

LA EXTRA-VAGANTE HIPÓTESIS*

Miguel Abensour
81- 83, Avenue Ledru-Rollin
75012 París, Francia

(Traducido por Claudia Gutiérrez O.)

PALABRAS CLAVE: Lévinas, Emmanuel; origen del estado; paz; ética; evasión; generosidad.

KEYWORDS: Lévinas, Emmanuel; origin of the state; peace; ethics; evasion; generosity.

RE ¿La extravagante hipótesis? Se trata de la hipótesis que propone Emmanuel Lévinas respecto al origen del Estado, o en ciertos textos, respecto al origen de la sociedad. La expresión “extravagante”, más que remitir a los modos levinasianos del énfasis o exceso, remite al fenómeno del que ella parte. Así, en *Paz y Proximidad* Lévinas designa el elemento sobre el que se apoya como “la extravagante generosidad del para-el-otro”. Es esta extravagante generosidad del para-el-otro, este pasaje de un “pensamiento de... a un pensamiento para” lo que suscita la búsqueda de otra paz que la paz política conforme a la idea de lo Uno, se trata de la paz ética, aquélla de la “proximidad que se nutre de la responsabilidad del yo por otro (“Paix et Proximité” en *Cahier de la Nuit surveillé (CNS)*, pp. 339-346)”.

Así, la extravagante hipótesis es la proposición de Emmanuel Lévinas relativa al origen del Estado que toma su carácter extraordinario, su poder de errar, de separarse de los caminos recorridos, en la propia extravagancia del “hecho ético”: “La relación en la que el Yo encuentra al Tú”, el encuentro en el que “el otro cuenta por encima de todo”, que según Lévinas, constituye “el lugar y la circunstancia originales del acontecimiento ético” (“Le Dialogue” en *DQVI*, p. 225).

* Miguel Abensour ha escrito tres versiones de “La extravagante hipótesis”. Para las dos versiones editadas consultar: *Rue de Descartes N° 19*, Collège International de Philosophie. PUF, Paris, 1998, pp. 55-84 y *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. N.Frogneux y F.Mies editores. Les éditions du Cerf, Paris-Namur, 1998, pp.161-187. El texto que presentamos a la traducción española corresponde a una versión completa e inédita del texto en francés, que nos ha sido facilitada por el autor (N.del T).

I

Retengamos dos de las formulaciones de esta hipótesis.

-En *Ética e Infinito* (1982), texto de entrevistas, E. Lévinas declara, al referirse a *Totalidad e Infinito*, acerca del intento que aquí se hace de desprender una socialidad diferente de la sociedad total y adicional: "Intento deducir la necesidad de un social racional a partir de las exigencias mismas de lo intersubjetivo tal como yo lo describo. Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, al contrario, la sociedad resulta de la limitación del principio de que el hombre es *para* el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene del hecho que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en la relación ética del hombre al hombre?" (*EI*, p.85).

La alternativa se abre así entre un social que resulta de un principio animal, aquel de Hobbes, según el cual el hombre es un lobo para el hombre, y un social que resulta, no solo del principio de Spinoza, para quien el hombre es un dios para el hombre, sino de un principio humano, exactamente, el de la intriga excepcional que se manifiesta en la relación del hombre para el otro hombre.

¿Cuál es el acontecimiento que se trata de limitar? ¿La guerra o el infinito de la relación ética?

Al término del texto *Paz y Proximidad*, Lévinas juzga: "No es sin importancia saber —y es ésta tal vez la experiencia europea del siglo veinte— si el Estado igualitario y justo —en el que lo europeo se cumple—, y lo que se trata de instaurar y sobre todo de preservar, procede de una guerra de todos contra todos o procede de la responsabilidad irreductible del uno por el otro y si él puede ignorar la unicidad del rostro y del amor. No es sin importancia saberlo, para que de este modo la guerra no se haga instauración de una guerra con buena consciencia en nombre de las necesidades históricas" (*CNS*, p. 346).

Lévinas responde sin rodeos a esta interrogación; él elige la segunda hipótesis —aquella de la responsabilidad— para describir los cimientos del Estado y de la paz, pese a que su propósito va más allá de la simple descripción. En este mismo movimiento, Lévinas sitúa el rol de la filosofía en la constitución del Estado en tanto orden razonable, y en la construcción de la paz, bajo el signo de la medida. "A la extravagante generosidad del para-el-otro se superpone un orden razonable, esclavo o angélico, de la justicia a través del saber, y la filosofía es aquí una *medida* aportada al infinito del ser-para-el-otro de la paz y de la proximidad, y como la sabiduría del amor" (*CNS*, p. 346).

En la economía de este pensamiento, la hipótesis de Hobbes respecto al origen del Estado y a la existencia de una sociedad razonable, es, sin lugar a dudas, objetada. "No es seguro que al comienzo fue la guerra. Antes de la guerra estaban los altares" (E. Lévinas, "Langage et proximité", en *EDE*, p. 234). Objeción esencial, pues permite

a Lévinas, a su turno, separarse de las trayectorias comunes, bien conocidas y señaladas, como si su extravagancia procediese efectivamente de una lectura enfática de los adversarios de Hobbes, los partidarios de la sociabilidad natural (Puffendorf). Esta lectura está hecha bajo el signo del exceso, pues para Lévinas no se trata de permanecer en el mismo terreno que Hobbes, eligiendo al interior de este espacio, de este mundo, una posición adversa –practicando la sociabilidad contra la guerra, el altruismo contra el egoísmo– sino que se trata de cambiar radicalmente de terreno, de evadirse del mundo, abriendo vías inéditas, insospechadas; pasando, gracias a la puesta en marcha de la hipérbole, de la sociabilidad a la responsabilidad por el otro. A través de este salto superlativo, Lévinas se procura un acceso “a todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados”, en este caso, a un más acá de la identidad, un “más acá, más antiguo que la intriga del egoísmo anudada en el ‘*conatus* del ser’” (AE, p. 117). Apartado de un análisis psicológico, sociológico o antropológico, Lévinas 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, Lévinas descubre 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. En resumen, volviendo nuestra atención hacia lo humano, “que no es simplemente lo que habita el mundo”, hacia nuestras relaciones con los hombres, hacia “este campo de investigación apenas vislumbrado” según *Totalidad e Infinito*, Lévinas se separa de la hipótesis común de la guerra original, aquélla que es evidente, que parece ser evidente, que provoca el derrumbe de nuestras evidencias revelando así una fatiga de la razón.

Acaso no es uno de los más resueltos partidarios del liberalismo salvaje que declaraba con una tranquila seguridad en *Le Monde*: “¿Por qué tenemos Estados? Porque los hombres no son pacíficos: contra el extranjero y la amenaza de la guerra, contra el ciudadano y la amenaza de la violencia, el Estado posee el monopolio de la fuerza” (Cfr. Entrevista en *Le Monde*, 1992). El distanciamiento de Lévinas encuentra su fuente en la proposición según la cual las relaciones humanas proceden del desinterés. Lo humano, en el sentido levinasiano del término, no comienza sino en el más-allá del *conatus*.

Esta ruptura con la *doxa* tiene tanto más valor en cuanto que ella no emana de una consciencia irénica, que ignoraría los acontecimientos del siglo veinte, y que va más allá de los “milenarios fraticidas”. ¿Cómo una consciencia judía podría olvidar la violencia de la historia? ¿No recuerda Lévinas, en *Paz y Proximidad*, que la visión de la historia que prometía “El siglo de las Luces” –la pacificación gracias a un saber universal– sufrió en nuestros días un cruel desmentido? Ni ceguera, ni propósito optimista, sino una proposición compleja en la que la ironía viene a mezclarse con la utopía y la utopía, con su fuerza de evasión, al despertar. La experiencia de desierto que hemos conocido, nos exige una vigilancia que va más allá de la conversión de la mirada. Bajo el nombre de lo humano, se entrelazan muchos hilos que será necesario intentar desanudar, pues, a decir verdad, es en este nudo que la extravagante hipótesis encuentra su origen. “¿La idea de que lo humano toma su sentido en la relación del hombre con el otro, es optimista, es pesimista? Es, sobre todo, tal vez, un propósito irónico al día después de los horrores de 1930-1945. O tal vez es utópico. Pero este

término no me espanta. En efecto, pienso que lo humano propiamente dicho no hace más que despertarse en el 'hombre tal como él es' " (S. Malka, *Lire Lévinas*, p. 109). La utopía aterroriza a Lévinas tan poco que él invita a reencontrar lo humano, no en "lo real donde ella se hunde y se hace historia política del mundo", sino en las rupturas de esta historia, en los actos de resistencia, como si en estas brechas emergiesen significaciones olvidadas que permiten a lo humano manifestarse en el encuentro de las evidencias anti-utópicas.

Posición preciosa incluso, pues este llamado no es solamente descripción, sino, más audazmente, abertura de otro espacio de pensamiento, de sensibilidad más que de percepción, más allá del saber, abertura de otra orientación. Incluso si se trata de instituir el Estado o de preservarlo cuando él ya está aquí, en ningún momento, sin embargo, Lévinas lo transforma en horizonte insuperable. De esta manera, ¿acaso el Estado, reconducido al origen, no confirma inmediatamente que está atravesado por un movimiento irresistible que lo lleva más allá de sí mismo, según el título de una de las nuevas lecturas talmúdicas, *Más allá del Estado en el Estado?* (Cfr. *NLT*, pp. 43-76).

Mi proceder comprenderá dos tiempos:

Primero, acercándose al origen de la extravagante hipótesis, se realizará una investigación del gesto filosófico que la concibió; luego, se hará un desplazamiento hacia sus consecuencias en vistas de apreciar los múltiples efectos que esta hipótesis, a su turno, hace posibles. Es decir, el cómo ella permite hacer resurgir la pluralidad de tradiciones y formas estatales; lo que hace posible esclarecer, de otro modo, las relaciones de lo político y de lo ético; y lo que finalmente permite abrir el paso más allá del Estado.

II

¿Cuál es el principal gesto que hizo posible esta extraña conjetura, qué la produjo?

Esta hipótesis nace, pudo nacer, en el seno de lo que Lévinas, en su texto de 1935, *De la evasión*, llama precisamente una filosofía de la evasión, la que sitúa en el corazón de su aventura, "la categoría de salida, inasimilable a la renovación, a la creación" (*DE*, p. 73). Lévinas efectúa una transfiguración y una radicalización filosófica de las tendencias literarias que tienen por tema la evasión. Tras estos motivos, Lévinas se esfuerza en reapoderarse de un tema más profundo, más esencial, que toca a la raíz misma. Lévinas ahonda enfáticamente el distanciamiento: "Pues ellos (los motivos) aún no cuestionan el ser, y obedecen a una necesidad de trascender los límites del ser finito. Ellos traducen el horror a partir de una cierta definición de nuestro ser y no del ser como tal" (*DE*, p. 71). Ahora bien, la evasión, tal como Lévinas la concibe, pone en juego el horror del ser mismo. La sensibilidad moderna conoce una situación paradójica: ella parece dividida entre el renacimiento de la ontología y su contrario, como si el sentimiento que hay del ser, el cual está al origen de

este retorno de la ontología, hiciese al mismo tiempo nacer “la condena más radical de la filosofía del ser por nuestra generación” (DE, p. 70). Bajo la “movilización” que amenaza –en el sentido de una empresa de un orden universal– la sensibilidad moderna percibe en el ser “una tara más profunda”.

