

Estado y exterioridad: reflexiones sobre el Estado y la revuelta en el pensamiento político de Emmanuel Lévinas

State and exteriority. Reflexions about the State and the revolt on the political thought of Emmanuel Lévinas.

Nadine Colombe Faure Quiroga^Φ

Universidad de Chile

nadinefaureq@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 15.11.2015

Resumen: El presente artículo expone la posibilidad de la revuelta en la filosofía de Lévinas contrastando entre dos formas de concebir el Estado: la de Hobbes y la de Lévinas. Éstas se diferencian a partir de la experiencia política que les dio origen. Por una parte, tenemos el Estado pensado desde Hobbes, es decir, que surge de la limitación de la violencia latente entre los hombres y, por otra parte, tenemos el Estado como lo piensa Lévinas que surge de limitar la responsabilidad por el otro hombre que, en el plano ético, es absolutamente irrestricta. La perspectiva de Hobbes representa una política en el seno de la ontología y de la totalidad que, desde la filosofía levinasiana, debemos romper. Por ello, desde Lévinas, la posibilidad de “una política otra” se abre desde el Estado que, inspirado en la justicia, permite la revuelta en nombre de aquello que lo originó, a saber: la medida de la responsabilidad gracias a la irrupción del tercero y la tensión permanente con la exterioridad. Finalmente, para entender cómo se relaciona la revuelta con ambas formas de concebir el Estado utilizaremos la noción de “evasión” (gesto filosófico que expresa el deseo de salir del ser) en sus dos formulaciones: necesidad y promesa de evasión.

Palabras clave: Estado, evasión, revuelta, institución, ética, política, ontología.

Abstract: The present article exposes the possibility of the revolt in the philosophy of Lévinas contrasting two forms of conceiving the State that are distinguished by the political experience that originated them: Hobbes and Lévinas'. On the one hand, we have the State thought by Hobbes, namely, the one that rises from the limitation of the latent violence amongst men and, on the other hand, we have the State as Lévinas sees it, which appears from limiting the responsibility for the other man that, in the ethic level, is absolutely unrestricted. Hobbes's perspective represents the politics within ontology and totality that, from the Levinasian philosophy, must be broken by us. For this reason, the possibility of 'another politics' opens from the State that,

^Φ Licenciada en filosofía de la Universidad de Chile. Estudiante del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Becaria Conicyt. Becaria Fundación Volcán Calbuco. Tesista del proyecto Fondecyt Regular N° 1110811 "Los horizontes ético-políticos del perdón y la promesa: claves para una ética del conflicto" que estaba a cargo del profesor Humberto Giannini. Miembro fundador de la Red de Investigación en Filosofía Francesa (RIFF) del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

inspired by justice, allows the revolt in the name of that which originated it, namely: the moderation of the responsibility thanks to the emergence of a third party and the permanent tension with the exteriority. Finally, to understand how the revolt is related to both ways of conceiving the State, we shall use the notion of 'escape' (philosophical gesture that expresses the desire of getting out of the being) in its both manners: necessity and promise of escape.

Keywords: State, escape, revolt, institution, ethics, politics, ontology.

Hay revolución allá donde se libera al hombre.

Emmanuel Lévinas - Judaísmo y revolución.

1.- Introducción

Emmanuel Lévinas, aun cuando difícilmente podría ser considerado un filósofo político, puesto que en su obra no encontramos ni una teoría política, ni un proyecto político propio, ha propuesto en variados textos una hipótesis acerca del origen del Estado, del origen de la sociedad o de las instituciones. Pese a que es un prejuicio difundido -y errado- pensar que Lévinas es un filósofo que se interesa sólo de la ética, debemos recordar que la estructura política de la sociedad no puede ser irrelevante en el contexto de las relaciones entre hombres concretos que se encuentran; y si bien no hay un proyecto político concreto que surja en el seno de su filosofía, lo que sí hay es una argumentación crítica que apuesta convencidamente por la institucionalidad estatal y la legalidad democrática como aspectos importantes en tanto tienden a disolver la asimetría propia de la relación intersubjetiva, en la cual, como sabemos a partir de la ética levinasiana, el yo es responsable por el otro (que siempre es absolutamente otro) de un modo radicalmente insoslayable. Esta comprensión levinasiana del Estado se definiría y erigiría 'contra-Hobbes', como lo ha notado Miguel Abensour (1998), puesto que el Estado surgiría de limitar la responsabilidad infinita por el otro hombre y no, como es en el caso del Estado hobbesiano, de la limitación de la violencia latente que podrían cometer todos los hombres y a la que también quedarían expuestos si no hubiese un poder rector superior capaz de atemorizar y, con ello, gobernar a todos los hombres por igual (Cf. Hobbes, 2012).

En 1976, mientras dictaba un curso en la Universidad de La Sorbona, Lévinas declara que la diferencia principal entre una y otra hipótesis explicativa respecto al origen del Estado es que, en caso de que limitemos la responsabilidad, "podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen" (Lévinas, 2008: 220). Lévinas no ahonda en esta aseveración. Sin embargo, la sospecha que motiva este artículo es que se puede encontrar en su filosofía temprana una clave de lectura que permita comprender la posibilidad de revuelta contra ambas formas de entender el Estado: una, como veremos, cercana a las categorías propias de la totalidad y, la otra, inspirada en la justicia y la ética. Para esto, usaremos la noción de 'evasión'

aparecida en los años 30 como clave de lectura para tematizar las tensiones que se producen dentro del Estado y fuera de él. La evasión es uno de los primeros esfuerzos teóricos que Lévinas moviliza contra la ontología y juega, a su vez, un rol denunciante respecto al primado que ésta ha tenido en gran parte de la tradición filosófica con el propósito de condenarla radicalmente. En esta oportunidad, consideraremos la noción de evasión interpretando dos expresiones con las que Lévinas se refiere a ella: en primer lugar, la necesidad de evasión, que entenderemos como aquello que en el ser incita a salir de él y, en segundo lugar, la promesa de evasión, que la entenderemos como aquello que desde fuera del ser insta a su salida: el porvenir.

