



Revista de Relaciones Internacionales,  
Estrategia y Seguridad

ISSN: 1909-3063

cinuv.relinternal@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada  
Colombia

Losada Sierra, Manuel

La Política como Estado de Guerra. Una Crítica desde la Ética

Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre, 2006,

pp. 29-52

Universidad Militar Nueva Granada

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92710203>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**LA POLÍTICA COMO ESTADO DE GUERRA.  
UNA CRÍTICA DESDE LA ÉTICA**

Por Manuel Losada Sierra<sup>1</sup>

**RESUMEN**

El presente artículo presenta la posición política de Emanuel Lévinas a partir de su crítica al pensamiento occidental. Para nuestro autor, la política es ontología y, por lo tanto, violencia y opresión. Ontología y política son las dos caras de la misma moneda. La primera es la posición teórica que ha desconocido la presencia del Otro, que para Lévinas es fundamentalmente el pobre, el desterrado, el marginado; y la

---

<sup>1</sup> Director Consultorio Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad UMNG, filósofo político Universidad Gregoriana (Roma), M.Ph. Universidad Javeriana.

segunda es la facticidad del estado de guerra que suprime con la violencia, la dignidad del ser humano. Para entender el pensamiento político de Lévinas, es necesario entender su crítica a la filosofía occidental. Este será el camino que tomará el presente artículo.

**Palabras Claves:** Política, ontología, Otro, violencia, responsabilidad, hospitalidad

### SUMMARY

This article shows the political position of Emanuel Lévinas after his critic to the Western thought. For our author, politics means ontology and, therefore, violence and oppression. Ontology and politics are two faces of the same coin. The first one is the theoretical position which has ignored the presence of the Other, which for the Lévinas is fundamentally the poor, exiled, margined; and the second is the feasibility of the war state which suppresses with violence, the human being dignity. In order to understand the political thought of Lévinas, it is necessary to understand his critic to the Western Philosophy.

**Key Words:** politics, ontology, Other, violence, responsibility, hospitality.

### SUMARIO.

Introducción

Nosotros y los otros

La ley de la economía

Subjetividad y responsabilidad

Ética e infinito: por una filosofía de la hospitalidad

Crítica ética de la política como *estado de guerra*

Cuestiones finales

## INTRODUCCIÓN

Emanuel Lévinas<sup>2</sup> es uno de los filósofos contemporáneos más audaces y novedosos en el planteamiento de su crítica a Occidente, al que acusa de violento, injusto y totalitario. Esta crítica la plantea desde sus raíces judías y con conceptos propios del pensamiento hebreo. Lévinas se desvincula de ciertas coordenadas fundamentales del pensamiento y la cultura occidental, para proponer algo así como una inversión, un desenraizamiento del suelo nativo en donde Occidente ha crecido y se ha desarrollado, y una especie de sustitución de esas raíces que se alargan hasta la antigua Grecia, por orientaciones que han tenido su tradición multiseccular en el ámbito del judaísmo<sup>3</sup>. Esta audaz propuesta hace de Lévinas un pensador complejo, para algunos inaprehensible, y tan incomprensible, que es frecuente tomarle por el filósofo más intempestivo del siglo XX.

En efecto, su planteamiento de la filosofía como totalidad, tiene su origen en su experiencia de la II guerra mundial: “Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado” (LÉVINAS, 1991: 74). Y en otro lugar afirma:

El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a

---

<sup>2</sup> Nació en Kaunas (Lituania), en 1905. En 1923 se trasladó a Francia, país donde murió en 1995. Tras estudiar en Friburgo con Husserl y Heidegger, obtuvo la nacionalidad francesa en 1930, y desde entonces, desarrolló su labor docente como profesor en la Normal Israelita Oriental y en las Universidades de Poitiers, Nanterre y Sorbona (AGUILAR, 1992: 15-21).

<sup>3</sup> Lévinas nació en una familia de la pequeña burguesía judía. Fue educado en el respeto a las tradiciones de su pueblo y en ellas se mantuvo durante toda su vida.

él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (...): en este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero (LÉVINAS, 1977: 67).

Para cumplir con este objetivo presentaré los presupuestos de su crítica a la filosofía tradicional, desde los cuales podremos entender su crítica a la política como dominación y estado de guerra.

## NOSOTROS Y LOS OTROS

Podemos afirmar que Lévinas desenmascara y denuncia los secretos de una identidad que reduce el Otro al mismo, a costa de eliminarlo o anonadarlo en su diferencia. Las expresiones extremas de esta forma de eliminación (los genocidios, las masacres en distintos lugares del Planeta, el holocausto antisemita, etc.), son sólo acontecimientos especiales en los cuales, esos secretos se revelan con una mayor espectacularidad. Pero no por excepcionales son, en lo que suponen y representan, algo menos cotidiano, es decir, no expresan algo cualitativamente diferente a lo que determina una buena parte de los pensamientos y los comportamientos de los individuos en su vida ordinaria de cada día. Los genocidios son sólo el altavoz de una tradición inmemorial que determina todo el horizonte occidental de la historia. El núcleo de la denuncia de Lévinas lo constituye esa tendencia a reducir lo otro y al Otro al mismo, como algo connatural al modo de pensar occidental, a las categorías que lo forman y a las experiencias fundadoras en las que nuestra cultura se reconoce (LÉVINAS, 1977: 67).

Lo mismo que Nietzsche, Lévinas se interesa, ante todo, por las motivaciones y decisiones que subyacen al modo habitual en que el hombre, formado en la tradición de la cultura greco-romana y del cristianismo, comprende el mundo, la sociedad y a sí mismo, y actúa en consonancia con esta autocomprensión que está dominada por el deseo de poder y el egoísmo, y conduce a un tipo de actitudes y de comportamientos de los cuales, la filosofía no es más que su reflejo y su contrapartida teórica. No obstante, no se puede afirmar por ésto, que Lévinas sea un pensador político. Es más exacto decir que mantiene “una relación no política con la política” o sea, la relación inconmensurable de una tradición ética y profética con una coyuntura política (LAURELLE, 1980: 111).