En el centro de la meditación de 1935 se arraiga la oposición retomada y re-trabajada sin cesar, entre una experiencia de los límites del ser que conciernen solamente a su naturaleza o a sus propiedades (perfecto o imperfecto, finito o infinito) y, de otra parte, una experiencia de una amplitud totalmente otra que es la experiencia del ser mismo, del hecho que hay ser. A la primera forma de experiencia corresponde la necesidad de ir más allá de los límites del ser, de trascenderlos; a la segunda, corresponde una necesidad nueva que apuntaría no a trascender estos límites, sino a liberarse del ser, de su pesantez, es decir, a salir de él. Para esta necesidad de evasión Lévinas forja un neologismo –la necesidad de excedencia–, marcando así la originalidad irreductible.

¿De qué hay que evadirse? Del hecho mismo de que hay ser y no límites. Y esto, pues lo que es encarcelamiento, encierro, es el ser mismo, la plenitud del ser. La oposición entre las dos formas de experiencia no toma todo su sentido sino a partir del hecho de que ella es la expresión de la diferencia ontológica, de la distinción entre existente y existencia –entre lo que existe y esta existencia misma. La tara más profunda que la sensibilidad moderna pudo percibir atañe a la existencia misma, al ser de lo que es y lo que no es. Así es como se manifiesta el carácter sin precedente de la aventura contemporánea. Ella procede de un doble movimiento: por una parte, una experiencia nueva del ser que adquiere el estatuto de una verdadera revelación. “La verdad elemental que *hay ser* –ser que vale y que pesa– se revela en una profundidad que mide su brutalidad y su seriedad... Lo que cuenta en toda esta experiencia del ser no es el descubrimiento de un nuevo carácter de nuestra existencia, sino de su hecho mismo, de la inamovilidad misma de nuestra presencia” (DE, p. 70). Revelación “del ser y de todo lo que él comporta de grave, y de alguna manera, de definitivo” (DE, p. 70). Por otra parte, la experiencia de una revuelta anti-ontológica, puesto que ella se dirige contra el hecho mismo de que hay ser y que esta existencia no deja ninguna escapatoria. Podríamos decir “algo sigue su curso” y a este algo estamos “clavados.” Simultáneamente, nace una revuelta contra este algo anónimo, neutro e impersonal, de lo que hay que liberarse. Lévinas insiste sobre la especificidad filosófica de la necesidad de evasión, “acontecimiento fundamental de nuestro ser” (DE, p. 79). Es una necesidad específica, puesto que ella no se contenta con trascender los límites del existente, sino que incita a la revuelta hasta poner en jaque la existencia misma, de la cual hay que librarse y salir, pero sin romper la trayectoria de la evasión, esto es, sin detenerse en un refugio cualquiera que hiciera ilusión y que inmediatamente habría recaído en el ser. A partir de aquí, aparece la exigencia de una vigilancia sin igual, para de este modo prevenir las falsas salidas, para evitar todo lo que participaría, de cerca o de lejos, en un retorno a la ontología.

No se trata de ir hacia alguna parte, sino solamente de salir. Bajo esta aparente restricción, en realidad, está todo dicho. “... en la evasión no aspiramos más que a salir.

Es esta categoría de salida, inasimilable tanto a la renovación como a la creación, lo que se trata de aprehender en toda su pureza. Tema inimitable que nos propone salir del ser” (DE, p. 73). El ser aparece de ahora en adelante “como un encarcelamiento del que hay que salir”. Desde el inicio, la necesidad de evasión se empapa “en todo lo que hay de indignante en la posición del ser” (DE, p. 95). La excedencia, que abisma en la estructura misma de la necesidad, caracteriza de la mejor manera la necesidad de evasión. Aquí se reconoce un doble movimiento, de salida y de ascenso (*scando*). Esta salida indeterminada no es por tanto sin dirección; ella está orientada hacia lo alto. En tanto que salida, ella se efectúa por elevación, es un cambio de nivel. ¿No es este ascenso el encuentro de la cuestión del Infinito?

Gracias al estudio de dos malestares –la vergüenza y la náusea– Lévinas describe especialmente esta experiencia, y esto, puesto que al seguir sus análisis, encontramos en cada uno de ellos la experiencia del ser puro y, al mismo tiempo, la experiencia de su antagonismo interno, de manera tal que la necesidad de evasión se impone. Lévinas, en una oposición a Heidegger apenas disimulada, confiere a la necesidad de evasión la fuerza de lo que conduce al corazón de la filosofía. Se podría decir que se trata de un corazón plural, puesto que el alcance crítico de una filosofía de la evasión es susceptible de ejercitarse en varias direcciones. En primer lugar, ella conduce a una crítica de la filosofía tradicional. “Ella (la necesidad de evasión) permite renovar el antiguo problema del ser en tanto que ser, ¿cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que Aristóteles le confiere?” (DE, p. 74). Además, ella conduce a una crítica de la nueva filosofía alemana y por tanto de su maestro más prestigioso. “¿Es él (el ser) el fondo y el límite de nuestras preocupaciones como lo pretenden ciertos filósofos modernos?” (DE, p. 74). Objetar de esta manera la universalidad del problema del ser tiene como fin remitir este pensamiento del ser a una civilización que, bajo el abrigo de la universalidad, se comprueba históricamente determinada. “Al contrario, ¿no es él (el ser) nada más que la marca de una cierta civilización instalada en el hecho cumplido del ser e incapaz de salir de ahí?” (DE, p. 74). Cuando se considera la revuelta anti-ontológica y sus frutos, –la necesidad de evasión, la excedencia– Lévinas se interroga sobre el ideal de felicidad y de dignidad humana que ellos prometen. De acuerdo con el testimonio de Lévinas, la originalidad de la evasión es tal que ella está en condiciones –éstas son las últimas palabras de la meditación de 1935– “de trastornar ciertas nociones que parecían evidentes para el sentido común y la sabiduría de las naciones” (DE, p. 99).

La inversión de las evidencias comunes es el lugar en el que encontramos exactamente la extravagante hipótesis. Si esta hipótesis se aparta de las vías trazadas por la sabiduría de las naciones, si ella está ‘fuera-de-la-ola’ (*extra-vague*), si ella tiene la fuerza de salir de todos los caminos hechos, evidentes o que parecen tales, esto es porque ella es el fruto de esta filosofía de la evasión, de la puesta en marcha de la categoría de salida. Porque la filosofía es ella misma evasión, salida del ser, porque haciendo esto ella rompe o se esfuerza por romper con una filosofía del saber, del ser y de lo Mismo, es que se posibilita el concebir una hipótesis, según la cual, a contrapelo de la sabiduría de las naciones, la guerra no sería ya más primera. Es necesario que la influencia del ser se deshaga y que el torno de la guerra se desapriete. ¿Acaso

la guerra no está ligada sustancialmente al ser, a la perseverancia en el ser, al *conatus essendi* o al *Dasein* para el cual le va en su ser este ser mismo?¹

En el prefacio de *Totalidad e Infinito*, consagrado a la escatología de la paz, “el extraordinario fenómeno de la escatología profética” –la que lejos de reducirse a una evidencia filosófica como si ella revelase el *telos* del ser, se refiere más bien a “un exceso siempre exterior a la totalidad”– Lévinas remite la guerra a la ontología, la sitúa del lado del ser que se fija en el concepto de totalidad, ordenando a la vez la filosofía y la política occidentales. “...La guerra se produce como la experiencia pura del ser puro”. Se trata de un “acontecimiento ontológico” (TI, p. IX).

Esta asignación de la guerra al ser se refuerza considerablemente en *De otro modo que ser*. La esencia es interés en el sentido de una refutación de la negatividad, y positivamente es interés como “*conatus* de los entes”. ¿Cómo se cumple esta relación entre la esencia y el *conatus*, la confrontación de los *conatus*, sino en la guerra de todos contra todos? “El interés del ser – escribe Lévinas casi en términos de Hobbes– se dramatiza en los egoísmos que luchan unos con otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y así, al mismo tiempo, juntos. La guerra es la gesta o el drama del interés de la esencia” (AE, pp. 4-5). En las dos obras mayores se encuentra el mismo movimiento de búsqueda de una paz distinta a aquélla de los Imperios, la que siempre reposa sobre la guerra, una paz otra que la paz solamente política, que sigue siendo cálculo y mediación. Pero mientras que esta otra paz, la paz mesiánica, es pensada en *Totalidad e Infinito* como irrupción del Infinito en el ser, sobrepasando la totalidad, exceso inenglobable, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la paz de la proximidad, que en un sentido es el retorno de una filosofía de la evasión, se descubre como salida del ser, como interrupción del juego conflictual de los entes, de los *conatus*.

Se trata entonces de una paz profética, la que más allá de la lucidez inclinada a entrever la permanencia de la guerra, no equivale, por tanto, ni a la opinión, ni a la creencia cercana al ensueño. Esta paz, este pensamiento de la paz, ¿no se resiste acaso a reducir lo humano al juego del ser, a hacer de la energía animal el secreto de lo social y de lo político? Al recordar en la lección *¿Quién juega último?* las controversias entre los rabinos, algunos de los cuales comparten una visión más bien sombría de la política universal, Lévinas interroga: “Me pregunto... si la revelación inicial del judaísmo no es una objeción del derecho incontestable del *conatus* mismo, al derecho a la perseverancia en el ser, sin otra razón de ser que la causalidad” (ADV, pp. 77-78)”. Lévinas les plantea a los spinozistas, probablemente conmocionados por esta objeción del *conatus*, la pregunta: la perseverancia en el ser, exigencia natural y sin justificación, ¿es justicia? ¿Acaso la ley no procede de la responsabilidad para con el otro hombre? La respuesta levinasiana que invoca la revelación anterior del rostro humano es sin equívoco: “Es de esta responsabilidad que la ley misma surge,

¹ Sobre el “golpe de gracia que hace homólogos al *conatus* y al *Dasein*”, ver E. de Fontenay (1991), p. 194.

ley contra una política de la “fuerza que va”, de la fuerza que se despliega totalmente sola” (ADV, p.78). De esta manera, es manifiesto el vínculo entre la filosofía de la evasión y la extravagante hipótesis. ¿Dónde puede manifestarse “la extravagante generosidad del para-el-otro”, sino precisamente más allá del ser, más allá del interés de la esencia, del desencadenamiento de los *conatus* y por tanto más allá de la guerra? Esta es una forma particular de filosofía, que reanuda este gesto inicial producido por la categoría de salida –“tema inimitable que nos propone salir del ser”–, la que más que haber hecho posible la hipótesis anti-Hobbes, –pues no se trata como en el método trascendental de encontrar el fundamento, la condición de posibilidad de una idea“– más bien, inspirada en la idea de la salida del ser, bajo el aliento del énfasis, ha hecho posible otra salida, la salida de la guerra, de su evidencia, de su pretendida universalidad y de su no menos pretendida permanencia en el orden del mundo. La filosofía no es más aquí la toma de conocimiento de lo que es, como en el realismo hegeliano o feuerbachiano, sino que ella deviene un pensamiento nuevo en el sentido de F.Rosenzweig y una nueva brecha, como si se tratase de horadar lo real. Esta filosofía desborda la ontología y practica una evasión en el sentido de que, traspasando lo real referido a sí mismo, o lo que se tiene por tal, busca alcanzar lo que está más allá de la totalidad de lo que es, lo que se manifiesta más allá del interés de la esencia.