2.- Guerra, política y totalidad.

Un prejuicio generalizado entre los lectores de Emmanuel Lévinas es que éste es un filósofo que desprecia la política. Si bien es cierto que a partir del prefacio de *Totalidad e infinito* podemos vernos tentados a pensar algo como esto, una lectura más atenta tendría que reparar en que la idea de política que ahí aparece, a saber: que la política es “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra” (Lévinas, 1987: 47), no es más que una cierta comprensión de política, entre otras que Lévinas reconoce, y en ningún caso debiéramos pensar que es la que él propone. Ésta, más bien, es la noción de política que ha quedado tras las guerras, tras el período de postguerra y, principalmente, la que ha aparecido durante y después de Auschwitz. En este contexto, guerra y política tendrían un origen común. La política así entendida, es decir, en sentido negativo, compatriota de la guerra, tiene un fin totalizador y dominador.

Bien sabemos que para Lévinas, “la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera” (Lévinas, 1987: 308). La política de afán totalizante -que describíamos anteriormente- y la moral pertenecen a registros distintos e incluso opuestos. No pueden ser parte de una misma trama de sentido, pues el estado de guerra, propio de la totalidad, insta un orden dominador, abarcador y totalizante del cual, por lo mismo, no podemos distanciarnos. La política que surge de la guerra es, a su vez, una política de origen y contenido ontológico. La expresión filosófica, es decir, el correlato filosófico, del ser propio de la guerra en el ámbito de la política es el concepto de totalidad (Cf. Lévinas, 1987). Vale la pena tener a la vista este asunto, puesto que la filosofía levinasiana es, como ya dijimos, una crítica a la prioridad que la tradición filosófica mantuvo por el estudio y el reconocimiento del ser. El gesto de ruptura con la tradición es bastante radical. Aunque no haya, por supuesto, un abandono de ella, podemos desbordar sus temas, acercarnos a estos desde fuera de los límites que el mismo dominio del ser había impuesto, reconocer un horizonte apenas entrevisto y desde el cual interpelar a la misma tradición, a saber: el otro hombre. Este gesto es el de situar a las relaciones intersubjetivas y sus impredecibilidades por sobre el sujeto acabado, resuelto e inamovible, es decir, situar a la ética por sobre la ontología. La irrupción del otro hombre, en tanto absolutamente

otro, y la responsabilidad a la que nos convoca, supone la ruptura de la totalidad y, por consiguiente, de la ontología.

Como decíamos, inmersos en la totalidad y, por tanto, sometidos a la violencia de no poder pronunciar ninguna palabra propia y obligados a llevar adelante acciones que sólo destruirán toda posibilidad de acto posterior (Cf. Lévinas, 1987), la moral se vuelve irrisoria. ¿Cómo podría la moral reafirmar o rearmar su sentido si, en el afán imperialista de la guerra, no hay sujetos capaces de encontrarse? La guerra, la totalidad propia de cada guerra, es lo que vuelve insignificante a la moral. La desplaza y la empequeñece al límite de volverla ridícula. Esta comprensión de la política, en palabras de Enrique Dussel, sería “la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como ‘lo Mismo’, y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como ‘el Otro’ ” (Dussel, 2004: 273). En este sentido, ¿qué valor puede tener el encuentro ético entre los sujetos si están inmersos en un contexto en el que, en estricto rigor, no hay sujetos? Toda moral que surja sólo como respuesta a una articulación totalitaria y sintetizadora, como es la guerra, no puede ser sino una farsa. Y, por esa razón, ante esta comprensión de la política debemos instalar una sospecha. Pues hay una conceptualización de la política que resignifica y vuelve el sentido a la moral. Por ello, contra esta tentación de desprecio, de simplificación y de reducción de lo político en la filosofía Lévinas, debemos argumentar críticamente.

En el mismo prefacio de *Totalidad e infinito*, aparecen algunas afirmaciones que nos permitirán vislumbrar más allá de esta política y mostrar que ésta no es más que la exposición de una cierta política, de la cual no se puede desprender ni clausura, ni rechazo hacia lo político por parte de Lévinas. Por el contrario, creemos reconocer en su filosofía el compromiso con una política otra, que viene a nutrir en diferentes momentos y de diferentes maneras el ámbito de lo humano. No debemos olvidar que lo político es también lo humano. Por eso, como decíamos en un comienzo, resulta bastante absurdo pensar o defender que la política o la construcción de comunidades políticas son irrelevantes para el cumplimiento de la relación ética, para el encuentro con el otro. Yo y el otro nunca estamos absolutamente solos.

Para reforzar esta idea y entrar de lleno al origen del Estado según Lévinas, volvamos a *Totalidad e infinito* y revisemos la relación entre guerra y paz. Esta relación es crucial si se trata de elaborar una hipótesis contra-Hobbes acerca del origen del Estado. La paz política surgida del cese de la guerra entre los imperios tiene como trasfondo la guerra, no es una paz genuina, ni restituye la identidad de los individuos perdida en la misma guerra pues, tal como la moral que surge en la guerra es irrisoria, la paz que surge como respuesta a la guerra es igualmente absurda. La verdadera paz siempre es posibilidad de la ética y no mera detención de los tiempos de guerra (Cf. Lévinas, 1987). La apuesta de Lévinas, en este sentido, es radical: el estado primero de las cosas no es, ni fue, la guerra. La guerra, lugar inicial de la filosofía de Hobbes, es ya un estado alterado de la socialidad según Lévinas. La paz mesiánica, es decir, la paz otra que la paz política, y que es desarrollada en *Totalidad e infinito*, es la irrupción del infinito, la superación de la totalidad, una relación sin síntesis posible entre la

exterioridad y la totalidad. En otras palabras, la posibilidad de superar la guerra y la totalidad, y, con esto, erigir una política otra, se halla fuera de estas categorías ontológicas y sus armazones rígidos. La posibilidad de la ruptura viene de la mano de un imprevisible, de un incalculable: la irrupción del otro hombre, cuyo lugar -fuera de todo lugar- no se puede reducir a ningún tipo de dominación: ni política, ni ontológica, ni histórica, ni económica, ni ninguna otra.