Desde esa tradición profética del judaísmo que inspira y fundamenta su protesta, Lévinas cree poder acusar a la filosofía occidental de una deuda infinita y acumulativa que no sería la deuda de una mayor eficacia, sino la de la paz. Si el hombre natural y salvaje está dominado espontáneamente por el deseo de poder, el amor a la vida centrado en el yo y en el deseo de felicidad, la filosofía occidental, lejos de haber servido al objetivo de una mejora de la naturaleza humana como desarrollo de la tolerancia, de la convivencia comunitaria en paz, de la cooperación y ayuda recíproca, de la solicitud, el respeto y la responsabilidad hacia el otro, se ha convertido en un expediente de sofisticación y trasposición de la violencia, en fin, una instancia ideológica al servicio de la política. Para Lévinas, por tal motivo, liberarse de la violencia y de la guerra no puede ser, a su vez, una tarea política. El poder es una estructura de dominio universal a la cual no se puede hacer frente más que con una estrategia radicalmente no política.

Un pasado inmemorial determina, pues, en última instancia -según Lévinas-, la situación del mundo actual, y no hay una sustancial diferencia, en lo que se refiere a esa estructura y dinámica del poder, entre pasado y presente. En los orígenes de la civilización europea, cuando se fundan los asentamientos humanos y las ciudades, y se constituyen los clanes -y no se crea, repito, que lo que tiene lugar en este proceso, por lejano y ancestral que pueda parecer, es algo que ya no sucede en nuestro tiempo-, la misma noción de ciudadanía, de pertenencia a una tribu y a una ciudad, funda una determinada oposición entre el *nosotros* y los *otros* o sea, entre los ciudadanos y los sin patria.

Como ha expresado René Girard, el asesinato (real o simbólico), del otro es una condición de sacrificio indispensable para la configuración de la ciudad, para la constitución del grupo en un determinado lugar. Las víctimas sacrificables no pertenecen o pertenecen muy poco a la sociedad: son prisioneros de guerra, extranjeros, el *pharmakos* griego, etc. Es decir, son quienes no pueden establecer con la comunidad, vínculos análogos a los que establecen entre sí, los miembros de ella. Por su condición de extranjero, de enemigo, de diferente, de otro, las futuras víctimas son quienes no pueden integrarse plenamente en la comunidad (GIRARD, 1982: 10-97).

El sacrificio o el linchamiento asesino, tienen la función de apaciguar las violencias intestinas e impedir que estallen los conflictos entre los miembros del grupo y que éste se desintegre. Para mantener la cohesión interna del

grupo, es absolutamente esencial descubrir, reconocer y destruir a un enemigo, real o imaginario. Es preciso que exista una ciudad, un clan o una secta adversos. Si no existen, hay que inventarlos enseguida. Es más, no basta con que exista un enemigo, real o imaginario, reconocido y declarado como tal, con quien hacer la guerra. Para que surja, se mantenga y se refuerce una identidad política, un *nosotros*, lo decisivo es la exclusión del otro genérico, es decir, la violencia hacia quien, por ser otro, distinto y diferente, resulta oscuro, confuso y ambiguo (GIRARD, 1983: 11-16).

Según Hannah Arendt, la esencia del totalitarismo no debe buscarse tanto en la predilección por la guerra, en el belicismo, cuanto en la apelación ritual a un *nosotros* imaginario que se encuentra siempre en peligro por causa de amenazas imaginarias. Es decir, la esencia del totalitarismo está en el fetiche social que se levanta contra esos otros que agresivamente se sitúan del lado de allá de la línea que circunscribe la ciudad. A esos otros se les fuerza a la asimilación con el nosotros o simplemente, se les elimina (ARENDR, 1974).

Así que la situación del otro, del extranjero o advenedizo, de aquél a quien no se le conoce pertenencia alguna a una comunidad, a una tribu o secta determinada y debidamente acreditada, es mucho peor y más dura que la del enemigo reconocido como tal, con quien al menos, se puede establecer pactos y hacer treguas. El apátrida, el que no es del lugar, el otro, puede ser objeto de una violencia indiscriminada e impune por parte de los ciudadanos, de los pertenecientes al lugar, de los miembros de la secta, que pueden satisfacer sobre él sus gregarias necesidades de autoidentidad. La incierta y confusa identidad de ese otro, su condición de errante, su diferencia o sea, su resistencia, en definitiva, a ser anonadado y asimilado en el mismo, se hace valer como justificación del desprecio, la suspicacia y el odio que suscita y, en consecuencia, de la eventual acción agresiva y violenta encaminada a su eliminación<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Bello expresa con claridad este concepto en un estudio sobre Lévinas: La irrupción del otro en el espacio del yo (o nosotros) constituye no solo una molestia ética que puede convertirse en insufrible hasta la agresividad y la violencia, sino un cuerpo extraño, una impureza o mancha sobre la inmaculada pureza de la identidad propia, cuyo ensuciado o impurificación la sumerge en el caso identitario: ontológico. Entonces el único remedio es una operación de *limpieza* (BELLO, 2004: 108).

Así, en la constitución de la ciudad, de la comunidad, de la secta, del grupo, del *nosotros* parece mostrarse inequívocamente la imagen de una identidad excluyente y totalitaria, esa imagen del mismo que domina, según Lévinas, toda la filosofía occidental<sup>5</sup>.

## LA LEY DE LA ECONOMÍA

Estas tendencias profundas, inscritas en la manera de pensar, en el comportamiento social y en la sensibilidad del hombre occidental, delatan una obsesión por la seguridad que se confía a la pertenencia a una comunidad, a la vinculación a un grupo y al asentamiento estable en un lugar.

En otras palabras, expresan el horror a una vida errante, el rechazo y el miedo a la inseguridad que acompañaría a un peregrinar solitario, sin patria y sin hogar. Se está en el extremo opuesto de la preferencia de la posible libertad e independencia del vagabundo o del nómada. Lo que se desea es echar raíces en un lugar, asentarse y habitar en él, morar. Lévinas lo dice con diversas expresiones: la existencia del hombre occidental se caracteriza, antes que por ninguna otra cosa, por el morar y la morada, base vital de una determinada escala de valores y de un modo característico de satisfacer nuestras necesidades materiales. Como el lugar o el grupo al que pertenezco, la casa en donde habito no tiene, en este contexto, el significado para mí de un utensilio, un instrumento del que dispongo, sino que es el espacio de mi vida individual, salvaguarda de mi intimidad, y, por lo tanto, refugio donde me siento seguro, protegido y a salvo, plataforma desde la cual desarrollo mi vida y, con ella, las diversas formas de relacionarme con los otros y de utilizar, manejar y dominar el mundo: "La morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada" (LÉVINAS, 1977: 170). La experiencia de morar, de poseer una casa, precede y es condición de usar y utilizar.