Sin duda alguna, un hilo une la evasión, esta metáfora de la salida del ser, la necesidad de excedencia y la extravagante hipótesis, la que, de alguna manera, es fruto de esta salida, así como también la búsqueda insistente de otra forma de paz que la paz solamente política, a saber, la paz ética, aquella paz mesiánica que Lévinas llama a veces “la socialidad utópica”. ¿Podemos reconocer aquí un vínculo directo? Aunque esta respuesta sea esclarecedora hasta un cierto punto, ¿es ella realmente satisfactoria? Tanto se puede dudar de esto, sobre todo si se le acoge en su simplicidad, que según el prefacio del ensayo de 1935, “la noción de evasión en tanto que tal, iba a ser pura y simplemente abandonada” (DE, *Avant propos*, J. Rolland, p. 47). Pero un abandono que no es tanto un rechazo como una abertura a “metáforas sucesivas” que acompañaron la obra en su desarrollo. Jacques Rolland acaso no escribió inmediatamente, a propósito de la noción de evasión: “describir el devenir de esta noción sería tanto como describir la evolución misma del pensamiento de Lévinas” (DE, p. 47). Pues, si a su término, la reflexión de 1935 se daba por tarea “salir del ser por una nueva vía”, ¿la obra posterior no se esforzó acaso por explorar esta vía? Incluso Jacques Rolland va a tender una pasarela entre el ensayo de 1935 y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. “La última metamorfosis de la evasión” sería “la de-neutralización ética del ‘hay’ en la intriga del de otro modo que ser”. Se puede citar un pasaje de *De otro modo que ser* que describe la significación del para-el-otro, la liberación ética de sí (*soi*), en el que se describe la reactivación del registro de la evasión: “Liberación en sí (*soi*) de un Yo despertado de su sueño imperialista, de su imperialismo trascendental, despertado para sí mismo, paciencia en tanto que sujeción a todo” (DE, p. 52). En la misma vía, y haciendo parte de estas metamorfosis del tema de la evasión o de estas reanudaciones bajo otros nombres, ¿no podríamos acaso contar aquí la acepción levinasiana de la reducción fenomenológica, la que según su testimonio no respeta las reglas fijadas por Husserl?

Que nos sea suficiente evocar gracias a un bello texto, *La Filosofía y el despertar*, los términos a través de los cuales Lévinas describe la reducción fenomenológica en tanto que réplica a la degeneración del sentido, a la petrificación del saber respecto al pensamiento vivo, en la medida en que, según él, la filosofía husserliana no se reduce a una explicitación de la experiencia, experiencia del ser o presencia al mundo. Contra este “aburguesamiento” del espíritu, esta inversión de la razón caída en un estado paradójico de lucidez sonámbula, Lévinas valoriza la radicalidad del gesto husserliano. “Hay que cambiar de plano. Pero no se trata de añadir una experiencia interior a la experiencia exterior. Hay que remontarse desde el mundo hasta la vida traicionada por el saber que se complace en su tema, que se absorbe en el objeto hasta el punto de perder en él su alma y su nombre, de devenir mudo y anónimo. Por un movimiento contra-natura, pues se dirige contra el mundo, es necesario remontar a un psiquismo otro que aquel del saber del mundo” (“La Philosophie et l’Éveil”, en *Les Etudes Philosophiques* N° 3, 1977, p. 312). Lévinas no cesa de insistir en el carácter revolucionario de la reducción, recurriendo, no sin intención, a un vocabulario político. ¿El gesto de Husserl, parecido a aquel de los revolucionarios, no tiene acaso como intención dar vida a las voces reducidas al silencio, atrapadas por el saber petrificado del mundo? “Tal es la revolución de la reducción fenomenológica, una revolución permanente. La reducción reanimará o reactivará esta vida olvidada o debilitada en el saber (...) Bajo el reposo en sí mismo de lo Real autorreferido en la identificación, bajo la presencia, la Reducción erige una vida contra la cual el ser tematizado en su suficiencia habrá protestado o habrá rechazado en su aparecer. Las intenciones adormecidas despiertan a la vida reabriendo horizontes desaparecidos, siempre nuevos, perturbando así el tema en su identidad de resultado, despertando la subjetividad de la identidad en la que reposa en su experiencia” (“La Philosophie et l’Éveil”, p. 312).

Recopilemos cuidadosamente estas fórmulas, “remontarse desde el mundo hasta la vida traicionada por el saber”, “remontar a un psiquismo otro que aquel del saber del mundo”, reactivar o reanimar “esta vía olvidada o debilitada en el saber”, “intenciones adormecidas despiertan a la vida reabriendo horizontes desaparecidos”, “perturbado al Mismo en el seno de su identidad”, fórmulas en las que percibiremos movimientos como el cuestionamiento del sujeto y de la razón en la adecuación del saber, la puesta a distancia del mundo, la desaparición en la consciencia de “toda huella de subordinación a lo mundano”, movimientos que constituyen una de las muchas maneras de trazar la vía de la extravagante hipótesis. ¿No es acaso esta anamnesis la que más allá de las evidencias del mundo, del saber del mundo, permite refutar la tesis de Hobbes, aquella de la guerra de todos contra todos, haciendo surgir, gracias a la vivacidad de la vida, horizontes insospechados que el sentido equilibrado del teórico inglés, el aburguesamiento de su saber – ¡cuán burgués! –, encerrado en “el individualismo posesivo”, habían desacreditado para hacerlos desaparecer de la consciencia europea? Nadie duda, en efecto, de que si en el nombre del saber o de la ciencia lúcida, se invita a considerar las relaciones entre los hombres como relaciones de fuerza entre energías mecánicas o animales – *homo homini lupus* – no se llegue al estado de guerra generalizada. En *Liberté et Commandement*, Lévinas escribe que

cuando las libertades se ponen unas al lado de otras como fuerzas que se afirman, negándose recíprocamente, se obtiene la guerra en la que unas y otras se limitan. Ellas se contestan o se ignoran inevitablemente, es decir, no ejercen más que violencia y tiranía (*LC*, p.46). La lucidez puede ser un sueño despierto. Pero el trabajo de la reducción no se detiene en el dejar fuera de juego, según los términos de Rousseau, “la odiosa hipótesis” de Hobbes. Cuando ella deviene intersubjetiva, no se contenta ya con debilitar, con rechazar, sino que ella revela, esto es, puede revelar un conjunto de relaciones humanas, interhumanas apenas entrevistas, como si el dejar fuera de juego a Hobbes, incrustado y tematizado en el saber del mundo, dejase el campo libre para la aparición de otra figura de lo humano, opuesta a las evidencias del mundo. Además, es conveniente, a este nivel, traspasar los límites de Husserl, pues sea cual fuese la audacia de este último, su poder de perturbación quedó atrapado en las fronteras del saber. “Siempre en él, juzga Lévinas, la espiritualidad propia del espíritu sigue siendo un saber” (“De la conscience à la veille”, en *DQVI*, *op. cit.*, p. 56). Más aun, es preciso que la reducción logre cumplir un salto en la revolución permanente, que logre hacerse disponible a una nueva modalidad del despertar –tal es el *novum* de Lévinas, el lugar de su ruptura con la tradición filosófica– en resumen, se trata de concebir un pensamiento que no sea saber. A la admiración de Jean-François Lyotard, Lévinas responde describiendo de forma precisa que esta instauración no es ni embriaguez ni sueño. “Evocando la posibilidad de un pensamiento que no sea saber, quise afirmar un espiritual, que antes que todo –antes de toda idea– está en el hecho de ser próximo a alguien. La proximidad, la socialidad misma es “de otro modo” que el saber que la expresa. De otro modo que saber no es creencia” (*AS*, p. 90).

La reducción intersubjetiva es el último estadio de la *epojé*, ahí donde ella revela y despliega sus efectos en toda su amplitud. Ella es introducción a un “de otro modo que saber”, pues ella tiene un valor de acontecimiento no gnoseológico. La relación con el otro yo arranca al yo de su primordialidad, de su voluntad hegemónica. Ella despierta la subjetividad de “la egología: del egoísmo y del egotismo”. El encuentro del rostro del otro, intriga excepcional, verdadero trauma, despierta al yo de su sueño dogmático, de su soberanía replegada sobre sí en una quietud satisfecha. Salida del sueño que introduce el despertar, no solo como estado, sino como vigilancia, incluso aún como insomnio. Despertar específico a partir del Otro, pues al mismo tiempo que es fisión del sujeto –“perturbación del Mismo por el Otro”– es desencantamiento continuo, sin respiro, de forma tal que el Mismo aparece aquí excedido. Más allá de la experiencia que pertenece al mundo –la proximidad al otro desborda la experiencia del otro– el encuentro del Otro es el acontecimiento mismo de la trascendencia, es decir, es la experiencia de la trascendencia en el encuentro con el otro hombre.