3.- Justicia, paz y proximidad.

También en el prefacio de *Totalidad e infinito*, Lévinas dice “El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad” (Lévinas, 1987: 47). Ya explicitamos por qué la guerra suspendería la moral. Sin embargo, todavía queda por develar la eternidad de la que son tributarias las instituciones, aquello que las dotaría de sentido, aquello que -según nuestra hipótesis inicial- justificaría el rebelarnos contra ellas. Para comenzar a indagar sobre este punto, podemos remontarnos al libro de entrevistas *Ética e infinito*. En él, Lévinas admite que una de sus pretensiones filosóficas es deducir lo social a partir de las mismas exigencias que él describe en las relaciones intersubjetivas (Cf. Lévinas, 2008). En este sentido, la pregunta es ¿qué acontecimiento, qué elementos o qué principios fundan lo ético y lo social según la filosofía de Lévinas?

En el artículo “Paz y proximidad” escrito en el año 1984, podemos encontrar algunas pistas al respecto. En él, Lévinas argumenta desde su comprensión de la ética para llegar a mostrar la importancia de una política distinta. En ese texto, la paz ética es definida como la proximidad fraternal del otro (Cf. Lévinas, 2006a). Sin embargo, debemos saber que la noción de proximidad no refiere aquí a una distancia corta entre los sujetos; por el contrario, en la proximidad de Lévinas el énfasis está puesto, no en la cercanía, sino en lo infranqueable de la distancia. No es relevante la distancia espacial, medible, para la paz ética: mida lo que mida la distancia entre el yo y el otro siempre serán próximos, nunca serán uno. Recordemos que la paz, para ser ética, no debe borrar las singularidades. Esta relación de pacífica proximidad con el otro no corre peligro de síntesis lógica, pues el otro con el que me relaciono es concreto y, por lo mismo, único; tan absolutamente otro que jamás podríamos ser abarcados bajo una mirada que constituyera una totalidad de términos simétricos en una relación reversible. La verdadera paz ética debe ser la relación con una alteridad radical e irreductible a una comunidad lógica que sólo puede resolverse en estructuras vacías. En este sentido, la proximidad no es una noción negativa, como si a falta de la fusión, la concordancia o adecuación con el otro, tuviésemos que conformarnos con ser próximos; por el contrario, la relación de proximidad mantiene la unicidad y la alteridad concreta del yo y también del otro absoluto, del rostro del otro. Por esta razón, tal y como ocurre en la ética levinasiana, “la paz de la proximidad -dice Lévinas- es la responsabilidad del Yo por el otro” (Lévinas, 2006a: 149).

Ahora bien, en este escenario, irrumpe la política, pues en el mundo, nunca estamos el otro y yo solos, siempre existimos en comunidad. ¿Cómo podría hacerme cargo de

mi responsabilidad por el otro ante la aparición de un tercer hombre? Lévinas nos dice “El tercero es otro que el prójimo, pero también otro prójimo y también un prójimo del otro y no simplemente su semejante” (Lévinas, 2006a: 149). Entonces, ¿cómo se relacionan el otro y el prójimo entre ellos? ¿Cómo dispongo mi responsabilidad para con ellos? ¿Quién antecede a quién en mi responsabilidad y quién determina eso? Ya lo dijo Hannah Arendt (2011): la política es asunto de los hombres. En plural. Siguiendo a Lévinas, podríamos decir: donde hay dos, hay posibilidad de relación ética, donde habemos muchos, debe erigirse la política como justicia:

La primera cuestión de lo inter-humano es cuestión de justicia [...] A mi relación con el único e incomparable se sobrepone la comparación y, con vistas a la equidad o a la igualdad, se sobrepone una medida, un pensamiento, un cálculo, la comparación de los incomparables [...], la necesidad de pensar juntos, bajo un tema sintético, lo múltiple y la unidad del mundo [...]. Por eso mismo, finalmente, se sobrepone la extrema importancia, en la multiplicidad humana, de la estructura política de la sociedad sometida a leyes y, por consiguiente, sometidas a las instituciones en las que el para-el-otro de la subjetividad -en las que el Yo ingresa, con la dignidad de ciudadano, en la reciprocidad perfecta de las leyes políticas esencialmente igualitarias o tendentes a ello (Lévinas, 2006a: 150).

Con esto, Lévinas está permitiéndonos entrever más claramente la posibilidad de articular la política otra que hemos venido anunciando a lo largo de esta exposición. Esta comprensión de la política ya no podría confundirnos y hacernos creer que Lévinas despreciaba la política en general. La política, como podemos ver, guarda una íntima relación con la justicia y, la justicia, no sólo es central sino que es lo primero en la relación inter-humana. Resalta así la extrema importancia de la estructura política, puesto que en la multiplicidad humana es necesaria y hasta deseable la medida, la justicia, a la que nos abre el tercero con su interrupción. La absoluta responsabilidad por el otro es una relación que, por definición, mantiene latente la asimetría y la desigualdad. Sin embargo, éstas son características -podríamos decir- anti-políticas en las construcciones de comunidades. En esta tematización, la legalidad y la institucionalidad deben estar inspiradas en la responsabilidad por el otro hombre sin que esto implique la institucionalización de la desigualdad y la asimetría que podrían desembocar en la institucionalización de relaciones abusivas y dominadoras que, evidentemente, olvidarían su inspiración inicial.