Según Lévinas, es esta experiencia la que se convierte en el factor central configurador de nuestro humano modo de ser occidental. Pues la

---

<sup>5</sup> En consonancia con esta posición de Lévinas, su gran amigo Blanchot afirmó: "El antisemitismo (...) no es en modo alguno accidental: representa la repulsión que el Otro inspira, el malestar ante lo que viene de lejos o de otro lugar, la necesidad de matar al Otro, es decir, de someter a la omnipotencia de la muerte lo que no se mide en términos de Poder" (BLANCHOT, 1969: 189).



objetivación, la utilización, la planificación y la explotación constituyen el modelo de la *economía* o sea, de la administración de la casa. Toda la cultura occidental se basa en la economía, en la medida como se revela un tipo de vida que lo subordina todo a la realización y al mantenimiento de una casa. Y es esta ley (*nomos*), de la casa (*oikos*), la que regula el universo del yo. Tener una morada, un lugar propio en donde habitar, es el punto de partida para salir al mundo, descubrir y disfrutar sus posibilidades. Sobre esta base me represento a los otros seres y los hago objeto de mi observación o los manipulo y los transformo, según mis necesidades o mis conveniencias, mediante mi actividad, mi trabajo, mi comercio, etc. La existencia de un mundo de objetos, de teorías acerca de los objetos, de la industria, de la planificación, de la tecnología, de la administración y de la política, es obra de seres soberanos que se consideran el centro del universo y lo convierten en el ámbito de su propio poder, habilidad y soberanía.

No es difícil darse cuenta de que Lévinas pronuncia este dictamen sobre el sedentarismo del hombre occidental, desde el contrapunto de ese nomadismo y esa diáspora que ha caracterizado en forma milenaria al pueblo judío<sup>6</sup>. Por lo tanto, alguien podría sentirse tentado de objetar a primera vista, que tampoco al hombre occidental le es extraña, en cierto modo, la idea del peregrinaje, del desenraizamiento y la extranjería, aunque sólo sea por lo que de judío se ha filtrado en su mentalidad, por medio de la enseñanza del cristianismo. Según esta enseñanza, nuestra vida no es otra cosa que una peregrinación en espera de redención. Sin embargo, en sentido estricto, ¿qué ha pensado el hombre occidental sobre ese carácter errante de su condición en el mundo? ¿Cómo lo ha valorado y qué estimación le ha merecido? Por lo general, ha pensado que se trata, no de una condición de libertad ni de un recorrido por horizontes siempre más amplios y nuevos de experiencia, sino de un *castigo*, de una especie de expiación indispensable a toda búsqueda de redención y conciliación. En la filosofía de Hegel, la odisea de la conciencia constituye la condición de un movimiento de recomposición, de retorno sobre sí, en el cual, el pensamiento encuentra su sentido más íntimo y su identidad (HEGEL, 2000: 30-50).

La aspiración más profunda de esta conciencia errante es volver a su patria y a su casa, a su lugar de origen, donde proyecta su plenitud, felicidad y

---

<sup>6</sup> Lévinas sigue la huella de Franz Rosenweig que afirma "ser judío es ser en el exilio", aún si está en su tierra (MOÏSÈS, 1982: 185. 226).

consumación. En Descartes, el sujeto cognoscente, reacio a cualquier forma de nomadismo espiritual y ajeno al sentimiento de la aventura, trata de protegerse definitivamente del error del juicio, es decir, necesita sentirse a salvo de demonios malignos, y busca, por encima de todo, la seguridad, el fundamento, la certeza del pensamiento (DESCARTES, 1984: 89-91).

Así que en la filosofía occidental, la imagen del nómada más que una metáfora de la existencia (como lo es para el judío), no es más que una condición intrínseca de la actividad teórica, sacrificada cada vez *a priori*, a la necesidad del retorno del sujeto sobre sí mismo, al reencuentro del fundamento, del lugar originario y seguro de la razón. Por eso, esta actividad teórica es propiamente, una *odisea*, pues, como Ulises, acaba siempre retornando a Ítaca, a su ciudad, su casa y sus raíces o sea, al mismo<sup>7</sup>. El pensamiento occidental es incapaz de abrirse a lo que es errante y otro respecto de su dominio, y se autoengaño, creyendo capturar y apropiarse de lo que por definición, se le escapa o le sobrepasa.

Con la crítica que a estos proyectos fundacionistas lleva a cabo la filosofía contemporánea, podría parecer, de entrada, que algunos de los grandes filósofos de nuestro siglo caen en la cuenta, por fin, de lo estúpido que resulta ese afán de volver siempre a los fundamentos, de que la filosofía se ha vuelto sensible, por fin, a la belleza del riesgo, de la aventura, del vagabundeo espiritual, de la búsqueda de lo otro, de lo nuevo, de lo diferente.

Pero, también en este caso, se trata, según Lévinas, de un nuevo trasposición del egoísmo, incapaz de abrirse realmente a lo otro, mientras proclama su libertad soberana sobre el mundo. Por ejemplo, Heidegger<sup>8</sup> parece insistir una y otra vez en la fecundidad de un cierto nomadismo del pensamiento, en la positividad de su ambigüedad y su riesgo. Puesto que el error multiseccular del pensamiento filosófico ha sido, según él, el del olvido del Ser, la apertura del *Dasein* se configura, para Heidegger, como sustitución de la visión de la presencia por la escucha y la atención al Ser. En este

---

<sup>7</sup> Abraham será el prototipo de la propuesta de Lévinas. También ha abandonado su tierra, pero sin propósito de retorno. Su vocación lo encara con lo desconocido, la tierra nueva de promisión (LÉVINAS, 1993: 38).

<sup>8</sup> La relación de Lévinas con Heidegger se mantuvo entre la admiración como filósofo, y la aversión por su participación en el nacional-socialismo, cuando ocupó la rectoría de la Universidad de Friburgo.

sentido, el sujeto queda desposeído de su fundamento, si bien a cambio, se abre a la arriesgada posibilidad de acceder a la fuente del Ser. Es decir, parece cumplirse, en el pensamiento de Heidegger, esa inversión de la perspectiva egocéntrica de la filosofía occidental por la de una apertura al Ser que lo respeta en su ser, sin tratar de fagocitarlo y lo reconoce en su diferencia (HEIDEGGER, 1993: 11-72).