Se ha recorrido ya el camino que nos trae a la cuestión de la evasión y de su relación con la reducción. El saber del mundo, aquél que en su pseudo-evidencia nutre la obra de Hobbes, es dejado aparte, puesto que el encuentro con el rostro del otro es revelación de una relación humana que no es relación de fuerzas, que escapa en su textura misma al enfrentamiento de fuerzas. “La oposición del rostro, no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad... Es aquello que me hace resistencia por su

oposición, y no lo que se opone a mí por su resistencia. Quiero decir que esta oposición no se revela hurtando mi libertad, sino que es una oposición anterior a mi libertad y que además la pone en marcha” (LC, p. 39). La originalidad del encuentro del rostro procura así la refutación de Hobbes (y de Hegel). En la misma medida en que el rostro no es del mundo, escapa a las relaciones de fuerza que caracterizan al mundo. “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes” (TI, p. 172). Si el rostro escapa a la dominación, si él desafía mi poder de poder, su alteridad lo expone a la negación total, al homicidio. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única “materia” posible a la negación total. Yo no puedo querer matar más que a un ser absolutamente independiente...” El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar” (TI, pp. 172-173). Es aquí donde se abre una extraordinaria intriga en lo humano, el pasaje aquel donde ya no hay más pasaje. En la alteridad del rostro se revela la trascendencia del otro. Tal es la magnífica denegación de Hobbes que aporta Lévinas. Para el autor del *Leviatán*, todos nosotros tenemos en común el hecho de ser homicidas en potencia, y la astucia que puede compensar las diferencias de fuerza. Pero este “drama” –tal es la refutación del materialismo de Hobbes– acaso no da cuenta de una relación de fuerzas, de un cálculo de fuerzas. De hecho, la resistencia del otro “no afecta a la fuerza que este ser pueda poseer en tanto que parte del mundo”. Esta resistencia pertenece a un orden totalmente otro. “En la contextura del mundo (sistema de relaciones de fuerza) él (el otro) es casi nada” (TI, p. 173). A este nivel, Hobbes tiene razón, puesto que el cuerpo del hombre es vulnerable, la menor cosa puede destruirlo. Sin embargo, el otro no opone una fuerza a otra fuerza –un dato objetivo que se podría calcular y controlar– sino que opone lo impredecible de su reacción, y además, la trascendencia de su ser en relación con la totalidad, con el sistema de fuerzas. El quiebre de la totalidad se opera por una resistencia inédita –“resistencia del que no tiene resistencia”– e impredecible del otro, esto es, el infinito de su trascendencia. “Relación con algo absolutamente Otro... la resistencia ética”. En el exceso de la epifanía del rostro sobre la amenaza de la lucha –“epifanía del infinito”– en este desbordamiento, surge esta imposibilidad de matar, y es aquí donde se cumple la abertura de una otra dimensión que viene a doblar lo real, a perforar lo real y que remite al acontecimiento primero de la paz. De esta manera nos hemos librado de Hobbes y de sus pretendidas evidencias. “La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; ella no marca el primer acontecimiento del encuentro” (TI, p. 174). Efectivamente, Lévinas no ignora las situaciones de hecho, el curso del mundo, que parecen dar razón a Hobbes y a sus discípulos, para quienes la guerra es lo primero. A propósito de la vulnerabilidad –el sujeto como pasividad– Lévinas precisa: “Si no se plantea esto, inmediatamente uno se encuentra en el mundo de la revancha, de la guerra, de la afirmación prioritaria del yo. No discuto que de hecho siempre estemos en este mundo, sino que éste es un mundo en el que somos alterados. La vulnerabilidad es el poder de decir adiós a este mundo...” (DQVI, p. 134). “Un mundo donde somos alterados”, es decir, en el que las relaciones humanas, en su humanidad misma, son transformadas en mal, degradadas, peor aún, falsificadas, porque son desconocidas; abandonadas integralmente a la acción violenta, a la guerra, a los choques de los yo(es) imperialistas, “en la ausencia de una relación al Otro”. Choques de libertades, pero de libertades salvajes, animales, “libertades sin rostro”. “Lo que caracteriza la

acción violenta – escribe Lévinas en *Liberté et Commandement*– lo que caracteriza la tiranía, es el hecho de no mirar de frente a lo que se aplica la acción... el hecho de no encontrarlo de frente, de ver la otra libertad como fuerza, como salvaje, de identificar lo absoluto del otro con su fuerza” (*LC*, p. 39). Este mundo a la Hobbes es un mundo que, en su unilateralidad, ignora la fractura descubierta por Emmanuel Lévinas, la escisión entre “el existir en su *conatus essendi* interesado en su ser... y la posibilidad humana, pura eventualidad, por cierto, pero de partida pura o santa posibilidad de consagrarse al otro o de presentir ya esta devoción, a sus espaldas o pese a la obstinación del *conatus*” (*AS*, p. 33).

En resumen, podríamos decir que se trata de un mundo antes de la reducción, encerrado en la evidencia natural del egoísmo, de la perseverancia en el ser, de la guerra como cumplimiento necesario e inevitable de egoísmos. Un mundo que, bajo la influencia de “los mercaderes del sueño”, productores y reproductores de tiranía, se niega a tomar toda vía que llevase a un dominio, a un hecho original, que por naturaleza pudiese invalidar la autoridad de la guerra y la astucia, un mundo que se niega a despertar las intenciones adormecidas susceptibles de reabrir horizontes desconocidos. Un mundo antes de la reducción intersubjetiva, ignorando el fin de la prioridad del yo, el que en la exposición al Otro pasa a segundo plano; un mundo cerrado a la vigilancia “al despertar que se levanta en el despertar”, el que sin hacer violencia a la libertad la suscita de otro modo, haciéndola nacer como responsabilidad para con el otro; un mundo cerrado al desencantamiento susceptible de provocar una defeción de la identidad; en fin, un mundo refractario al salto de la razón y del saber, refractario a esta otra fuente de una lucidez distinta, esto es, la proximidad del prójimo. Es al encuentro de este mundo en el que la subjetividad está amurallada y cerrada en sí misma, que será pensada una intriga otra, la que trazará, gracias a esta proximidad, una vía inédita por donde salir del ser y de su afirmación.

¿Reducción y evasión? Una simple identificación de la una a la otra sería violenta y abusiva. Sería más justo considerar que la reducción fenomenológica produce efectos de evasión precisando inmediatamente que estos efectos, lejos de ser secundarios, remontan de alguna manera hacia la *epojé*, la colorean y le dan su tonalidad como si la evasión fuese la *Stimmung* de la reducción.

En la obra de Lévinas son numerosas y obsesivas las metáforas de salida, de separación, de repliegue, del más allá, metáforas que pertenecen al registro de la evasión en el sentido del ensayo de 1935. ¿Acaso el hecho ético no es por excelencia salida del mundo? La originalidad del encuentro del otro se atiene al hecho que el rostro del otro que permanece trascendente, “rompe con el mundo que puede sernos común” (*TI*, p. 168). En *Totalidad e Infinito*, respecto al rostro que abre el discurso original, Lévinas escribe que el rostro “no es de este mundo” (*TI*, p. 172). Lo propio del énfasis o la hipóbole, a diferencia del método trascendental que busca un fundamento –un término hecho para un mundo que se habita– ¿no es acaso el partir de lo humano, es decir, de lo humano “que no es simplemente lo que *habita* el mundo, sino lo que *envejece* en el mundo, que se retira de él de otra manera que por oposición?” (*DQVI*, p. 141). El despertar que procede de la no-indiferencia, de la responsabilidad por el otro, en la medida misma en la que el desencantamiento rompe con la

perseverancia en el ser, se efectúa más allá de la ontología. Esta es la originalidad de la proximidad, la que evitaría la reasunción hegeliana, el retorno del *conatus* y al *conatus*. “La proximidad no es un estado, un reposo, sino que precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-ubicuidad del ser que se torna reposo en un lugar” (AE, p. 103). Si la proximidad del rostro da nacimiento a una significación más allá del ser, ¿no es éste acaso el inimitable tema de salida que renace de nuevo, o mejor, no es acaso la categoría de salida que intenta trazar una vía más allá de la tematización? Lugar en el que reencontramos la extravagante hipótesis, la que supera ampliamente la crítica de Hobbes, pues ella resurge en un nuevo grado de profundidad, el que trata de su vínculo con un pensamiento más allá del ser.

En el último capítulo de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas une su interrogación filosófica a las aventuras de la modernidad: “El verdadero problema para nosotros occidentales, no consiste tanto en rechazar la violencia como en interrogarnos por una lucha contra la violencia que –sin debilitarse en la no-resistencia al mal– pueda evitar la institución de la violencia a partir de esta misma lucha” (AE, p. 223). La respuesta a esta interrogación es de partida de orden filosófico: para evitar esta inversión de la lucha contra la violencia, hay que reevaluar la paciencia, una cierta debilidad humana, bajo el signo de la asimetría, de manera de “encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser” (AE, p. 223).

El término “más allá” escande sin cesar el texto de Lévinas; aparece incluso en el título *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sin embargo, ¿no puede ser este término el objeto de una legítima sospecha? En desmedro de la salida que anuncia, ¿no se expone acaso a una reincidencia o a una recaída en la ontología? ¿Cómo distinguir entre una abertura que lleva a *ser de otro modo* y aquella que conduce a un *de otro modo que ser*? O bien, ¿puede la abertura tener otra significación que aquella del develamiento? Es en las últimas páginas de *De otro modo que ser*, páginas impresionantes, en las que, transportado por una inspiración extrema, Lévinas se esfuerza por describir por última vez la proximidad del Otro –la responsabilidad por el Otro– como esta otra abertura del espacio, nacida de las significaciones humanas: “como abertura de sí sin mundo, sin lugar, la u-topía, el no estar amurallado, la inspiración hasta el final, hasta la expiración” (AE, p. 229). El Otro detenta la llave de esta salida hacia lo de otro modo que ser. Si la evasión pudo hasta un cierto punto dar cuenta del movimiento de la utopía, la utopía puede a su turno testimoniar aquel movimiento inimitable de la evasión, distinta del éxtasis. En esta modernidad que Lévinas define como “la imposibilidad de permanecer en lo de uno”, “cada individuo... está llamado a salir... del concepto de Yo (*Moi*)”. Para quien quiere hacer una guerra justa a la guerra, se impone “un aflojamiento de la esencia en segundo grado”, una falencia o una debilidad “un aflojamiento sin cobardía de la virilidad”, que congenie las ebriedades del heroísmo.

Bajo el signo de la salida, la que gracias a su vínculo con lo humano escapa a su indeterminación primera, se comprende la ironía utópica de Lévinas en presencia de lo que él llama el “fiasco humano”, o el desastre en términos de Maurice Blanchot. En nuestro tiempo, el triunfo sin precedente de la odiosa hipótesis, más allá de toda

desesperanza, ¿no requiere acaso de un tornarse, por una torsión radical, a la extravagante hipótesis, no requiere de un saber prestar atención a los márgenes de la historia, a lo humano utópico, a lo que impide efectivamente la vida cotidiana, “la sabiduría de las naciones”, y que dé testimonio –aunque no fuese más que en el “buenos días” del encuentro– de la proximidad del otro?

III

Retomemos entonces la extravagante hipótesis. El Estado, hacedor de paz, lejos de proceder de la limitación de la violencia, de los límites opuestos a los excesos de la guerra de todos contra todos, verdadero desencadenamiento de una libertad animal –*homo homini lupus*– derivaría, al contrario, de la proximidad, de la intriga humana de la responsabilidad por el otro, de la extravagante generosidad del para-el otro, y esto en la medida en que él se instituiría limitando el infinito que afecta la relación ética.

