

Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas

To Murder the Other. Ethics, Violence and Power in Emmanuel Lévinas' Philosophy

Valeria Campos Salvaterra*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
valeria.campos@pucv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.3234855

Recibido: 30/01/2019 Aceptado: 15/04/2019

Resumen: Las tesis de Lévinas sobre la violencia han sido frecuentemente vinculadas con su noción de totalidad. Postulamos que si bien la violencia está en relación con la crítica a la filosofía de la totalización, no puede reducirse a ella. Mientras el concepto de totalidad refiere al ejercicio del poder y la dominación, la cuestión de la violencia remite a una situación extrema, que Lévinas vincula con el asesinato en cuanto solución final. Esto supone sostener la impotencia de la totalización frente a la absoluta alteridad del otro hombre, lo que permite pensar la relación mismo-otro bajo una nueva y paradójica lógica jurídica. Ella tiene como principio el mandato "no matarás", y demuestra que la violencia es el verdadero problema de la ética. Sin embargo, la de Lévinas no es una ética ingenua que postularía una pura no-violencia en el origen. Siguiendo a J. Derrida y respondiendo a sus demandas, mostraremos como la ética de Lévinas puede entenderse como una violencia crítica de *la violencia del asesinato*.

Palabras clave: Lévinas, ética, violencia, asesinato, poder

Abstract: Lévinas' theses about violence are frequently entangled with his notion of totality. I state that even though violence is linked to Lévinas' critique of philosophy of totalization, is not reducible to it. While totality refers to power and domination, violence refers to the extreme situation of murder as a final solution. This presupposes that totalization is really powerless concerning the other's alterity, which paves the way to establish a new and paradoxical logic regarding the relationship between the same and the other. The new logic has the commandment 'you shalt not kill' as a principle of action, which shows that violence is the first problem that ethics has to deal with. Nevertheless, Lévinas' ethics is not naive enough to propose an original non-violence. Following Derrida and answering to his demands, I show how Lévinas' ethics can be understood as a *critical violence of the violence of murder*

Keywords: Lévinas, ethics, violence, murder, power

* Chilena, Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesora Asociada del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Es autora de los libros *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Lévinas* (2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida* (2018) y *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (2019). Investigadora FONDECYT n° 11180180

1. Introducción

El siguiente trabajo tiene como objetivo mostrar las articulaciones principales de la tesis sobre la violencia de Emmanuel Lévinas, que se encuentran especialmente concentradas en *Totalidad e infinito*¹, texto publicado por primera vez en 1961. Se tendrá como foco su crítica a la filosofía fenomenológica y el vínculo que establece entre poder y subjetividad. Lo que añadimos con este artículo a los ya extensos estudios sobre el tema es una nueva perspectiva respecto de su relación con el concepto de “totalidad”. En efecto, es recurrente encontrar comentarios que asocian de manera directa la noción de violencia con la de totalidad². Esto está correctamente fundado en la descripción misma de totalidad con la que trabaja Lévinas, en cuanto estructura finita que opera como principio de inteligibilidad, comandada por la regla de reducción de la alteridad a la conciencia en el seno de la experiencia³. Sin embargo, argumentamos que la cuestión de la violencia excede a estas configuraciones, específicamente porque la noción de totalidad, asociada a la asimilación de lo otro propia de la lógica de la comprensión⁴, está más emparentada con una crítica del poder que con una crítica de la violencia. El poder y la violencia no son lo mismo, y Lévinas lo muestra al distinguir la dominación del otro de su

¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988 / *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 2002. Se citará primordialmente la edición castellana, contemplando a veces algunas modificaciones de traducción.

² Véase DERRIDA, Jacques. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas” en *L’écriture et la différence*, pp. 117-128. Paris, Éditions du Seuil, 1967; GUILLOT, Daniel. “Introducción”. En LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 2002; PEÑALVER, Patricio. “Ética y violencia”, en *Pensamiento*, vol. 38, 1980; Tim de Souza, Ricardo. “El pensamiento de Lévinas y la filosofía política. Un estudio histórico-filosófico”. En BONZI, P. & Fuentes, J.J. *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Santiago de Chile: Anthropos / Universidad de Chile, 2009; GUIBAL, Francis, *Fenomenología, ontología, metafísica. E. Lévinas en el espacio filosófico contemporáneo*. Santiago, Teoría, 2005, entre muchos otros.

³ PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid, Caparrós, 2000, p. 173.

⁴ Citamos a LÉVINAS: “El conocimiento siempre ha sido interpretado como asimilación. Incluso los descubrimientos más sorprendentes acaban por ser absorbidos, comprendidos, con todo lo que hay de ‘prender’ en el ‘comprender’”. Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducción de Jesús María Ayuso, Madrid, Barca de la Medusa, 2000, p. 55.

asesinato. El asesinato se diferencia de la dominación justamente porque responde a un fracaso del poder, a la imposibilidad de dominar al otro. La violencia de la totalidad implicaría, para Lévinas, siempre el fracaso de su clausura, la frustración de su impulso unificador. La violencia es la *solución final* que evidencia la imposibilidad de dominar al otro: una paradoja para el poder y la ruina de la totalización.

Dadas estas configuraciones, la violencia sería entonces siempre una respuesta aterradora ante la impotencia del poder. Respuesta que es también una contra-violencia respecto de *otra* violencia, más originaria: aquella que el otro ejerce sobre el mismo cuando interrumpie diacrónicamente la corriente sintética del tiempo comandada por el privilegio de la presencia⁵. Siguiendo una lectura de Jacques Derrida, mostraremos cómo es imposible para Lévinas pensar una no-violencia pura dada en el encuentro cara-a-cara con el otro, cuestión que rastreamos también en los textos del pensador lituano. Estos indicios permitirían dar una respuesta a las demandas que Derrida hace en su texto *Violencia y metafísica*⁶ de 1967, y que son reconfiguradas en sus textos posteriores dedicados a Lévinas⁷. La ética levinasiana se aparece así como una *ética violenta contra la violencia*, o la propuesta sobre una *violencia crítica* que lleva a cabo una *crítica de la violencia* como fracaso del poder. Mientras el poder es un intento por dominar administrativamente la vida del otro a partir de la totalidad del concepto, reduciendo su alteridad hasta dejarla al servicio de lo Mismo, la violencia es la total aniquilación que elimina la alteridad. La peor

⁵ Lévinas habla en *Totalidad e infinito* de “La violencia que consiste para un espíritu en recibir a un ser que le es inadecuado” (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 51). La relación con una interrupción temporal será articulada más acabadamente con posterioridad, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de 1978 (traducción de Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme, 1987). A dicha interrupción Lévinas le llamará “diacronía irreductible” en cuanto tiempo excluido de la síntesis temporal que lleva a cabo la conciencia intencional a partir del “presente viviente” de la *Urimpression* husserliana (p. 82). Como enfatiza también P. Olivier: “más acá de la conciencia... la subjetividad, como pasividad absoluta, manifiesta una ruptura de la sincronía; el otro que me inquieta no forma conmigo ni totalidad ni síntesis”. OLMIER, Paul *L’être et le temps chez Lévinas. L’éthique comme philosophie première*, en *Recherches de science religieuse* n° 71, 1983, p. 337-380.

⁶ DERRIDA, Jacques. ‘Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas’ en *L’écriture et la différence*, pp. 117-128. Paris, Éditions du Seuil, 1967.

⁷ Ver DERRIDA, Jacques, Dans ce moment même dans cet ouvrage me voici. En *Psyché. Invention de l’autre*. Paris, Galilée, 1987; DERRIDA, Jacques. “Adieu”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997; DERRIDA, Jacques. “Le mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

violencia sería, ciertamente para Lévinas, la performada históricamente en los campos de concentración y en la solución final del genocidio nazi. Y aunque dicha violencia tenga su fuente en una filosofía totalizadora de la vida a partir del concepto de raza⁸, ella se despliega efectivamente como decisión de última instancia, como recurso desesperado frente a lo indomable del otro y ante la violencia más originaria de su demanda ética por responsabilidad.

