

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN  
FILOSOFÍA POLÍTICA**

**“ÉTICA, JUSTICIA Y POLÍTICA EN EMMANUEL  
LÉVINAS  
¿HACIA UNA FILOSOFÍA ÉTICA DE LO POLÍTICO?”**

**PRESENTA:**

**LIC. MARÍA DEL CARMEN CAMARILLO GÓMEZ**

**ASESOR:**

**DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI**

**2008**

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo representa para mí un resurgimiento de mi interés y de mi proyecto de vida. pasaron muchos años. me dediqué a otras cosas. pero ahora he descubierto que la vida siempre está llena de una infinidad de opciones que posibilitan vivir de manera plena. Quedo muy satisfecha por los resultados obtenidos y por las nuevas posibilidades que se desprenden de esta investigación. Mucho aprendí y me maravilla todo lo que queda por descubrir.

A Emmanuel Lévinas, John Locke, Tomas Hobbes, Carl Schmitt y al pueblo palestino que hicieron posible esta investigación

Al Dr. Enrique Dussel por haberme esperado tanto tiempo.

Al los miembros del jurado Dr. Jorge Reyes Escobar y Dr. Pedro Enrique García Ruíz por haber aceptado evaluar nuestro trabajo.

Al Dr. Jesús Rodríguez y equipo de colaboradores por sus amables atenciones.

A la UAM-I por haberme brindado una segunda oportunidad

A mi Lavis por su compañía y amor

A mi Chuchis por su paciencia, apoyo y amor.

A mis Bebes por las nuevas enseñanzas

A mi papa por su solidaridad.

A mi mamá por su colaboración.

# INDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO 1 “LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD”</b>	<b>11</b>
DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE	11
LA HIPÓSTASIS	14
EL TIEMPO HIPOSTASIADO	17
LA INTERIORIDAD, EL GOZO Y EL DESEO	25
LA INTERIORIDAD	31
<b>CAPÍTULO 2 “ACERCA DE LA ÉTICA”</b>	<b>39</b>
ÉTICA Y SUBJETIVIDAD	43
EL DESEO METAFÍSICO	45
EL DECIR Y LO DICHO	54
DE LA LIBERTAD FINITA A LA RESPONSABILIDAD	61
<b>CAPÍTULO 3 “DE LA JUSTICIA Y LAS INSTITUCIONES”</b>	<b>63</b>
ACERCA DE LA RESPONSABILIDAD POR EL OTRO Y LA LIBERTAD DEL YO	64
DE LA RESPONSABILIDAD A LA JUSTICIA	71
EL DECIR Y LO DICHO EN LA CONSTRUCCIÓN DE JUSTICIA	74
EL YO, EL OTRO Y EL TERCERO	77
LA JUSTICIA Y LAS INSTITUCIONES: EL DERECHO Y LA LEY	83

## **CAPÍTULO 4 “LA POLÍTICA Y EL ESTADO COMO TOTALIDAD”**

	<b>90</b>
HOBBS Y EL ESTADO COMO TOTALIDAD	90
EL HOMBRE Y SU CONSTITUCIÓN NATURAL	91
EL ESTADO COMO TOTALIDAD	92
EL ESTADO PROFÉTICO Y ECLESIAÍSTICO	94
EL ESTADO DENTRO DEL LIBERALISMO POLÍTICO	98
EL ORIGEN DEL ESTADO DE NATURALEZA DENTRO DEL DISCURSO LIBERAL	99
LA PROPIEDAD COMO FUNDAMENTO DEL ESTADO LIBERAL	102
EL ESTADO DE GUERRA CONDICIÓN PARA EL ESTADO CIVIL	105
LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO DE CORTE LIBERAL	106
EL CONTROL DEL PODER DEL ESTADO	109
EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO Y LA TEORÍA DEL ESTADO EN SCHMITT	113
LA ESPECIFICIDAD DE LO POLÍTICO	114
EL CONFLICTO EN LA RELACIÓN AMIGO-ENEMIGO	117
HACIA LA TOTALIZACIÓN DEL ESTADO	119
LA TEORÍA DEL PARTISANO	122

## **CAPÍTULO 5 “LA POLÍTICA Y EL ESTADO MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA Y EL ESTADO”**

	<b>128</b>
EL ESTADO MÁS ALLÁ DEL ESTADO Y EL ESTADO PROFÉTICO	129
¿POLÍTICA MESIÁNICA?	148
ÉTICA Y UTOPIA	163
¿QUÉ ES EL MESIANISMO Y QUIEN ES EL MESIAS?	171
EL ESTADO DE ISRAEL Y EL JUDAÍSMO	178
LA TIERRA PROMETIDA Y EL ESPACIO PROFÉTICO PARA LA ACCIÓN MESIÁNICA	187
DEL ESTADO PROFÉTICO AL MODERNO ESTADO DE ISRAEL	194

<b>CAPÍTULO 6 “DEL ESTADO MesiÁNICO DE LéVINAS AL ESTADO POLÍTICO DEL SIONISMO</b>	<b>197</b>
ANTECEDENTES HISTÓRICOS	198
ISRAEL UN ESTADO DE LA TOTALIDAD	207
LA LUCHA POR LA TIERRA, LA GUERRA Y LA ACTITUD ALERGICA CONTRA EL OTRO	210
DE LA POLÍTICA SIN ÉTICA Y SIN LEY	219
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>224</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>234</b>

## INTRODUCCIÓN

**E**n un texto publicado en 2001, Adolfo Sánchez Vázquez rastrea los encuentros y desencuentros entre la política y la moral. En esta búsqueda encuentra que no todas las políticas son iguales, pues la política de la derecha no actúa ni está obligada a hacerlo con base en la moral: mientras que la izquierda, por su programa social, tiene una práctica política que está íntimamente ligada con la moral. A nuestro juicio, y sin entrar en la disputa de si la política es de izquierda, derecha, centro izquierda o centro derecha, la política y el Estado, por ser una expresión social, deberían estar reguladas por la moral, sin embargo vemos que esto nunca o casi nunca sucede. No sucede porque la moral ha sido incapaz de controlar y poner límites al Estado y su política, pues ambos cuentan con el poder, mientras que la moral no cuenta con un poder coercitivo que obligue a los individuos a cumplir sus principios. Luego entonces, si la moral no puede actuar en contra del uso y abuso del poder, podemos preguntarnos si ¿la ética podrá hacerlo?

En el presente trabajo pretendemos identificar los puntos de encuentro entre la ética y la política, con un seguimiento detallado de la filosofía de Emmanuel Lévinas. Expondremos cómo en la constitución de la subjetividad se da una ruptura con la totalidad ensimismadora donde el existente es en soledad, esto redimensiona al sujeto como un viviente que transita de la dependencia y de la necesidad de lo otro para poder vivir, a la independencia del gozo por satisfacer sus necesidades. En un segundo momento ubicaremos el surgimiento de la ética como encuentro entre el Yo y el Otro, como un Deseo que se manifiesta como entrega y no como un gozo que busca satisfacerse. En este encuentro el Otro con su rostro impide que el Yo pueda utilizarlo, dominarlo, cuantificarlo, golpearlo o matarlo, de ahí que sea en realidad un llamado a la responsabilidad y a la entrega total del Yo al Otro, mandamiento universal que por ser anterior a la libertad es un deber inobjetable.

Deber inobjetable que da cuenta de un adeudo y de un estar comprometido que pareciera que puede y debe ser aplicable a todas las circunstancias sociales, en todos los momentos y con todos los seres humanos. Por lo que las instituciones y la impartición de justicia debieran ser instancias también en las que la ética reine, de lo que se deduce que la

política y el Estado deben ser regulados por el mandamiento de ser responsable por el Otro. En otras palabras, podemos decir que para Lévinas la ética, la justicia, la política y el Estado deben actuar desinteresadamente, esto es que han de anteponer su interés de conservación en nombre del Otro, para tratar de satisfacer sus necesidades y carencias, porque el Otro con su rostro clama justicia, pide ayuda y exige una respuesta.

Pero ¿qué quiere decir esto de un Estado y una política regulados por la responsabilidad por el Otro? Pues que tanto los fines como los medios que se proponen no pueden ir en contra de este principio. Por ejemplo, un político, un juez, un burócrata, un líder social o un jefe de Estado no deben actuar de manera egoísta, intolerante o deshonesto.

Por otra parte, si es verdad que la política es poner en práctica el poder para conservar la esencia de ser y poder seguir siendo, en el conflicto esto se materializa en la guerra, en la guerra política donde los que son iguales es decir los amigos se enfrentan a los que no lo son, o sea los enemigos. Este patrón de comportamiento se repite una y otra vez y a todos los niveles, por ejemplo encontramos que los líderes de Estado en lugar de velar por el bien colectivo, ven por su propio interés, que es el mismo de su grupo, y harán todo lo que esté en su poder para hacer frente en una guerra a los que son diferentes, a esos que son parte de otro grupo, tendencia, clase o partido. Lo que demuestra que, a pesar de que el Estado es una figura de unidad, esta unidad no se da. De igual manera en los partidos, movimientos o grupos políticos que surgen como una crítica al sistema y al Estado vigente, donde, a decir de Sánchez Vázquez la moral debería hacerse presente, pues su programa reivindica la justicia, la libertad, la paz, la equidad, etc. encontramos que esa identidad que los unificaba en la lucha, con el tiempo los separa, pues al parecer su interés deja de ser el mismo, por lo que teniendo intereses diferentes los otrora amigos se vuelven enemigos.

En el presente trabajo pretendemos identificar si el planteamiento levinasiano de la ética que subyace y permea todos los ámbitos de la vida, puede guiar también a la política, superando este problema; y donde la diversidad y la diferencia hicieron que el conflicto aflore, en su lugar la ética se haga presente, partiendo de la diferencia, para que el Estado se convierta en un espacio para la responsabilidad. Pues muchos son los retos que la ética enfrenta ante el poder, la política y el Estado.

## **1. El poder no coercitivo de la ética**

Creo que el problema al que nos enfrentamos cuando un Estado o un grupo en el poder atentan indiscriminadamente en contra de los derechos, los intereses, el futuro y/o la vida de sus gobernados es que nos encontramos verdaderamente en una guerra donde los intereses de unos no son los mismos de los otros, de tal suerte que, la unidad política que identifica a los miembros de un Estado-nación se desdibuja generando al menos dos intereses que se contraponen. Este enfrentamiento de intereses ocasionará una guerra política sin reglas morales ni principios éticos, pues el poder político y económico es mucho más potente y coercitivo que las normas morales y los principios éticos que partiendo del deber ser son llamados a la conciencia o a la responsabilidad. Al respecto Lévinas nos dirá que la responsabilidad por el Otro es impostergable y anterior a la libertad de tal suerte que no existe la posibilidad de optar por cumplirla o no. A lo largo del trabajo que se presenta a continuación veremos si este mandamiento es tan fuerte que puede hacer que la ética se cumpla antes del ejercicio de la libertad, el interés y el poder.

## **2. Cuando el enemigo se vuelve absoluto y se hace presente la tiranía de los valores**

Otro de los grandes retos a los que se enfrentan la ética y la moral en su relación con la política es el tema de la enemistad dentro de la guerra y el conflicto que a decir de Schmitt es lo político por excelencia, aunque es importante señalar que para este filósofo alemán la política no depende ni está relacionada con la economía, la religión o los valores, si acepta que los conflictos están regulados por el derecho internacional para evitar que las guerras se salgan de control y se vuelvan verdaderas carnicerías o matanzas despiadadas en las que el enemigo es reducido a un salvaje, a un animal enloquecido, a un comunista frenético o a un terrorista despiadado, por cierto todos ellos enemigos de la civilización, la modernidad, el progreso, la libertad y la democracia. Por el contrario, si el enemigo al igual que el amigo es protegido por el derecho, la guerra será justa y equitativa, purificándola, por decirlo de alguna manera, de la contaminación que podría ocasionarle los valores de una cultura que se presume hegemónica y con principios universales. En el capítulo quinto y sexto veremos si el Estado mesiánico propuesto por Lévinas cae o no en esta tiranía de los valores donde el Otro, o sea el enemigo es considerado un enemigo absoluto al que hay que aniquilar pues pone en peligro el valor de la cultura que se pretende universal. De ahí que como señala E.

Dussel los valores no pueden ser universales, pues son manifestaciones locales de cómo se debe vivir, pero más allá de los valores, la ética basada en el criterio de verdad que permite evaluar si una acción, un objeto, un lugar o un alimento permiten al individuo mantenerse con vida o son por el contrario un peligro de muerte, parece ser una ética universal. El problema es que, si partimos de este criterio encontramos que no es más que la manifestación pura del interés que como *conatus esendi* motiva al individuo a mantenerse, lo que quizás le conduzca a una lucha despiadada, también en la política, a menos que el ser humano no se vea como un ente aislado sino como parte de una comunidad como diría M. Buber.

### **3. Cuando la guerra se vuelve desigual**

De todas las guerras que me han tocado observar, una constante es que se viola recurrente y flagrantemente estos derechos internacionales de los que hablaba Schmitt, recuerdo que la guerra del Golfo, de la que tanto habla H. Küng en su obra sobre el Judaísmo, Irak no fue oponente real para los Estados Unidos, quienes por cierto haciendo uso de los valores, invadieron a ese y otros pueblos declarándoles la guerra. Años después, cuando por parte del gobierno norteamericano se argumentó que Irak tenía bombas de destrucción masiva, invadieron nuevamente este territorio y derrotaron a Hussein el entonces jefe de Estado, conflicto que hasta el momento se mantiene y ha conducido a esta nación a una guerra civil y despiadada donde por cierto en nombre de los valores y la religión, la paz parece imposible. Muchos otros ejemplos hay, pero atendiendo al que analizaremos en el capítulo sexto de nuestra tesis, rastreadremos el conflicto que desde 1948 se ha generado entre el entonces naciente Estado de Israel y los antiguos habitantes del territorio cedido a los judíos después de la segunda guerra mundial conocido como Palestina, conflicto a todas luces desigual donde unos hombres con piedras y atentados suicidas enfrentan bombardeos con la más sofisticada tecnología militar, toma de territorios, muros fronterizos, cortes de agua potable y luz eléctrica, bloqueos comerciales o matanzas en centros de refugiados, han hecho de esta guerra una verdadera batalla entre David, los palestinos y un Goliat otrora David, los judíos. Guerra que ha roto con todos los convenios internacionales, los convenios del Consejo de seguridad de la ONU y con el más

mínimo respeto a la ayuda humanitaria, a los refugiados de guerra y hasta los derechos de la prensa y de la Cruz roja internacional.