En todos los enunciados de esta hipótesis retorna sin cesar una fórmula: “no es sin importancia saber” o bien “es extremadamente importante saber”. Efectivamente, conviene saber si esta hipótesis es la buena, si es justa, pues a su justeza están agregadas múltiples consecuencias, cuya importancia está a la altura de lo que está en juego, esto es, la prioridad de la guerra o de la paz.

En primer lugar, se deduce de aquí un criterio para distinguir entre las tradiciones estatales y entre las formas de Estado. La cuestión deviene entonces: un Estado dado, ¿surge de la responsabilidad por el otro y de su limitación, o bien, la forma del Estado, su concepción, es más bien el fruto de la limitación de la violencia? A menudo, el pensamiento de Lévinas se revela ambivalente respecto al Estado. Si él acepta sin reserva la necesidad del Estado –la importancia de preservarlo o mantenerlo– no por ello deja de confesarle sus reticencias, o incluso, resistencias. De este modo, en 1962, época de la presentación de sus tesis ante la Sociedad Francesa de Filosofía, Lévinas aproxima el trabajo de la filosofía a aquél del Estado en tanto que asimilación del Otro por el Mismo. “El Mismo o el Yo (*moi*) supera la diversidad y el No-Yo que lo enfrenta, comprometiéndose en un destino político y técnico. El Estado y la sociedad industrial, que el Estado homogéneo corona y del cual emerge, pertenecen en este sentido al proceso filosófico” (“Transcendance et Hauteur”, en *Bulletin de la société française de philosophie*, Tomo LIV, 1962, p. 94). Pero, en un segundo movimiento, en este trabajo del Estado, Lévinas distingue el origen de una alienación nueva. La guerra, la administración, las jerarquías propias al Estado alienan al Mismo que ya no se reconoce más aquí. Para suprimir la violencia, a su turno, ¿no debe el Estado hacer recurso a la violencia? El proceso de mediación que debería haber asegurado el triunfo del Mismo constituye fuente de una alienación inédita del Mismo. La contradicción que no está destinada a detenerse es presentada como inherente al proceso mismo de la mediación. A la crítica un poco viva de Jean Wahl, más hegeliano aquel día que de costumbre: “Yo quiero criticar el Estado, pero de la misma manera

siento su utilidad. ¿Qué pasaría sin él?”, Emmanuel Lévinas responde, precisando su posición: el Yo que denuncia la opresión del Estado, no es el Yo egoísta centrado en sí mismo, sino el Yo que “es necesario para hacer justicia al Otro”. Pues no es el Estado en sus falencias lo que se precisa denunciar, sino el Estado en la perfección de su funcionamiento. La violencia del Estado puede ir a la par con las necesidades del orden razonable. “Hay lágrimas que un funcionario no puede ver: las lágrimas del otro” (“Transcendance et Hauteur”, p. 102). De aquí se sigue, la invocación a la responsabilidad infinita en cada uno de nosotros, el llamado a la subjetividad para remediar así un cierto desorden siempre susceptible de decantar del orden razonable. “... Solo el Yo puede percibir “las lágrimas secretas” del Otro que hace marchar el funcionamiento, también racional, de la jerarquía” (“Transcendance et Hauteur”, p. 102). La protesta de la subjetividad se presenta como indispensable para asegurar esta no-violencia que no es ajena a la profunda vocación del Estado. “Yo soy para el Yo (*Moi*), como una existencia en primera persona, en la medida en que su egoídad significa una responsabilidad infinita para con un Otro (“Transcendance et Hauteur”, p. 103). Si bien es cierto que Lévinas se refiere a la filosofía de Hegel y a una sabiduría más anciana, el Talmud, él por su cuenta propondrá una oposición entre Atenas y Jerusalén. Por una parte, Atenas representa “una jerarquía enseñada”, por otra parte, Jerusalén manifiesta un individualismo ético, abstracto y un poco anárquico. Gracias a este contraste se ofrece una primera distinción entre los Estados que se inscriben o más bien que se instalan en la violencia, sin escrúpulos ni remordimientos, y aquellos que, incluso recurriendo a la violencia, no olvidan su vocación primera a la no-violencia, en la medida misma en que su institución procede de la responsabilidad ética, así como de su necesaria limitación.

Otra oposición aparece en el texto de 1971, “el Estado de César y el Estado de David”, la que debe llamar mucho más nuestra atención, puesto que ella distingue perfectamente la alternativa que abre Lévinas entre un Estado según Hobbes y un Estado contra Hobbes. Al citar un pasaje del Talmud, Lévinas observa que los rabinos rindieron homenaje al Estado de Roma –el Estado de César– pese al hecho de que éste fue una potencia pagana que representaba además la opresión de los Imperios. Homenaje rendido por los rabinos, puesto que ellos no podían olvidar la reivindicación de la ley que aparecía aquí, el principio organizador de Roma y su derecho, el famoso derecho romano. “La ciudad –sea cual sea su orden– asegura el derecho de los hombres contra sus semejantes, supuestos estos en el estado de naturaleza, lobos para los hombres, como lo habría querido Hobbes. Aunque Israel se plantee como el resultado de una fraternidad irreductible, ella no ignora, en ella misma o a su alrededor, la tentación de la guerra de todos contra todos” (“L’État de César et l’État de David” en *ADV*, p. 216). Pese a “su participación en la esencia pura del Estado”, la relación con la paz, el Estado de César conoce la corrupción y cae en la idolatría de sí mismo. Al mismo tiempo que este Estado continúa en su cumplimiento, él está a la búsqueda de una hegemonía conquistadora e imperialista que “aparta a la humanidad de su liberación”. Evidentemente, en esta clase de Estado no hay ningún lugar para un Yo (*Moi*) que pudiese constituirse en responsabilidad por el otro. De ahora en adelante estamos en el reino de la *Realpolitik*.

Por otra parte, encontramos el Estado de David, Jerusalén, que procede de una fraternidad primera e irreductible y que por lo mismo está en condiciones de dar nacimiento a una paz de la proximidad, que nace de esta fraternidad original, en consonancia con ella, una paz bajo el signo del para-el-otro. De esta manera, *todo otro* es, según Lévinas, el pensamiento judío, pensamiento complejo según el cual el Estado jamás podría constituir un horizonte insuperable, puesto que el judaísmo tuvo como particularidad el hecho de saber entrever un más allá del Estado. Sin embargo, pese a esta abertura específica, el Estado no puede concebirse desligado de la ley; incluso si se trata de ir más allá, el Estado, manifestación de la ley, representa un camino necesario en esta vía. En resumen, aparece aquí una concepción dinámica y evolutiva del Estado, concepción que mantiene una posición difícil y original, de forma tal que logra practicar una abertura a un más allá, al mismo tiempo que niega la anarquía, o más exactamente, el anarquismo. Lo esencial en esta confrontación es que el Estado de David, un reino –la idea de reino expresa en efecto el principio estatal– no se concibe como autónomo, como encontrando su legitimidad en sí mismo. Por sobre él se instala la ley de lo absoluto, el Estado no es considerado posible más que si está “penetrado por la palabra divina”. “Lo que importa sobre todo no es solamente la idea que la esencia del Estado no es contradictoria con el orden absoluto, sino que ella es llamada por él” (ADV, pp. 212-213). La Casa de David anuda una relación indisoluble con la escatología. También, “el Estado davídico –escribe Lévinas– permanece en la finalidad de la Liberación. Es necesario, por tanto, que este mundo político permanezca familiar a este mundo ideal” (ADV, p. 213).

Según Lévinas, esta tradición se resume en dos proposiciones:

- La ciudad mesiánica no se sitúa más allá de la política, puesto que ella conserva una forma política; pues “los tiempos mesiánicos son tiempos de un reino”;
- La ciudad sin más, la ciudad política nunca está más acá de lo religioso.

El Estado davídico no reside solamente en la finalidad de la Liberación, sino además, tras él, se anuncia el más allá del Estado, el Estado mesiánico, y más allá del mundo futuro, “el mundo que viene”, verdadero término de la escatología. Esta dimensión que establece una relación evidente con la utopía, la que según Lévinas tiene derechos por sobre todo pensamiento digno de este nombre, comprende posibilidades que se sitúan más allá de las estructuras políticas.

De este modo, vemos de manera clara la distinción entre el Estado de César y el Estado de David; entre un Estado que proviene de la limitación de la violencia primera, según el modelo de Hobbes, y un Estado que proviene de la limitación de la fraternidad irreductible que vincula los hijos de Israel. Es un Estado que toma en su origen el soplo de la utopía que lo anima y lo transporta más allá de la política. De esta manera, así como un Estado se encierra en sí mismo, cogido por un irresistible movimiento centrípeto que lo constituye en totalidad sin tener en cuenta el pluralismo, asimismo, el otro, a causa de su vínculo con un origen extravagante –la extravagante generosidad del para-el-otro–, conoce un descentramiento que le permite conservar un sentido de la alteridad, de inscribirse en él, de buscar aquí la vía de la liberación, a

condición de que no haya aquí una captación política abusiva ni de la liberación ni de lo religioso.

De esta manera, la elección entre las dos hipótesis no es indiferente; ella determina las formas del Estado en la oposición de la una a la otra; la primera persevera en su naturaleza estatal, se aferra a ella hasta el punto de engendrar el realismo y el mito del Estado, horizonte insuperable; la segunda toma ya suficiente distancia como para poder mantener abierta la posibilidad de cumplir un paso más allá, hacia la utopía.

La hipótesis levinasiana tiene además otro efecto: el suscitar una nueva posición de la relación entre la ética y la política. Su existencia, su concepción misma, permiten abrir un espacio crítico respecto al Estado que se ve así destronado de una soberanía sin discusión, o al abrigo de cualquier objeción. En dos oportunidades, en la obra de Emmanuel Lévinas, se insiste en la especificidad de la situación que hace posible, en oposición a Hobbes, la hipótesis que propone.

- En el curso sobre *Dios y la onto-teología*, “¿se puede deducir –interroga Lévinas– las instituciones a partir de la definición del hombre como “lobo para el hombre”, en vez de rehén del otro hombre? ¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y aquellas que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones en el mismo nombre de lo que les dio nacimiento” (*DMT*, pp. 211-212). La extravagante hipótesis que hace proceder el Estado de la proximidad original abre de esta manera la vía a la crítica y también a la revuelta, incitando a invocar este extraordinario origen.