Ahora bien, con la irrupción del tercero, los sujetos que antes estaban involucrados en la relación intersubjetiva, toman relevancia como ciudadanos, es decir, como sujetos de una comunidad regida por leyes políticas igualitarias y por una institucionalidad que los reconoce como iguales. Este asunto, a mi juicio, es interesante por dos motivos. Primero, el que ya mencionábamos, con las leyes igualitarias se aplica un estándar de medida justa también igualitario a una situación que es originariamente pura asimetría radical, a saber, la relación intersubjetiva; segundo, pareciera ser que Lévinas ha logrado mostrar un vínculo directo entre su comprensión de la ética y una concepción de la política muy pertinente en su corpus

filosófico, puesto que ésta viene a enriquecer el horizonte desde el cual comprendemos nuestras relaciones intersubjetivas, ya que viene a limitar lo ilimitado. Pese a todo, ambos momentos de la relación entre los hombres, a saber, la ética y la política, mantienen cada uno sus lugares, sus condiciones propias y el abanico de posibilidades que se abre bajo los pies de cada una.

Con todo lo ya expuesto, podemos ver por qué es de tanta importancia saber cómo son pensadas y qué motiva el surgimiento de las instituciones que nos rigen. No es irrelevante saber si las estructuras políticas que delimitan nuestras relaciones como comunidad de sujetos múltiples y singulares surgen inspirados en la situación originaria de la guerra entre los hombres que -como ya dijimos, para Lévinas, es ya un estado perturbado para los hombres- o si están inspiradas y fundadas en la fraternidad originaria de la paz entre los hombres.

4.- El Estado contra-Hobbes.

En las lecturas que Miguel Abensour hace, principalmente en sus dos artículos titulados “El contra-Hobbes de Lévinas” (1998) y “La extravagante hipótesis” (2007), reconoce que permanentemente, y en distintos momentos de la obra de Lévinas, encontramos dos formas de pensar el Estado y su origen. Por una parte, está el Estado pensado a la Hobbes y, por otra parte, está el Estado pensado a partir de una crítica a Hobbes. Estas concepciones opuestas del Estado constituyen, a su vez, una oposición crítica de dos concepciones de la política. La política de la totalidad, que revisamos en el apartado “Guerra y política” y la política de la justicia, que revisamos en el apartado “Justicia, paz y proximidad”.

Esta oposición se vuelve transparente respecto a aspectos puntuales de lo político, por ejemplo, respecto al ámbito de lo social. Lo social, desde Hobbes, podría ser entendido como la suma de los individuos cuya identidad y unicidad es sacrificada en favor de constituir ese monstruo llamado Leviatán, expresión unitaria del poder soberano, que ha sido construido de modo ficticio, unificando las distintas voluntades de los súbditos en una sola voluntad por el temor de estos ante el peligro latente y constante de la posibilidad de morir en manos de otro (Cf. Hobbes, 2012). Por el contrario, al deducir (para utilizar la palabra de *Ética e infinito*) lo político de la responsabilidad para-el-otro, es decir, de la exigencia original del encuentro con el rostro del otro, para Lévinas, lo social sería expresión de lo plural y no de lo uno. En esta sociedad ninguna singularidad tendría que ser sacrificada. La multiplicidad provocada por la irrupción del tercero en la proximidad es regulada por las instituciones políticas que, por hallar su origen fuera de la totalidad (puesto que están inspiradas en la relación con el otro) y estar orientadas hacia la justicia, deben resistirse a englobar lo múltiple, deben dar cuenta del respeto a la singularidad de cada sujeto particular. En esta comprensión de lo social, nos referimos a sujetos concretos relevantes por sí mismos, que no podrían verse superficializados en virtud de la unidad y de la totalidad. La hipótesis del contra-Hobbes que nos propone Miguel Abensour tiene como pregunta de fondo si lo político con todas sus instituciones y sus

leyes, ¿surge de la limitación del Estado natural de la guerra generalizada, como podríamos resumir el Estado para Hobbes, o más bien surge de la limitación de lo infinito que se abriría desmesuradamente en la relación ética originaria entre los hombres? En palabras de Miguel Abensour: “La alternativa reside entonces entre un social o un Estado que se desprende de un principio animal – el hombre es un lobo para el hombre según Hobbes- y un social o un Estado que procede de un principio humano, de la relación del hombre para el hombre. ¿Qué acontecimiento se trata de limitar?” (Abensour, 1998: 2).

En una lectura talmúdica escrita por Lévinas y titulada “El Estado de César y el Estado de David” (2006b), podemos ver desarrollada esta oposición más que como un simple cuestionamiento. Roma, el Estado del César, se distancia de la paz genuina que, desde la perspectiva de Lévinas, es la esencia pura del Estado. Está erigido según el modelo de Hobbes, es decir, un Estado que surge de la guerra entre los hombres. Todos los hombres reconocen en todo el resto de la humanidad a sus asesinos potenciales. Por esto, e impulsados por la autoconservación, sienten temor generalizado de morir violentamente. Abensour lo describe así:

el temor de la muerte violenta organiza los desenlaces posibles de la lucha a muerte: ya sea a través del nacimiento de un Estado natural que corresponde a una dominación del amo sobre el esclavo, a un régimen despótico; o mediante la formación de un Estado artificial toda vez que los dos adversarios temiendo igualmente por su vida, acaban por temer una autodestrucción de la especie humana, y reconocen en la muerte su enemigo común (Abensour, 1998: 4).