#### **4. De la ciudad de Dios a la ciudad terrestre. El problema del Estado laico y el Estado judío.**

Tal como veremos, en nuestra tesis ubicaremos los argumentos que pretenden justificar la construcción de un Estado judío como manifestación de una ciudad divina, donde impera la paz, la justicia y la entrega por el Otro y el prójimo. Mostraremos cómo Lévinas argumenta a favor de un Estado judío como un Estado que más allá de la modernidad del Estado laico, recupera el mensaje profético del amor al prójimo y el actuar desinteresado, una institución que pretende superar al Estado moderno dirigido por hombres cuyo interés es el poder, la gloria y la conquista sin importar las consecuencias ni el bienestar de sus gobernados ni de otras naciones. Situando a Israel en una dimensión temporal por fuera de la dinámica de la hora de las naciones, el Estado judío pretende ser una bisagra mesiánica que conduce a los otros pueblos hacia una era de justicia y amor retomando el mensaje ético del 'no matarás'. Sin embargo, demostraremos si en verdad una nación como la judía, bajo las particulares circunstancias en que fue creada puede superar esta totalidad moderna y se muestra como un 'más allá del Estado' con una política 'mas allá de la política', o lo que es lo mismo como un Estado ético, o si por el contrario esta nación es subsumida por la lógica de la política moderna.

#### **5. Cuando el interés no es el mismo que anteriormente unificaba y daba cohesión al grupo.**

Como hemos visto, y como demostraremos en nuestro trabajo, el interés que es criticado por Lévinas por considerarlo un elemento que mantiene al ser humano en la totalidad del ser y le impide abrirse a la trascendencia y, por ende a entregarse al otro es roto con la epifanía de su rostro pide respuestas. Así, con su rostro, el Otro lleva al Yo a sentir próximamente su dolor, su hambre, su frío o su peligro de muerte a tal punto que el Yo es capaz de quitarse el pan de la boca, quitarse el cobijo u ofrendar su vida por el Otro. Esto para Lévinas es el desinterés, es la entrega total y sin medida del que ha sido capturado como rehén y debe responder por las injusticias, el dolor y la miseria de su prójimo. No

obstante, consideramos que esta entrega por carecer de otro mecanismo de coerción más allá del rostro que pide respuesta y exige ‘no me mates’, conduce a que el Yo traicione este mandamiento de ‘no matarás’ y guiado por su interés actúe solamente para su beneficio.

Por otra parte, mantenemos la hipótesis que sostiene que el interés, a diferencia de lo que Lévinas afirmaba no conduce necesariamente a un ensimismamiento alérgico a la presencia del Otro, por el contrario, consideramos que más allá de un interés egoísta hay un interés colectivo, social o de vida que puede guiar el actuar humano hacia una verdadera ética política. Pues de no ser así consideramos, no podríamos explicarnos de qué manera se presentan las luchas por la liberación de un pueblo oprimido, la reivindicación de nuevos derechos, la implementación de nuevas políticas para enfrentar el cambio climático, etc., si no es en nombre de un interés compartido por un grupo que ha dejado de tener el mismo interés que el de sus actuales oponentes. Inclusive por fuera de la ética política y situándonos dentro de la política sin más, el interés es el que crea identidades, hace amigos y declara enemigos, aunque siempre quedará latente el problema de cómo se enfrentan a esos enemigos y bajo que reglas y principios.

## **6. El Estado y la política sin ética y sin ley.**

Para Lévinas la política profética en un Estado mesiánico es el Estado ético o el más allá del Estado. Para Habermas la ética por no ser coercitiva debe dejar su lugar al derecho para regular la vida social y sus instituciones. Sin embargo, históricamente encontramos que Estados y políticos, ponen en práctica una política que no sólo se realiza sin ética ni moral, también viola leyes, constituciones, tratados y acuerdos internacionales bajo el cobijo del poder político y económico, demostrando que su poder puede más que cualquier acuerdo universalmente válido, o que el principio más alto del ‘no matarás’. Pero si esto es invariablemente así ¿nos encontramos ante el definitivo desencuentro entre la ética y la política?

Ante este negro panorama intentaremos identificar si desde Emmanuel Lévinas en verdad nos dirigimos a la respuesta de la pregunta que se enuncia en el título de nuestra tesis, y nos encontramos en el camino que nos conduce ¿hacia una filosofía ética de lo político?

# CAPÍTULO 1

## LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

En este primer apartado de nuestra investigación abordaremos el procedimiento que Lévinas sigue para formular la constitución del yo. Inicialmente explicaremos cómo la subjetividad concebida por la ontología como el existente que participa de la experiencia de la existencia, es decir como un ser que existe porque es, porque está y porque hay, resulta insuficiente para explicar a profundidad un sujeto que se constituye no sólo por el existir, también y sobre todo por el vivir. Luchando por la vida y por satisfacer sus necesidades, el existente es en el mundo interactuando en él, con los alimentos, con el agua, con los productos que le permiten dormir, trabajar, disfrutar, etc. Para ello trabajaremos fundamentalmente tres textos: *De la existencia al existente*, *El tiempo y el otro* y *Totalidad e infinito*. Mostrando los acercamientos y alejamientos que Lévinas tiene con sus principales interlocutores de esa época de su vida filosófica (1939-1961) E. Husserl y M. Heidegger hasta la ruptura con ambos, reconstruiremos la concepción de la subjetividad humana que tiene nuestro autor.

### DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE

Podemos decir que *De la existencia al existente* representa sin duda el inicio de la ruptura de Lévinas con el pensamiento de Martín Heidegger, obra redactada durante su cautiverio en el campo de Stammlager<sup>1</sup> durante cinco años (1940-1945), muestra que el acontecimiento de existir neutralizado y sin remedio es como se manifiesta la relación que guarda el existente con el existir en un mundo hostil y bajo una totalidad sistémica que asfixia. Ya que, mientras el existente es un ente de acción y de creación, el existir es sólo un verbo que no posee ningún carácter sustantivo hasta que el existente se apropia de él y lo ejerce, porque el existir es, como diría Wahl, sólo una palabra que dentro de la economía general del ser no existe más que como palabra, en tanto que el único que existe, en esta

---

<sup>1</sup> "Stammlager: campamento de suboficiales y de soldados, prisioneros de guerra en Alemania, durante la 2ª. Guerra mundial. (N.T.)" Lévinas, E., (1991), p.43.

diferenciación ontológica que ha hecho Heidegger, entre Ser y Dasein, y que Lévinas expone como Existencia y Existente, es el Dasein, es decir el existente.

En *Le temps et l'autre* Lévinas se pregunta que si el ser no existe más que como palabra, es decir como verbo, ¿podemos hablar del Ser, del Existir?:

"Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant?"<sup>2</sup>  
"¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con la pura nada?"

La respuesta que nuestro autor encuentra a estas preguntas es que, de lo que podemos hablar no es de la pura nada sino del hecho de que *Hay*, el 'hay' es para Lévinas un fenómeno del ser impersonal; el que ejemplifica con sus recuerdos de infancia, cuando siendo niño sentía el silencio de su habitación mientras dormía<sup>3</sup> Un silencio ruidoso que se manifiesta en el vacío, pero que no es un vacío de la nada sino un vacío de ninguna cosa. Así, en *De l'existence a l'existant* el tema inicialmente expuesto es el *Hay* que no es más que el *Ser* de Heidegger:

"L'*il y a*, par nous décrit en captivité et présenté dans cet ouvrage paru au lendemain de la Libération, remonté à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein."<sup>4</sup>

"El *hay* descrito mientras estábamos en cautividad, presentado en este trabajo que apareció inmediatamente después de la Liberación, se remonta a una de esas extrañas obsesiones que uno guarda de la infancia, y que reaparecen en el insomnio cuando el silencio resuena y el vacío está lleno."

Aquí Lévinas no dice de qué está lleno el vacío, pero este vacío es el que experimentó en el campo de concentración, que en carne propia sufrió al imponerse violentamente sobre él una totalidad que no aceptaba la diferencia. La totalidad del ser no es más que el vacío del hay, del ser que dota de sentido a todo, al que hemos sido arrojados, del que no se puede salir, al que no podemos olvidar, sobre todo cuando el ser se vuelve asfixiante, y totalizante, como un enemigo, o como manifestación del mal. Ese vacío del hay es el vacío al que nos arroja el verbo existir, verbo del que no se puede decir nada pero que hace que todo se vuelva comprensible porque todo lo permea, porque a decir de Heidegger:

<sup>2</sup> Lévinas, E., (1985), p.25. Trad. Esp. (1993) p.83-84.

<sup>3</sup> Tal como lo comenta en la entrevista que sostuvo con Philippe Nemo, publicada en *Ética e infinito*.

"El ser está implícito en el 'que es' y el 'cómo es'; en la realidad en el sentido más estricto; en el 'ser ante los ojos'; en el 'constar que ...'; en el ser válido; en el 'ser ahí', en el 'hay'."<sup>5</sup>

Sin embargo, aunque desde la perspectiva heideggeriana el ser da todo el horizonte de sentido, es este acontecimiento el que a ojos de Lévinas, por ser ante todo, una relación entre el existente y la existencia se genera en el existente una experiencia de vacío abrumador, porque:

"L'êtré se refuse à toute spécification et ne spécifie rien. Il n'est ni une qualité qu'un objet supporte, ni le support de qualités, ni l'acte d'un sujet, et cependant, dans la formule 'ceci est', l'êtré devient attribut, puisque nous sommes immédiatement obligés de déclarer que cet attribut n'ajoute rien au sujet (...) Et si, par lui-même, l'êtré se refuse à la forme personnelle, comment l'approcher?"<sup>6</sup>

"El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es ni una cualidad que un objeto soporte, ni el soporte de cualidades, ni el acto de un sujeto, y sin embargo en la fórmula 'esto es', el ser se convierte en atributo, puesto que estamos inmediatamente obligados a declarar que ese atributo no añade nada al sujeto (...) (Pero) Y si el ser, por sí mismo, se rehúsa a la forma personal, ¿Cómo abordarlo?"

A partir de estas interrogantes nuestro autor abordará de manera detallada la relación que guarda el existente con la existencia porque es esta diferenciación la que posibilitará dotar de contenido a la impersonalidad del ser, pero sobre todo, mostrará que el existir no puede ser sin el existente, porque:

"La dualité de l'existence et de l'existant est certes paradoxale –puisque ce qui existe ne peut rien conquérir s'il n'existe pas déjà. Mais la vérité de cette 'dualité', l'accomplissement de cette conquête sont attestés par certains moments de l'existence humaine où l'adhérence de l'existence à l'existant apparaît comme un clivage."<sup>7</sup>

"La dualidad de la existencia y del existente es ciertamente paradójica -puesto que lo que existe no puede conquistar nada si no existe ya. Pero la verdad de esta 'dualidad', la realización de esa conquista, quedan atestiguadas por medio de ciertos momentos de la existencia humana en los que la adherencia de la existencia al existente aparece como un desgajamiento."<sup>8</sup>

Cuando el Ser se rehúsa a tomar una forma personal es que decimos que el ser en general de Heidegger hace acto de presencia, decimos que *hay*. Así, cuando sólo *hay* la

---

<sup>4</sup> Lévinas, E., (1981) p.10-11. Trad. Esp. (2000), p.10

<sup>5</sup> Heidegger, M., (1991), p.16.

<sup>6</sup> Lévinas, E., (1981), p.17-18. Trad. Esp. (2000), p.16.

<sup>7</sup> Lévinas, E., (1981), p.27. Trad. Esp. (2000), p.24.

<sup>8</sup> El desgajamiento que se da en la relación que el existente guarda con la existencia es definida por Lévinas como la *Hipóstasis*, del que hablaremos a detalle en el siguiente apartado; pero del que brevemente

interioridad y la exterioridad no se ven, no se distinguen, porque el *Hay* todo lo invade y todo lo permea de neutralidad:

“Le courant anonyme de l'être envahit, submerge tout sujet, personne ou chose. La distinction sujet-objet à travers laquelle nous abordons les existants n'est pas le point de départ d'une méditation qui aborde l'être en général.”<sup>9</sup>

"La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa. La distinción sujeto-objeto, a través de la cual abordamos los existentes, no es el punto de partida de una meditación que aborde el ser en general."

De esta forma, ante la expresión asfixiante y totalizante del *hay*, es decir, del ser en general, se cancela la posibilidad del ser en particular del yo como uno; como existente que no desea encerrarse en sí, porque está desnudo y descubierto ante el ser que *hay*, porque dentro de esa inmensidad está solo ante el *hay* que es, lo indeterminado, lo que no se ve, pero que sabemos que ésta, porque el existente se enfrenta a la experiencia del estar sin salida, lo que, nos dice nuestro autor es el horror.