- En una entrevista publicada por la revista *Concordia*, Lévinas, al mismo tiempo que bosqueja la definición de un Estado totalitario, señala la fragilidad crítica en la que nos deja la concepción de Hobbes. “...Es a partir de la relación con el Rostro, o de mí mismo en presencia del otro, que se puede hablar de la legitimidad del Estado o de su no-legitimidad. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, en el que de antemano la relación está dirigida por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite. Mientras que en la visión de Hobbes –en la que el Estado no surge de la limitación de la caridad, sino de la limitación de la violencia–, no pueden imponerse límites al Estado” (“Philosophie, Justice et amour”, Entrevista en *Concordia*, 3, p. 61). En efecto, se puede deducir el Estado a la manera de Hobbes –lo que puede ser también la inclinación natural del cinismo ordinario– pero en este caso el Estado se revela siendo un dispositivo bien particular. El da origen a un universo institucional unidimensional, totalmente sumergido en la violencia. Nacido de la violencia, instalado para limitar esta violencia –eventualmente a través de la violencia– este Estado no conoce ninguna exterioridad al fenómeno de la violencia. Pues incluso la paz que instaura –paz armada como aquella de los Imperios– reposa más o menos sobre la violencia virtual. Cuando se define el Estado a partir de Hobbes, como aquello que detenta el monopolio de la violencia legítima, significa que en cualquier momento el Estado puede ejercer la violencia que tiene en reserva –como un stock disuasivo– manteniendo así el respeto de sus enemigos eventuales, haciendo actuar, implícita o explícitamente, la

amenaza de la violencia. Tal universo sufre de la ausencia de lugar, de instancia, de idea, desde donde poder criticar el recurso a la violencia o su ejercicio espontáneo. Respecto al tema de la legitimidad, aunque ésta dé origen a un Estado de derecho, en lo fundamental no cambia en nada la situación, pues en estas condiciones, puede producirse una fetichización o *hybris* de la forma que consiste solamente en añadir el ejercicio de la violencia a la forma, o que hace entrar la violencia en el marco del normativismo. De esta manera, respecto a un tema planteado a la Administración, en relación con los centros de relegación en el que los sin-papeles están retenidos, el funcionario a cargo responde: “Es reglamentario”. ¿No conocemos acaso Estados en los que se hace llamado a la Corte Suprema para poder obtener la autorización de practicar “interrogatorios enérgicos” (*musclésés*), los que inmediatamente conciernen al Estado de Derecho? En este caso, el único criterio a partir del cual se puede juzgar al Estado –la acción del Estado en la historia– es puramente pragmático, incluso técnico. A falta de criterio ético y político, se juzga su eficacia y nada más que su eficacia. La sola existencia del Estado es suficiente para conferirle su legitimidad, como si el problema de la legitimidad debiese coincidir necesariamente con aquél de la existencia efectiva.

A partir de ahora, la pregunta es la siguiente: ¿consigue o no consigue el Estado poner fin al caos original que siempre amenaza, asegurando un orden que permita una seguridad relativa y el juego de las transacciones en el Estado? En otras palabras, el tema de la efectividad del poder y del orden domina aquí. ¿Acaso la sociología moderna, en la persona de Parsons, no celebró en Hobbes el hecho de haber sabido asociar las estructuras políticas y el problema del orden?

Unidimensionalidad que, bajo el abrigo de la *Realpolitik*, reduce –siendo ésta la tentación siempre abierta en la modernidad– lo político a una técnica, o peor aún, a lo que se le llama, en nuestros tiempos, la “gestión” de conflictos o, más bien, de bloqueos; tanto se repugna el reconocer la existencia de conflictos. Pero surge otra dificultad. ¿Qué es lo que permitirá al Estado no comprometerse en la vía de la hegemonía, qué defensa podrá detenerlo en esta vía, quién prevendrá el movimiento propio al Estado de César, la idolatría, el culto a la estatua (*statolâtrie*), en este Estado sometido a una simple apreciación técnica, abandonado al determinismo de la violencia? Recordemos que Hobbes llamaba al Estado “un dios mortal”. Esta unidimensionalidad es otra manera de mostrar que el Estado está centrado en sí mismo, que encuentra su centro de gravedad en sí mismo, tomando así una fórmula de Emmanuel Lévinas, que obedece a una lógica centrípeta y termina por constituir una totalidad determinada a perseverar en su ser. Desde el momento en que se considera al Estado como una totalidad bajo el signo de lo Uno, se instalan movimientos de denegación de la pluralidad, de integración-absorción o de exclusión de la alteridad, de negación del sufrimiento de lo particular, y esto pues, según la lógica de este Estado, es a la totalidad a quien le atañe el “relevar” este sufrimiento ya que el individuo es demasiado pequeño, según Hegel, como para que su sufrimiento pueda intervenir en la historia y formar así, eventualmente, uno de los lugares desde donde poder juzgarla. De esta forma es como respondía Emmanuel Lévinas a Jean Wahl, “hay lágrimas que el funcionario no ve”.

El dispositivo que se decanta de la hipótesis levinasiana es totalmente otro. Esta diferencia tiene su fecundidad y su precio. Desde el comienzo, esta hipótesis que reposa sobre la extravagante generosidad del para-el-otro tiene por efecto situar e instalar el Estado en un espacio pluridimensional; aquí, de alguna manera, el Estado se encuentra dividido entre la extraordinaria intriga desde donde procede y el fin que persigue, que no es otro que el de la justicia, como si la efectividad presente del Estado fuese subordinada desde su origen y fin, a instancias que, por naturaleza, lo dominan y lo sobrepasan. En esta perspectiva, en vistas a decidir su legitimidad, el Estado está sometido, de manera permanente, a un doble cuestionamiento. Por una parte: la forma de coexistencia humana que instituye el Estado ¿está, o no está, en la continuidad de la intriga original? Por otra parte, esta forma, en su naturaleza, ¿permite acceder al fin que lo anima, la justicia? Esta concepción se orienta también hacia la idea de un Estado descentrado, hacia un Estado en el que ella somete los propios determinismos a un movimiento centrífugo, y esto en la medida en que una eficacia orientada de otro modo viene a superponerse a la institución. La llamada de la intriga primera –la proximidad– y el *télos* del Estado –la justicia– permitirán luchar contra la inclinación natural del Estado que consiste en recentrarse en sí mismo y en instalar una lógica centrípeta que lo lleva a construirse y reconstruirse en tanto que totalidad. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas advierte de esta tendencia del Estado a encerrarse en sí mismo, tendencia que comparte con otras piezas maestras de la sociedad moderna “... el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, están en todo momento en el punto de encontrar su centro de gravedad en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta” (AE, p. 203). Encontramos esta misma advertencia en *Paz y proximidad*: “... la unidad política con las instituciones y las relaciones que aquí se instauran... están, en todo momento, en el punto de llevar en ellas mismas su centro de gravedad y de juzgar por su cuenta el destino de los hombres como fuente de conflictos y de violencias” (CNS, pp. 345-346). Este descentramiento del Estado en tanto que totalidad cerrada apunta a hacer estallar el Estado, a hacer resurgir el pluralismo primero, a abrir así el círculo, de manera tal, que permita someter la institución política a instancias de control de legitimidad que reintroduzcan la exterioridad y sean capaces de proporcionar verdaderos criterios de juicio. “La justicia –escribe Lévinas– la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el trabajo comprendidos a partir de la proximidad– significa que nada se sustrae al control de la responsabilidad del uno-para-el-otro” (AE, pp. 202-203). Aun más explícitamente, en el ensayo *Paz y Proximidad*: “Desde entonces, nos pareció importante recordar la paz y la justicia como su origen (de las instituciones del Estado), como su justificación y medida; recordar que esta justicia, la que puede legitimarlas éticamente... no es una legalidad natural y anónima que rige las masas humanas a partir de las cuales se obtiene una técnica del equilibrio social que pone en armonía, a través de crueldades y violencia transitorias, las fuerzas antagonistas y ciegas... Nada sabría sustraerse al control de la responsabilidad de “el uno para el otro” que diseña el límite del Estado” (CNS, p. 346).

Mientras que Marx, en su lucha contra el Estado Cristiano, veía en el acto de recentrarse en sí mismo uno de los signos y fuerzas de la modernidad, en el movimiento que llevaba al Estado político a liberarse de lo teológico y a reencontrar así en

esta autonomía la posibilidad de desplegar su lógica específica sin dejarse ni parasitar ni contaminar por finalidades ajenas, salidas del universo teológico, Lévinas, por su parte, sensible a la alienación de la desalienación que socava la emancipación moderna, se propone más que nada hacer resurgir los peligros que acechan toda instancia que intenta encontrar su centro de gravedad en ella misma, sin preguntarse, previamente, acerca de la inversión siempre amenazante de la autonomía en su contrario. Todo sucede como si Lévinas, en nombre de una analogía que hay aún que explorar, bosquejara un paralelo entre el Yo (*Moi*), encerrado en su ego-idad, replegado en sí mismo, en su egoísmo, y el Estado recentrado en la lógica hegemónica que le es propia, aquélla de una institución destinada a perseverar en su ser y a reproducirse. Sin embargo, sería errónea una conclusión que percibiese aquí un antimarxismo de Lévinas, puesto que éste último, advirtiendo esto, mantiene un diálogo intermitente, pero real con Marx, precisamente respecto a las aventuras de la emancipación moderna.

¿Cómo apreciar este dispositivo a propósito de las relaciones de la ética y la política?

Consideremos la famosa frase de *Totalidad e Infinito*: “Pero la política librada a sí misma, incuba en ella la tiranía” (*TI*, p. 276). A partir de aquí, se hace manifiesta la necesidad de someter la política a la ética. ¿Qué significa esta sumisión? ¿Es ésta la afirmación de la prioridad conferida a la ética? Tanto en uno como en el otro caso, se corre el riesgo inmediato de provocar una depreciación de la política. A decir verdad, la tesis del “*tout éthique*” o de la prioridad de la ética, violenta el pensamiento de Lévinas, simplificando y ultrajándolo hasta el punto de transformarlo en tema ideológico. Si bien es cierto que Lévinas no es ni un pensador de lo político ni un filósofo político, no por esto cesó de recordar: “La extrema importancia en la multiplicidad humana de la estructura política de la sociedad sometida a las leyes y desde entonces sometida a las instituciones en las que el para-el-otro de la subjetividad –o el yo (*moi*)– entra, con la dignidad del ciudadano, en la reciprocidad perfecta de las leyes políticas esencialmente igualitarias o sostenidas a devenirlo” (*CNS*, p. 345). En resumen, la política sería el tiempo del pasaje que va de la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos. Legítimamente podemos sostener, también, que Lévinas, lejos de hacer recurso a la ética para depreciar lo político, inventa más bien, entre las dos esferas, una articulación original que apunta a dar a lo político su consistencia y su dignidad, buscando así, de alguna manera, renovar la cuestión política. La hipótesis levinasiana, por el vínculo que instaura con la justicia y luego con la proximidad, tiene por efecto relativizar lo político sometiéndolo a una instancia –la ética–, que nace de la responsabilidad para con el otro. Relativizar, en este caso, no es disminuir. Aquí se efectúa un movimiento doble ya que paradójicamente emergen de esta relativización la especificidad irreductible de lo político y lo que lo dignifica, es decir, se lo plantea como algo no susceptible de intercambio con ninguna otra dimensión. Invención de Lévinas, pues logra, en la modernidad y de manera moderna, no extraña a la reducción fenomenológica, elaborar un dispositivo cercano a aquél de los filósofos políticos clásicos, los que, sometiendo la política a la metapolítica –la excelencia, la búsqueda del buen-vivir– le conferían, gracias a esta relativización, irreductibilidad y dignidad. En este mismo gesto, Lévinas logra esquivar las (dos) dificultades que

amenazan lo político en la modernidad: el tecnicismo que reduce la política a una *techné*, que permite “manejar”, organizar o movilizar las masas, o bien la absolutización, en el sentido en que la disolución del complejo teológico-político vuelve a centrar a lo político en su eje, lo autonomiza, hasta hacer nacer en algunos, como Feuerbach, el vértigo de la política que se transforma en religión.