El Estado surgido de la limitación de fuerzas antagónicas, no puede instaurar más que una paz aparente y relativa sólo al cese de la guerra. Paz política que Lévinas critica, como vimos en un comienzo. Ahí, donde el Derecho se funda contra los semejantes, no puede haber genuina paz. Por esta razón, este Estado tiene vocación de totalidad, de guerra y de fuerza. Estos son los únicos movimientos y las únicas lógicas que conoce: aquéllas que lo engendraron y lo vieron nacer. El Estado totalizador, en virtud de su origen, se cierra sobre sí mismo y busca atraer todo hacia sí, despreciando la pluralidad. Si no anulara la pluralidad subsumiéndola, no podría garantizar la seguridad de sus súbditos. Su origen es el temor y su fin la seguridad. La fuerza centrípeta, terminología abensourea (2007), que es propia del Estado de César, termina por corromperlo y cae en la idolatría de sí. En él, por esta razón, está siempre el peligro de que, una vez institucionalizado, sus normas, al ser dadas sólo desde adentro, sin atención a nada fuera, ajeno o distante a sí mismo, se vuelvan tiránicas. Una estructura estatal como ésta entraña la tiranía como posibilidad altamente probable.

Absolutamente fuera de esto, Lévinas sitúa al Estado de David, que él llama el Estado de la Justicia. En el artículo ya mencionado, dice que la idea que expresa lo estatal es la “idea de un poder, sin abusos de poder, de un poder que vele por el mantenimiento de los principios morales” (Lévinas, 2006b: 260). Es evidente que un

Estado así no puede concebirse como autónomo, es decir, su institución no es independiente de los hombres que lo tensionan desde fuera todo el tiempo. No se erige de modo acabado, no es un Dios mortal al estilo del Leviatán, puesto que aquello que le dio origen (la proximidad, la justicia y la responsabilidad), no puede dictar normas inamovibles, sino que da lugar a constantes interpelaciones. Nada que dé cuenta de lo humano puede ser inmutable o calculable aun cuando así lo parezca. El Estado de la Justicia no cae en el ensimismamiento que seducía tan fácilmente al Estado de la Violencia, pues su fundamento se halla, desde siempre, fuera de sí: en lo absoluto. Ésta es la eternidad de la que son tributarias las instituciones. Esto es lo que hace que las instituciones sean portadoras de promesas -también eternas- que posibilitan su cuestionamiento y la apertura hacia lo por venir. Todo esto es la eternidad que se pierde en el estado de guerra que suspende la moral.

El Estado de la Justicia, originado por la irrupción del tercero, da cuenta de que el acontecimiento a limitar no es ya un principio animal, sino uno propiamente humano: lo infinito y lo inconmensurable de la relación intersubjetiva. Dicho de otro modo, este Estado funda toda su institución en la responsabilidad ética y su necesaria limitación. El exceso de la responsabilidad para-el-otro, que mantiene al yo como rehén, incuba, en su exceso, la posibilidad de la limitación porque la aparición del tercero me obliga a pensar y a sopesar. En ese momento puedo preocuparme tanto por mí, como por el tercero o por el otro. Como bien dice Abensour: “ciertamente no es más la violencia, ni los antagonismos lo que le es necesario limitar, sino, más bien, es el infinito animando la relación ética lo que le corresponde corregir para hacerla entrar en las proporciones razonables” (Abensour, 1998). Así, “lo político sería el tiempo del paso de la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos” (Abensour, 2007: 302).

5.- Ontología, evasión y posibilidad de revuelta.

En el prefacio de *Totalidad e infinito*, encontramos la siguiente aseveración: “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (Lévinas, 1987: 48). Si consideramos esta cita a partir de lo dicho hasta acá, debemos tener en cuenta, entonces, que la guerra es un acontecimiento ontológico en el cual los individuos sólo sirven a un relato mayor; el de la totalidad, del cual dependen absolutamente y por el cual sacrifican su unicidad y sus singularidades. Como anunciábamos anteriormente, en contextos como el de la guerra no hay sujetos capaces de encontrarse; todo transcurre en un tiempo lineal incommovible, que es característico de las lógicas del determinismo histórico. La totalidad, noción dominante en la filosofía occidental, heredera del ser que aparece en la guerra, pretende coordinar y ordenar todo. La ontología, la guerra y la totalidad tienen un origen común contra el cual Lévinas se rebela.

Pienso que ya hemos contestado, a propósito de algunos textos posteriores a *Totalidad e infinito*, por qué Lévinas se rebelaría contra la articulación entre política, ontología, guerra y totalidad; pues, como ya dijimos, ésta anula la posibilidad del

encuentro con el otro, de la ética y de la proximidad. Sin embargo, antes de las preocupaciones resueltamente éticas, podemos considerar que, como una posible primera ruptura con estas lógicas, desde el libro titulado *De la evasión* sabemos que de lo que se trata realmente su proyecto filosófico es de salir del ser (Cf. Lévinas, 1999). La salida del ser en el plano ontológico tiene -al menos ésta es nuestra interpretación- como correlato el fin de la guerra en el plano político y, por consiguiente, la ruptura de la totalidad, que ha regido la tradición de la filosofía occidental. Es como si la reinterpretación de la política, en la que Lévinas reparó y la cual planteó durante la madurez de su vida, hallara sus antecedentes anclados en un momento mucho más temprano de su pensamiento.

Mientras la guerra es una suerte de perseverancia en el ser, Lévinas (1999) propuso ya -casi treinta años antes de *Totalidad e infinito*- la salida fuera del ser, la superación de sus límites. En la evasión, no se trata de ensanchar los límites del ser, ni de renovarlos o decorarlos, ni de hacerlos más soportables, sino de escapar de ellos: salir. No para llegar a algún lugar, sino sólo por salir y escapar del hecho inevitable de ser. Lévinas lo expresa con radicalidad en las dos formulaciones en que la presenta: la evasión como necesidad y la evasión como promesa: primero, la necesidad de salir sin importar cómo o dónde, sino sólo salir como quien huye de lo peligroso y, segundo, la promesa de lo otro que la ontología, lo cual sólo se abre una vez que se ha salido del ser.