## LA HIPÓSTASIS

Dentro de la analítica existencial, el apartado que Heidegger dedica a la explicación de la nada está íntimamente vinculado con la angustia ante la experiencia de la muerte, en tanto que el aburrimiento o la felicidad son dos expresiones del sentimiento ante la omnitud del ser, la angustia para nuestro autor es la que nos permite acceder a la nada, o sea a la negación del ente y del ser, ya que el Dasein inmerso en la Totalidad del mundo puede asumir una actitud de aburrimiento ante la mismidad del mundo o bien colmarse de felicidad ante lo que no cambia. Por el contrario, es importante señalar que la nada no es un sinónimo de inquietud o miedo, como mejor se señala en *Ser y Tiempo*, ya que el miedo se presenta siempre y cuando nosotros sepamos qué es a lo que le tememos, lo que incluso nos puede llevar, dice Heidegger, a perder la cabeza. La angustia por su parte, se da en un ambiente de tranquilidad, aún cuando la angustia se presenta no por un hecho determinado, sino por la indeterminación, es decir cuando el ente determinado se ha alejado de nosotros y nos ha dejado la sensación de vacío, de la indeterminación:

---

comentaremos que es el acontecimiento que se da cuando el existente se hace consciente de su existencia, conquistando su propia identidad.

<sup>9</sup> Lévinas, E., (1981) p.94. Trad. Esp. (2000), p.77.

“Lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ente es este ‘ninguno’. La angustia hace patente la nada.”<sup>10</sup>

Es importante mencionar que, desde el momento en que nosotros percibimos la angustia de la nada, no sólo se nos escapa el ente, también al percibir la nada nos escapamos de nosotros mismos y dejamos de ser un yo o un tú para ser sólo *uno* que se ha escapado con el ente, para acceder a la indeterminación.

Cabe señalar que, el que se le escape el ente al uno no quiere decir que el ente haya sido borrado o negado por la nada, por el contrario, sólo al estar en la omnitud, en la totalidad del ser es que se nos puede dar la nada como indeterminación:

“La nada es la posibilidad de la apetencia del ente, para la existencia humana. La nada no nos proporciona el contra-concepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.”<sup>11</sup>

Entonces, si ya hemos encontrado a la nada desde la angustia, es ocasión, nos dice Heidegger, que dejemos que la nada salga sin reparos.

La nada es experimentada a través de la angustia por el Dasein, la que le permite percatarse de la posibilidad de la muerte. La muerte no es concebida por nuestro autor, como lo que completa lo faltante, por el contrario, marca la posibilidad de toda imposibilidad, es decir, con la angustia provocada por la muerte se devela el límite de la imposibilidad:

“La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ‘ser ahí’. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable.”<sup>12</sup>

El ser para la muerte, ha sido uno de los postulados heideggerianos más criticados por los filósofos, una de las críticas más contundentes en nuestra opinión se refiere a que, aún y cuando el ‘ser para la muerte’ es coherente con el desarrollo de la teoría heideggeriana, cierra la posibilidad de hablar de un ser para la vida, y por lo tanto la posibilidad del mañana, ya que refuerza contundentemente los límites que demarca la misma totalidad de lo inteligible en la comprensión del ser, negando cualquier posibilidad por fuera del horizonte del mismo. La crítica levinasiana radica fundamentalmente en el

---

<sup>10</sup> Heidegger, M., (1968). p. 47.

<sup>11</sup> Heidegger, M., (1968). p. 50.

<sup>12</sup> Heidegger, M., (1991). p. 274.

hecho de que la angustia no se produce ante el acontecimiento de la muerte sino ante el hecho de que se es de manera inevitable:

“Le néant pur de l’angoisse heideggerienne, ne constitue pas l’*il y a*. Horreur de l’être opposée à l’angoisse du néant; peur d’être et non point pour l’être; être en proie, être livré à quelque chose qui n’est pas un ‘quelque chose’.”<sup>13</sup>

"La nada pura de la angustia heideggeriana no constituye el *hay*. Horror del ser, horror opuesto a la angustia de la nada: miedo de ser, y no, en absoluto, miedo en lo que toca al ser: ser presa de, ser entregado a algo que no es un 'algo'."

Entregados a algo, que nosotros añadiríamos es 'ser arrojado a ...'. ser arrojado a la existencia solitaria, con la única compañía del silencio susurrante del *Hay*. Sin escapatoria, el existente se lamenta de tener que seguir padeciendo el *Hay* vacío:

“‘Demain, hélas! Il faudra vivre encore` demain, contenu dans l’infini de l’aujourd’hui. Horreur de l’immortalité, perpétuité du drame de l’existence nécessité d’en assumer à jamais la charge.’”<sup>14</sup>

'Ay, mañana habrá que seguir viviendo', mañana, contenido en el infinito del hoy. Horror de la inmortalidad, perpetuidad del drama de la existencia, necesidad de asumir su carga para siempre."

Ese horror del mañana que es hoy porque es siempre lo mismo, es lo que Lévinas experimentaba día con día en el campo de concentración, esa imposibilidad de evadirse de ensimismarse, de enconcharse en sí; el *Hay* es ese mundo, ese sistema que aprisiona y que niega la particularidad de ser, es la inmortalidad del sin salida porque mañana será igual que hoy y que ayer, ahí no hay distinción, ni de objetos, ni de tiempo (por ello es el instante), porque sólo hay lo mismo siempre, lo indeterminado del ser en general.

Pero ante este paisaje tan hostil y al parecer inevitable, Lévinas se pregunta si será posible encontrar una salida, vislumbrar una alternativa. En ese sentido, la puerta que parece abrirse se da a partir de la experiencia de la nada, la que más que cancelación del ser, es la posibilidad de que el acontecimiento del intervalo se presente como la posibilidad de individuación, de toma de conciencia, de sueño, de evasión del *hay*, del ser en general. Con la conciencia el Yo logra tomar distancia del *hay*, como lo habíamos señalado páginas arriba, porque el yo se personaliza, con la conciencia el yo se puede alejar de la asfixia del insomnio porque puede dormir. Además, con la conciencia, el Yo no sólo recobra su personalidad sino que se concientiza de, que `está` y no sólo de que `es`, y en ese sentido,

---

<sup>13</sup> Lévinas, E.. (1981), p.102. Trad. Esp. (2000), p.83.

<sup>14</sup> Lévinas, E.. (1981), p.102-103. Trad. Esp. (2000), p.84.

se hace conciente que 'está en un lugar': lo pudiéramos decir en otras palabras, es localizar su propia conciencia. De esta forma, habiendo recuperado la conciencia y su lugar en el que se es, se recupera también la posibilidad de localizar el sueño en el lugar donde además de ser puede descansar:

"Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu –il devient notre refuge en tant que base. Toute notre œuvre d'être ne consiste alors qu'à reposer."<sup>15</sup>

"El sueño restablece la relación con el lugar como base. Al acostarnos, al acurrucarnos en un rincón para dormir, nos abandonamos a un lugar -éste se convierte en nuestro refugio como base. Toda nuestra acción de ser consiste entonces en descansar."

Una diferenciación que nos parece pertinente y necesaria es que, no debemos confundir el *Da* del Dasein como ser en el mundo con el *aquí* de la conciencia levinasiana, ya que el *Da* del Dasein implica que el mundo existe previamente, en tanto que el *aquí* es un momento anterior al mundo, en el *aquí* no hay exterioridad, sólo se presenta el acontecimiento en el que el existente se apropia de su existir, es el momento en que, de manera conciente, se hace de su lugar:

"Par la position, la conscience participe au sommeil. La possibilité de reposer, de s'envelopper en soi, c'est la possibilité de s'abandonner à la base, de se coucher. Elle est contenue dans la conscience en tant que la conscience est localisée. Le sommeil, repli dans le plein, s'accomplit dans la conscience comme position. Mais la position est l'événement même de l'instant comme présent."<sup>16</sup>

"Mediante la posición, la conciencia participa en el sueño. La posibilidad de descansar, de envolverse en sí, es la posibilidad de abandonarse a la base, de acostarse. Está contenido en la conciencia en la medida en que la conciencia está localizada. El sueño repliegue en lo lleno, se lleva a cabo en la conciencia como posición. Pero la posición es el acontecimiento mismo del instante como presente."

## EL TIEMPO HIPOSTASIADO

Y a pesar que el presente se desvanece en el tiempo, el presente representa la realización del sujeto porque cada instante es un nacimiento y un nuevo comienzo, pero sobre todo, es una afirmación de sí; es pudiéramos decir, el momento en el que el existente se recupera y se re-encuentra a sí mismo. En el presente el existente se va mirando como

---

<sup>15</sup> Lévinas, E., (1981), p.119-120. Trad. Esp. (2000), p.96.

<sup>16</sup> Lévinas, E., (1981), p.124. Trad. Esp. (2000), p.100.

distinto del *Hay*, y en ese sentido, se presencia la posibilidad real de que el ser particular se muestre:

“(…) l’instant par lui-même est une relation, une conquête, sans que cette relation se réfère à un avenir ou à un passé quelconque, à un être, à un événement placé dans ce passé ou dans cet avenir. En tant que commencement et naissance, l’instant est une relation *sui generis*, une relation avec, une initiation à l’être.”<sup>17</sup>

“(…) el instante por sí mismo es una relación, una conquista, sin que esa relación se refiera a un porvenir o a un pasado cualquiera, a un ser, a un acontecimiento situado en ese pasado o en ese porvenir. En cuanto comienzo y nacimiento, el instante es una relación *sui generis*, una relación con el ser, una iniciación al ser.”

Pero una iniciación que se lucha, que no se hereda porque representa siempre una conquista, porque el existente, en ese intervalo, asume su existencia. No obstante, esta lucha constante por asumir el ser conduce al existente, a un retorno inevitable a sí mismo, aprisionándose en su propia identificación.

El instante como presente a partir del cual el existente asume su existir es lo que Lévinas llama la hipóstasis, que significa en consecuencia la suspensión del *hay* anónimo en tanto que el verbo ser ya tiene ahora un sujeto:

“Dans l’univers compris, je suis seul, c’est-à-dire enfermé dans une existence définitivement *une*.”<sup>18</sup>

“En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*.”

Pero la soledad que Lévinas encuentra en la hipóstasis puede desvanecerse con la incursión del porvenir, con la ruptura del presente en el que el existente lucha siempre por existir, de tal suerte que, en el futuro, el yo se puede abrir al otro, a lo que es exterior, porque se ha gestado en otro tiempo y no en la continuidad sincrónica del tiempo del yo.

La continuidad sincrónica del tiempo crea la posibilidad de que el existente asuma su existir en tanto que le permite tomar conciencia de su posición, de su estar en el mundo, porque:

“Le présent n’est pas une portion de la durée, il en est une fonction: il est cette venue à partir d’un soi.”<sup>19</sup>

“El presente no es una porción de la duración, es una duración de ésta: es esta venida a partir de un sí mismo, esta apropiación de la existencia mediante un existente que es el 'yo'.”

<sup>17</sup> Lévinas, E., (1981), p.130. Trad. Esp (2000), p.105.

<sup>18</sup> Lévinas, E., (1981), p.144. Trad. Esp. (2000), p.115.

<sup>19</sup> Lévinas, E., (1981), p.141. Trad. Esp. (2000), p.113.

De esta manera con el tiempo como medio de adjudicación, el existente inicia el camino de ruptura de esa totalidad que sin límites representaba para el existente la experiencia del horror y del mal porque:

“La notion de l'être irrémédiable et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites. L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est elle pas, au contraire, -si par mor ton entend néant, -le fait qu'il est impossible de mourir?”<sup>20</sup>

"La noción de ser irremediamente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito, sino porque carece de límites. La angustia, según Heidegger, es la experiencia de la nada. ¿No se trata más bien -si por 'muerte' entendemos 'nada'- del hecho de que es imposible morir?"

De esta forma esta imposibilidad de la muerte se transforma en posibilidad de vida, ante el hecho de que el existente es y está, y en ese sentido puede hacer, puede dormir, puede evadirse, puede descansar, etc. Con el tiempo como función que permite al existente hacerse de la existencia, éste ha dado un paso hacia su liberación del yugo del *Hay*, pero ha caído preso ahora del yugo del ensimismamiento, porque si bien con el presente se posibilita la conciencia de sí para asumir su existencia, el existente ha concientizado también su soledad, de tal suerte que, con la hipóstasis el existente se ve a sí mismo como un constante retorno a sí, porque:

“L'exister est maîtrisé par l'existant, identique à lui-même, c'est-à-dire seul. Mais l'identité n'est pas seulement un départ de soi; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. L'identité n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi.”<sup>21</sup>

"El existir es controlado por el existente idéntico a sí mismo, es decir solo. Pero la identidad no es únicamente una salida de sí, sino también un retorno a sí mismo. El presente consiste en un inevitable retorno a sí (...) La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a si mismo."

Pero si el presente dentro de la continuidad sincrónica del tiempo, como tiempo dado conduce al existente a concientizarse sobre su propia identidad cabe preguntarse qué tiempo hará posible el desencadenamiento de sí mismo, ya que:

“Le temps *donné*, hypostasié lui-même, expérimenté, le temps à parcourir à travers lequel le sujet charrie identité, est un temps incapable de dénouer le lien de l'hypostase.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Lévinas, E., (1985), p.29. Trad. Esp. (1993), p.87.

<sup>21</sup> Lévinas, E., (1985), p.36. Trad. Esp. (1993), p.93.

<sup>22</sup> Lévinas, E., (1985), p.38. Trad. Esp (1993), p.95.

"El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis."

Es por eso que para poder romper con la hipóstasis y el encadenamiento al que condena, es necesario que el tiempo se introduzca en esta relación al momento justo en que el existente se abre al mundo de los objetos dados con los que interactúa, a los que accede, de los que goza, al mundo exterior. Así, solo una relación con lo exterior como lo son los alimentos hará posible el existir en el mundo, que más allá de Heidegger, es un mundo que no sólo implica lo a la mano, lo útil, sino también lo placentero, lo agradable, la vida misma; además de posibilitar la salvación del existente de su propio ensimismamiento y encadenamiento a sí mismo:

"Ce qui semble avoir échappé à Heidegger (...) c'est qu'avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures. La vie de homme dans le monde ne va pas au delà des objets qui le remplissent."<sup>23</sup>

"Lo que parece habersele escapado a Heidegger (...) es que, antes de ser un sistema de útiles, el mundo es un conjunto de alimentos. La vida del hombre en el mundo no va más allá de los objetos que lo llenan."