Pero, en opinión de Lévinas, esto es sólo un espejismo. También este peregrinar heideggeriano del *Dasein* es un falso peregrinar, pues se produce en un círculo cerrado de relación limitada a las cosas. La atención al mundo, la escucha en la que el *Dasein* se abre a la voz del Ser, no expresaría de nuevo, más que el egoísmo ontológico de la identidad en el cual es ignorada, cancelada y anulada en forma *a priori*, la voz del otro humano. Porque este *Dasein* de Heidegger sigue siendo, en definitiva, ese sí mismo que se repite en el eterno presente de un deseo estéril e inapagado, un sí mismo que no sale de sí, que no se abre a la presencia de los otros hombres. En este falso vagabundeo, el sí mismo se condena a la soledad, y por esto, la filosofía de Heidegger permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Por lo tanto,

filosofía como fallo, defección de la presencia imposible. La metafísica occidental -y probablemente toda nuestra historia de Europa- habrían sido la edificación y preservación de esta presencia: fundación de la idea misma de fundamento, fundación de todas las relaciones de las que se hace experiencia, o sea, manifestación de entes que se ordenan arquitectónicamente sobre una base que les soporta, manifestación de un mundo susceptible de construirse o de constituirse para una apercepción trascendental. Presencia del presente, ensamblamiento y sincronía (...) La seguridad de los pueblos europeos detrás de sus fronteras y los muros de sus casas, seguros de su propiedad es, no la condición sociológica del pensamiento metafísico, sino el proyecto mismo de un tal pensamiento (LÉVINAS, 1976: 83-84).

La posición filosófica de Lévinas, ante esta constatación, es la de oponer el primado de lo humano a ese primado metafísico tradicional de lo mundano, de las cosas, del lugar y de la casa. El hombre no es, ante todo, ser-en-el-mundo, que vive arrojado en un entorno de objetos útiles y de instrumentos, como dice Heidegger, sino ser con los demás como otros, con los cuales me relaciono y ante quienes tengo una responsabilidad. La de Lévinas es, pues, una filosofía de la alteridad que se nutre del dinamismo polémico de

una dura e implacable crítica a la ontología sobre la cual se basa la cultura de Occidente<sup>9</sup>.

Por eso, lejos de tematizar y conceptualizar -en el marco siempre de la ontología- el ser del otro y describir la relación interpersonal con categorías o figuras filosóficas, Lévinas hace del otro (alteridad preliminar y trascendente, nunca tematizable, y, por lo tanto, jamás aprehensible en forma conceptual), la condición desde la cual repensar radicalmente las categorías de la filosofía<sup>10</sup>. Su "metafísica" es, en consecuencia, algo anterior a la ontología. No fundación, sino condición que se pone más allá de todo límite, lugar de la trascendencia absoluta.

Con lo dicho hasta ahora, no será difícil entender en qué sentido la filosofía occidental es para Lévinas, un modo de pensamiento que delata ciertas actitudes prácticas y tomas de posición concretas<sup>11</sup>. En cierto modo, ese interés por las motivaciones y elecciones que dominan nuestra usual comprensión del mundo, lo acercan a Nietzsche, y hacen que también su crítica al modo de pensar y de vivir occidental, tenga algo de la genealogía nietzscheana, si bien la óptica de la crítica no es aquí la perspectiva de la vida, sino la de la tradición espiritual y religiosa del hebraísmo.

Con la expresión "filosofía occidental", Lévinas no sólo se refiere, pues, a los grandes filósofos, sus obras y su influencia, sino, más exactamente, a la mentalidad, a la ideología entera que está en la base de los estilos de vida, prácticas, costumbres e instituciones occidentales. Esta "filosofía occidental" sería como el subsuelo de nuestra historia espiritual y de comportamiento. De Parménides a Heidegger, pues, la filosofía occidental habría sido una *egología*, porque se expresa en discursos en los cuales se despliega un

---

<sup>9</sup> Esta crítica se siente dentro de toda su obra. Ejemplo: "Por todas partes, en la filosofía occidental, donde lo espiritual y el sentido residen siempre en el saber, puede verse esa nostalgia de la totalidad" (LÉVINAS, 1991: 71).

<sup>10</sup> La propuesta es radical, una inversión en los términos: "La experiencia irreductible y última de la relación me parece, en efecto, que está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara-a-cara de los humanos, en la socialización, en su significación moral" (LÉVINAS, 1991: 71).

<sup>11</sup> La apropiación y el dominio del otro en el conocimiento -el otro como objeto es apropiado y dominado por el yo/sujeto y reducido a la mismidad- son análogos a la apropiación y dominio del otro en la esclavitud, coetáneos y consocios del origen de la filosofía, y en el racismo implícito en ella, persistente aún hoy día.

universo centrado en el ego. El yo es el centro y la finalidad del mundo para los antiguos, y el sujeto del *cogito* o fuente de toda significación para los modernos (SÁNCHEZ, 1996: 70).

## SUBJETIVIDAD Y RESPONSABILIDAD

Así que, para Lévinas, la existencia humana puede no estar dominada por la voluntad de poder o sea, por esa fuerza egoísta que en forma despiadada conquista y defiende lo que le pertenece, contra análogos intentos puestos en acto por los otros. Si buena parte de la obra de Lévinas está orientada a desenmascarar la sutil violencia que anima nuestro modo de pensar y nuestro comportamiento social, la perspectiva o la óptica desde la cual esta crítica se formula, es una ética de la alteridad de un estilo tan radical como para llegar a afirmar que no se tiene derecho a vivir, si ello implica la explotación y la opresión de los otros. Pero, a pesar de lo que pudiera parecer, no se trata aquí de alguna proyección utópica de un ideal irrealizable que tiene en su contra, la realidad fáctica del horizonte entero de la cultura occidental.

La propuesta de renovación de la filosofía primera como ética -y a partir de ahí, la renovación de todo un modo de pensar y de vivir-, se basa, sobre todo, en una reformulación de la estructura de la subjetividad como responsabilidad<sup>12</sup>, y al descubrimiento del infinito como epifanía del rostro del otro, de la cual cualquier otro fenómeno recibiría su sentido. Por lo tanto, dos cosas: quién o qué soy yo, y quién o qué es el otro, cuya relación ética conmigo me abre la perspectiva del infinito.

Para Lévinas, “la responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética” (LÉVINAS, 1987: 90). La subjetividad no es un “para-sí”, sino, primariamente, un “para-otro”. Esa es la verdad profunda del descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución básica de la conciencia (HUSSERL, 1996: 73-104)<sup>13</sup>. Sin embargo, mi unión con el Otro es de naturaleza distinta de la relación intencional que me liga, en el conocimiento, al objeto:

---

<sup>12</sup> Para nuestro filósofo “la subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente un para otro” (LÉVINAS, 1991: 90).