La evasión como gesto filosófico es la experiencia de una revuelta contra lo molesto y lo pesado del hecho de ser. El ser, tal como la guerra y la postguerra permitieron que se mostrara, comprende todo cuanto hay (Cf. Lévinas, 1999): “el ser es”. Ésta es una afirmación absoluta y definitiva. Lévinas la califica de brutal puesto que no exige ninguna adición, es decir, para hablar de él sólo se considera su existencia: no es necesario referirse a ninguna cualidad o atributo, como sí sucede en el caso de todo el resto de las cosas. El hecho de ser está situado fuera de toda distinción predicable, incluso de aquéllas que hablan de la perfección o imperfección de las cosas, de su esencia o de sus propiedades. La afirmación “el ser es” sólo se refiere a la identidad del ser, es decir, remite al carácter suficiente e indubitable del hecho mismo de ser (Cf. Lévinas, 1999). El ser es y eso basta. El ser es y nadie lo duda.

A juicio de Lévinas (1999), la filosofía jamás ha ido, con sus teorías, desarrollos y conceptos, más allá del ser. Su historia, como también la de la ontología, es la del intento por perfeccionar o el ser o la relación entre nosotros y el mundo. En ningún caso se ha intentado salir de él. En el seno de la tradición, las limitaciones propias del hombre siempre fueron comprendidas como carencias de ser. En este contexto, la argumentación tradicional estaba orientada a que el hombre resolviera sus debilidades acercándose a una posible comunión, a un eventual conocimiento o a una posible relación con el ser perfecto. Según la exposición de Lévinas en *De la evasión*, el hombre ya no se reconoce en ese relato de hombre incompleto, carente o necesitado; por el contrario, el hombre se sabe autónomo y se reconoce libre. Sin embargo, el peso de la existencia en un mundo en guerra revela que el hombre aún “sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del

término, movilizable” (Lévinas, 1999: 78). El hecho que hay ser excede nuestra capacidad para posicionarse ante la propia existencia y decidir sobre ella. Esto determina que la vida sea también, gracias al hecho insoslayable de ser, gravosa y difícil: la existencia pesa porque es ineludible. En este contexto, surge la necesidad de evasión.

Aun cuando el tema de la evasión daría para análisis muchísimo más fecundos, nosotros hemos hecho esta exposición general introductoria para poder centrarnos en la idea de revuelta que implica la evasión como intención filosófica. La palabra revuelta¹ aparece en dos momentos del texto (Cf. Lévinas, 1999). En ambos casos, da cuenta de una relación conflictiva entre el yo que se reconoce libre (en virtud, por ejemplo, de los ideales fundantes de la civilización europea) y el hecho brutal de ser que, como ya decíamos, es brutal porque es ineludible. El yo ve oponérsele ante su libertad el hecho de ser omnipresente, inescapable y tedioso. Este hecho es así de una manera absolutamente indefectible y, por esta razón, la revuelta se inicia cuando el sujeto reconoce que su libertad es prisionera de este hecho irremisible e insoslayable (Cf. Lévinas, 1999).

La revuelta comprendida a partir de la necesidad de evasión es, entonces, una revuelta contra la ontología, contra el hecho de ser; sin embargo, muy difícilmente podríamos calificarla de ‘revuelta ontológica’ aunque nazca en el agobio persistente de su interior. Las lógicas en el terreno de la ontología se condicen con las lógicas propias de la totalidad que se ve expresada, por ejemplo, en el Estado de Hobbes. La ontología, al igual que el Estado de Hobbes, al ser de naturaleza totalizante, no guarda en sí la posibilidad de rebelarse contra ella. La expresión ‘revuelta ontológica’, en este sentido, es contradictoria. No hay revuelta ontológica posible, pues nada cambia en el hecho brutal de ser. La necesidad de la revuelta surge en la ontología, pero la posibilidad de realizarla debe venir fuera de estos límites ya dibujados, ¿qué revuelta -digna de ser reconocida de ese modo- podría hacerse con recetas prescritas o en territorios ya determinados?

Ahora bien, como decíamos anteriormente, un Estado originado para limitar la violencia de todos contra todos, justifica su poder en la concesión, por parte de los súbditos, del derecho que tiene cada uno de gobernarse a sí mismo (Cf. Hobbes, 2012). Su poder es la acumulación y la unificación de fuerzas que, para evitar las manifestaciones y la consecución de fines individuales, anula toda diferencia y posibilidad de negociar, de discutir, de reformar al Estado mismo. Su mandato es mantener la unidad para impedir la aparición de las singularidades que podrían poner en peligro la garantía de seguridad. En este sentido, es decir, porque borra existencias concretas, sujetos concretos y discursos concretos es un Estado inmerso en la violencia y, por esa razón, es un Estado al que no podemos poner límites: por su naturaleza totalizante, erige instituciones unidimensionales que abarcan todo lugar,

¹ En la única traducción al español que hay del texto *De la evasión* (ver en la bibliografía), se traduce el vocablo francés ‘révolte’ como ‘rebelión’. Nosotros hemos preferido traducirla como ‘revuelta’ por ser una palabra más precisa para expresar la experiencia que describe y, por lo mismo, más fiel al sentido del texto. Para traducir la palabra ‘rebelión’ el francés cuenta con el sustantivo “rébellion”.

no conoce nada fuera de sí, no podemos limitarlo, no podemos juzgarlo porque no hay un criterio otro y externo que nos sirva de punto de comparación. Toda posibilidad de revuelta, contra las instituciones entendidas bajo los parámetros de Hobbes no cabe en este esquema y, por la misma razón, quien mantenga una postura crítica deberá cargar con la sospecha de ser quien encarne la figura del enemigo interno, es decir: quien, pasando a llevar el hecho de que el Estado es el que detenta el monopolio de la violencia legítima, resuelve ser expresión de lo otro en el seno de un Estado comprendido de este modo y ha decidido, por ello, emprender camino contra un monstruo. En el Estado a la Hobbes estamos absolutamente inmersos y, a falta de criterios éticos y políticos que lo excedan y lo juzguen desde la exterioridad, terminamos evaluándolo en virtud de su eficiencia que, además, ha sido definida ya desde la interioridad del Estado, como si la política fuera reducible a una mera técnica administrativa. “La política librada a sí misma, incuba la tiranía” (Lévinas, 1987: 304).