Ahora, podemos decir que se muestra una nueva idea de subjetividad que se concibe ya no sólo como existente, sino como viviente y como perteneciente a un mundo en el que interactúa con las cosas, ser viviente que satisface sus necesidades en el mundo, interactúa con las cosas que se come, las que utiliza para dormir, de las que se divierte porque:

"Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde."<sup>24</sup>

"Los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo."

El ser viviente, y no sólo existente, al formar parte del mundo con el que interactúa cotidianamente no se enfrenta solamente a las cosas que en el mundo son, también interactúa con otros humanos a los que puede amar, con los que trabaja, con los que vive, con los que goza

Aunque debemos decir que esta idea de la subjetividad humana si bien pudiera dar visos de ser una concepción material de la subjetividad, entendiendo ésta como una concepción del sujeto a partir de su condición de ser necesitado y vulnerable. Lévinas nos muestra que tiene, por su parte, una particular concepción de la materialidad, ya que para

---

<sup>23</sup> Lévinas, E., (1985), p.45 Trad. Esp. (1993), p.102.

<sup>24</sup> Lévinas, E., (1985), p.46. Trad. Esp. (1993), p.102.

él, la materialidad es la constitución del sujeto que se hace conciente cuando en la hipóstasis el existente se descubre en soledad, y es en ese sentido que ata y es un encadenamiento a sí mismo esta materialidad:

“Sa solitude n’est pas initialement le fait qu’il est sans secours, mais qu’il est jeté en pâture à lui-même. C’est cela, la matérialité.”<sup>25</sup>

"Su soledad no procede, pues, inicialmente, del hecho de estar desamparado, sino del ser arrojado como pasto para sí mismo, de sumergirse en sí mismo. Esto es la materialidad."

Habiendo pues aclarado este aspecto, pasaremos a desarrollar en el siguiente apartado, la manera en cómo Lévinas aborda el tema de la subjetividad realizando un análisis desde la interioridad misma del existente y su relación con la exterioridad.

Ante el hecho de existir sin remedio, Lévinas asume el tema del cansancio y la pereza como aspectos que deben ser tratados por la filosofía a partir de la relación que guardan con la existencia y no desde la filosofía moral. Ya que la pereza y el cansancio no son la expresión de una actividad en particular, sino los aspectos que el existente experimenta ante el hecho de existir en el 'hay', es decir en el vacío. Son el cansancio y la pereza la experiencia que tiene el existente ante el contrato que éste ha establecido con la existencia en la que está 'obligado a', en la que 'hay un que', inevitable, que hay que cumplir, porque este contrato que obliga al existente a existir no ha sido firmado como un ejercicio de la libertad sino por el hecho mismo que el existente ha sido arrojado al mundo.

Así, la pereza se expresa como una imposibilidad de ejercer la libertad en una situación y condición que no se ha elegido, pero que se está obligado a cumplir, en tanto que el cansancio se experimenta cuando el ser se repite una y otra vez en ese vacío del solo *hay*, presentándose como la imposibilidad de un porvenir; en ese sentido el cansancio es imposibilidad de seguir por una parte, pero por otra representa también el momento del desfase, como una ruptura con la monotonía de ser irremediamente siempre así, es el momento en el que puede nacer la conciencia misma del cansancio:

“L’effort n’est pas une connaissance. C’est un événement. Dans l’avance sur soi-même et sur le présent, dans l’extase de l’élan qui brûle le présent en anticipant, la fatigue marque un retard sur soi et sur le présent. Le moment par lequel l’élan est au delà est conditionné par le fait qu’il est en deçà.”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Lévinas, E.. (1985), p.51. Trad. Esp. (1993), p.107.

<sup>26</sup> Lévinas, E.. (1981), p. 44-45. Trad. Esp (2000), p.37.

"El esfuerzo no es un conocimiento. Es un acontecimiento. En el adelantarse a sí mismo y al presente, en el éxtasis del impulso que quema el presente anticipándose, el cansancio señala un retraso en relación consigo mismo y con el presente. El momento por medio del cual el impulso está más allá queda condicionado por el hecho de que está más acá."

Es así entonces, como en ese preciso momento del instante en el que el existente se hace consciente de su cansancio puede actuar y en ese sentido puede transformar su condición, porque:

"Agir, c'est assumer un présent. Ce qui ne revient pas à répéter que le présent c'est l'actuel, mais que le présent est, dans le bruissement anonyme de l'existence, l'apparition d'un sujet qui est aux prises avec cette existence, qui est en relation avec elle, qui l'assume."<sup>27</sup>

"Actuar es asumir un presente. Lo cual no equivale a repetir que el presente es lo actual, sino que el presente es, en el rumor anónimo de la existencia, la aparición de un sujeto que está en lucha con esa existencia, que está en relación con ella, que la asume."

Es así como, con el actuar, el existente es y en el instante consiente se manifiesta como tal. Ahora bien, el existente, al actuar, interviene en el tiempo, actúa en el presente, y en ese sentido ha roto con la eternidad del *Hay* en la que no había tampoco presente. Sin embargo, y aún con la conciencia que el existente ha adquirido, éste no logra romper, mediante el esfuerzo y el cansancio, con su condena de padecer al presente, porque con el instante del que ha nacido la conciencia no se ha obtenido más que la conciencia y la acción, pero esta acción no posibilita el romper con el encadenamiento al cansancio y la condena al presente. Porque:

"(...) si la fatigue est une condamnation à l'être, elle est aussi un raidissement, un dessèchement, une rupture avec les sources vivas. La main ne lâche pas le poids quelle soulève, mais elle est comme abandonnée à elle-même, ne compte que sur elle même. Abandon *sui generis*. Ce n'est pas la solitude d'un être délaissé par le monde dont il ne suit plus la marche, mais, si l'on peut dire, d'un être qui ne se suit plus, qui désarticulé de soi, -dans une luxation du moi par rapport à soi,- ne se rejoint pas dans l'instant où il est cependant engagé à jamais."<sup>28</sup>

"(...) si el cansancio es estar condenado al ser, es también un endurecimiento, una ruptura con las fuentes vivas. La mano no suelta el peso que levanta, pero está como abandonada a sí misma, sólo cuenta consigo misma. Abandono *sui generis*. No es la soledad de un ser dejado de lado por el mundo, cuya marcha ya no sigue, sino, si cabe decirlo, de un ser que ya no prosigue, que, desarticulado de sí -en una luxación

---

<sup>27</sup> Lévinas, E., (1981), p.48-49. Trad. Esp. (2000), p.41.

<sup>28</sup> Lévinas, E., (1981), p.50. Trad. Esp. (2000), p.42.

del yo en relación consigo mismo- no se reunifica en el instante en el que sin embargo está empeñado para siempre."

En otras palabras podemos decir que el cansancio es agotamiento de ser y de ser solo, de no tener una mano que le ayude a levantar el peso al que ha sido condenado a levantar.

La desarticulación que el yo sufre en si mismo se origina precisamente una vez que ha tomado conciencia que existe de manera irremediable, aunque no es lo que él no hubiese querido ser, y que está también, de manera irremediable en un lugar, por lo anterior, podemos decir que, el yo tiene que seguir siendo en soledad, porque:

"L'existence traîne un poids (...) Elle n'existe pas purement et simplement. Son mouvement d'existence qui pourrait être pur et droit s'infléchit et s'embourbe en lui-même, révélant dans le verbe être son caractère de verbe réfléchi: on n'est pas, on s'est."<sup>29</sup>

"La existencia acarrea un peso (...) No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo, revelando en el verbo *ser* su carácter de verbo reflexivo: uno no es, uno *se es*."

Y es que esta reflexividad del verbo ser se hace presente en el cansancio de ser, en el 'estar obligado a ...', en el cumplimiento del 'hay que...', porque en última instancia en ambas obligaciones que el yo tiene por el hecho de existir, el verbo ser y estar deben conjugarse y ejercerse invariablemente, ya que el yo es y es en el mundo. Así pues, pasamos de este momento de soledad en el que el existente está sólo consigo mismo, a un acontecimiento que se realiza en *el hacerse lo que uno es* en el mundo exterior.

Cuando el existente se hace en el mundo, es decir pone en práctica el verbo ser, se complejiza su relación con el entorno y, de la existencia de un solo verbo pasamos a la experiencia de un sin fin de acciones que el existente realiza en el mundo y el exterior. Para Emmanuel Lévinas el estar en el mundo implica, ciertamente, el habérselas con las cosas, pero esto no quiere decir que el estar en el mundo sea equiparable a asumir el instante, ya que asumir el instante hace referencia al acontecimiento en el que el existente se encuentra consigo mismo sin ninguna relación con los objetos del exterior, por tanto la intención con la que el yo asume su existencia mediante el esfuerzo que se expresa en el cansancio, no es la misma que se expresa cuando el Yo se encuentra en el mundo con los objetos, la

---

<sup>29</sup> Lévinas, E., (1981), p.38. Trad. Esp. (2000), p.33.

diferenciación que nuestro autor encuentra radica en el hecho de que el encuentro con los objetos exteriores está marcado por la intención como deseo:

“En dé sidérant je ne me soucie pas d’être, mais suis absorbé par le désirable, par un objet qui amortira totalement mon désir.”<sup>30</sup>

"Cuando deseo, no me preocupo de ser, sino que estoy absorbido por lo deseable, por un objeto que amortiguará totalmente mi deseo."

Así, nosotros encontramos que, esta diferenciación marcada que hace nuestro autor entre la intencionalidad como conciencia y la intencionalidad como gozo, abre la ruptura entre el propio Lévinas y la ontología, ya que el filósofo lituano muestra que, anterior a la conciencia ensimismada en el instante, el encuentro con otros y con el exterior le permite al yo disponer de los objetos que están en el mundo porque su intención está motivada por el deseo. El deseo de poseer, utilizar o consumir una cosa, surge a partir de que el Yo se encuentra con el objeto de su deseo, guardando suficiente distancia para poder acceder a él; y es en ese sentido que:

“Le désir en tant que relation avec le monde comporte à la fois une distance entre moi et le désirable et, par conséquent, du temps devant moi –et une possession du désirable antérieure au désir. Cette position du désirable avant et après le désir, est le fait qu’il est donné.”<sup>31</sup>

"El deseo en cuanto relación con el mundo comporta a la vez una distancia entre mí y lo deseable y, por consiguiente, comporta tiempo delante de mí -y una posición de lo deseable anterior al deseo. Esta posición de lo deseable antes y después del deseo es el hecho de que está dado."

Esto, porque a final de cuentas lo dado, es decir el mundo exterior, está por fuera y antes de nosotros. El argumento se fortalece cuando Lévinas nos muestra que la diferencia entre la intencionalidad como conciencia y la intencionalidad como goce se da en la distancia que el yo guarda con las cosas, independientemente de disponer de ellas, pues si la intencionalidad como conciencia el Yo subsume las cosas en sí mismo, en la intencionalidad como gozo el Yo que esta separado de las cosas recorre un tiempo y una distancia para llegar a ellas. Esta distancia entre el Yo y las cosas que lo aguardan, es lo que demuestra su separación material.

---

<sup>30</sup> Lévinas, E., (1981), p.56. Trad. Esp. (2000), p.47.

<sup>31</sup> Lévinas, E., (1981), p.59. Trad. Esp. (2000), p.50.

Ahora bien, para poder llegar al objeto, antes tenemos que percibirlo, saber que ahí se encuentra y esto es posible gracias a la luz que ya sea sensible o inteligible nos permite el acceso al objeto deseado:

“La lumière rend donc possible cet enveloppement de l`extérieur (...) par la lumière, l`objet, tout en venant du dehors, est déjà à nous dans l`horizon qui le précède; vient d`un dehors déjà appréhendé et devient comme venu de nous, comme commandé par notre liberté.”<sup>32</sup>

"La luz, pues, hace posible ese estar envuelto lo exterior por lo interior (...) por medio de la luz, el objeto, aun viniendo de afuera ya aprendido, y se convierte en algo como venido de nosotros, como regido por nuestra libertad."

El encuentro con el mundo y el formar parte de él, le permite al existente, desde la perspectiva levinasiana, también superar los planteamientos de Heidegger al respecto de la existencia inauténtica, considerada por el filósofo alemán como la co-existencia del Dasein que le lleva a asumir una dependencia con respecto de los demás, porque para Lévinas:

“Notre existence dans le monde avec ses désirs et son agitation quotidienne, n`est donc pas une immense supercherie, une chute dans l`inauthentique, une évacion de notre destinée profonde. Elle n`est que l`amplification de cette résistance à l`être anonyme et fatal par laquelle l`existence devient conscience, c`est-à-dire relation d`un existant avec l`existence à travers la lumière qui à la fois comble et maintient l`intervalle.”<sup>33</sup>

"Nuestra existencia en el mundo con sus deseos y su agitación cotidiana no es, pues, una inmensa superchería, una caída en lo inauténtico, una evasión de nuestro destino profundo. No es mas que la amplificación de esta resistencia al ser anónimo y fatal por medio de la cual la existencia se vuelve conciencia, es decir, relación de un existente con la existencia a través de la luz, que, a la vez, colma y mantiene el intervalo."

## **LA INTERIORIDAD. EL GOZO Y EL DESEO**

La interioridad es un análisis de las relaciones que se producen en el sí mismo, relaciones que se gestan desde la habitación y la economía del ser. Porque como hemos dicho, el existente es en el mundo pero siempre guardando relación con la exterioridad porque es esta misma exterioridad la que hace posible su existencia, es decir, sólo en su relación con lo exterior el existente puede ser, porque sólo así es posible que viva. Además

---

<sup>32</sup> Lévinas, E., (1981), p.76. Trad. Esp. (2000), p.62.

<sup>33</sup> Lévinas, E., (1981), p.80. Trad. Esp. (2000), p.65-66.

de este elemento de utilidad vital que el existente encuentra en el exterior, también se presenta un elemento de gozo en esta relación.