<sup>13</sup> Nuestro filósofo fue discípulo de Husserl e inicialmente, se entusiasmó con la fenomenología, pero después se alejó de ella en sus aspectos fundamentales.

El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo por otro. Decir: Héme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad (no veo lo que los ángeles podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí). Dia-conía antes de todo diálogo. Analizo la relación interhumana como sí, en la proximidad del otro (más allá de la imagen que del otro hombre me hago), su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos rostro), fuera lo que me ordena servirle. Empleo esta fórmula extrema. El rostro me pide y me ordena. Su significación es una orden dirigida a mí. Matizo que si el rostro significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado. Esa orden es la significancia misma del rostro (LÉVINAS, 1991: 91-92).

Con esta radicalidad, Lévinas expresa su idea básica de la subjetividad como destitución del yo y estructura de responsabilidad, y en ella se muestra una de sus rupturas más trascendentales con una tradición filosófica que privilegia el para-sí de la identidad y la relación con el mundo (racional o místico, trascendente o trascendental), en detrimento de la relación con el otro, que es sobre todo, el otro hombre. Ahora, Lévinas cree haber puesto de manifiesto que la identidad de *mismo* le viene al yo de fuera, incluso a su pesar, y que su ser más originario es ser-para-otro. Si la filosofía que elimina al otro de su horizonte es la filosofía pagana, filosofía de adhesión al lugar y a la morada propia, Lévinas opone a este paganismo una salida del ser, una liberación de la ontología y un "otro modo de ser" que tiene que ver, fundamentalmente, con un modo diverso de pensar y de experimentar la relación con los otros.

Según el texto que se acaba de citar, la existencia de los otros no implica, por sí misma, ninguna comunión, ninguna socialidad originaria y preconstituida -tal como se desprende de la definición aristotélica del hombre como ser social "por naturaleza"-, sino vínculo social, es decir, relación. Esta relación es siempre asimétrica, es decir, yo soy responsable del otro, sin que ello implique necesariamente que el otro me responda del mismo modo<sup>14</sup>. Debido a que la relación con el otro no es necesariamente recíproca,

---

<sup>14</sup> Lévinas recuerda con frecuencia, la frase de Dostoievski en los *Hermanos Karamazov*: "Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros". Para nuestro filósofo el yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros.

yo soy precisamente sujeción al otro o sea, *sujeto*<sup>15</sup>. La fuerza de la ley de la economía y de la egología, la voluntad de poder, puede quedar, por lo tanto, sin efecto en virtud de esta asimetría de las relaciones interpersonales, nunca debido a una igualdad fundamental de todos los sujetos que comparten unos mismos derechos humanos, como se pensó en la modernidad ilustrada. Pues la relación asimétrica con el otro, en donde la responsabilidad me incumbe de manera exclusiva, tan sólo presupone un cara a cara, un encuentro o relación que no se articula sobre alguna verdad ni sobre algún pacto, ciudad o lugar, sino que tiene lugar en la orilla de un abismo.

La idea de una esencia o naturaleza humana común, que nos hace a todos iguales, no es más que otra versión del punto de vista totalizador, totalitario y egológico, situado fuera de las relaciones concretas entre individuos. El discurso y el encuentro, en cambio, representan, para Lévinas, un punto de vista diverso al de la totalización. Cuando hablo me vuelvo otra persona que revela el fin de mi monopolio subjetivo y que se sustrae a mi soberanía, siendo así únicamente como, en cuanto otro, puede liberarme de mi soledad. El simple hecho de la existencia de otros, refuta pues, desde esta perspectiva y de una manera radical, el impulso egoísta e infantil de un yo narcisista, totalmente encerrado y concentrado en sí mismo. Pues los otros, en cuanto aparecen ante mí, me plantean exigencias con su simple aparecer. El simple hecho de la existencia del Otro me destrona y me vuelve sujeto, en el sentido de que he de soportar la vida del otro y ser responsable de ella en sentido estructural. Un sujeto tal, es más bien un siervo que un soberano. A cambio, una promesa de redención, una voz de esperanza se deja sentir, frente a las falsas promesas de los ídolos o estructuras anónimas. Para Lévinas no hay esperanza ni redención fuera del vínculo ético que une al sujeto con la alteridad.

Y es que, como ya se ha sugerido, en el pensamiento de Lévinas la relación ética no puede confundirse con una constitución mundana. La ética no es un conjunto de prescripciones que ayudarían al desarrollo y plenitud de un yo como sustancia preconstituida, sino que el nudo mismo de lo subjetivo se anuda en virtud de la relación ética entendida como responsabilidad. De modo que, si el simple vínculo social, el pacto, tiene la virtualidad de petrificar el tiempo en un nosotros estable, bloqueando su curso, la

---

<sup>15</sup> Llega a afirmar que “soy responsable de las persecuciones que sufro”. Pero aclara: “¡Pero sólo yo! Mis ‘allegados’ o ‘mi pueblo’ son ya los otros, y, para ellos, reclamo justicia” (LÉVINAS, 1991: 93).

dependencia de la relación con los otros como ética, en virtud de lo desbordante de la alteridad, renueva cada vez el encuentro con los otros. Así, la asimetría de la relación interhumana es una condición del tiempo y de los sucesivos encuentros del sujeto con el otro hombre. Esto es lo que otorga a la ética de Lévinas su situación "excéntrica", pues en lugar de exponerse como deducción de un orden o como transfiguración de lo existente, en cuanto reflejo de una totalidad, se comprende como dinámica fuera de toda ontología. De ahí que Lévinas pueda definir a la ética como "filosofía primera".

No obstante, la asimetría de la relación interpersonal que Lévinas plantea, sería malinterpretada, si se la entendiera como simple inversión de la relación desigual implicada en la actitud monopolista del yo egocéntrico, puesto que la ética aquí no tiene algo que ver con un precepto altruista de amor al prójimo. Aquí, el descubrimiento de que yo soy un sujeto responsable de la vida del otro, es el principio de una meditación acerca de la pregunta por el ser. La respuesta a esta pregunta implica una modificación radical del sentido, puesto que el ser o la esencia, se revelan subordinados al hecho de que el sujeto es responsable de otros. El descubrimiento de mi responsabilidad es el principio de cualquier conocimiento, pues todo conocimiento debe ser purificado de su tendencia natural al egocentrismo, mediante la única revelación posible del absoluto en el rostro del otro.