Nuestro trabajo está estructurado en torno a cuatro apartados. El primero introduce la ética levinasiana como crítica del poder y la violencia amparada en un desestabilización jurídica de la fenomenología. El segundo aborda específicamente la cuestión de la subjetividad como modo históricamente determinado de la filosofía del poder y la dominación. En el tercer apartado presentamos nuestra tesis sobre la violencia como solución final, para en el cuarto mostrar que la de Lévinas es una ética originariamente violenta y que no debe juzgarse, entonces, como una propuesta ingenua que intentaría ponerse en un nivel de violencia cero para configurarse críticamente.

2. La ética como crítica

La ética de Lévinas es de parte a parte una crítica del poder y la violencia, con una consecuente propuesta de superación plasmada en una idea de bien y de justicia. Una crítica inmersa –probablemente como todas– en una retórica jurídica apoyada en la clásica distinción metodológica *de factol de jure*⁹. La crítica, así, es *de derecho* anterior incluso a la ontología, pues es propuesta desde el comienzo como la “filosofía primera”¹⁰: no es la ontología, “ciencia del ser impersonal”¹¹ lo que hace posible una ética, una filosofía de la responsabilidad y el respeto hacia los otros, pues

⁸ Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Traducción de Ricardo Ibarluucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires, FCE, 2006. Este pequeño texto temprano de 1936, publicado en la revista *Esprit*, contiene importantes ideas que son previas a las tesis éticas de Lévinas, desarrolladas en texto como *Totalidad e infinito*

⁹ Hemos abordado con mayor profundidad y detalle la filosofía de Lévinas desde este marco conceptual-jurídico en CAMPOS, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Lévinas*. Santiago, Metales pesados, 2017.

¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, pp. 66-71.

¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 69

la ontología no lidia con personas, con rostros, sino que subordina a la relación con el ser toda relación con los entes¹². Es, por el contrario, la ontología la que debe suponer ya una ética como dimensión desde la que se posibilita y se justifica en su ejercicio tematizador: justamente porque una ciencia del ser no puede pensarse sino a partir de la relación intencional de la *conciencia con su otro*, otro que *en sentido estricto* no puede ser para Lévinas sino otro ser humano. Lévinas postula así una intersubjetividad originaria¹³ que tiene desde ya una determinación ética, es decir, que no está basada en la mera interacción tomada en su generalidad condicionante, sino en un tipo de interacción que antecede toda forma de relación constituida y que es ella misma ya pre-originariamente normativa; Lévinas considera esta relación la primordial, pues genera antes de toda consideración sobre el ser un mandato a la responsabilidad por el otro.

Dichas tesis pueden ser fenomenológicas solo en la medida en que intentan levantar un campo jurídico, así como también desestabilizarlo. Se trata para Lévinas de arrebatar a la fenomenología su *derecho* total y exclusivo sobre la alteridad, su derecho metodológico sobre todo lo otro de la conciencia. Si bien este derecho y toda la estructura jurídica del método fenomenológico es reafirmado por Lévinas en su aplicabilidad respecto de los objetos en general, hace una radical excepción: solo el otro ser humano, en cuanto alteridad irreductible por la conciencia, arrebató la prioridad jurídica a una ciencia que pretendía postularse como el fundamento de todos los ámbitos del saber. El derecho de la fenomenología sobre el “hecho” exterior, sobre la exterioridad del otro, es lo puesto en cuestión por Lévinas, sin por ello pretender volver a postular una cierta forma de ontología. La ontología fenomenológica es también, como esbozábamos, blanco de las críticas de Lévinas –específicamente la ontología fundamental de Heidegger–, en la medida en que esta supone un método jurídicamente superior al de la alteridad absolutamente considerada y, por ende, una nueva vuelta a la fenomenología desde el privilegio de la pregunta por el *sentido* del ser.

¹² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 69.

¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 308. Se habla allí de “socialidad primera” (*Socialité première*)

Lévinas deriva así en un pensamiento del poder y de la violencia. O, más específicamente, como decíamos, en un *crítica* de ambos. Crítica del despotismo del *derecho* respecto del *hecho*, pero de un hecho excepcional: uno que nunca podría ser objeto de ninguna conciencia, correlato de ninguna mención. Un hecho totalmente salvaje: el de la existencia, absuelta de toda relación, del otro hombre. Es una crítica respecto del despotismo de la comprensión y el conocimiento, que se desliza sutil y específicamente hacia una tesis sobre la opresión de la fenomenalidad, o de la posibilidad general de aparición del ser. Sin embargo, en *Totalidad e infinito*, Lévinas habla del “ser” como refiriéndose a la pureza de una alteridad intocable por la actividad de una conciencia, en plena contraposición al privilegio jurídico de la región conciencia y del principio de sus principios: la in-mediatez del dato. Pero también contra el privilegio de la apertura con que el *Dasein* comprende su propia existencia, mediante una pura auto-afección. El “ser” tomado como alteridad absoluta, como lo Otro diferente de lo Mismo, señala en dicho escrito la total autonomía del “hecho” frente al “sentido”, además de una inversión de la jerarquía jurídica de la relación: desde ese momento, será lo Otro, el “ser” puro –y no el ser en cuanto éter de la fenomenalidad– el que asuma el privilegio de ser principio y origen del sentido en general¹⁴. Esta referencia al “ser” es modificada en los posteriores escritos de Lévinas¹⁵, y reclusa al ámbito de esa fenomenalidad condicionante e indeterminada, a *la corriente del ser puro, sin entes*, como describirá

¹⁴ En efecto, la palabra “ser” es ya equívoca en el contexto del texto Lévinasiano, y lo es al menos por dos razones: 1) justamente porque el “ser” es para Lévinas, lector de Heidegger, esa misma fenomenalidad violenta: ese ser impersonal, neutro, término medio que hace posible la aparición de los entes en la generalidad, su fenomenalización. El ser como *médium* dado de la comprensión –*il y a* o “hay”– es para Lévinas la condición de posibilidad misma de toda dominación y violencia contra la alteridad, lo que hace posible los actos concretos de dominación, como actos aprehensores que reducen la alteridad al *fenómeno* de la alteridad; y 2), porque, como señalábamos, la palabra “ser” es utilizada en *Totalidad e infinito* indiscriminadamente como sinónimo de lo Otro absoluto, de la alteridad del otro hombre. Todo *Totalidad e infinito* está escrito en el registro del “ser” como lo que señala el verdadero objeto de la “metafísica”. Esto debe entenderse en el contexto de la filosofía de Lévinas de los ‘60s, que se plantea como un intento de redefinición de la “metafísica” como la filosofía dirigida hacia lo Otro: “‘La verdadera vida está ausente’. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia ‘la otra parte’, y el ‘otro modo’, y lo ‘otro’” Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 57.

¹⁵ Principalmente, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

en coherencia con sus escritos anteriores al *il y a*¹⁶. Sin embargo, cabe notar desde ya la relación terminológica que tiene lo Otro con el ser al interior de una dimensión jurídica cuya pretensión es invertir el clásico privilegio de la *interioridad* del “pensamiento” sobre la “realidad” *exterior*.

