía política "crítica"). In: BARROSO RAMOS, M.; PÉREZ CHICO, David (Eds.). *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 2004. p. 271-295.

GUTIÉRREZ, Claudia. Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas. In: BRONZI, P.; FUENTES, J.J. (Eds.). *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Santiago: Universidad de Chile; Barcelona: Anthropos, 2009. p. 189-205.

LÉVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmód, 2006a.

\_\_\_\_\_. Paz y proximidad. Trad. Andrés Alonso Martos y Francisco Amoraga Montesinos. *Laguna: Revista de Filosofía*, n. 18, p. 143-151, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Difícil libertad*. Trad. Juan Haidar. Madrid: Caparrós, 2004.

\_\_\_\_\_. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Guillot. México: Siglo XXI, 2003a.

\_\_\_\_\_. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. México: FCE, 2001a.

\_\_\_\_\_. Libertad y mandato. In: \_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Trad. Antonio Domínguez Leiva. Madrid: Trotta, 2001b.

\_\_\_\_\_. *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito*: ensayo sobre la exterioridad. Trad. Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 1997.

\_\_\_\_\_. *Entre nosotros*: ensayos para pensar en otro. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 1993.

\_\_\_\_\_. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_. Paix et proximité. In: \_\_\_\_\_. *Les cahiers de la nuit surveillée* 3. Paris: Lagrasse Verdier, 1984. p. 339-346.

\_\_\_\_\_. *L'au-delà du verset*: lectures et discours talmudiques. Paris: Les Editions de Minuit, 1982.

\_\_\_\_\_. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

SUCASAS, Alberto. Difícil política: justicia y mesianismo en Lévinas. In: ZAMORA, José A; MATE, Reyes (Eds.). *Justicia y memoria*: hacia una teoría de la justicia anemnética. Barcelona: Anthropos, 2011. p. 115-151.

---

Recebido em: 29/12/13

Accito em: 20/02/14