La tarea de la ética es, por lo tanto, la descripción rigurosa del acontecimiento de la epifanía del otro, y el análisis del discurso como revelación de alguien cuya existencia, palabras y pensamiento no pueden reducirse a momentos de mi conciencia.

### **ÉTICA E INFINITO: POR UNA FILOSOFÍA DE LA HOSPITALIDAD**

Aunque Lévinas, como ya he dicho, no desatiende la efectividad de los códigos éticos ni la realidad histórica de los conflictos políticos, se puede decir en forma abierta que la suya es una ética trascendental, en el sentido de que es anterior a toda norma o regla concreta. Esto significa que las ideas de bondad y de responsabilidad hacia el otro, aunque deben practicarse en nuestras relaciones concretas y mundanas con los otros, no son deducibles del mundo. Lo cual tiene, entre otras, dos importantes consecuencias: a) Desvinculado de toda ontología, liberado de las instancias metafísicas en



las cuales se actualiza el retorno del sujeto sobre sí mismo, este sujeto queda completamente desubicado respecto del ser, el mundo y a sí mismo. Y b) Como contrapartida, es en esta extrema desubicación y destitución del sujeto, donde se anuncia la trascendencia o sea, la irrupción del infinito.

Así que, desubicación del sujeto metafísico y, en consecuencia, pérdida de cualquier enraizamiento en lo que podríamos llamar *institución*. El sujeto queda liberado de los vínculos con los cuales, las instituciones lo atan al mundo. Y por lo tanto, ya no está enclaustrado en algún lugar concreto, no pertenece a algún *nosotros* institucional, no depende de los simulacros ni de los ídolos que le impiden su apertura a lo totalmente otro, al infinito. Toda la crítica de Lévinas no tiene otro objetivo que el de derribar los ídolos y levantar sus máscaras tras las que se descubre el ser como presencia y el egocentrismo ontológico, de modo que el sujeto pueda, desde la indigencia y desnudez de su condición humana, encontrar la trascendencia. Sólo que, en el caso de Lévinas, esta liberación de la falsa presencia de la ontología no se traduce en alguna forma de reforzar al sujeto ni de hacerle alcanzar su ser más auténtico, sino que implica, paradójicamente, un debilitarse en la pasividad:

El yo es pasividad más pasiva que cualquier pasividad (...), huésped de otro, obedece a un mandato antes de haberlo entendido, fiel a un compromiso que nunca ha tomado, a un pasado que nunca ha sido presente. Apertura de sí, absolutamente expuesto y desengañado del éxtasis de la intencionalidad... El Bien lo es aquí en un sentido eminente muy preciso que es el siguiente: no me colma de bienes, sino que me obliga a la bondad en vez de a recibir bienes. Así ser bueno es déficit, empobrecimiento y necesidad en el ser. Pues ser bueno es excelencia y elevación más allá del ser (la ética no es un momento del ser) y otro modo mejor que ser, la posibilidad misma del más allá (LÉVINAS, 1987a: 113-114).

O sea, como contrapartida a ese debilitamiento del sujeto en el plano del ser, posibilidad de encuentro con el infinito en la relación, es decir, más allá del ser y en un "otro modo que ser". Es, en el fondo, la posición de la doctrina hebraica, no sólo de lo impronunciable del nombre de Dios y de su silencio (que da lugar a esa paradoja de la debilidad del hombre en conexión con la irrupción de la trascendencia), sino incluso de su ausencia, de la lejanía absoluta de Dios. Ésta sería la perspectiva exacta desde la cual, resulta comprensible la idea que Lévinas tiene de la trascendencia, nunca tematizable, conceptualizable filosófica ni teológica.

Se trata de la trascendencia de la profecía hebraica, según la cual, Dios es lo totalmente opuesto a la idea pagana de una inmanencia de la divinidad. Lo cual disuade de cualquier ilusión utópica y escatológica que mira a la construcción de un futuro como lugar de redención. Mirar al futuro es todavía, para Lévinas, una proyección de la presencia, una prolongación del ser, una cierta expansión de la subjetividad, un desarrollo del mismo en el cual, la alteridad vuelve a ser sujeta en la totalidad y anulada en su diferencia de otra. La salvación que procede de la trascendencia, es por el contrario, el objeto de una esperanza que confía incluso, sabiendo que no hay más expresión de la trascendencia que la de su misma ausencia en la lejanía de Dios y, por tanto, en la indigencia.

En esta trascendencia, como ausencia de Dios, se actualiza esta paradoja: no buscar una salida a la pasividad sino aceptarla, deconstruir al sujeto hasta hacer de él, el huésped de los otros. Base última para lo que podríamos llamar una filosofía de la hospitalidad, del hospedar y ser hospedados, acoger y ser acogidos. Lévinas se refirió hace algunos años a los crímenes contra la hospitalidad: miles de emigrantes, exiliados, refugiados, extranjeros sin patria, huérfanos de guerra, pidiendo asilo, cuestionando la realidad de los Estados-nación, exigiendo otra política de fronteras, de lo humanitario; un derecho internacional renovado. La necesidad de pensar la relación con el prójimo ha sido una prioridad para el pensamiento de Lévinas. Dicha relación es, como he dicho, antes que un conocimiento o tematización (pero no en lugar de él), del Otro, un partir de la debilidad o vulnerabilidad del yo: estar tocado por el ser expuesto del otro para la muerte. Destitución o deposición del yo que tiene que asumirse en "deuda" o "donación", y que conduce a una lógica apenas pensable, "casi indecible, la del posible-imposible, la iterabilidad y la reemplazabilidad de lo único en la experiencia misma de la unicidad como tal (DERRIDA, 1998: 96). Apertura del yo expuesto al otro que podrá hacer lo que quiera menos: a) substituirme en mi responsabilidad hacia él; y b) atentar contra terceros, ya que ésta es la condición de la justicia, a la vez que es en ella donde se manifiesta el "él" o "nosotros".