La articulación filosófica de este nuevo “principio” del sentido que es lo Otro –con mayúscula–, tiende a ser escurridiza y excesivamente alegórica en el Lévinas posterior a *Totalidad e infinito*. Dificultad que se produce por la constatación de que *pensar* lo Otro implica un pensamiento que piensa *más allá de lo que puede pensar*, es decir, una experiencia imposible. La ética, por lo tanto, está basada en un pensamiento de lo Otro, en un pensamiento *heterológico*¹⁷, que tiene como principal característica el mantenerse humilde y a distancia, cuestiones que toman la forma de respeto frente a una realidad intocable, incognoscible, incomprensible. Por su complejidad, Lévinas propone, en continuidad con los movimientos de *Totalidad e infinito*, pensar a la alteridad como principio cuasi-fenomenológico de una conciencia (pre)originariamente dis-locada, alterada, des-estructurada por su encuentro, que Lévinas llama posteriormente *sustitución del otro por mí*¹⁸.

La sugerente lectura que propone Lévinas supone, en una primera instancia, asociar casi demasiado estrechamente *violencia, poder y dominación*, ya que la crítica señala al gesto de englobar toda comprensión del ente mediante recursos que anulan su alteridad. Así es como se expresa la filosofía del poder: el constante intento de reducción de la alteridad absoluta de lo Otro a lo Mismo, es decir, a la dominación y al encierro de lo Otro en una totalidad. *Totalidad* es el concepto clave para su crítica, pues “La cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”¹⁹. Ella representa el carácter genérico de

¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris, Fata Morgana, 1982 y *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid, Arena Libros, 2000.

¹⁷ PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*, pp. 43, 179.

¹⁸ “La obsesión es como la relación entre mónadas, anterior a la apertura de puertas y ventanas, a contrapelo de la intencionalidad... la expresión a través de cada mónada de todas las demás remite a la substitución, en la que se resuelve la identidad de la subjetividad. El yo obsesionado por todos los otros, soportando todos los otros, es la inversión del éxtasis intencional” (LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, p. 140, nota n° 24)

¹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 48.

una serie de actitudes de la conciencia ante la experiencia que se pueden describir bajo la regla de la *reducción de lo otro a lo mismo*²⁰, a lo idéntico, es decir, al sujeto. Lo propio de la filosofía de la totalidad es ser una *egología*²¹, una filosofía del Yo. Sin embargo, esta egología apunta más específicamente a la tradición fenomenológica iniciada por Husserl y continuada por Heidegger.

3. El sujeto y la dominación

El problema de esta filosofía de la dominación para Lévinas comienza entonces con el problema del sujeto. La crítica es así, en principio, una crítica de la subjetividad. Esto no impide, sin embargo, que la subjetividad sea un tema positivamente tratado en su obra: es frente a un concepto violento de sujeto que es necesario –como lo declara en el prefacio de *Totalidad e infinito*– llevar a cabo una *defensa de la subjetividad*²². Esta crítica y esta defensa –ambas instancias jurídicas por excelencia– se sostienen en la tesis general que ya esbozábamos, a saber: que toda “intelección” y/o “comprensión” del ser es sinónimo de dominación de lo Mismo –del mismo– por sobre lo Otro –el otro. Esta tesis tiene especial visibilidad en los textos dedicados a Heidegger²³, en los que Lévinas deja entender que, en la medida en que el ser humano es un *ser-abí* más que un ente y que el sentido con que se despliega su ser es el tiempo, toda característica suya adquiere la forma de la posibilidad; posibilidad que es interpretada en términos políticos como *poder-ser*²⁴: la estructura auto-comprensiva del estar-en-el-mundo, cuyo sentido no es separable del existir mismo, hace entonces que el mundo entero caiga bajo el poder del *Dasein*. La propuesta de Heidegger de una ontología como filosofía primera, que marcaría el retorno hermenéutico de ésta a sus orígenes premodernos, es para Lévinas un intento de carácter épico de cerrar el círculo de la filosofía como pensamiento universal del ser

²⁰ PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*, p. 173.

²¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 68.

²² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 52.

²³ Ver Por ejemplo, LÉVINAS, Emmanuel, “¿Es fundamental la ontología?” En *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, pp. 11-24. Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001; LÉVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducción de Manuel E. Vásquez. Madrid, Síntesis, 2014.

²⁴ LÉVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, pp. 107-115.

y, con ello, una reafirmación del *poder* como la actividad por excelencia, cuya articulación más básica es la perseverancia en el ser o *conatus essendi*²⁵.

Lo mismo vale para el idealismo: el *yo pienso* es un *yo puedo*²⁶, en la medida en que existe continuidad entre pensamiento y ser. El orden del ser para la fenomenología es así una aventura meramente económica del sujeto, donde “ser” quiere decir para él “autoafirmarse en su ser”, en “un gesto de violencia espontánea y ciega”²⁷. Así, el orden del ser *en general* es una *barbarie* marcada por la inercia que guía su despliegue. Por ello, es necesario ir más allá de la *esencia*, tanto como vía para la conceptualización estática del ente, cuanto entendida como modo de perseverar en el ser, de desplegar su energía; ambos son, para Lévinas, momentos avasalladores. Esta crítica de la filosofía está además, para Lévinas, vinculada con una puesta en cuestión de toda una tradición de origen griego, ya leyéndola como *violencia trascendental* –la del *ego cogito*– ya como *violencia ontológica* –la del poder-ser–, frente a la cual se alza una propuesta desde un cierto logos hebreo²⁸.

Es momento de desanudar los momentos del énfasis jurídico que está aquí en juego y que hemos venido esbozando, pues ellos hacen de la teoría de la violencia de Lévinas una crítica mucho más compleja de lo que se puede percibir a primera vista. Primero, habrá que notar que hablar de la filosofía occidental en términos de poder y violencia con intención crítica supone *desde ya* una cierta *ética*, un cierto criterio normativo u horizonte jurídico que permita dicha crítica. Dicha ética como criterio normativo no podría, sin embargo, dar lugar a una crítica en los términos que propone Lévinas si ella fuera tan sólo una filosofía regional con base en una ontología y/o una epistemología. Por ello, la ética de Lévinas es realmente una *ética de la ética*, una ética de la filosofía o una *filosofía como ética*. Es fácil, a partir de estas constataciones, leer en la filosofía levinasiana una profunda intención de reivindicar el carácter no ingenuo de la moralidad y la posibilidad *real* de una cierta noción de “paz perpetua”, que sin caer en el idealismo kantiano, se opone fuertemente al realismo político. Una paz que no es el mero reverso de las relaciones de choque

²⁵ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 46.

²⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 70.

²⁷ GUIBAL, *Fenomenología, ontología, metafísica*, p. 79

²⁸ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 112

entre las distintas voluntades ávidas de dominio, que no es una paz armada, pues no tiene en sí el germen de la guerra²⁹.

Lévinas habla, más bien, de una *paz mesiánica*³⁰, de la que sólo puede haber escatología³¹. Tanto la fenomenología como la ontología, en cuanto condicionan la posibilidad de la experiencia, permiten no sólo la ciencia, sino también la historiografía y la política, como el ámbito de lo real y objetivo; ámbito de lo calculable, de la estrategia y del stratagema, campo trascendental delimitado por la soberanía de una razón instrumental. En este campo no hay lugar para la alteridad, en cuanto único obstáculo y causa de repliegue para los poderes colonizadores de aquella razón. La ética, actitud impuesta normativamente por dicha alteridad, es así rechazada por su ingenuidad y sus utópicas pretensiones ideales. Sólo el Bien en una inaudita re-formulación del platonismo –en cuanto *epekeina tes ousía*³²– puede hacer posible esta paz que no es mero reverso de la guerra. Pero del Bien no puede haber ciencia, ni filosofía, ni discurso; sólo puede haber *escatología*³³.

La escatología señala esta abertura y al hacerlo pone en crisis todo el sistema al medirlo con lo radicalmente externo de la experiencia de la totalidad: la experiencia de lo infinito. Se anuncia ya, desde la entrada de esta escatología, la pregunta por un *nuevo orden*, la posibilidad de una nueva *jurídica* del poder y la violencia. Pues

²⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 50.