El gozo, Lévinas lo ha definido como, un 'vivir de ...', en tanto que el vivir de, representa la posibilidad del existente de salir de su ensimismamiento rompiendo con la totalidad de su propia identidad encadenada a su existir en la hipóstasis, de esta forma con el gozo, el yo puede, a través del 'vivir de..', encontrarse con la exterioridad del mundo y de las cosas:

“Nous vivons de ‘bonne soupe’, d’air, de lumière, de spectacles, de travail, d’idées, de sommeil, etc... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons.”<sup>34</sup>  
"Vivimos de 'buena sopa', de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos."

Lo interesante es que hasta en este punto Lévinas se empeña en mostrar que el discurso heideggeriano esta falto de una explicación de la subjetividad también como gozo y no sólo como existencia, porque las cosas más allá de ser útiles son objetos que se dan al gozo e incluso al embellecimiento.

Pero como los objetos del mundo son también satisfactores de las necesidades que el yo tiene, puesto que es un ser corporal que siente dolor, hambre y frío; es a través del tiempo como el yo accede a los satisfactores por medio de su trabajo, así:

“Mais le besoin est aussi le temps du travail: relation avec un autre livrant son altérité. Avoir froid, faim, soif, être un, chercher abri- toutes ces dépendance à l’égard du monde, devenus besoins, arrachent l’être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde, véritable sujet capable d’assurer la satisfaction de ses besoins, reconnus comme matériels, c’est-à-dire comme susceptibles de satisfaction.”<sup>35</sup>

"La necesidad es también el tiempo del trabajo: relación con otro que entrega su alteridad. Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el instinto a las amenazas anónimas para construir un ser independiente del mundo, verdadero sujeto capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir como susceptibles de satisfacción."

De esta forma, con el gozo, el yo rompe con la monotonía de existir sin más remedio en la conciencia del presente hipostasiado, donde el yo se encuentra solo consigo mismo; ahora con el gozo, se da una 'exaltación vibrante' en el terreno de lo afectivo,

---

<sup>34</sup> Lévinas, E., (1961), p.82. Trad. Esp. (1987), P.129.

<sup>35</sup> Lévinas, E., (1961), p.89. Trad. Esp. (1987), p.135-136.

anterior a la conciencia que le permite al yo entrar en contacto con la exterioridad del mundo y gozarse de él. Aunque lo anterior no debe conducirnos a suponer que el yo se diluye en el éxtasis por el encuentro con lo exterior: por el contrario, el gozo es también una afirmación de sí mismo en tanto que acentúa el egoísmo de la búsqueda del placer y la satisfacción personal:

“On devient sujet de l'être , non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, 'au-dessus de l'être.’”<sup>36</sup>

"Se llega a ser sujeto del ser, no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad, por la interiorización del gozo que es también una exaltación, 'por encima del ser'."

El gozo para Lévinas, debemos decir, está más acá de la conciencia, de la representación y de la ontología, en tanto que la descripción fenomenológica que nuestro autor hace de la afectividad es un momento anterior en el que el yo al enfrentarse con el mundo exterior experimenta el gozo y también la necesidad. De ahí que digamos que el yo desde el terreno de la afectividad, se encuentra entre la independencia de la satisfacción y el gozo y la dependencia ante su propia vulnerabilidad de cuerpo necesitado.

Pero antes de pasar a abordar este dilema que se le presenta al existente en su relación con el mundo, quisiéramos precisar por que decimos que el gozo es anterior a la conciencia en el terreno de la afectividad. Y es que nuestro autor marca la diferencia que existe dentro de su propio discurso entre el gozo y la intencionalidad, aunque se pregunta si el gozo no es en el fondo una expresión de la inteligibilidad:

“La jouissance comme façon dont la vie se rapporte à ses contenus, n'est-elle pas une forme de l'intentionnalité prise au sens husserlien de ce terme, dans une acception très large, comme fait universel de l'existence humaine?”<sup>37</sup>

"El gozo como modo por el que la vida se relaciona con sus contenidos, ¿no es una forma de intencionalidad tomada en sentido husserliano de este término, en una acepción muy amplia, como hecho universal de la existencia humana?"

La respuesta a la pregunta de la cita anterior es negativa, aunque para justificarla, debemos dar un breve recorrido por la intencionalidad husserliana que se encuentra implícita en los planteamientos levinasianos.

---

<sup>36</sup> Lévinas, E., (1961), p.92. Trad. Esp. (1987), P.138.

<sup>37</sup> Lévinas, E., (1961), p.94. Trad. Esp. (1987), p.141.

El descubrimiento de las cosas que son en el mundo se hace a partir de las cualidades de éstas, así, la capacidad subjetiva de conocimiento, de sentiente y temporal, debe entrar en sincronía con lo pensable. En Husserl por ejemplo:

“Sentir es aquello que tomamos como conciencia originaria del tiempo y la conciencia no es nada sin la impresión. Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan.”<sup>38</sup>

El fenomenólogo habla de la conciencia en tanto que es una vivencia que llega al Yo a través del tiempo. Para clarificar esta vivencia que se da en el tiempo, es importante diferenciar, a juicio de Husserl, entre el tiempo que considera fenomenológico y el tiempo objetivo:

“(…) tiempo fenomenológico, (es) esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas (el yo puro uno) y el tiempo ‘objetivo’, esto es cósmico”<sup>39</sup>,<sup>40</sup>

Si tenemos claramente distinguidos estos dos tiempos, podemos entender cómo ambos se relacionan análogamente. El tiempo fenomenológico es aquel que nos permite realizar una re-presentación de la impresión alojada en la memoria, en tanto que la impresión sensible original, que pertenece al pasado ha sido traída al presente diferenciándose de ella misma, es decir que, lo que era ‘lo mismo’ se convierte, mediante la representación, en lo ‘sí mismo’ gracias al movimiento que se produce en la actualización. El tránsito de ‘lo mismo’ al ‘sí mismo’ lejos de debilitar la identidad la fortalece, baste el siguiente argumento:

“El propio pasado se modifica sin cambiar de identidad, se separa de sí mismo sin soltarse, se ‘hace más viejo’ perdiéndose en un pasado más profundo; permanece idéntico a sí mismo por la relación de la retención.”<sup>41</sup>

La memoria para Husserl, nos dice Lévinas, juega un papel crucial en la conciencia, porque siempre garantiza la comprensión de lo real. En el pensamiento husserliano existe una impresión original, que garantiza que las demás impresiones sensibles no se borren en el olvido, haciendo posible así, su actualización. Esta impresión original no ha sido generada, no corresponde a un hecho del pasado, está siempre en el presente. La impresión

---

<sup>38</sup> Lévinas, E.. (1987a), p.80.

<sup>39</sup> El tiempo cósmico, es para Husserl, el tiempo que es inherente a la vivencia como tal antes de realizar la reducción fenomenológica.

<sup>40</sup> Husserl, E.. (1986), p.191.

<sup>41</sup> Lévinas, E.. (1987a), p.80.

sensible es un hoy eterno, no hay pasado ni futuro ya que siempre es actualización. Por ello, Lévinas nos dice:

“El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no-intencionalidad de la proto-impresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia, es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible de la cual, el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la mostración del ser.”<sup>42</sup>

El tiempo para Husserl es sincrónico, en el todo es a la luz de la conciencia y por ende nada sucede en la oscuridad del clandestinaje, es por ello que Lévinas señala que en esta concepción se excluye la diacronía de la temporalidad. La conciencia entendida como tiempo, a la manera de Husserl, conlleva una gran ambigüedad desde el punto de vista de Lévinas, ya que niega, como ya lo mostramos en la cita anterior, la posibilidad de ruptura con el ensimismamiento que se presenta dentro del tiempo hipostasiado y hacia una salida a la exterioridad del mundo en el gozo como ‘vivir de..’.

Y es que para poder romper con el ensimismamiento hemos de separar la representación del objeto representado, tal como lo establece Husserl: aunque en un primera instancia el objeto es anterior y exterior al pensamiento cuando la inteligibilidad adecua lo pensado de manera clara, lo que era exterior, es decir el objeto, se ha convertido en parte de la inteligibilidad; pero además, cada vez que esta inteligibilidad se representa el objeto ahora convertido en *noema*, se completa este ensimismamiento. De esta forma, el tiempo se da siempre como presente y como determinación del objeto exterior, que ha dejado de ser otro para ser si mismo:

“L’intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l’Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d’altérité, exercice libre du Même. Disparition, dans le Même, du moi opposé au non-moi.”<sup>43</sup>

“La inteligibilidad, el hecho mismo de la representación, es la posibilidad para el Otro de ser determinado por el Mismo, sin determinar el Mismo, sin introducir alteridad en él, ejercicio libre del Mismo. Desaparición en el Mismo, del yo opuesto al no-yo.”

La desaparición de lo exterior, de lo otro en lo Mismo, se realiza porque una vez que el objeto se ha convertido en un *noema* ha perdido su diferencia y su distancia convirtiéndose en un contenido pensado, ahora y siempre, desde el Mismo: un contenido

---

<sup>42</sup> Lévinas, E. (1987a), p.82.

<sup>43</sup> Lévinas, E. (1961) p.96-97. Trad. Esp. (1987), p.143.

que está condenado una y otra vez a ser una percepción que se actualiza, a estar siempre en el presente, cancelando toda posibilidad de fuga, de ruptura, de exterioridad. Sin embargo, nuestro autor encuentra que el gozo no es lo mismo que la representación, porque en el gozo no se da este ensimismamiento de lo exterior en lo Mismo: ya que existe antes de ser un ente que torna al mundo exterior como algo inteligible, el existente es también una corporalidad desnuda e indigente que al necesitar afirma la exterioridad porque la necesita para seguir viviendo, así:

“Assumer l’extériorité, c’est entrer avec elle dans une relation où le Même détermine l’autre, tout en étant déterminé par lui.”<sup>44</sup>

“Asumir la exterioridad es entrar con ella en una relación en la que el Mismo determina el otro sin dejar estar determinado por él.”

Así, diferenciado el gozo de la intencionalidad podemos entonces abordar la disyuntiva que se presenta al existente ante la independencia que representa el gozo y la dependencia de la necesidad del mundo exterior para la vida. La dependencia del existente se da en tanto que éste está sujeto a necesidades, como un ente demandante de la energía vital que proviene de la exterioridad: por ejemplo, la alimentación es la transmutación de la energía exterior al existente, es decir el alimento implica una necesidad y en ese sentido se da la dependencia, pero es también a través de la alimentación que el existente goza; de tal suerte que la dependencia deviene en independencia:

“(…) l’indépendance du bonheur dépend toujours d’un contenu: il est la joie ou la peine de respirer, de regarder, de s’alimenter, de travailler, de manier le marteau et la machine, etc.”<sup>45</sup>

“(…) la independencia de la felicidad depende siempre de un contenido: es la alegría o la pena de respirar, de mirar, de alimentarse, de trabajar, de manejar el martillo y la máquina, etc.”

Porque el ‘vivir de ...’ no es primeramente una representación de algo, por el contrario, implica para el existente la posibilidad de romper con el eterno retorno a sí mismo, en tanto que la relación que el existente establece con el mundo es una relación última, profunda y originaria que, constituye originariamente a la subjetividad.

El gozo decimos que no es primeramente representación, porque de alguna manera se da en él una cierta reticencia a la misma, desde la forma en que las cosas se nos dan en el mundo, perfilándose en un medio que no puede poseerse: ‘la tierra, el mar, la luz, la

---

<sup>44</sup> Lévinas, E., (1961) , p. 100-101. Trad. Esp. (1987), p.147.

ciudad`, estos aspectos que Lévinas llama elementos, no pertenecen a nadie, son comunes a todos y por ello hacen posible que las cosas se posean y se gocen. Este medio en el que las cosas se dan, posibilita al hombre la posesión de las cosas sean estas útiles u objetos de gozo, que en última instancia, para Lévinas no existe marcada distancia, porque la utilidad que genera dependencia se transforma, también, en independencia que se origina en el gozo:

“(…) les objets d`usage courant se subordonnent à la cigarette qu`on fume, la fourchette à la nourriture, la coupe aux lèvres. Les choses se réfèrent à ma jouissance.”<sup>46</sup>

“(…) los objetos de uso se subordinan al gozo: el encendedor al cigarrillo que se fuma, el tenedor al alimento, la copa a los labios. Las cosas se refieren a mi gozo.”

Así, podemos decir que la reticencia a la representación, radica en que las cosas que se dan, conllevan un aspecto que no va destinado a la representación inteligible sino a la sensibilidad de un existente que como corporalidad, sufre o goza del uso mismo de los objetos que cumplen una función dentro del mundo.

## LA INTERIORIDAD

El existente como corporalidad es, para Lévinas, determinado y fundado por las cosas mismas que son recibidas por éste sin pensarlas en primera instancia, lo que sitúa al existente en una condición `más acá de la razón` y `más allá del instinto`, no desde una razón ciega sino desde otro lugar que la razón, un lugar desde donde el existente puede romper con la Totalidad del ser, porque con la sensibilidad, el existente se encuentra con el no-yo, generándose una ruptura:

“La jouissance et le bonheur ne se calculent pas par les quantités d`être et de néant qui se compensent ou se mettent en déficit. La jouissance est une exaltation, une pointe qui dépasse le pur exercice d`être.”<sup>47</sup>

“El gozo y la felicidad no se calculan por las cantidades de ser y de nada que se compensan o se ponen en déficit. El gozo es una exaltación, una punta que deja atrás el puro ejercicio de ser.”

---

<sup>45</sup> Lévinas, E., (1961), p.82. Trad. Esp. (1987), p.129-130.

<sup>46</sup> Lévinas, E., (1961), p.106. Trad. Esp. (1987), p.151.

<sup>47</sup> Lévinas, E., (1961); p.117. Trad. Esp. (1987), p.162.