Y es que en la hebraica comprensión de la trascendencia que comparte Lévinas, la idea de infinito se sustrae a toda referencia a la historicidad del tiempo. Es decir, la idea de infinito (o de apertura al infinito), no es posible más que en la diacronía como salida del tiempo -y, por lo tanto, del lugar, no contraponiendo un tiempo mesiánico al tiempo histórico, como hace Benjamin, sino inaugurando un modo de ser distinto al del tiempo:

Cuando introduzco la noción de profetismo no me interesa lo que tiene de oráculo. La encuentro filosóficamente interesante en cuanto que significa la heteronomía, y el traumatismo, de la inspiración por la que defino el espíritu contra todas las concepciones inmanentistas. El pasado al que yo me remonto no es el de un Dios creador, sino uno más antiguo que todo pasado memorable y en el que el tiempo se deja describir en su diacronía más fuerte que la representación contra toda memoria y toda anticipación que sincronicen esta diacronía. Esta ilusión del presente a causa de la memoria me ha seducido siempre más tenazmente que la ilusión a causa de la anticipación... Todas las trascendencias se hacen inmanentes desde el momento en que es posible el salto por debajo del abismo, o sea el salto de la representación. Por ello me ha parecido extremadamente interesante buscar por ese lado de allá lo que era antes del ser, un antes no sincronizable con lo que siguió. Por ello empleo con frecuencia la expresión *un tiempo antes del tiempo*. En ella algo toma un sentido a partir de la ética sin ser una simple repetición del presente, algo que no es representable (LÉVINAS, 1986: 152-153).

No puede ser de otro modo, puesto que la idea de un tiempo histórico, proceso que conecta un pasado reconstruible con un futuro anticipable, constituye, en cuanto sincronización, una variación de la ontología o sea, un despliegue en los simulacros del pasado y del futuro de la primacía ontológica del ser. Referirse al pasado histórico significa indagar en las propias raíces sumergidas en el mundo, buscar la conexión con las formas de identidad procedentes de ese pasado. Y después de lo dicho acerca de la relación entre tiempo y trascendencia, sentirse en conexión con el pasado no equivale en definitiva, a otra cosa que a un modo más de la fidelidad a las estructuras del mundo que Lévinas condena como idolatría.

Pero anticipar el futuro, significa a su vez, transformar la trascendencia en inmanencia, tematizar la divinidad, incluirla en una totalidad y reapropiársela. O sea, idolatría.

En medio de esta bipolaridad, la idea de "un tiempo antes del tiempo", significa una modalidad de acceso al infinito independiente de la historia y vinculada a la ética. Es decir, apertura a la trascendencia como pasividad frente al otro y disponibilidad al margen del tiempo y de los avatares históricos y mundanos. El rostro del otro, en su radical diversidad de toda

figura observable, es “invisible”. Sin embargo, este “invisible” es la más cercana y próxima realidad de nuestra existencia, pues sus mandatos constituyen la interioridad más fundamental de nuestro yo. El absoluto está presente así, sin ser fenómeno. Su presencia es conciencia por nuestra parte, de una *Torah* que exige obediencia y humildad. En nombre de esta ley, estamos obligados no sólo al respeto y la responsabilidad hacia el otro, sino también a establecer un orden de justicia y de paz en el mundo.

### CRITICA ÉTICA DE LA POLÍTICA COMO “ESTADO DE GUERRA”

La tesis que subyace en la reflexión de Lévinas sobre la guerra y la paz, y que ya Heidegger había reconocido y explicado a su modo, es que el Ser de la ontoteología es posibilidad, potencia, poder (*mögen*). Política y ontología son, por lo tanto, nociones mutuamente convertibles desde la perspectiva de un más allá que Heidegger y Lévinas sitúan en lugares diferentes. Heidegger lo piensa como la esencia del Ser (*das Wesen des Seins*), mientras Lévinas lo pone más allá de la esencia. Así, en lugar de hacer de la diferencia ontológica entre Ser y ente, el punto de partida de su meditación, como hace Heidegger, Lévinas desprecia esa diferencia y ve en la esencia, un aspecto más del ser, cuyo totalitarismo sólo puede destruirse por la reformulación de la esencia de la subjetividad y la apertura del sujeto a una trascendencia, irreductible al poder de la esencia, en la relación ética. Para Lévinas la ontología y el ser no son lo fundamental, sino que antes de ambos, están las relaciones sociales cuya significación es ética en oposición a la política: la negación y sometimiento del otro en las relaciones de apropiación y dominio de unos por otros o en el extremo del trayecto ético, la afirmación del otro en la relación de responsabilidad de unos para con otros. En la prioridad de la ética sobre la ontología y de la justicia sobre la verdad.

En la tradición teórica de la filosofía occidental, Lévinas encuentra la justificación del dominio, la violencia y la exclusión que han operado en Occidente: la guerra de apropiación contra el otro, cuyo efecto es la exclusión del otro del conjunto de los sujetos agentes de apropiación y, desde luego, del conjunto de quienes se benefician de lo apropiado. La relación de propiedad es en sí misma, una forma de exclusión jurídica del otro, de la

relación que vincula a un yo con “sus” propiedades (económicas, psicológicas o morales); y si esta relación es legítima, excluir de ella al otro, así sea por la violencia, parece igualmente legítimo. Hasta tal punto llega la violencia de la apropiación/expropiación que llega a alcanzar a la producción del derecho que la legitima y la exclusión o expropiación violenta del otro (BELLO: 2004: 96)<sup>16</sup>.

La posición de Lévinas surge de su experiencia dolorosa del Estado totalitario nazi en la Europa que le tocó vivir, dentro de la tradición centenaria de la comunidad judía (LÉVINAS, 1987b: 7)<sup>17</sup>. Para Lévinas, la política funciona como una modalidad de la totalidad o como la totalidad a secas. En efecto, “la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad” (LÉVINAS, 1987a: 47). La política como arte de prever y ganar la guerra es la negación misma de la ética y conduce a la totalización más injusta. Se mueve en el campo de la objetividad y de la efectividad en la cual se traduce fundamentalmente la lógica del poder. Afirma Lévinas: “La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón” (LÉVINAS, 1986: 153).

De sus días como prisionero de guerra recuerda:

El uniforme francés nos protegía aún contra la violencia hitleriana. Pero los otros hombres llamados libres (...) nos despojaban de nuestra piel humana. Sólo éramos una quasi-humanidad, un grupo de simios. Fuerza y miseria de perseguidos, un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no estábamos en el mundo (...) Seres encerrados en su

<sup>16</sup> Podemos encontrar dos ejemplos no muy lejanos: la apropiación de los territorios palestinos por Israel y el ataque indiscriminado de este último al Líbano, con la bendición implícita de los organismos internacionales. También la invasión a Irak con la ficción “jurídica”, bendecida por la ONU, de que Sadam ponía en peligro la “seguridad” de la comunidad internacional.