³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 48.

³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 50.

³² Ver Por ejemplo, LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, pp. 103, 297; Lévinas, *¿Es fundamental la ontología?*, p. 112; LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, p. 159

³³ A grandes rasgos, se puede decir que la perspectiva escatológica en Lévinas no necesariamente debe leerse en relación con una mística. La escatología no es opinión arbitraria ni religión: “La puesta en relieve de un orden escatológico, como perspectiva en que se legitima la condición de posibilidad de una relación ética no puede depender ni de un subjetivismo incapaz de justificarse, ni de la positividad dogmática de una religión” (PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*, p. 170). La escatología, sin embargo, tampoco puede asumirse como un discurso filosófico más, en el cual se cumple la exigencia de racionalidad y evidencia: “la escatología mesiánica no es jamás proferida literalmente: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquella pueda oírse y donde deba resonar” (DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, p. 124). No puede nunca proferirse con literalidad porque su objeto no puede ser nunca *noéma* de una *noésis*, no puede ser objeto de conocimiento ni comprensión.

¿cómo armonizar el derecho de la fenomenología con este nuevo y más *justo* derecho de la escatología? ¿Viene la escatología a ocupar el lugar privilegiado de la fenomenología? ¿En qué se funda la posibilidad de un nuevo derecho de este tipo? Si es que verdaderamente la escatología no está fundada en una forma totalizadora de teología, esta primacía de la fenomenología y de la ontología que ella viene a remecer no puede ser sostenida sin más desde una axiología axiomática. *Debe* poder ser explicada, a su vez, por ciertas consideraciones de hecho: a este *estado de derecho tiene que poder accederse* a partir de un camino *inverso* al de la deducción jurídica, a partir de una suerte de *ordo cognoscendi* de nuevo cuño que pueda justificarlo por recurso a la experiencia o a una configuración de la experiencia que no refute dicho principio, sino que lo mantenga. Siguiendo la propuesta kantiana de fundamentación de una moral no ingenua, se debe poder ir analíticamente del conocimiento vulgar al de los primeros principios³⁴, y no sólo pretender una mirada sintética y estática desde ellos hacia el conocimiento vulgar. Este mandato del método jurídico configura el gran interés por la fenomenología y su tradición idealista, tanto en Lévinas como –con más intensidad probablemente– en Derrida, y es lo que Lévinas celebra, por ejemplo, de Descartes: no basta con postular un Dios omnipotente comandante absoluto de todo el edificio del conocimiento; es necesario mostrar cómo ese Dios es *necesario* por recurso a la experiencia misma. Primero, la fragilidad de la experiencia del mundo y su sustento en la evidencia de la actividad formalizadora de un *ego cogito*; pero, luego y más fundamentalmente, la evidencia de la extranjería de una idea³⁵ que, por su desmesura, sólo puede haber

³⁴ Ver KANT, (1900-), *Grundlegung der metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften. Band 4, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften/Walter de Gruyter & Co., Berlin, p. 392.

³⁵ Lévinas recurre a la formulación cartesiana de la idea de lo infinito múltiples veces en su obra, en cuanto “idea inadecuada” (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 76) que pone a la conciencia, sin fusionarla, en relación con una extranjería absoluta. De todos modos, Lévinas sólo rescatará la estructura formal del análisis que realiza Descartes (LÉVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 246). La primera y más importante determinación de la idea de lo infinito es que en ella el *ideatum* desborda a la idea misma, sin que esta brecha sea la misma que la de la representación, que separa el acto mental del objeto. Sin embargo, la *prueba* infinito no ocurre para Lévinas como en la tercera meditación de Descartes, donde lo infinito es la causa que se descubre por sus efectos, que es segunda en el orden cronológico, pero primera en el lógico. En Lévinas la lógica formal se desarticula, dando cabida a un tiempo distinto del tiempo de la conciencia, al que ella no puede acceder. Lo infinito se presenta desde una

sido *puesta en mí por otro*. Sin este camino del *ordo cognoscendi*, toda prueba de los principios sólo puede tener el carácter circular de una “prueba ontológica”, es decir, meramente conceptual.

4. Violencia y solución final

El caso de Lévinas es una disciplinada radicalización de esta regla fenomenológica. En efecto, hay un ámbito *de hecho* que sustenta la normatividad jurídica de su ética. No se trata, por tanto, solo de comenzar por la experiencia, sino de que la experiencia sea la fundamentación misma. Pero la cuestión es para Lévinas incluso más radical: es una experiencia desnuda, vale decir, des-formalizada, completamente entregada al hecho que la afecta la que comienza y termina el ejercicio de fundamentación. En consecuencia, dicho hecho debe comportar también originalmente un cierto *derecho para* la conciencia a la que afecta. Que la fenomenología pueda devenir violencia implica así que no *obedece* al derecho –más fundamental– de la alteridad sobre los “poderes” –potencialidades formalizadoras– de la conciencia. Pero, ¿cómo se descubre dicho derecho de la alteridad sobre la conciencia? A partir del hecho innegable de la imposibilidad para dicha alteridad de ser aprehendida, totalizada por una conciencia, *sin resistencia ni resto* alguno. El hecho de la absoluta alteridad del otro se entremezcla así en la retórica levinasiana con un derecho, el que se deriva para la conciencia de la imposibilidad misma de aprehenderlo. Esta imposibilidad *de hecho*, que deja al descubierto la impotencia de la conciencia, configura una asimetría del otro respecto del mismo, asimetría que le otorgaría entonces una potestad jurídica inaudita.

La estructura de la relación con el otro está determinada de tal manera por la alteridad que impide la fusión de los términos en una unidad totalitaria. Esta resistencia a la totalización es una resistencia al poder mismo, a su mecanismo

dimensión temporal distinta, que no me permite remontarme hacia su idea como una causa descubierta por sus efectos, pues sus efectos no pueden dar cuenta de esa causa. Es una causa que *siempre* es posterior, aunque venga de un pasado. En efecto, ella se revela desde un pasado que Lévinas llama inmemorial (Ver LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, p. 87), irrepresentable por la memoria, anterior al presente del *cogito*. Pero es una anterioridad que para el yo está siempre por-venir, que para la conciencia siempre es futura.

delimitador. No es necesario, por tanto, la existencia de un mandato ético que prohíba la totalización, ya que esta es de hecho imposible. Sin embargo, frente al fracaso del poder, siempre queda una alternativa decisiva y radical. De ahí que esta famosa y estremecedora frase de Lévinas sea el gran pivote de la *ratio cognoscendi* de su propia filosofía: *el otro es el único ser al que puedo querer matar*. Pues el asesinato es una negación total y siempre se lleva a cabo sobre aquello que se escapa a *mi* poder:

La profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender, pero puede matar. El asesinato tiene como objetivo así a un dato sensible y, sin embargo, se enfrenta a un dato cuyo ser no podría *suspender* por apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable... Yo no puedo querer matar más que a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone, sino que paraliza el poder mismo del poder. *El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar*³⁶.

En su condición de rostro, el otro sólo puede *revelarse* ante mí, sin que yo pueda develarlo. Como no puedo develarlo, frente a él *no puedo*, lo que quiere decir que no puedo dominarlo, hacerlo mío, poseerlo, *reducir* su alteridad. Si la dominación se explica a partir de un gesto de limitación, la violencia está más allá de ella. La limitación, dice Lévinas, sólo se concibe en una totalidad en la que las partes se definen recíprocamente. La definición, lejos de hacer violencia a la identidad de los términos reunidos en una totalidad, asegura esta identidad³⁷. La cuestión del límite es aquí capital, pues su trazo más que separar permite la in-diferenciación a la que se contraponen la ética, en cuanto no mantiene la diferencia más que subordinándola a la totalidad: “El límite separa y une en un todo. La realidad fragmentada en conceptos que se limitan recíprocamente, forma una totalidad por esta fragmentación misma”³⁸, afirma. Esto implica que la relación con la alteridad no puede tener como fundamento un gesto de diferenciación del otro respecto del

³⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 212, últimas cursivas mías “(...) *Je ne peut vouloir tuer qu’un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s’y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seule être que je peux vouloir tuer*” (LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. 173).