Así, esta ruptura que se manifiesta como exaltación se da en el momento en el que el Yo ve satisfecha su necesidad. 'su vivir de...' y de ello se goza. Y es que este encuentro, esta relación del yo con el no-yo, es decir con las cosas de las que el Yo vive, es el que nos muestra que el Yo como sensibilidad en su necesidad vive también el dolor de la insatisfacción, de la carencia, del vacío y es justamente por esta posibilidad, por esta experiencia, que en el Yo se da el amor a la vida como una felicidad de ser y de seguir siendo. Pero este gozo de vivir no debe considerarse tampoco como una representación porque como hemos dicho el gozo y la felicidad se encuentran *antes* que la representación y la reflexión.

El '*antes*' o el '*más acá*' de la razón y de la representación, pero el '*más allá*' del instinto le permiten a nuestro autor dar cuenta de aquello que constituye primeramente la subjetividad: porque antes que la acción y la representación el Yo es un cuerpo sensible que tiene la necesidad de lo exterior, de los objetos y de los otros para seguir viviendo. Y es el dolor de la carencia, el miedo al vacío y a dejar de vivir lo que motiva al Yo a la acción y a la reflexión, pero siempre como un momento posterior que proviene de: 'la fameuse passivité'. Aunque nuestro autor hace hincapié en que la necesidad no debe considerarse ni como pasividad ni como libertad, sí podemos decir que la necesidad se expresa irremediabilmente, y que ante la experiencia de vivirla el Yo busca satisfacerla obteniendo también gozo en esta búsqueda de satisfacción. Así, nos dice Lévinas:

“Le besoin s'aime, l'homme est heureux d'avoir des besoins. Un être sans besoins ne serait pas plus heureux qu'un être besogneux –mais en dehors du bonheur et du malheur. Que l'indigence puisse marquer le plaisir de la satisfaction, qu'au lieu de tenir la plénitude pure et simple, nous assénions à une jouissance à travers le besoin et le travail, voilà une conjoncture qui tient à la structure même de la séparation.”<sup>48</sup>

“La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y de la infelicidad. El hecho de que la indigencia pueda acentuar el placer de la satisfacción, de que en lugar de poseer la plenitud pura y simple, lleguemos a la felicidad a través de la necesidad y del trabajo, se debe a la estructura de la separación.”

Esta estructura de la separación es percibida desde la interioridad del gozo, porque esta interioridad debe estar abierta y cerrada, simultáneamente en ella se da el dentro y el

---

<sup>48</sup> Lévinas, E., (1961), p.120. Trad. Esp. (1987), p.164.

fuera, como en la casa, en la morada. Así, en la interioridad el Yo puede recogerse en el adentro y a la vez puede mirar el afuera y relacionarse con el:

“Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d’asile, qui répond à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain.”<sup>49</sup>

“Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano.”

La retirada hacia su casa, hacia sí, es el acontecimiento que le permite al Yo, como hemos dicho, percibir la separación que se da entre sí y las cosas, pero además le posibilita, también, hacerse de su propio cuerpo en un segundo momento. Nuestro autor es muy claro en señalar que sólo poseemos nuestro cuerpo cuando en una morada, o es decir, en la casa, se ha delimitado la interioridad y la exterioridad: de esta manera podemos decir que, en la subjetividad como interioridad cuando en ella se da la vivencia del adentro y del afuera y el Yo percibe la necesidad y la carencia, es que se percata de la exterioridad, porque en esta separación el Yo trabaja por hacerse de las cosas, es decir por poseerlas.

La relación que el Yo establece con el afuera, es decir, con las cosas de las que vive es una relación que se establece a través del trabajo, mismo que hace posible la posesión. Pero esta posesión de la cosa de la que el Yo vive hace que, una vez aprehendida la cosa quede también definida, es decir con el trabajo la cosa deja de ser una cosa en sí para convertirse en cosa para el Yo; de esta manera convertida en objeto de su subsistencia o de su gozo la cosa se posee y se maneja. Y es que el manejo de las cosas que se hace a través del trabajo da forma y sentido a las cosas mismas, ahora la mano no sólo es un órgano, es poder:

“La main *comprend* la chose non pas parce qu’elle la touche de tous les côtés à la fois (elle ne la touche pas de partout), mais parce qu’elle n’est plus un organe de sens, pas pure jouissance, pas pure sensibilité, mais maîtrise, domination, disposition –ce qui ne ressortit pas à l’ordre de la sensibilité.”<sup>50</sup>

“La mano *comprende* a la cosa, no porque toque todos sus costados a la vez, sino porque no es un órgano de sentido, de puro gozo, de pura sensibilidad, sino de señorío, de dominación, de disposición: que no se deduce del orden de la sensibilidad.”

---

<sup>49</sup> Lévinas, E., (1961), p.129. Trad. Esp. (1987), p.172.

<sup>50</sup> Lévinas, E., (1961), p.135. Trad. Esp. (1987), p.179.

Con la mano como órgano de señorío el Yo puede hacerse de las cosas, puede manejarlas y poseerlas: con la mano el Yo hace posible que las cosas pierdan su identidad y sean sólo para él, como objeto de su gozo y de su supervivencia, porque las cosas que antes eran un posible alimento, ahora con el poder de su mano se han convertido en parte de él, en la energía que le da vida: pero también las cosas se han convertido en útiles y en las posesiones del Yo:

“Parce qu'elle n'est pas en soi, la chose peut s'échanger et par conséquent se comparer, se quantifier, et par conséquent, déjà perde son identité même, se refléter dans l'argent. Aussi l'identité de la chose, n'en est-elle pas la structure originelle. Elle disparaît dès qu'on aborde la chose comme matière.”<sup>51</sup>

“Porque no es en sí, la cosa puede cambiarse y en consecuencia compararse, cuantificarse, y en consecuencia, perder su propia identidad y reflejarse en dinero. Tampoco la identidad de la cosa es su estructura original. Desaparece cuando se accede a la cosa como materia.”

Así pues, podemos decir que, el Yo desde la interioridad de la morada determinando a las cosas con el trabajo y sus propias manos, está otorgando el carácter de utilidad a las cosas, aspecto que a juicio de nuestro filósofo, no fue contemplado por la doctrina que considera al mundo como el horizonte. Evidentemente esta aseveración alude a la ontología heideggeriana, por lo que consideramos necesario abordar algunos elementos expuestos por Heidegger sobre el mundo, el estar a la mano y la proximidad<sup>52</sup>. Para el filósofo de Baden el mundo fundamenta a los entes que en él se encuentran y a las relaciones que estos mismos entes guardan, porque:

“1. Mundo significa un *cómo del ser* del ente, antes que este mismo. 2. Este cómo determina al ente en *totalidad*. Es, fundamentalmente, la posibilidad de todo Cómo en general, en cuanto límite y medida. 3. Este Cómo en su totalidad es en cierto modo, *previo*. Este previo Cómo en su totalidad *es relativo al Dasein* humano. Por consiguiente, el mundo pertenece justamente al Dasein humano, si bien comprende en su totalidad a todo ente, incluso al Dasein.”<sup>53</sup>

El *cómo* del ser del ente que, como hemos dicho, es previo al ente mismo, nos remite siempre al mundo y también al Dasein, porque a decir de A. De Waelhens la relación que el Dasein guarda con el mundo es de carácter dialéctico: mundo y Dasein se

---

<sup>51</sup> Lévinas, E., (1961), p.130. Trad. Esp. (1987), p.180.

<sup>52</sup> Este tema lo hemos trabajado ampliamente en nuestra tesis de Licenciatura: Camarillo, C., *La superación metafísica de la totalidad ontológica. De Heidegger a Lévinas*, UNAM, 2000.

<sup>53</sup> Heidegger, M., (1968), p.28.

pertenecen inseparablemente. El mundo es el mundo del Dasein, en tanto que éste es pensable sólo por él mismo, pero a su vez 'el ser-en-el-mundo', como primer existencial, nos revela que el mismo Dasein no está separado del mundo, no es una construcción posterior a su propia existencia, es, por el contrario, el espacio ontológico donde el ser-en-el-mundo es y actúa, es la primera determinación fundamental del ser del ser humano; porque:

“El Dasein y el mundo son las dos caras de una misma forma de existencia indisociable: el ser-en-el-mundo.”<sup>54</sup>

Los entes que desde el *cómo* se fundamentan y reciben el sentido, cumplen una función dentro de la totalidad del mundo, y es que la utilidad que los entes tienen en el mundo es producto de esta expresión dual del ser-en-el-mundo por ejemplo, no se concibe una escuela sin alumnos y profesores, pero tampoco se concibe la escuela, ni los alumnos ni los profesores sin la necesidad de la enseñanza; o un zapatero no se concibe sin la necesidad de hacer zapatos, ni tampoco la existencia de éstos se concibe sin la necesidad que las personas tienen de caminar y cubrirse sus pies de la inclemencia del tiempo y de la rudeza de los caminos, porque:

“(…) si el mundo, (…) fuera un conjunto de relaciones, el sistema de los sistemas, entonces tendríamos una prueba decisiva de su implicación en cada objeto. Entonces veríamos que el en sí de cada objeto no se puede captar sino en el mundo.”<sup>55</sup>

Esta expresión dual del ser-en-el-mundo, a la que De Waelhens hace referencia nos muestra que, el *cómo* que fundamenta, surge no sólo del mundo como totalidad sino del Dasein que como 'poder ser' se despliega utilizando los objetos que necesita, tal como lo veíamos anteriormente, el Dasein necesita zapatos para caminar, escuelas para enseñar y aprender, etc. De tal manera que este 'poder-ser' del Dasein gesta las relaciones que se dan en el mundo y hace posible que se tornen comprensibles, el mundo se vuelve así una expresión de ese 'poder-ser' del Dasein, que de manera unificada se desarrolla en la red que entreteje las relaciones entre las cosas útiles constituyendo su significación:

“(…) el mundo, nace de que el ser es conferido a estos objetos intramundanos por el ser mismo del Dasein.”<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> De Waelhens, A., (1954), p. 53.

<sup>55</sup> De Waelhens, A., (1954), p. 49.

<sup>56</sup> De Waelhens, A., (1954), p. 52.

Pero el hacer uso de las cosas implica que el Dasein como 'ser-en-el-mundo' está dentro de una espacialidad en la que las cosas se encuentran a distancia; la espacialidad para Heidegger si bien implica cercanía y distancia no debe entenderse en un sentido meramente cuantitativo, sino cualitativo, porque la espacialidad es donde las relaciones y los entes cobran sentido y se fundamentan en la mundanidad del mundo. De esta forma, podemos decir que, el 'estar a la mano' implica que:

"El útil tiene su 'sitio', o bien 'está por ahí', lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio. El sitio del caso se determina como 'sitio' de este útil para...' partiendo de un todo de sitios, en relaciones de dirección recíproca, del plexo de útiles 'a la mano' en el mundo circundante."<sup>57</sup>

El tener un sitio asignado donde el útil es útil para algo nos muestra que el espacio es moldeado y a su vez moldea a los objetos porque el Dasein jerarquiza sus instrumentos de utilidad. En el espacio, los útiles están a la distancia y en una cierta dirección, es decir, están próximos, acercados para que en su propio ser y estar 'a la mano' puedan desempeñar su utilidad porque:

"(...) el sistema de conjunto de las posibilidades en el orden cotidiano que, concretizado, desarrollado, organizado, nos permite distinguir y asignar lugares y sitios."<sup>58</sup>

De lo anterior, podemos concluir que, para Heidegger, la espacialidad y la utilidad están determinadas por el Dasein como 'ser-en-el-mundo', pero a la vez están determinadas por el mismo mundo en tanto que éste es horizonte de sentido, pero si esto es así, podemos preguntarnos ¿En donde radica la diferencia de este planteamiento con el de Emmanuel Lévinas?, ¿Qué diferencia existe entre el Dasein que asigna un lugar a los útiles y toma los que están a la mano, y la propuesta levinasiana en la que la frontera de la morada hace posible el trabajo de aprehensión de las cosas? A nuestro parecer, la diferencia radica en que para Lévinas desde la morada y la interioridad de la propia subjetividad es posible la determinación de los objetos; mientras que para Heidegger si bien el Dasein determina también los objetos dentro de la espacialidad no debemos olvidar que esta determinación que el Dasein otorga no es total puesto que el mundo también los determina, y en ese sentido la determinación es compartida, e incluso nos atrevemos a decir que, la determinación de los objetos proviene más del mundo que del Dasein. Esto es así porque

---

<sup>57</sup> Heidegger, M., (1991), p. 117.

consideramos que Heidegger cuando expone este proceso que sigue el Dasein desde el 'ser-ahí' hasta el 'ser-total' subyace siempre como presupuesto el hecho de que el Dasein es un 'ser-en-el-mundo', y éste es el punto de partida. Y es, a nuestro juicio, este proceso el que hace que el Dasein no pueda diferenciarse del mundo, es decir, este procedimiento impide al Dasein atestiguar su interioridad y desde ella marcar la exterioridad.

Hecho este rodeo que consideramos necesario, abordaremos ahora la propia problemática a la que Lévinas se enfrenta una vez que hemos expuesto a la subjetividad como interioridad, y al trabajo y la mano como elementos que por un lado garantizan la satisfacción de las necesidades y el gozo, pero que por otro implican ejercicio de poder y cancelación de la cosa como en sí, puesto que la cosa es siempre para el Yo: un alimento, una mercancía, un adorno, un útil, etc.