<sup>17</sup> Aunque Lévinas cae en un etnocentrismo judío (su segundo libro más importante es dedicado a los millones de judíos víctimas del nazismo), su pensamiento puede llevarnos al racismo anterior y exterior al nazismo y sus efectos políticos sistemáticos. El racismo que inspiró y justificó el Holocausto no se reduce al antisemitismo ni éste nace con los nazis. El antisemitismo es viejo y el racismo no se limita al antisemitismo, sino que en la modernidad se hace extensivo a otros “otros” como, por ejemplo: los negros, los árabes y los latinoamericanos.

especie; a pesar de todo su vocabulario, seres sin lenguaje. El racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de todo internamiento. La opresión social misma no hace sino imitar ese modelo...

Y continúa su recuerdo con el relato anecdótico de un perro que parecía ser el único dispuesto a reconocer la dignidad humana de los cautivos, mientras los hombres actuaban como salvajes. La cita muestra una clara referencia al versículo bíblico que cuenta cómo los perros no ladraron la noche del sacrificio de los primogénitos egipcios:

Y he aquí que, hacia la mitad de una larga cautividad (...), un perro vagabundo entra en nuestra vida (...). Aparecía en las reuniones matinales y nos esperaba a la vuelta, brincando y ladrando alegremente. Para él –era innegable- fuimos hombres. ¿Era pariente nuestro el perro que reconoció a Ulises bajo el disfraz a su retorno de la Odisea? ¡Claro que no!; ¡claro que no! Allí se trataba de Ítaca y la patria. Aquí, de ninguna parte. Último kantiano de la Alemania nazi, careciendo del cerebro necesario para universalizar las máximas de sus pulsiones, descendía de los perros de Egipto. Y su ladrido amistoso –fe de animal- nació en el silencio de los antepasados de las orillas del Nilo (LÉVINAS, 1984: 405-406).

La política es la guerra misma. La guerra es sólo el rostro puro de la política. Esta posición de Lévinas modifica la posición de Locke<sup>18</sup>, y lo muestra como el “Estado” normal, permanente, el modo mismo de operar la totalidad. Si la filosofía de occidente es el presupuesto teórico de la violencia, la política es su comprobación fáctica: “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (LÉVINAS, 1987a: 48).

La política sería la acción estratégica por la cual, 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”. Es ésto lo que Lévinas llama “la ontología de

---

<sup>18</sup> Para Locke existen tres estados: el estado de naturaleza, el estado civil (que consiste en lo político), y el estado de guerra que suspende el estado político y sitúa al “civilizado” en relación “despótica” ante el esclavo, el indio, el bárbaro colonial o el enemigo intraeuropeo: el “fuera” del orden de la política. Lévinas en cierta manera, unifica el estado natural, civil y el estado de guerra, y los articula de manera permanente.

la totalidad salida de la guerra” (LÉVINAS, 1987a: 48). La ontología de “lo mismo” continuamente se cierra sobre sí misma.

Lévinas opone de esta manera, la ética a la política. La ética es la relación de responsabilidad por tomar a cargo el Otro, en donde el hambriento se impone con su hambre como una exigencia irrecusable de justicia. La política es guerra, violencia, totalidad, segregación, injusticia. Por esta razón,

la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética. Esta segunda forma de socialidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida, secreto que no depende de un recinto que aislaría algún dominio rigurosamente privado de una interioridad cerrada, sino secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que en su advenimiento ético, no se puede ceder, de la que uno no se escapa y que, así, es principio de individuación absoluta (LÉVINAS, 1991: 76-77).

## CUESTIONES FINALES

El pensamiento de Lévinas ha tenido una especial resonancia en el contexto latinoamericano, especialmente por su crítica a la filosofía como totalidad, y por la apertura al Otro, que se concreta en el marginado, el pobre, el hambriento. Ha sido Enrique Dussel quien se ha acercado al pensador francés para reconocer su crítica de la política como estrategia del estado de guerra. Sin embargo, critica a Lévinas porque no evita las dificultades que tiene para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una nueva política.

Así se expresa Dussel:

El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente (...) la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, sin embargo no logra terminar su discurso (...) El Otro interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora (...) Lévinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofía como una *anti-política* de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una política de liberación (...) El pobre provoca, pero al fin es para siempre pobre, miserable (DUSSEL – GUILLOT, 1975: 8-9).

Lo que Dussel toma de Lévinas es inspiración y materiales para su propia ética de la liberación, políticamente instrumentada, por parecer la ética de la alteridad de Lévinas excesivamente abstracta y alejada de cualquier performación política<sup>19</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, J. (1992). *Trascendencia y alteridad*. Pamplona: Eunsa.
- ARENDT, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- BELLO, G. (2004). *Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros*. En: AAVV, *Un libro de huellas*. Madrid: Trotta, 83-110.
- BENJAMIN, W. (1982). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BEORLEGUI, C. (1998). *El pensamiento ético-antropológico de E. Lévinas*. En: *Revista Letras de Deusto*, 8, 78, 167-171.
- BLANCHOT, M. (1969). *L'Entretien Infini*. Paris: Gallimard.
- DERRIDA, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- DESCARTES, R. (1984). *Discurso del método*. Madrid: Sarpe.
- DUSSEL, E. y GUILLOT, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- GIRARD, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- . (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- GONZÁLEZ ARNAIZ, G. (1988). *Emmanuel Lévinas, humanismo y ética*. Madrid: Cincel.

---

<sup>19</sup> Sin embargo, Lévinas es suficientemente concreto cuando se refiere a que el otro se hace presente en la miseria del rostro del extranjero, la viuda y el huérfano (LÉVINAS, 1977: 101).



HEGEL, F. (2000). *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

HUSSERL, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica.

LARUELLE, F. (1980). *Irrécusable, irrecevable*. En: *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris: Jean-Michel.

LÉVINAS, E. (1986). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.

———. (1987b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

———. (1984). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Le livre de Poche.

———. (1993a). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.

———. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.

———. (1993b). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.

———. (1976). *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.

———. (1987a). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

MOSÈS, S. (1982). *Système et Révélation. La Philosophie de Franz Rosenweig*. Paris: Eds du Seuil.

SÁNCHEZ, D. (1996). *Del egoísmo a la hospitalidad*. *Signa*, 5, 61-80.

SUCASAS, J. (1994). *Emmanuel Lévinas (1906-1995): el absoluto ético*. En: AAVV, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 19-39.