³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 235.

³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 235.

mismo, sino que tiene que basarse en una estructura relacional cuya normatividad está dada por la separación absoluta de los términos que la componen³⁹. Si el otro fuese otro por simple relación al mismo, esto es, determinable como otro a partir del trazo de un límite marcado por la negatividad de su alteridad, estaría *a priori* sujeto al poder de síntesis de la relación dialéctica con el mismo. Por el contrario, Lévinas enfatiza que la trascendencia del otro no es negatividad⁴⁰ y, con ello, su entrada en relación con el mismo se da desde una total asimetría que no puede describirse en términos de diferenciación limitativa o privativa. El otro es diferente al mismo independiente de todo gesto de diferenciación; su diferencia *golpea* al mismo, lo afecta sin que pueda activamente diferenciarse. El gesto diferenciador es siempre posterior a este golpe de la alteridad, y constituye por eso misma ya una forma de reducción de la alteridad de lo diferente, de sometimiento al primado de la identidad unitaria. Este gesto es el del poder. El de la violencia es aún más radical.

La única manera de reducir al otro efectiva y completamente es eliminándolo a partir del asesinato, pues sólo así su alteridad queda *totalmente* suspendida; pero en ese acto mismo de suspensión de la alteridad su realidad queda también anulada. Solo aquí aparece la violencia, pues ella no “apunta simplemente a disponer del otro como se dispone de una cosa, sino, ya en el límite del asesinato, procede de una negación *ilimitada*. Sólo puede apuntar a una presencia, infinita a pesar de su inserción en el campo del poder. La violencia sólo puede apuntar a un rostro”, dice Lévinas⁴¹. Por ello, siguiendo a Bensussan, la violencia está siempre potencialmente inscrita en la relación con el otro y puede—ese es el peligro— actualizarse cada vez, en cada encuentro singular⁴². Para Lévinas, el poder como dominación implica una cierto control sobre la vida del otro, sobre su gestión, y no solo la capacidad de aniquilarla. Pero dado que nunca se puede poder sobre el otro, la violencia se alza como única posibilidad de hacerle frente en última instancia. Violencia es la última y más brutal respuesta frente aquello que no se deja dominar, develándose como la inevitable suplencia de una debilidad, de una falta que la conciencia no quiere

³⁹ Sobre la temática de la separación como condición existencial de posibilidad de la relación ética no totalizable, Ver LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, pp. 128-140.

⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, pp. 64-66.

⁴¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 238

⁴² BENSUSSAN, Gérard. *Ethique et expérience. Lévinas politique*. Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 25

asumir su debilidad. Por ello violencia es siempre sinónimo de asesinato, y el asesinato es una cuestión de última instancia, sinónimo a su vez de “solución final”. Hacer caso omiso del hecho de la alteridad afectando y desbordando los poderes de la conciencia, es la manifestación más estrepitosa de la fragilidad del poder, de la impotencia última de sus principios. Esto es la violencia.

La guerra, en cuanto manifestación más brutal de la violencia, no sería, entonces, provocada por la limitación que produce el poder. La guerra supone siempre la posibilidad de matar al otro, no solo de tomarlo prisionero. La guerra anuncia desde su inicio la posibilidad de una solución final toda vez que no pueden resolverse los conflictos a partir de relaciones efectivas de poder. Como dice Lévinas:

La guerra no deriva del hecho empírico de la multiplicidad de seres que se limitan bajo el pretexto de que la presencia de uno limita inevitablemente al otro, y la violencia coincidiría con esta limitación. La limitación no es, por sí misma, violencia. (...). Lo que se está tentado de llamar antagonismo de fuerzas o de conceptos, supone una perspectiva subjetiva y un pluralismo de voluntades. El punto en el que converge esta perspectiva no forma parte de la totalidad. La violencia en la naturaleza remite así a una existencia, no limitada por otra y que se mantiene fuera de la totalidad⁴³.

Como existe siempre la posibilidad de matar al otro ante la imposibilidad de dominarlo, el primer mandato de la ética, esa potestad jurídica del rostro, apunta al asesinato mismo, no a la totalización. Dicho derecho de la alteridad es formulado por Lévinas en directa relación con la violencia del asesinato, apoyándose para ello el mandamiento bíblico *no matarás*: “El *principio* ‘no matarás’ [es] la significancia misma del rostro”⁴⁴. El rostro es, de derecho, lo que prohíbe matar, o aquel cuyo *significado* consiste en decir “no matarás”⁴⁵. Sin embargo, de hecho el rostro es susceptible de asesinato, pues la exigencia ética no es una necesidad ontológica⁴⁶. Vemos que la demanda ética, formulada en imperativo, se entrelaza con la imposibilidad fáctica de dominar al rostro, generando así un doble criterio para la

⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 235.

⁴⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 272.

⁴⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 75.

⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 72.

crítica de la violencia, que se tornaría, así, más fundamental incluso que la crítica del poder. Porque el otro comporta una asimetría fáctica respecto de mi mismidad, *no puedo* dominarlo; solo por eso, además, *puedo querer* matarlo. Esto significa que la ley del rostro debe apuntar justamente a esta posibilidad de dar muerte, en cuanto es una ley ética que, como decía Kant, solo puede valer para un ser en el que el querer no coincide perfectamente con el deber⁴⁷. El mandato no tiene, así, la necesidad vinculante ni la fuerza clausurante de ley de la naturaleza.

La no-justificación de la muerte del otro no se sigue tampoco de la sacralidad de la vida, como señala también W. Benjamin⁴⁸, pues el rostro no tiene esencia, está más-allá de la esencia. Al no tener esencia, ninguna justificación de hecho respecto de su constitución puede prohibir el asesinato. El hecho que sustenta el no matarás es, entonces, de otro tipo: es el hecho de una experiencia excesiva, que ocurre *a mi pesar*. Es la ruptura de la totalización de la experiencia que ocurre sin que pueda evitarse ni elegirse en el encuentro con otro lo que le otorga al rostro ese derecho inédito. El derecho del rostro, así, no supone ni el privilegio total de lo “exterior” ni el de lo “interior”: es una ley para la conciencia que se produce por la tensión que provoca la experiencia diacrónica del rostro, por lo que no puede ser una ley totalizante, sincrónica. Podría decirse que es una ley des-ajustada, internamente

⁴⁷ Ver KANT (1900-), *Grundlegung der metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften. Band 4, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften/Walter de Gruyter & Co., Berlin

⁴⁸ Ver BENJAMIN, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En F. RODRÍGUEZ, C. PÉREZ, P. OYARZÚN (Eds.) *Letal e Incruenta*. Traducción de Pablo Oyarzún. Santiago, LOM, 2017, pp. 38-39. En efecto, el argumento de Benjamin contra la sacralidad de la vida tiene que ver con la limitación de ésta a la vida humana, que excluye a la vida animal y vegetal, pero que también impide todo tipo de violencia sacrificial en pos de la justicia. Esta limitación señala una esencialización de la *mera vida* (*Leben* o *Dasein*) que no puede, ni de hecho ni de derecho, sostener tal limitación. La refutación es triple: por un lado, sacralizar la vida pone la razón del mandamiento en Dios, no en la singularidad del asesinado; por otro, reduce al hombre a sus “propiedades” esenciales; por último, considera falazmente que el no-ser humano es una condición menos digna que la de no-ser-aún humano justo. Benjamin, por su parte, objeta los tres presupuestos de este principio desde un lugar muy cercano al de Lévinas: hace que seguir el mandamiento no sea una forma de idolatrar a Dios ni de temer a su castigo; en segundo lugar, hace del ser humano (o rostro) un ser sin esencia, es decir, no reductible a un set de propiedades; y en tercer lugar, hace de la justicia (o de la responsabilidad) la estructura ética fundamental de la subjetividad, por sobre la condición ontológica de existente.

interrumpida⁴⁹, que no puede determinarse ni como pura fuerza del hecho ni como pura formalización de derecho. El asesinato viola la ley primera del rostro, pero al violarla la confirma, confirma la asimetría irreductible del otro, su posición de altura y su mandato irrecusable, irreductible al sentido totalizante: una ley que deja abiertas las posibilidades y caminos de su aplicación⁵⁰.