Tal vez no se ha insistido de manera suficiente en que Lévinas, en su búsqueda de una articulación original, lucha en dos frentes a la vez: contra Hobbes y su odiosa hipótesis, pero también, de manera más inesperada, contra Buber. En efecto, el anti-hegelianismo de Lévinas no es aquél de Buber. No es tanto el Estado, orden razonable, lo que Lévinas rechaza, sino la constitución idealista del Estado que a través de la identificación de la voluntad con la razón, logra eliminar la ética o a disolverla en lo político. “El idealismo empujado hasta el límite lleva a toda ética a la política” (TI, p. 192). Bajo la forma del Estado, el reino de la razón impersonal construye un tal sistema, en que el otro y el yo, rebajados al estado de articulaciones “juegan el rol de momentos y no de origen”. El tropismo hacia lo universal vacía el lenguaje de toda significación social, y esto sucede en la medida en que la relación cara a cara desaparece, para dar lugar a una multiplicidad que se reabsorbe en la negación de las particularidades. A esta concepción, Lévinas opone “la experiencia patética de la humanidad que el idealismo hegeliano o spinozista relegan a lo subjetivo y a lo imaginario” (TI, p. 193). Contra aquello que funciona como una universalización neutralizante, Lévinas hace valer la experiencia sensible del rostro del otro, la que por su fuerza, más que levantarse contra el Estado, lo ahonda en un más acá para así dejar aparecer, según los términos de *Liberté et Commandement* “un discurso antes del discurso”, “esta idea de relación de particular a particular antes de la institución de la ley racional” o incluso “una racionalidad anterior a toda constitución” (LC, p. 37). Así como lo observa Lévinas en el prefacio de *Utopie et socialisme* de Buber, éste remite claramente lo político del lado de la dominación –siendo en esto más próximo de Moïse Hess que de Marx– en vistas a reestructurar lo social destruido por el capitalismo y el Estado. O bien, amparándose en las categorías de la filosofía del derecho de Hegel, Lévinas invierte aquí la economía haciendo jugar, en la lógica de un pensamiento del derecho social, la sociedad civil contra el Estado, o si se prefiere, haciendo jugar el polo positivo de lo social en tanto que Bien –el estar juntos de los hombres– contra el polo negativo, lo maligno de la política. “Buber piensa la relación política entre los hombres, a partir de la idea de dominación, de coerción –o como se diría hoy en día, de represión” (M. Buber 1977, Prefacio de E. Lévinas, p. 9).

El hecho de que no se trate ni de Buber ni de Hobbes, dos figuras inversas –mientras una valoriza las relaciones de fuerza, la otra las rechaza– no significa que se opere una vuelta a Hegel, cuyos vínculos con el pensamiento de Hobbes son evidentes, sino que se reafirma la importancia extrema de la estructura política como forma de institución razonable de la coexistencia humana, pese a que ella plantee la prioridad de la responsabilidad por el otro y acepte, haciendo esto, someterse a su juicio, esforzándose en pensar al Estado de otra manera. Con relación a Buber, la insistencia de Lévinas en lo político ofrece una doble distinción crítica: por una parte, reintroduce en la diada de Buber, la pareja Yo/Tú, la presencia del tercero de cuyo

seno procede la medida y la justicia; por otra parte, recalca la irreductibilidad de lo político acentuando el valor de la asimetría del encuentro, tomando así distancia respecto a la antropología de Buber, la que está impregnada de reversibilidad y de un social pensado bajo la forma de un Nosotros reconciliado, encerrado en sí mismo, abrazándose a sí.

El descentramiento del Estado en el que trabaja Lévinas, invocando la relación ética, ¿autoriza a descubrir en su obra una vuelta a lo teológico-político, una voluntad de volver al más acá de la desvinculación de lo religioso y lo político, lo propio de la democracia moderna? Sin tomar en cuenta esta interrogación en su totalidad, principalmente la acusación del “giro teológico”, que nos sea suficiente el recordar que la trascendencia descubierta en la relación al rostro del Otro no tiene nada de teológico, así como Lévinas se empeña en indicar numerosas veces²; además, con menor razón se puede mantener la acusación del retorno a lo teológico-político, puesto que en ningún momento Lévinas intenta traducir este descentramiento del Estado por la construcción de un complejo de instituciones religiosas y políticas. En este sentido, Lévinas, pensador moderno, estaría de acuerdo con Marx en rechazar el Estado cristiano, o toda otra forma de Estado religioso, que concibiera el subordinar la política de los hombres a los imperativos del cielo y que, en nombre de estos imperativos, concibiera afectar la libertad de pensar y actuar. Resueltamente moderno, pero no ajeno a lo que Catherine Chaliel llama “el anacronismo judío”, Lévinas pone a la modernidad en guardia contra ella misma, contra su soberbia y su orgullo, susceptibles de provocar, a sus espaldas, una verdadera dialéctica de la emancipación. Esta forma de crítica cercana a aquella de la Escuela de Francfort aparece claramente en *Humanismo del otro hombre*, en el momento en que Lévinas, haciendo deliberadamente uso de los términos hegelianos y marxistas, se interroga acerca “del contrasentido de las vastas empresas fallidas –en las que la política y la técnica logran la negación de los proyectos que las conducen” – desafío a la consciencia trascendental. La angustia de hoy nace del fracaso de la emancipación. “Ella proviene de la experiencia de las revoluciones, que se hunden en la burocracia y la represión, y de las violencias totalitarias que se hacen pasar por revoluciones. Pues en ellas se aliena la desalienación misma” (HAH, p. 87). También, en presencia de este desastre, el descentramiento del Estado no constituye una apología para volver a una forma de vida premoderna la que, gracias al vínculo con lo religioso, inmovilizaría la libertad de pensar, volviendo así a la imposición autoritaria de modos de obediencia tradicionales. Así como lo mostró Pierre Leroux en su crítica del eclecticismo, existe una relación entre el pensamiento del Yo (*Moi*) y el pensamiento del Estado. Esta relación puede ser esclarecedora aquí; en efecto, a través del descentramiento se trata de hacer sufrir al Estado la misma catarsis que aquella infligida al Yo por el encuentro del Otro; en vez de continuar orientándose hacia la conservación de sí mismo, la lucha por la hegemonía en la guerra de todos contra todos, “el Yo es cuestionado por el

² Sobre este problema remitirse al texto esencial de Guy Petitdemange (1997).

Otro de una manera excepcional”, como si sufriese una torsión que lo arranca al movimiento espontáneo de la perseverancia en el ser, que lo desorienta hasta el punto de desviarlo de la coincidencia consigo mismo, dejando aparecer una subjetividad anterior al Yo –la responsabilidad para con el Otro antes de la intencionalidad– hasta el punto de revelar en la relación del Yo al Otro, la idea del infinito. De la misma forma, el Estado descentrado sufre una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su enraizamiento en el mundo y sus fronteras para dejar remontarse a un más acá “anárquico”, de cuyo lugar procede, el infinito de la responsabilidad del para-el-Otro. En este sentido, la religión, para así retomar la excelente formulación de F. Ciaramelli, sería “la figuración simbólica de la exterioridad de la sociedad respecto de ella misma”. Por tanto, no se trata ni de una vuelta de lo teológico-político ni de creación de autoridades ético-políticas; la idea de autoridad no cabe aquí, puesto que de lo que se trata en realidad es de hacer un cortocircuito al Estado político y sus ilusiones de la coincidencia de sí consigo mismo, propias de una metafísica de la subjetividad; presentes efectivamente en el joven Marx, por la actualización de un origen que, olvidado y reprimido, al momento del despertar del olvido es capaz de poner al Estado en presencia de la idea de infinito. En la espera de una restauración, la mirada no está dirigida hacia el pasado. Oponiendo el ser-para-un-tiempo del Otro al ser-para-la-muerte, Lévinas define la época presente como “acción para un mundo que viene, superación de su época –superación de sí que requiere la epifanía del Otro...” (HAH, p. 43) en resumen no exenta de mesianismo.

Un más acá que reenvía hacia un más allá. Queda mostrar también el vínculo entre la extravagante hipótesis –el más acá de la proximidad– y el movimiento propio al Estado tal como lo piensa Lévinas, este movimiento en el Estado más allá del Estado, más allá de la política razonable. Nueva secuencia en la que, de ahora en adelante, lo que está en juego ya no es el pensar el Estado de otro modo, sino concebir un de otro modo que el Estado. En virtud propiamente de la hipótesis levinasiana, el Estado se encuentra de forma permanente atravesado, investido por una sobre-significación; teniendo por efecto, el mostrar que el Estado, en su efectividad misma, no cesa de hacer signo hacia un más allá de sí mismo. O más bien, la hipótesis, en acuerdo con la “técnica fenomenológica”, nos revela lo implícito del Estado y en este implícito, ella sabe hacernos ver “el desbordamiento de la intención en la intención misma”, y esto según la descripción que Husserl da del análisis intencional en la *Segunda Meditación cartesiana* (Cfr., E. Lévinas, *EDE*, p. 130; E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 86). El Estado está pleno de un más o de un exceso, que lo sobrepasa, pleno de paisajes olvidados, de horizontes insospechados, que el análisis fenomenológico hace resurgir y pone de nuevo en escena, los que al mismo tiempo nos invitan a una vigilancia indefectible. Según la sobre-significación que habita al Estado, en él hay más que el Estado. Permanentemente, el Estado es minado por un movimiento hacia este implícito que tiende a sobrepasarlo en tanto que orden razonable. El aporte de la extravagante hipótesis, lejos de contentarse con retomar el quehacer fenomenológico para aplicarlo al campo político, es el lograr nombrar este implícito, reconociéndolo en la proximidad y la responsabilidad para con el otro. Porque en el Estado hay más que el Estado, es que éste es llevado a sobrepasarse, a autosuperarse,

a abrir la vía a este exceso que lo recorre y que lo extiende hacia un más allá. En resumen, Lévinas plantea una relación entre lo estatal y un de otro modo que el Estado –la proximidad– entre dos dimensiones que necesariamente se comunican y deben continuar en comunicación.