Y la problemática se inicia justamente aquí, debido a que el Yo a través del trabajo y del uso de la mano como órgano de poder retorna a su ensimismamiento al que había estado condenado en el vacío del 'hay', porque los objetos han dejado de ser parte del exterior, de lo que está fuera, para pasar a ser parte de lo que el Yo es. Cerrándose sobre sí de nueva cuenta, el Yo parecería condenado a la soledad de lo Mismo, sin embargo nuestro autor nos recuerda que la corporalidad si bien hace posible el trabajo y la posesión también da cuenta de la necesidad y de la posición que el cuerpo ocupa en la tierra. Es decir, la corporalidad de manera recurrente nos muestra que el Yo experimenta la ambigüedad, que transita entre la independencia del gozo y la dependencia de la necesidad y del pertenecer al mundo, lo que hace referencia siempre a la exterioridad del Yo porque:

“La souveraineté de la jouissance nourrit son indépendance d’une dépendance à l’égard de l’autre. La souveraineté de la jouissance court le risque d’une trahison: l’altérité dont elle vit, déjà l’expulse du paradis. La vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet. La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. *Etre corps* c’est d’une part se *tenir*, être maître de soi, et, d’autre part se tenir sus terre, être dans *l’autre* et par là, être encombré de son corps.”<sup>59</sup>

“La soberanía del gozo nutre su independencia de una dependencia frente a lo otro. La soberanía del gozo corre el riesgo de una traición: la alteridad de la que vive, la expulsa del paraíso. La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto. La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amor en

---

<sup>58</sup> De Walhens, A., (1954), p. 61.

<sup>59</sup> Lévinas, E., (1961), p.138. Trad. Esp. (1987), p.182.

cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad. *Ser cuerpo* es, por un lado, *mantenerse*, ser dueño de sí, y por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo *otro* y, por ello, estar embarazado por un cuerpo.”

Así, recuperando esta ambigüedad que el Yo experimenta en la soberanía, nuestro autor nos muestra que a pesar del trabajo y la posesión siempre estará presente de nueva cuenta la necesidad de un cuerpo que tiene frío, sed, hambre, etc. Sin olvidar tampoco que el Yo se sostiene en la tierra y en ese sentido es siempre en lo otro. Pero este ser en lo otro (en la tierra) no se da en soledad, ya que en la interioridad el Yo experimenta que el *morar* es una experiencia compartida que además implica que el Yo establece otra relación más allá del ‘vivir de...’ y del poseer, y ésta es una relación con el Otro, es decir, con el prójimo (*Autrui*).

## CAPÍTULO 2

### ACERCA DE LA ÉTICA

En el presente capítulo abordaremos desde la constitución de la subjetividad hasta el surgimiento de la ética. Para ello continuaremos la descripción fenomenológica que el propio Lévinas realiza hasta llegar a la constitución pre-originaria de la subjetividad. Es decir, transitaremos del gozo al Deseo, y del ‘vivir de.....’ y la posesión como ejercicio de poder y dominio, a la relación en la que el Yo no puede poseer ni vivir a las costillas de Otro (Autrui)<sup>1</sup>.

En el capítulo anterior hemos mostrado que el recogimiento permite al Yo delimitar lo interior y lo exterior y en ese sentido hace posible también el descanso. Hemos visto también que el descanso del recogimiento en el *morar* no se da en soledad porque el Yo no es un ente aislado en el mundo sino que está con Otros que lo acogen en la Casa. Pero este recibimiento que se da en la Casa nos muestra que la relación entre el Yo y el Otro no es un ‘vivir de....’ sino un ‘vivir con’. El ‘vivir con’ término que nosotros hemos acuñado, y que consideramos nos permite dar cuenta de la diferente relación entre el Yo y el Otro (Autrui) y la que establece el Yo con lo otro (autre), no debe ser confundido con la estructura existencial heideggeriana del *Mitsein*.

En primer lugar, la diferencia entre el *Mitsein* y el ‘vivir con’ radica en que el verbo ser y el verbo vivir no son el mismo verbo. Dando cuenta de acciones distintas, el verbo ser del *Mitsein* nos remite a que un modo del ser del *Dasein* es ‘ser con’:

“La cuestión es hacer fenoménicamente visible la forma de este ‘ser ahí con’ en la inmediata cotidianidad y hacer de esta forma la exégesis ontológicamente adecuada.”<sup>2</sup>

Mientras que el ‘vivir con’ nos muestra que el Yo puede necesitar y gozar con Otros:

“Vivre, c’est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l’instinct: vivre de quelque chose sans ce quelque chose ait le sens d’un but ou d’un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A partir de este momento diferenciamos con el uso de la mayúscula el término Otro (Autrui) (como persona) del otro (autre) (que es lo exterior al Yo, las cosas de las que se vive, la tierra en la que se está, etc.)

<sup>2</sup> Heidegger, M., (1991), p.132.

<sup>3</sup> Lévinas, E., (1961), p.107. Trad. Esp. (1987), p.153.

“Vivir, es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido ontológico, simple juego o gozo de la vida. Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo.”

En segundo lugar, más allá del verbo, si bien pudiera parecer que el *Mitsein* y el ‘vivir con’ hacen referencia al hecho que el Yo es con otros queremos mostrar que el *Mitsein* responde a otra lógica y tiene otro sentido, por tal motivo a continuación abordaremos brevemente la postura heideggeriana para mostrar las diferencias con el planteamiento levinasiano. En la descripción que Heidegger hace del mundo circundante encontró que el útil mediante el cual se hace ‘frente a ...’ a través del trabajo, el destino de la obra realizada nos remite a los otros. Lo que determina que los otros no pueden ser considerados como ‘ante los ojos’ ni ‘a la mano’ en tanto que no son útiles sino que son ‘ser ahí’ son ‘ser-en-el-mundo’:

“Este ‘ser ahí también’ con ellos no tiene el carácter ontológico de un ‘co-ser ante los ojos’ dentro de un mundo. El ‘con’ es algo que tiene la forma de ser del ‘ser ahí’, el ‘también’ mienta la igualdad del ser, en el sentido del ‘ser en el mundo’ ‘curándose de’ y ‘viendo en torno’. Hay que comprender el ‘con’ y el ‘también’ *existencialista* y no categorialmente.”<sup>4</sup>

El comprender el ‘con’ ontológicamente implica que, aunque el ‘ser-ahí’ no se encuentre a otro ‘ante los ojos’ esto no impide que el ‘ser con’ sea un modo de ser, ya que la soledad, nos dice Heidegger, es un modo deficiente del ‘ser con’. El ‘también’ comprendido de manera ontológica implica que el ‘ser con’ es el existencialista común que imposibilita ver al otro como ‘a la mano’ y en ese sentido de los otros el ‘ser ahí’ no ‘se cura’ sino se ‘*procura por*’ ellos, a decir de nuestro autor.

Pero el ‘procurar por’ los otros ¿es acaso una vertiente ética que se desprende de la analítica existencialista de Heidegger? ¿En qué sentido debemos tomar el término ‘procurar por’? Para poder dar respuesta a estas interrogantes debemos recordar que, la cura representa la posibilidad ontológica a través de la cual el *Dasein* puede comprenderse como totalidad, en tanto que en ella se sostiene toda la potencialidad del ‘poder ser’:

“La perfectio del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para más peculiares posibilidades, es una ‘obra’ de la ‘cura’.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Heidegger, M., (1991), p.134-135.

<sup>5</sup> Heidegger, M.: (1991). p.219.

Así, esta potencialidad del 'poder-ser' como libertad, es la que debería garantizarse no sólo para sí mismo sino para los otros. De ahí que Heidegger nos diga que el 'procurar por' se puede dar de dos maneras extremas, una de ellas puede llegar a quitarle al otro su propia cura, al llevar la procuración hasta la sustitución:

"El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término (...) En semejante 'procurar por' puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado."<sup>6</sup>

La otra manera en que el 'procurar por' se puede dar es cuando, la procuración no se da como sustitución sino como anticipación, es decir, 'el procurar por' es anticiparle al otro el despliegue de su 'poder ser' a través del cual el ser del otro se afirma y se proyecta. Así las cosas, el 'procurar por' es, a nuestro juicio, no un existenciario que toca el terreno de la ética sino un modo de ser del 'ser-ahí' que puede manifestarse de manera eficiente o en lo contrario, de tal suerte que:

"El 'ser uno para otro', 'uno contra otro', 'uno sin otro', el 'pasar de largo uno junto a otro', el 'no importarle nada uno a otro' son modos posibles del 'procurar por'. Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el 'ser uno con otro' cotidiano y del término medio."<sup>7</sup>

Aunque hemos de decir que la manera eficiente del 'ser uno con otro' si bien no es indiferencia, sí se mantiene dentro del horizonte de la libertad del 'poder ser' sin contemplar la posibilidad de que en el otro exista la impotencia o la necesidad.

Estas maneras eficientes e ineficientes nos remiten a que en Heidegger existe, como sabemos, dos maneras en que puede expresarse el existenciario 'ser con': la forma auténtica y la forma inauténtica. Hemos expuesto la forma auténtica de dicho existenciario, ahora quisiéramos brevemente exponer la forma inauténtica del 'ser con' que el autor de *Ser y Tiempo* llama el 'uno'. El cotidiano 'uno' hace referencia al acontecimiento en el que el 'ser ahí' se encuentra bajo el *señorío* de los otros en tanto que los otros le han robado su ser y le dirigen su existencia; ahora ésta es conducida por lo público, ámbito que no tiene rostro, que no responde a un nombre ni a ninguna identidad, lo público es nadie:

"El 'uno', con el que se responde a la pregunta acerca del 'quien' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie', al que se ha entregado en cada caso ya todo 'ser ahí' en el 'ser uno entre otros'."<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Heidegger, M., (1991), p.138.

<sup>7</sup> Heidegger, M., (1991), p.138.

<sup>8</sup> Heidegger, M., (1991), p.144.

Pero este 'nadie' evidentemente es la inautenticidad a la que el 'ser ahí' es conducido y de la que debe curarse, ante la que debe emplear su 'poder ser' y el 'procurar por' para sacar de este modo inauténtico de existencia también a los otros, lo que a nuestro juicio conduce de nueva cuenta a una situación de soledad en la que el 'ser ahí' como 'ser con' debe procurar ante todo el 'poder ser' que como libertad, es una proyección por fuera del vivir en comunidad.

Para Lévinas, la estructura existencial del 'ser-con' es antecedida por la soledad del Dasein, de tal manera que cuando el Dasein se comprende en soledad, se percata de la necesidad de estar con otros, y es ahí donde el existencial 'ser con otro' cobra sentido pero siempre como un momento posterior:

"La relation avec autrui est certes posée par Heidegger comme structure ontologique du Dasein: pratiquement, elle ne joue aucun rôle ni dans le drame de l'être, ni dans l'analytique existentielle. Toutes les analyses de *Sein und Zeit* se poursuivent soit pour l'impersonnalité de la vie quotidienne, soit pour le Dasein esseulé."<sup>9</sup>

"Ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del Dasein, pero en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama de ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad<sup>10</sup> de la vida cotidiana, o bien al Dasein aislado."

Por lo que podemos concluir que en Heidegger la relación yo-otro es, si se me permite la expresión, bastante débil ya que pareciera que una vez que el otro ejerce su 'poder ser', mismo que ha sido 'procurado' por el Dasein el vínculo o la relación entre este y el otro no parece tener más sentido, y podemos preguntarnos ¿Qué sucede con 'el procurar por' una vez que el otro 'se cura'? Nosotros consideramos que desde Heidegger no podemos encontrar la respuesta por lo que continuaremos en la búsqueda de cómo se origina la relación ética entre el Yo y el Otro, ahora desde el pensamiento levinasiano.

---

<sup>9</sup> Lévinas, E.. (1985), p.18. Trad. Esp. (1993), p.78.

<sup>10</sup> Para Heidegger como ya hemos visto, la impersonalidad se da en el terreno de lo 'uno', cuando: "El 'uno', con el que se responde a la pregunta acerca del 'quien' del 'ser ahí' cotidiano, es el 'nadie', al que se ha entregado en cada caso ya todo 'ser ahí' en el 'ser uno entre otros'." Heidegger, M., (1991), p.144. Así, éste ser uno entre otros es estar dejando de ser yo-mismo acercándose cada vez más al mundo del 'se' dice, 'se' piensa, etc., tal como lo hacen los demás, los otros, es pudiéramos decir, en términos heideggerianos, el imperio de la publicidad.

## ÉTICA Y SUBJETIVIDAD

Hemos mostrado que dentro del análisis existencial, el hecho de vivir en comunidad, es catalogado, en última instancia, como modo inauténtico de la existencia, en vista de que el Dasein se ha abandonado al impersonal *Man* olvidando su identidad como 'Yo mismo'. Para Lévinas el vivir en comunidad implica que en la morada el Yo es recibido por el Otro con quien el Yo vive. Lo que sin lugar a dudas establece una relación de comunidad: aunque ahora debemos precisar si esta relación común implica el 'también', que Heidegger argumenta, hace referencia a una condición de igualdad:

“En fin l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* –être réciproquement l'un avec l'autre....La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation C'est, ainsi, une association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun (...)"<sup>11</sup>

“Y es que, finalmente, el otro aparece en Heidegger en la situación esencial del *Miteinandasein* (estar recíprocamente uno con otro)(...) La preposición *mit* (con) describe en este caso la relación. Se trata, por lo tanto, de una asociación de igualdad a propósito de algo, de algún término común (...)"

Pero entonces ¿podemos decir que el vivir en comunidad es una asociación de igualdad también para Lévinas?

Para poder dar respuesta, tenemos que recordar que en la interioridad el Yo se revela como Mismo una vez que se ha diferenciado de lo que es el mundo exterior, identificándose en el *morar* el Yo hace posible también el poder y la independencia. Como ya hemos dicho, con el trabajo y la mano como órgano de poder el Yo puede poseer las cosas que están en el mundo:

“Tout est ici; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est compris. La possibilité de posséder, c'est à dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi- est la *manière* du Même.”<sup>12</sup>

“Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendido. La posibilidad de poseer, es decir de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la modalidad de lo Mismo.”

El com-prender y el poseer es un ejercicio del egoísmo en el que el Yo borra de lo exterior su diferencia, pero también hemos avisado que, cuando el Yo se retira a la

---

<sup>11</sup> Lévinas, E.. (1985), p.18-19. Trad. Esp (1993), p.78-79.

<sup>12</sup> Lévinas, E.. (1961), p.8. Trad. Esp. (1987), p.61.