Así, a pesar de la apariencia de ley totalizante que comporta el no matarás, la crítica de la violencia no impone normatividades extrañas al ejercicio totalizador, sino que se enfoca en mostrar su propia auto-contradicción a través de la violencia del asesinato. “Cuando la batalla esté ganada y perdida”, como anuncian las brujas a Macbeth⁵¹, será el tiempo de la ética, pues la violencia como solución final ante la resistencia a la dominación del otro es siempre, a la vez, una pérdida y una ganancia: un acto frustrado, una batalla perdida que tiene también una ganancia para la crítica, a saber: la posibilidad revelar la doble impotencia del poder de apropiación. La intención de dominio del el otro implica, con el asesinato, no tener ya dominio más que sobre un cadáver. Esto quiere decir que la violencia, esa que en primera

⁴⁹ Esta idea de una ley des-ajustada debido al tiempo irresumible en el que se presenta su mandato ha sido tratada en profundidad por Jacques Derrida, especialmente en *Spectres de Marx* (Ver DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993, p. 27).

⁵⁰ Siguiendo a Judith Butler, la tradición de pensamiento judío de la que es heredero Lévinas, que enlaza a pensadores como H. Cohen, F. Rosenzweig, G. Scholem, W. Benjamin, entre otros, no entiende el mandamiento como un imperativo cuya observación estaría garantizada por la ley punitiva aplicada a su transgresión. Por el contrario, el “no matarás” “separa de modo estricto el imperativo que la ley articula de la materia de su aplicación (*enforceability*) (...) Este es un imperativo que *no* dicta, sino que *deja abiertos* (*leaves open*) los modos de su aplicación” (BUTLER, “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s “Critique of Violence””, in H. de VRIES y L. SULLIVAN (Eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York, Fordham University Press, 2006, p. 204). Esta idea está presente también en Benjamin: “Pues a la pregunta ‘¿Me es lícito matar?’ surge la respuesta inaudible como mandamiento: ‘no matarás’ (*Du sollst nicht töten*). Este mandamiento está antes (*vor*) del acto, como si Dios ‘se interpusiera’ (*davor sei*) para que no acaezca. Pero, ciertamente, así como es verdad que lo que conmina a su obediencia no ha de ser el temor al castigo, [el mandamiento] deviene inaplicable, inconmensurable ante el hecho consumado” (BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 38).

⁵¹ Pasaje de la obra *Macbeth* de W. Shakespeare, correspondiente al Acto primero, escena primera (Shakespeare, William. “Macbeth”. In *The Complete Works of William Shakespeare*. London, Collins 2008, p. 1051).

instancia aparecía como equivalente al fenómeno de la dominación, de la subyugación, incluso cerca de una filosofía del control, el gobierno y la disciplina –a partir de la idea de totalidad–, es en realidad lo que tiene el potencial de subvertir toda forma así pensada de soberanía.

5. La violencia ética

En su ensayo *Violencia y metafísica*, Jacques Derrida despliega una interesante crítica a la noción de violencia con la que trabaja Lévinas hasta *Totalidad e infinito*. El argumento de Derrida está centrado en la imposibilidad para el mismo Lévinas, siguiendo su propia lógica textual, de decidir tajantemente y separar entre violencia y no-violencia. Derrida enfatiza el hecho de que para el Lévinas de *Totalidad e infinito* la violencia es siempre derivada, o segunda, *posterior* respecto de un momento original de no-violencia que es el encuentro con el otro, el cara-a-cara⁵². La violencia es así el rechazo, la reacción alérgica respecto del mandato del otro, rechazo que, sin embargo y paradójicamente, ya supone el encuentro con el otro, su recibimiento hospitalario por parte del Mismo y la alteración ética de la subjetividad o responsabilidad⁵³. Derrida ve aquí una inversión de la jerarquía entre la noción de ética y la de ontología que maneja Lévinas: es el *hecho* de la relación con el otro hombre, en el sentido de su extrema singularidad y unicidad no-repetible, lo que adquiere aquí prioridad sobre el *derecho* de la comprensión, del aparecer en general o fenomenalización.

Derrida sigue en *Violencia y metafísica* estos movimientos que, al igual que el espiral que halla en Husserl, parecen ir de un lado a otro del límite (en zig-zag)⁵⁴ que separa lo interior de lo exterior: lo interior del ser, de la conciencia y la existencia, de la historia también, hacia el exterior de la alteridad, hacia la exterioridad absoluta que supone la relación con el otro. Aparece entonces una problemática complicación de lo jurídico:

⁵² Esta idea puede complementarse con palabras de Bensussan: “Para que el gesto de prestar socorro tenga la consistencia de una práctica y la evidencia de su inteligibilidad, es necesario que sea dada una originalidad de rechazo a la violencia tan antigua como la violencia misma, y quizás más antigua...” (BENSUSSAN, *Ethique et expérience*, p. 25).

⁵³ BENSUSSAN, *Ethique et expérience*, p. 29.

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *Introducción a “L’origine de la géométrie” de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 36

CAMPOS SALVATERRA, Valeria. «El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 95-120

Retornar, como al único punto de partida posible, al fenómeno intencional en el que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a *todo lenguaje posible*, es quizás entregarse a la violencia, hacerse cómplice al menos de ella y *dar derecho* –en el sentido crítico– a la violencia del hecho. Pero se trata entonces de una zona irreductible de la facticidad, de una violencia originaria, *trascendental*, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso, por la no-violencia ética⁵⁵.

El lenguaje hace desde siempre que se pierda el sueño de la presencia de lo Otro, presencia incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. En ese sentido, no solo la metafísica –o la ontología– es violenta. Todo aparecer de lo otro frente a mí, aunque sea en forma de presencia epifánica o escatología, supone ya esta violencia primera, que pretende encerrar al otro en una experiencia. Para Derrida, la fenomenología de Lévinas niega una violencia que ya supone, la violencia de la fenomenalidad misma, del aparecer *en general*⁵⁶, ya trastocado y dislocado –dislocante también– de lo otro, de la experiencia del cara-a-cara. El otro aparece ya en ese encuentro en cuanto sujeto de un discurso que, *de hecho y de derecho*, está ya implicado en la fenomenalidad –aunque sea una fenomenalidad, sin duda, “fantasmática”⁵⁷. Derrida se refiere a esta violencia, en este lugar específico, como *violencia trascendental*, justamente en cuanto la violencia está supuesta *a priori* como condición de posibilidad del sentido, como la lógica de su normatividad. Esta idea y este nombre dado a la violencia –“trascendental”– no se repetirá en ningún otro texto de Derrida, y sin embargo señala un matiz que será desde ya insoslayable por las reflexiones sobre la violencia⁵⁸.