La intervención del tercero abre la posibilidad de la justicia. Hay aquí un tejido de complejidades que todavía hay que discernir. En primer lugar, una pluralidad de intrigas, al parecer, de una obra a la otra o en el seno de una misma obra. Así, según *Totalidad e Infinito*, el tercero está ya presente en el rostro del otro; hay simultaneidad, o aun más, coincidencia del encuentro del rostro del otro y de la aparición del tercero. “El tercero me mira en los ojos del otro, el lenguaje es justicia... La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad... La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)” (TI, p. 186). De manera distinta, en *De otro modo que ser*, el tercero es pensado según dos modalidades. Es presentado como apartándose del prójimo, como otro rostro –“el tercero es otro distinto que el prójimo”; o bien el tercero “adhiera” al prójimo, según una descripción cercana a aquella de *Totalidad e Infinito* a la que el autor remite explícitamente. “El prójimo es inmediatamente el hermano de todos los hombres. El prójimo que me obsesiona es ya rostro, comparable e incomparable a la vez, rostro único y en relación con otros rostros, precisamente visible en la preocupación por la justicia” (AE, p. 201). El tercero causa problema, viene a interrumpir el infinito de la responsabilidad para con el otro, exige la comparación, la medida, y al mismo instante, exige la limitación de la responsabilidad que se define como justicia. La asimetría de la proximidad se sustituye por el peso de la justicia que introduce la tematización y la comparación entre incomparables. “Las instituciones y el propio Estado pueden reencontrarse a partir del tercero que interviene en la relación de proximidad” (DMT, p. 211).

De esta complejidad que habría que explorar todavía, pues aquí no hacemos más que vislumbrarla, podemos retener sin embargo que, si la entrada del tercero aporta la justicia, es decir, la medida que viene a limitar el infinito de la responsabilidad, si ella otorga nacimiento al Estado de la justicia como limitación de la proximidad, de ninguna manera esto significa la instauración de un estancamiento entre el orden de la justicia y aquel de la responsabilidad, como si cesaran, en el Estado, de comunicarse. Si fuese este el caso, el Estado se instalaría en la buena consciencia de la comparación que homogeneiza y universaliza, olvidando poco a poco la extravagante generosidad del para-el-otro de cuyo seno procede, terminando así, imperceptiblemente, por confundirse con el Estado a la Hobbes, nacido de la conciliación de fuerzas antagonistas, de la limitación de la violencia. El desinterés original no deja de acosar al Estado de la Justicia, dividido, según decíamos, entre su origen y su *télos*, pero además trastornado por el intercambio permanente de la justicia y de la responsabilidad, por la contaminación de una a la otra. En suma, la aparición del tercero y sus efectos, no cerrarán por tanto la vía de la proximidad, pues aportar la medida al para-el-otro no significa ni olvidar, ni abandonar, ni siquiera instituir, como una caída de nivel, una neutralización en la homogeneidad del orden razonable. Pues si en la relación con el otro asoma ya el tercero, de la misma manera en la relación con el

tercero persiste, perdura, imborrable, la relación ética. El tercero, otro distinto que el prójimo, es también un otro prójimo. De aquí se sigue, a partir de estas usurpaciones múltiples, la insistencia de Lévinas en la contigüidad de estas situaciones, sin embargo, diferentes. “Y por consiguiente, la proximidad de la palabra “justicia” se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro. Pero en realidad la relación con el otro nunca es exclusivamente una relación con el otro: de ahora en adelante en el otro el tercero está representado; en la misma aparición del otro, me mira ya el tercero. Y esto es lo que hace que la relación entre la responsabilidad con respecto al otro y la justicia sea extremadamente estrecha” (*DDQVI*, pp. 132-133). De aquí nace la insistencia de Lévinas sobre la naturaleza plural de la justicia: “De ninguna manera la justicia es una degradación de la obsesión, una degeneración del *para el otro*, una disminución, una limitación de la responsabilidad anárquica, una “neutralización” de la gloria del Infinito; degeneración que se produciría poco a poco y en la medida en que, por razones empíricas, el *dúo* inicial se convirtiese en *trío*” (*AE*, p. 203). ¿Acaso Lévinas no confesó una naturaleza doble de la justicia, esto es, esclava o angélica? Tampoco se puede reducir, como a veces se hace, el pensamiento de Lévinas a la pequeña bondad. Si en las situaciones extremas, como las descritas por Grossman en *Vie et Destin*, la pequeña bondad es el último recurso, ella es, y éste es el rechazo de Maurice Blanchot, una resistencia que en “los tiempos sombríos” preserva las posibilidades de una comunidad humana futura. Aun aquí, hay comunicación, contaminación: la bondad es anuncio de la justicia, de la posibilidad de la justicia; la justicia, por su parte, es anuncio de la bondad. “En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad –la justicia me ordena a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar, desde entonces, el fin de esta marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, necesitando también todos los recursos de una presencia singular” (*TI*, p. 223). De esta manera aparece lo extraordinario del Estado más allá del Estado. Por su relación con la justicia que surge de la proximidad y se mezcla con ella, el Estado deja *coexistir* su propio determinismo y otro determinismo, aquel de la relación ética, que de un mismo impulso lo ayuda a no encerrarse, a no recaer en sus límites estatales y a salir de aquí apuntando a un más allá de sí mismo. Extraordinaria forma de Estado que no alcanza su legitimidad, sino en la medida en que permanezca siempre en tensión con aquello que la sobrepasa, en que ella deje audible la voz venida de muy lejos –diacrónica– voz que la descentra, efectuando una especie de degravitación permanente. Pues este más allá del Estado, presente en el Estado, no cesa de denunciar el olvido de la responsabilidad inicial, el embotamiento, el “aburguesamiento” de la institución que conduce a la conservación de sí mismo y a la hegemonía del Mismo. Pensamiento corto, ciego como el de Hobbes, el que, drapeado en su “realismo”, a falta de practicar la reducción fenomenológica, olvida el olvido y, más aún, ignora, según la expresión de Lévinas, que en el fondo del olvido yace un recuerdo. Además de que esta forma permite luchar contra el tropismo del Estado a encerrarse en sí mismo, ella introduce un espacio de juicio, aquel en el que puede ejercerse el control de la responsabilidad del uno-por-el-otro. Se trata más de una subordinación que de una coexistencia. Subordinación del determinismo del Estado a la relación ética, la que en términos de Montesquieu, podría considerarse como el

principio del Estado de la justicia. ¿Acaso no le sucedió a Lévinas el traducir la santidad por la virtud, principio de la democracia? Pero inmediatamente se observa que este término no conviene: principio –*arjé*– sería infligir violencia a la responsabilidad, a la proximidad anárquica, sería no respetar su extravagancia misma.

Una última interrogación: La extravagante hipótesis no deja de ocasionar, de producir un efecto de disturbio, un desorden, una inquietud. Más que atenuar este efecto, tal vez convenga acrecentarlo planteando esta última interrogación: ¿qué relaciones podrían pensarse entre la hipótesis levinasiana y la anarquía? Atendamos la nota de la página 128 de *De otro modo que ser*: “La noción de anarquía, tal como la introducimos aquí, precede al sentido político (o anti-político) que popularmente se le asigna. No puede –bajo pena de desmentirse– ser puesta como principio (en el sentido en que lo entienden los anarquistas). La anarquía no puede ser soberana como el *arjé*. Ella no puede sino que perturbar –pero de una manera radical– lo que hace posibles los instantes de negación *sin ninguna* afirmación, el Estado. De este modo el Estado no puede erigirse en Todo. Pero, en revancha, la anarquía puede decirse. El desorden tiene, sin embargo, un sentido irreductible en tanto que rechazo de la síntesis”.

Referencias bibliográficas

Obras de Emmanuel Lévinas

- ADV *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 1982.
- “L'État de César et l'État de David”
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.
- AS *Autrement que savoir*. Paris: Osiris, 1986.
- CNS *Cahiers de la nuit surveillée*. Lagrasse: Verdier, 1984.
- E.Lévinas, “Paix et proximité”
- DE *De l'évasion* (1935). Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- J. Rolland, “Avant propos”
- DMT *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- “Dieu et l'Onto-théologie”
- DQVI *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- “Le Dialogue”
- “De la conscience à la veille”
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967 (1ª éd. 1949).
- “La ruine de la représentation”
- EI *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- H *Cahier de l'Herne*. Paris: L'Herne, 1991.
- E. de Fontenay, “L'exaspération de l'infini”

- HAH *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.
 LC *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
 NLT *Nouvelle lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996.
 TI *Totalité et infini*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.

Revistas y prensa

- “La Philosophie et l'éveil”, en *Les Etudes Philosophiques*, N° 3, 1977.
 “Transcendence et Hauteur”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. LIV, 1962.
 “Philosophie, justice et amour”. Entrevista de E.Lévinas con R. Fornet et A. Gomez, en *Concordia*, n° 3, Valence, 1983.
 Entrevista con R.-P. Droit en *Le Monde*, 1992.

Otros autores

- Buber, M. (1977), *Utopie et socialisme*. Paris: Aubier-Montaigne.
 Fontenay, E. de (1991), “L'exaspération de l'infini”, en *Cahier de l'Herne Emmanuel Lévinas* (H). Bajo la dirección de Catherine Chalier y Miguel Abensour, L'Herne.
 Husserl, E. (1992), *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin.
 Malka, S. (1989), *Lire Lévinas*. Paris: Cerf.
 Petitdemange, Guy (1997), “Lévinas: Phénoménologie et judaïsme”, en *Recherches de Science Religieuse*, v. 85, pp. 225-247.

Resumen / Abstract

Se indagan las implicancias de la extravagante hipótesis propuesta por Lévinas respecto al origen del Estado o de la sociedad. La expresión ‘extravagante’ remite sobre todo a su origen fenomenológico. El propio Lévinas ha designado el elemento en el que éste se funda como la “extravagante generosidad del para-el-otro”. Tal generosidad puede suscitar la búsqueda de otra paz que la paz política, metafísicamente entendida, tratándose más bien de una paz *ética*, aquella de la proximidad, de la responsabilidad por el otro. Esta hipótesis extravagante, en suma, subyace a la proposición levinasiana relativa al origen último del Estado en su carácter extraordinario, carácter tomado de la propia extravagancia del ‘hecho ético’, su lugar y circunstancia originales.

This paper considers the implications of the extravagant hypothesis proposed by Lévinas about the origin of the State or society at large. The expression "extravagant" refers mainly to its phenomenological origin. Lévinas himself has designated the element on which it is founded as "extravagant generosity of the for-the-other". Such generosity might motivate the search for a notion of peace different from political peace. The latter has been metaphysically understood, whereas the former implies rather an ethical peace, that of proximity and responsibility for the other. This extravagant hypothesis underlies the Levinasian proposal concerning the ultimate origin of the State in its extraordinary nature, which, in turn, is derived from the extravagance of the "ethical fact", its place and original circumstance.