Por otro lado, frente al modelo de Hobbes, tenemos el Estado como lo ha pensado Lévinas. Éste, al limitar la responsabilidad por el otro, tiene a la justicia como fundamento de su origen y, por ello, ha abierto la posibilidad de una nueva relación entre ética y política. En palabras de Abensour, “si en la relación con el otro apunta ya el tercero, también en la relación con el tercero persiste, perdura, imborrable, la relación ética.” (Abensour, 2007: 308). Esto quiere decir que en la relación con el otro, en el mismo encuentro con el otro, está ya presente el tercero y que el Estado que limita la responsabilidad está lidiando, desde siempre, tanto con la irrupción del otro como con la aparición del tercero y, por esa misma razón, se instituye desde fuera de sí, tendiendo a romper la totalidad y posibilitando el encuentro ético. Este Estado, a juicio de Abensour, tiende “a hacer resurgir el pluralismo primero, a abrir así el círculo a objeto de someter la institución política a instancias de control de legitimidad que reintroducen la exterioridad y proporcionan verdaderos criterios de juicio” (Abensour, 2007: 301).

Por supuesto, como bien podemos adelantarnos, de esto se desprende que, a la instituciones pensadas como Lévinas postula, debemos hacerles las mismas exigencias que hemos hecho ya a la relación ética. En un movimiento análogo al proceso de subjetivación del yo que, en el ámbito de la ética, es interpelado por el rostro del otro; tenemos que la institución que encuentra su fundamento fuera de sí, se subordina a instancias que la exceden y que, siempre desde fuera de la misma institución, la cuestionan y la interpelan. Esta relación novedosa entre ética y política permite que nos comportemos como si, en el ideal levinasiano, todo Estado limitara la responsabilidad, lo que mantiene una tensión crítica entre el Estado -cuyo movimiento es centrarse sobre sí mismo, solidificándose y volviéndose una totalidad- y aquello que le dio origen, esta suerte de inspiración que anima a la institución: la justicia. Esta tensión abre la posibilidad de que la institución política ya no responda al criterio de la dominación totalizante, surgido de sus propias entrañas, ni juzgue por sí sola, sino que responda a un criterio exterior que la interpela constantemente y que, si bien limita la asimetría ética, a su vez empuja sus límites políticos cada vez más

lejos. Surge así un Estado fundado más allá del Estado. Apertura a la política que está, también, más allá del Estado.

Para finalizar, y teniendo a la vista esta comparación entre ambas hipótesis respecto al origen del Estado y las posibilidades de revuelta que inscriben, tenemos que volver sobre la revuelta a partir del hecho brutal de ser y, con ello, poder decidir en qué medida la revuelta contra la ontología se condice con la posibilidad de rebelarse contra las instituciones que limitarían la responsabilidad. Como enunciábamos al comienzo, Lévinas reconoce que la diferencia entre ambas hipótesis es que una de ellas (la que está inspirada en la justicia) permite que nos rebelemos en su contra en virtud de la exterioridad que le dio origen. Para explicar este asunto, es necesario reparar en una distinción que fue anunciada anteriormente pero sobre la que no hemos vuelto hasta ahora: a la diferencia existente entre la necesidad de evasión y la promesa de evasión.

La necesidad de evasión, como experiencia de una revuelta, surge en la asfixia provocada por el hecho brutal de ser, con todo lo que ya le atribuimos. De modo análogo, podemos decir que la necesidad de revuelta contra el Estado de inspiración y prácticas violentas surge en la indignación que provoca la injusticia que encarna esta institución. Sin embargo, como decíamos, ninguno de los dos tipos de necesidad puede contar con medios ya determinados o definidos para hacer una revuelta y, tal vez, ni siquiera pueda contar con fines definidos. En ambos casos, estamos frente a experiencias que se inscriben dentro de las lógicas totalizantes. Ya desde la cárcel del ser o ya desde la cárcel del Estado, no hay escape posible por caminos que fueron ya previamente delineados. Estos no pueden existir. La revuelta está fuera de todo orden, está por inventarse cada día y, por esa razón, debe mantenerse irreductible y ajena a los espacios y a las lógicas que existan con antelación. No es un moverse de un lugar a otro. Es la salida del ser, de la guerra, de la totalidad, pero no sólo la salida. Para que la salida sea una revuelta, tiene que implicar una ruptura. Toda vez que abandonar el ser implica la ruptura de sus límites, estamos ante una revuelta no ontológica pues, como decíamos anteriormente, no puede serlo, sino ante una revuelta contra la ontología.

Las instituciones que surgen de limitar la responsabilidad tienen siempre la vista hacia lo exterior a sí. No debiese haber, por definición y principio, un centro sobre el cual cerrarse y, si la motivación inicial se perdiera (lo que siempre es una posibilidad latente pues, en política, no hay decisiones definitivas), la institucionalidad tendría que ser tensionada desde la exterioridad para que se reorientase hacia un nuevo camino. En este contexto cabe la posibilidad de rebelarse contra las instituciones. La relevancia de qué es lo que origina el Estado no se mide por si podemos localizar o no ese momento concreto en que se limitó la responsabilidad o la violencia. Más bien es una crítica y una evaluación constante que se hace cotidiana y políticamente. La posibilidad de tensionar la institucionalidad hacia decisiones políticas más justas es un relacionarse con ella como si ésta estuviese desde siempre inspirada en la justicia. Esto es lo que hace todo movimiento social: desde fuera de las lógicas institucionales

que tienden a centrarse sobre sí misma en pos de un propósito construido lejos de las lógicas estatales.