Dicha tesis sobre una “violencia trascendental” que Lévinas no podría soslayar señala la imposibilidad de romper de modo radical con la tradición fenomenológica, específicamente, con la arquitectónica legal de su discurso y método. La tremenda filosofía de Lévinas es así puesta en cuestión en el nudo mismo de sus

⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 183-184, terceras cursivas más

⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*, pp. 179-180.

⁵⁷ Ver Las tesis de Derrida sobre una fenomenalidad cuya lógica es la de la espectralidad, especialmente desarrollada en el texto de 1993, *Spectres de Marx*. La traducción española es de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid: Trotta, 1995.

⁵⁸ Nos referimos sobre todo a las tesis sobre una archi-violencia de la archi-escritura que aparecen en DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967, pp. 149-202.

complicaciones entre lo ontológico y lo propiamente ético, o lo que es lo mismo, entre violencia y no-violencia. Sin embargo, es necesario mostrar como el mismo Lévinas ya en *Totalidad e infinito* no decide despojarse completamente de la tesis de una violencia trascendental, tal como la entiende Derrida. Es más, podríamos decir que incluso la asume abiertamente. Pues, como señalábamos, en la relación con lo Otro, el encuentro cara-a-cara, está inscrita potencialmente la violencia. Lo que habría que preguntar, sin duda, es de qué forma de violencia se trata aquí, pues no pueden negarse las referencias en el texto de Lévinas a una relación con el otro exenta de violencia, absolutamente pacífica⁵⁹. Diremos que se trata de una violencia que no es la misma que la del asesinato, pero que sin duda responde ante las demandas que realiza Derrida. Se trata de “La violencia que consiste para un espíritu en recibir a un ser que le es inadecuado”⁶⁰, la fuerza desgarradora de una irrupción en el tiempo del mismo, lo que posteriormente Lévinas describe como alteración del *arché* de la conciencia⁶¹. “La maravilla de la idea de lo infinito” es lo que “irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo”⁶². Lévinas demuestra así que la relación cara-a-cara no puede pensarse desde una ingenuidad que excluya toda tensión forzosa entre lo Mismo y lo Otro, es decir, que excluya el postulado de un principio originalmente tensionado, ni homogéneo ni simple; es la necesidad de pensar una polémica originaria. Y, sin embargo, la no-violencia debe mantenerse en esos términos, pues en la relación ética se juega una opción decisiva: “el otro ser, es mandato y palabra; o violencia de asesinato”⁶³.

Es la violencia del mandato impuesto, que quiebra y altera la subjetividad por medio del llamado a la responsabilidad, la que instaura la significación. La crítica que Derrida realiza en *Violencia y metafísica* se aparece así como un malentendido de la

⁵⁹ Cito al menos un pasaje donde esta cuestión queda explícitamente dicha por Lévinas: “Pero la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. La ‘resistencia’ del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: ética” (*Totalidad e infinito*, p. 210)

⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 51.

⁶¹ El modo propio de la anarquía del otro es “pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el *arché* de la conciencia, marcando con surcos la claridad de lo ostensible...” (LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, p. 164).

⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 53.

⁶³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 180.

cuestión de la violencia como asesinato. Si la violencia de la que habla Derrida es la violencia de la fenomenalidad producida por la fuerza diferencial del lenguaje como escritura, entonces Lévinas no está tan lejos de su propia tesis. Pues para Lévinas, lo hemos visto, la violencia es tanto lo que se juega en esa tensión entre el Otro y lo Mismo –en esa violencia del hecho del otro sobre el derecho de la conciencia– como violencia de la solución final. La violencia tiene así una doble posibilidad de despliegue, pues es total aniquilación del otro, así como también lucha irreductible con lo mismo. En efecto, esta tensión está también presente en Lévinas en la doble realidad del rostro: pues aunque el Otro se presenta desde una dimensión de altura que lo hace intocable, como un maestro que habla en imperativo, el rostro también me revela esa fragilidad esencial que lo hace susceptible de violencia y asesinato. “La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida... El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es el que nos prohíbe matar”⁶⁴. El *más allá* del rostro está en constante contradicción con su encarnación y mundanización, pues siempre en su faz el otro es visto y recibido como el necesitado, como el más vulnerable de ser violentado, pero, al mismo tiempo, con un cierto cariz de soberanía que desde su asimetría y elevación me da la ley primera. La doble experiencia de la inspiración y obsesión que provoca su altura, por un lado, y la del horror, de la pobreza, del dolor en toda su concreción histórica, que se siguen de su vulnerabilidad, por otro, *priman* sobre la inclinación violenta del asesinato, lo que hace de mí un ser *respondiente del otro*, pues no puedo callar ante el *ruego (cri)* del otro, ante la necesidad del otro y su petición de ayuda; el ruego se transforma así para mí en un *mandato*. Todo intento de reducción de su alteridad se opone a ese imperativo que me constituye como sujeto responsable de manera aún más originaria que las estructuras ontológicas de la existencia.

Esta doble situación del rostro, su grandeza y su vulnerabilidad, son las que sitúan en el origen una violencia inevitable, en cuanto guerra originaria, en cuanto lucha irreductible. Derrida volverá treinta años después de *Violencia y metafísica* sobre estos mismos temas en sus textos *Adios a Emmanuel Lévinas* y *Palabra de acogida*, ambos publicados en 1997, para enfatizar no ya los problemas de Lévinas sino las herencias de él recibidas. Son múltiples los modos en que Derrida rescata el

⁶⁴ LÉVINAS, *De la existencia al existente*, p. 72.

pensamiento levinasiano en esos texto, siendo especial la cuestión de la acogida⁶⁵ en cuanto estructura alterada de la subjetividad. Una acogida que Derrida reconoce es una violencia en los términos de *Violencia y metafísica*: implica una presentación del otro, una presentación no presente, no inmediata y no evidente del otro. Esta presentación es la estructura general de la idealidad de la conciencia, que es la forma de lo otro en mí, la forma de la auto-afección como hetero-afección. Pues, como dice Derrida en *De la gramatología*, La auto-afección es la estructura universal de la experiencia “solo un ser capaz de simbolizar, es decir de auto-afectarse, puede dejarse afectar por el otro en general”⁶⁶. Imposibilidad de la evidencia y de la inmediatez absoluta, por tanto. La acogida sería así ya una violencia, una cierta hospitalidad como hostilidad: un extraño en mí, el infinito en tensión con lo finito, tensión irresoluble, imposible de positivizar.

La voluntad del asesinato es lo que, de hecho, confirma esta situación. El otro es al único ser al cual puedo querer matar porque el otro entra en tensión irreductible con los poderes de la conciencia totalizadora en la apertura misma de la hospitalidad/hostilidad; es decir, en el lenguaje. Lo que esta co-implicación de la violencia hospitalaria/hostil tendría que permitirnos pensar, es la imposibilidad de salir de la violencia y, por tanto, la necesidad para toda crítica de habérselas con ella de alguna manera. Consideramos que en relación con esto, es interesante –aunque esto abre a investigaciones de otro cuño– acercar Lévinas a un cierto Walter Benjamin, ese que en 1921 escribe el oscuro tratado *Para una crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*. En dicho texto, el gesto crítico de Benjamin está referido a la violencia de al menos dos modos que están siempre entrelazados: la crítica tiene a la violencia como su objeto pero, al mismo tiempo, la crítica la realiza la violencia misma. Una *violencia crítica*, así, sería la que tiene a su cargo la *crítica de la violencia*⁶⁷. La violencia que Lévinas asocia a la irrupción desbordante del otro en el tiempo de la conciencia, esa violencia que instaura un mandato irrecusable, podría

⁶⁵ Estas reflexiones están en sintonía con el seminario que Derrida dicta entre 1995 y 1996 bajo el nombre de *Hostipitalité*, y que se encuentra archivado en la colección especial de UC Irvine, California, Estados Unidos. Ver <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>.

⁶⁶ DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*, p. 236

⁶⁷ Esta es la dualidad violencia mítica/violencia divina: la primera es el objeto de la crítica, la segunda aquella que la desencadena (Ver BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 37).

ser leída en términos de violencia crítica, cuyo objeto no es sino una cierta violencia que, en las palabras del mismo Benjamin, no es sino la violencia del poder administrativo de los aparatos legales y gubernamentales⁶⁸. Violencia que podríamos asociar a la limitación de la totalización levinasiana. Aun así, sabemos que la violencia del asesinato no es lo mismo que la violencia de la totalización; lo mismo que en Benjamin, la violencia del poder es también doble: violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho⁶⁹. La primera comanda, pues tiene la capacidad de decidir sobre la vida y la muerte del viviente; la segunda, se encarga de conservar el gesto forzoso y exterminador de la fundación del poder⁷⁰. Quizás es también posible pensar en Lévinas la violencia de la solución final como la más soberana, ya que decide sobre la vida y la muerte; y, sin embargo, ella se demuestra en su fragilidad al no dejar ya súbditos sobre los cuales desplegar el poder. A su vez, ese poder fundador que piensa Benjamin está en constante contradicción con su propia mantención y conservación, deviniendo primero pena de muerte en las sociedades primitivas, para luego eliminarse por completo de los códigos jurídicos modernos⁷¹.

⁶⁸ “Toda violencia como medio es, o bien instauradora de derecho o bien conservadora de derecho. Si no reivindica ninguno de estos dos predicados, renuncia con ello incluso a toda validez” (BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 28), dice Benjamin, enfatizando luego que esta violencia como medio está comandada por el principio del poder (*Macht*): “Instauración de derecho es instauración de poder (*Machtsetzung*), y es en esa medida un acto de manifestación inmediata de la violencia (...) Poder es el principio de toda instauración mítica de derecho (*mythischen Rechtsetzung*).” (BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, pp. 35-36).

⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 26.

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 27.

⁷¹ “Si la violencia, una violencia coronada con carga de destino (*schicksalhaft gekrönte Gewalt*), es su origen, no está lejos la conjetura de que en la violencia suprema, aquella sobre la vida y la muerte, cuando aparece en el orden legal, sus orígenes descuellan de manera representativa en lo establecido y se manifiestan allí terriblemente. Con esto concuerda que la pena de muerte, en relaciones jurídicas primitivas, recae también sobre delitos como las contravenciones a la propiedad, con respecto a los cuales parece estar completamente fuera de «contexto». Y su sentido tampoco es castigar la infracción de la ley, sino estatuir el nuevo derecho. Pues en el ejercicio de la violencia sobre vida y muerte el derecho se refuerza a sí mismo, más que en cualquiera otra ejecución jurídica (*Rechtsvollzug*). Pero precisamente en ella se delata a la vez, para el sentimiento más refinado, de la manera más perceptible, algo podrido (*etwas Morsches*) en el

Estas consideraciones finales abren la cuestión de la violencia, el poder y la ética en Lévinas hacia nuevos derroteros. Cuán grande sea aún el impacto producido por la crítica de Derrida en lo tardío de estas interpretaciones, es algo que no podemos estimar con precisión, pero sin duda marca el ritmo del traspaso y de la herencia del mismo Lévinas para el pensamiento ético y político contemporáneo. Afirmamos así la tesis de una violencia crítica que opera a su vez como un crítica de la violencia, que incluso se radicaliza en *De otro modo que ser...*: “El Bien no podría entrar en un presente ni entrar a formar parte de una representación, sino que, precisamente por ser Bien, rescata la *violencia de su alteridad* aun cuando el sujeto deba sufrir por el crecimiento de esa *violencia cada vez más exigente*”⁷².

derecho, porque aquel se sabe infinitamente alejado de relaciones en que el destino se hubiese mostrado en su propia majestad” (BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia*, p. 27). El problema para el derecho, no es la muerte misma, sino que ella se convierta en pena: es decir, que sea cooptada por el orden legal y, con ello, subordinada a la violencia conservadora. Esto es un problema para la violencia fundadora en tanto “cargada de destino”, pero es útil a la conservadora en cuanto es “amenazante” (Ibid). De convertir la muerte que el soberano siempre puede dar al súbdito en una categoría jurídica nace para la soberanía misma una contradicción difícil de resolver, ya se elimine la pena de muerte, ya se mantenga.

⁷² LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser*, p. 60, cursivas nuestras.

CAMPOS SALVATERRA, Valeria. «El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 95-120

Referencias

BENJAMIN, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En F. Rodríguez, C. Pérez, P. Oyarzún (Eds.) *Letal e Incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Traducción de Pablo Oyarzún Santiago, LOM, 2017.

BENSUSSAN, Gérard. *Ethique et expérience. Lévinas politique*. Strasbourg, La Phocide, 2008.

BUTLER, Judith. “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s “Critique of Violence”” in H. de Vries y L. Sullivan (Eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.

CAMPOS, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Lévinas*. Santiago, Metales pesados, 2017.

CRITCHLEY, Simon. *Post-deconstructive subjectivity?*, en *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Lévinas and contemporary french thought*. Verso, London-New York, 1999

DERRIDA, Jacques. *Introducción a “L’origine de la géométrie” de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France. 6ta edición, 1962.

DERRIDA, Jacques. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’ Emmanuel Lévinas”. En *L’écriture et le difference*. Paris, Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. “Dans ce moment même dans cet ouvrage me voici”. En *Psyché. Invention de l’autre*. Paris, Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Seminaire Hostipitalité*. Se encuentra archivado en la colección especial de UC Irvine, California, Estados Unidos, 1995-1996. Cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>.

DERRIDA, Jacques. “Adieu”. En *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.

DERRIDA, Jacques. “Le mot d’accueil”. En *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris, Galilée, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l’évasion*. Paris, Fata Morgana, 1982

CAMPOS SALVATERRA, Valeria. «El Otro es el único ser al que puedo querer matar – ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 10 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2019, pp. 95-120

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Traducción de Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Traducción de José Luis Pardo. Madrid, Paidós, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducción de Jesús María Ayuso. Madrid, Barca de la Medusa, 2000

LÉVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid, Arena Libros, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. “¿Es fundamental la ontología?” En *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 11-24

LÉVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Traducción de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires, FCE, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducción de Manuel E. Vásquez. Madrid, Síntesis, 2014.

GUIBAL, Francis. *Fenomenología, ontología, metafísica. E. Lévinas en el espacio filosófico contemporáneo*. Santiago, Teoría, 2005.

GUILLOT, Daniel. *Introducción a “Totalidad e infinito”*. Salamanca, Sígueme, 2002.

OLIVIER, Paul. *L’être et le temps chez Lévinas. L’éthique comme philosophie première*, en *Recherches de science religieuse* nº 71, 1983.

PEÑALVER, Patricio. Ética y violencia, en *Pensamiento*, vol. 38, 1980.

PEÑALVER, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós, 2000.

PEÑALVER, Patricio. “Polémica y decisión en Lévinas. Políticas de la filosofía”. En Bonzi, P. & Fuentes, J.J (Eds.) *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Santiago de Chile: Anthropos / Universidad de Chile, 2009.

KANT, Immanuel. *Grundlegung der metaphysik der Sitten*, Kants gesammelte Schriften. Band 4, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1900-.

SHAKESPEARE, William. “Macbeth”. In *The Complete Works of William Shakespeare*. London: Collins, 2008.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. “El pensamiento de Lévinas y la filosofía política. Un estudio histórico-filosófico”. En Bonzi, P. & Fuentes, J.J. *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Santiago de Chile: Anthropos / Universidad de Chile, 2009.