Por esta razón, el asunto relativo a la ruptura de los límites ontológicos y políticos debe ser vinculado con la formulación de la promesa de evasión. Como decíamos, la necesidad de evasión aún se halla en la ontología, así como la revuelta contra el Estado de Hobbes no puede escapar de las lógicas que él mismo ha puesto. Sin embargo, la promesa de evasión refiere a aquello que nos está prometido tras la salida, tras esa fuga sin rumbo, ni destino: sólo salida. En este sentido, la revuelta no es sólo una respuesta a la necesidad que nos hace volver hacia algo distinto de nosotros, a lo otro que la totalidad, motivada por el malestar que provoca una situación en la que no queremos permanecer (Cf. Lévinas, 1999). La revuelta, entonces, no estaría motivada sólo desde el interior de lógicas deshumanizantes o antipolíticas, sino que también tendrían una dimensión de futuro, de inauguración, de novedad y de esperanza que las estructuras rígidas no nos ofrecen, ni nos pueden ofrecer. La revuelta tendría, mirada desde esta perspectiva, como primera motivación, la necesaria salida del hecho de ser manifestada en la intención de terminar con el malestar propio de la ontología, pero también tendría, como segunda motivación, lo nuevo, lo distinto de lo que es y de lo que ha sido: lo otro que el ser, la promesa de evasión. Toda promesa apunta, en el presente, a un futuro que no puede ser saturado ni conocido -ya que no hay garantía posible de cumplimiento de la promesa- y que se abre a un por-venir incierto: a una espera imposible de ser cumplida, al menos no en tanto promesa, que siempre ofrece más de lo que puede contener en el presente. Sólo apertura y sólo salida.

La revuelta política de la que hemos venido hablando, probablemente, tenga una motivación similar. El Estado es tensionado desde el exterior por sujetos y comunidades que mantienen viva la promesa de lo otro, de lo por venir, de lo que no es o de lo que no ha sido, pero que puede ser exigido en nombre de la justicia. La revuelta política, entendida a partir de la promesa de evasión, no puede sólo buscar ensanchar los límites de lo posible, sino que debe desdibujar o hacer estallar los límites existentes de modo tal que siempre esté presente la puesta en cuestión desde la exterioridad, es decir, que siempre esté presente la posibilidad de irrupción que encarna la inminencia de la ruptura.

6.- Conclusiones.

Para finalizar, la 'evasión' que es una noción temprana, acuñada durante los años treinta, en la filosofía de Lévinas, en tanto se expone como revuelta al hecho irremisible de ser, es una noción relevante para comprender la revuelta política contra un Estado de Hobbes que, desde la analogía posible entre guerra, política y totalidad, según la interpretación de Lévinas, se erigiría bajo las lógicas de la ontología. En este contexto, la revuelta es comprendida bajo la figura del antisocial o del enemigo interno y, contra él, se usarán los medios que sean necesarios para mantener el orden establecido. En este sentido, la expresión 'necesidad de evasión' ha sido importante

para destacar lo imperiosa que se vuelve la salida del ser, la crítica al Estado de Hobbes y la imposibilidad de romper con este anclaje al ser al interior de la ontología. Sin embargo, como ya hemos dicho, refleja principalmente lo imprescindible que es la salida. Ahora bien, esta salida que no es en busca de nada concreto, sino sólo salida, ha de estar motivada por aquello otro que el ser. En este punto es donde consideramos la 'evasión' en su segunda formulación, a saber: 'promesa de evasión'.

La 'promesa de evasión' la hemos comprendido en relación a aquello otro que el ser que se abre una vez que se ha salido de él y que, desde fuera, motiva la salida. Tal noción nos ha sido útil para dar cuenta de otra dimensión de la revuelta que permite vincularla a la idea de un por-venir imposible de ser saturado: tal revuelta nace en la exterioridad aunque ésta no tenga contenido ninguno, es decir, llama e interpela a la institucionalidad con el propósito de que ésta se constituya en nombre de la justicia. En otras palabras, la formulación 'promesa de evasión' nos permite comparar la motivación ajena al Estado que se abre gracias a la novedad del por-venir, con la crítica que se le debe hacer al Estado de Lévinas que, en tanto busca instaurar una nueva relación entre ética y política, posibilita la revuelta en nombre de aquello le dio origen: la justicia que se abre con la irrupción del tercero. Así, según Lévinas, se erige el Estado que surge de la limitación de la responsabilidad. La revuelta, en este caso, es posible por una constante crítica que se levanta desde el exterior de la institucionalidad. Institucionalidad democrática que debe dar cuenta y regular tanto la relación intersubjetiva, como la relación con el tercero. Revuelta que porta en sí la promesa de cuestionar o romper los límites con tal de preservar la relación pacífica entre los hombres.

Recursos bibliográficos

- Abensour, M (1998). "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", en *Difficile Justice. Dan la trace d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Albin Michel (Traducción interna de Carola Leiva. Corrección y notas Claudia Gutiérrez O. Material de trabajo, Seminario Magister de Filosofía: La Filosofía Política Crítica de Miguel Abensour. Profesor: Claudia Gutiérrez O. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile).
- Abensour, M (2007). *Para una filosofía política-crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Arendt, H (2011). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E (2004). " 'Lo político' en Lévinas (Hacia una filosofía política 'crítica')", en Barroso, M & Pérez, D. *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 271-293). Madrid: Trotta.
- Hobbes, T (2012). *Hobbes*. Madrid: Gredos.

- Lévinas, E (1984). "Paix et proximité", en Rolland, J. *Emmanuel Lévinas. Cahiers de la Nuit Surveillée* (pp. 339-346). París: Lagrasse Verdier.
- Lévinas, E (1987). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E (1997). De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas. Barcelona: Riopiedras.
- Lévinas, E (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- Lévinas, E (2006a). "Paz y proximidad" en *Revista Laguna*. 18: pp. 143-151.
- Lévinas, E (2006b). Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos. Buenos Aires: Lilmod.
- Lévinas, E (2008). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Teorema.
- Lévinas, E (2010). *Totalité et infini*. París: Le livre de Poche.