*morarda*, el Otro con quien vive lo acoge, evidenciándose una relación distinta entre el Yo y el Otro: el Otro (Autrui) no es com-prendido ni poseído, no porque sea un igual con el que se comparte la casa, un lugar, el mundo, sino porque el Otro no puede ser poseído porque lo impide un mandato y no porque esto dependa del Yo y de su buena o mala voluntad:

“Autrui –absolument autre- paralyse la possession qu`il conteste par son épiphanie dans visage. Il ne peut contester ma possession que parce qu`il m`aborde, non pas du dehors, mais de haut.”<sup>13</sup>

“El Otro –absolutamente otro-paraliza la posesión que pone en duda por su epifanía en el rostro. El sólo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto.”

El mandato que viene de lo alto nos muestra que, el lugar que en primera instancia se compartía no otorga una condición de igualdad, porque el ‘vivir con’ indica que la relación Yo-Otro acontece siempre en la distancia y en la separación, que respeta la alteridad, por lo que la identificación o incluso la oposición que pudiera darse desde el Ser - en la reciprocidad del ‘con’- en realidad anularía la alteridad del Otro (Autrui), esa que impide la posesión, bajo la mismidad del Yo:

“Si le Même s`identifiait par simple *opposition* à l`Autre, il ferait déjà partie d`une totalité englobant le Même et l`Autre.”<sup>14</sup>

“Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro.”

De esta manera podemos decir que el ‘vivir con’ rompe con esa totalidad en la que el Mismo y el Otro son iguales, en la que han perdido su identidad que les hacía distintos haciéndolos parte de un Mismo más grande: el Mundo.

La ruptura con la totalidad compresora en el Yo, se da en el tránsito del gozo (egoísta) al Deseo (ético) que se manifiesta de inicio en el ‘vivir con’. El rostro del Otro (Autrui) expresa en el mandato el impedimento a ser poseído y comprendido, de tal manera que, la felicidad que se manifestaba en el gozo se transforma en un Deseo que a decir de Lévinas no tiene retorno, es decir, es un Deseo que no busca la satisfacción, que no se manifiesta en la sensibilidad del Yo, como sentimiento de plenitud. De esta forma, el deseo para diferenciarse del gozo, ha tomado el apellido metafísico en tanto que:

---

<sup>13</sup> Lévinas, E., (1961), p.144. Trad. Esp. (1987), p.188.

<sup>14</sup> Lévinas, E., (1961), p.8. Trad. Esp. (1987), p.62.

“(…) il désire l’au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté- le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.”<sup>15</sup>

“(…) desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.”

Porque tiende hacia lo absolutamente otro, es decir porque tiende hacia aquel que esta más allá de la mismidad del Yo y de su conciencia, hacia aquel que no puede aprehenderse, ni poseerse, ni cuantificarse, ni venderse y tampoco conocerse. Es deseo metafísico porque se aleja de la ontología y su violencia en la que el Dasein si bien es que puede relacionarse con los otros y procurar por ellos, es cierto que ésta procuración no respeta la alteridad ni la separación sino que busca la comprensión, a decir de Heidegger:

“El ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí con’ de otros, estado inherente al ‘ser con’, quiere decir: en la comprensión del ser que es inherente al ‘ser ahí’ está implícita, por ser del ‘ser ahí’ un ‘ser con’, la comprensión de otros (...) El conocerse se funda en el ‘ser con’ originalmente comprensor (partiendo de aquello de que se cura y con la comprensión de ello es comprendido el ‘curarse de’ que ‘procura por’. El otro es, pues, abierto inmediatamente en el ‘procurar por’ ‘curándose de’.”<sup>16</sup>

Podemos ver entonces que en la ontología heideggeriana la otredad del Otro (Autrui) se diluye desde la misma comprensión del ser, porque:

“La ontología no es un inocente tratado teórico sobre los entes. Es la verbalidad pura y neutral por medio de la cual el ser puro constituye y gobierna al mundo como horizonte de la lúcida comprensión de los entes y sus modos de ser, en la luz y en su obra de ser.”<sup>17</sup>

## EL DESEO METAFÍSICO

Ahora, el *Deseo Metafísico* sólo tiene que ver con la relación que guardan el Yo y el Otro (Autrui), sin buscar la satisfacción del que desea, ya que se desea lo que se encuentra más allá de las posibilidades de aprehensión y comprensión, lo exterior le es excedente e inconmensurable, motivo por el cual se profundiza más el Deseo en vez de satisfacerse. La relación entre el Mismo y el Deseado no se da, nos dice Lévinas, para que haya un acercamiento, ni para que desaparezcan las distancias, ya que desde su origen esta relación se da en la separación del alejamiento, porque es desde ahí donde se nutre:

---

<sup>15</sup> Lévinas, E., (1961), p.4. Trad. Esp. (1987), p.58.

<sup>16</sup> Heidegger, M., (1991), p.140.

<sup>17</sup> Costa, M., (1996), p.107.

“Désir sans satisfaction qui, précisément, *entend* l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre.”<sup>18</sup>

“Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad: la exterioridad del otro.”

Este alejamiento hace del Deseado alguien invisible, donde la relación no tiene una idea producto de la adecuación del objeto con la luz de la razón o de la verdad del ser; por el contrario lo deseado se da en la oscuridad, en la noche, más allá del conocimiento.

El mandato que el rostro del Otro (Autrui) impide la posesión y la comprensión, como hemos dicho, viene de arriba y no de fuera, esta procedencia es, en términos levinasianos la imposibilidad de la comprensión bajo la claridad<sup>19</sup> en la que los entes pueden verse y comprenderse tal como se sostiene en la postura heideggeriana y parmenídea. El mandato entonces nos remite al Otro (Autrui) como absolutamente Otro:

“ L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement Autre: par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même.”<sup>20</sup>

“Lo Otro metafísico es otro como alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino como una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el mismo”

El Otro absolutamente Otro es el Otro sobre el que mi poder no puede, porque la distancia que nos separa es insuperable, porque el mandato que viene de arriba recuerda que el Yo no puede disponer del Otro en tanto que éste es oscuridad y misterio y en ese sentido jamás comprensible. El Otro es para Lévinas, podemos decir, alguien con quien a

---

<sup>18</sup> Lévinas, E., (1961), p.4. Trad. Esp. (1987), p.58.

<sup>19</sup> Para Heidegger la claridad se expresa a través de la metáfora del bosque en la que se dice que los entes deben estar bajo el paraje libre de árboles que hace posible que la luz del ser pueda iluminarlos y así poder comprenderlos: “El claro del bosque, lo experimentamos por contraste con la densa espesura del mismo, que en el alemán más antiguo se dice *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *lich* es la misma palabra que *leicht* (ligero). *Etwas lichten* significa aligerar, hacer mas ligero a algo, hacerlo abierto y libre, por ejemplo, despejar en un lugar el bosque, desembarazarle de sus árboles.” Heidegger, M., (1970), p.142.

<sup>20</sup> Lévinas, E., (1961), p.9. Trad. Esp. (1987), p.62.

pesar de que se puede compartir un espacio determinado en el 'vivir con', jamás este espacio será la misma morada que compartida otorgue identidad, porque el Otro es un extranjero:

“Absence de patrie commune qui fait de l'Autre –l'Etranger: l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux pouvoir. Il échappe à, aprise par un côté essentiel (...)”<sup>21</sup>

“Ausencia de patria común que hace del Otro extranjero; el extranjero que perturba el 'en nuestra casa'. Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial (...)”

De esta manera podemos decir que el 'vivir con' ahora se manifiesta como un 'vivir ante', lo que no debe entenderse como un enfrentamiento violento sino como una relación ética que el propio Lévinas llamará 'cara a cara'.

El 'vivir ante' que se expresa en la relación 'cara a cara' acontece como separación que nunca desaparece, el Otro (Autrui) se encuentra ante el Yo pero siempre guardando las distancias, ya que de lo contrario el Otro (Autrui) no conservaría mas su alteridad, y en ese sentido, sería reducido a la mismidad del Yo. Por ello decimos que, el 'cara a cara' no es una expresión mas de la totalidad, en tanto que para que este encuentro sea posible, el Yo ha de transitar una distancia que nunca termina, que es siempre separación, y es justamente debido a esta separación que el movimiento trascendente se torna Deseo metafísico que no se sacia sino que se intensifica. Pero además este movimiento trascendente que se expresa como Deseo metafísico no busca ni pretende saciarse nunca, por el contrario, el Yo que desea, es un ser feliz desde el gozo que es capaz de sacrificar esa felicidad en nombre del Deseo metafísico: Deseo que a decir de Lévinas se manifiesta como:

“(...) érosion de l'absolu de l'être à cause de la présence du Désirable présence par conséquent révélée, qui creuse le Désir dans un être qui, dans la séparation s'éprouve comme autonome.”<sup>22</sup>

“(...) erosión del absoluto del ser a causa de la presencia de lo Deseable, presencia en consecuencia revelada, que profundiza el Deseo en un ser que, en la separación, se siente autónomo.”

La trascendencia como movimiento, insistimos, no se da dentro de la totalidad, desde la cual, el que es negado o afirmado y el que niega o afirma se colocan o forman parte de un mismo sistema, en el que su negación o afirmación adquiere sentido; así, la

---

<sup>21</sup> Lévinas, E. (1961), p.9. Trad. Esp. (1987), p.63.

<sup>22</sup> Lévinas, E. (1961), p.35. Trad. Esp. (1987), p.86.

trascendencia se muestra como un movimiento de ruptura de la totalidad ontológica, ruptura discursiva que da cuenta del acontecimiento ‘cara a cara’ sin reducciones, sin identificaciones, sin totalizaciones o neutralizaciones, garantizando siempre la alteridad del Otro (Autrui). En este sentido la trascendencia se manifiesta como crítica:

“(…) son intention critique l’amène au delà de la théorie et de l’ontologie: la critique ne réduit pas l’Autre au Même comme l’ontologie, mais met l’exercice du Même en question. Une mise en question du Même –qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même- se fait par l’Autre.”<sup>23</sup>

“(…) su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio Mismo. Un cuestionamiento del Mismo –que no se puede hacer en la espontaneidad egoísta del Mismo- se efectúa por el Otro.”

Crítica ética que impide la posesión, el dominio y el poder del Yo sobre el Otro (Autrui), crítica que impide la luz que atenta contra la resistencia del Otro en resguardar su alteridad, y en ese sentido crítica que impide la reducción de las distancias, crítica que enciende el Deseo metafísico que no es una satisfacción egoísta sino respuesta al Otro (Autrui).

De esta manera podemos decir que, mientras la crítica ética se manifiesta en el Deseo metafísico, en el que el Yo puede sacrificar su felicidad en nombre del Deseo (que es llamado), la ontología se preocupa por la libertad como ‘poder ser’, la ‘cura’ y el ‘procurar por’ como un ejercicio que antecede a la ética, a la relación humana y en ese sentido también, al acontecimiento del ‘cara a cara’. Baste recordar, como hemos mostrado, que el existencial ‘ser con’ bajo la forma del ‘procurar por’ funciona solamente como promoción para que otro Dasein realice su ‘poder ser’ y ‘la cura’, terminando ahí su labor. Por lo que en adelante trataremos de mostrar cómo desde el acontecimiento del ‘cara a cara’, como encuentro, se puede establecer el surgimiento de la ética y de la vida en comunidad más allá de la analítica existencial.

El encuentro del ‘cara a cara’ que, en primera instancia pudiera parecer se da bajo la luz comprensora permitiendo conocer o comprender al Otro en un inicio, a través de su rostro; en realidad nos remite a que la mostración del rostro más que un develamiento es una expresión. El Otro (Autrui) con su rostro expresa la imposibilidad de que sea poseído,

---

<sup>23</sup> Lévinas, E., (1961), p.13. Trad. Esp. (1987), p.67.

cuantificado, conocido, ensimismado, vendido o asesinado; de tal forma que el Otro (Autrui) con su rostro:

“Le visage d’Autrui détruit à tout moment, et déborde l’image plastique qu’il me laisse, l’idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* –l’idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités (...) Il s’*exprime*.”<sup>24</sup>

“(…) destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su ideatum: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino (...) *Se expresa*.”

La destrucción de la imagen plástica que experimenta el Yo ante el Otro nos muestra cómo el Otro se manifiesta como un Infinito en tanto que la idea de Otro (Autrui) es rebasada por su presencia, que a través del rostro impide cancelar su alteridad y su dignidad.

De esta manera podemos decir que el Otro a través de su rostro dirige y juzga la libertad del Yo; limitando su poder, lo conduce por el camino de la bondad y de la justicia. Así, a ojos de Lévinas, el Otro enseña al Yo, sólo con su rostro, que la relación Yo-Otro no puede basarse en el poder o en la libertad desmedida, sino en el respeto, y por qué no, quizá amor por su misma alteridad, porque:

“Le rapport avec Autrui (...), est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l’enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l’extérieur et m’apporte plus que je ne contiens. Dans sa transitivité non-violente se produit l’épiphanie même du visage.”<sup>25</sup>

“La relación con Otro (...), es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro.”

De esta manera podemos decir que con la epifanía del rostro, el Otro (Autrui) expresa por un lado su infinitud como imposibilidad de posesión y por otro muestra al Yo su condición de ausente de este mundo, de extranjero; porque el estar ‘ante a...’ marca una separación no sólo espacial sino de mundos. De tal forma que el rostro al ‘estar ante’ se muestra al Yo como: ‘extranjero, despojado o proletario’, como desnudo e indigente que pide al Yo a través de su rostro no sólo respeto, también ayuda y respuesta:

“Ce regard qui supplie et exige --qui ne peut supplier que parce qu’il exige- privé de tout parce que ayant droit à tout et qu’on reconnaît en donnant (tout comme on ‘met

---

<sup>24</sup> Lévinas, E., (1961), p.21. Trad. Esp. (1987), p.74.

<sup>25</sup> Lévinas, E., (1961), p.22. Trad. Esp. (1987), p.75.

les choses en question en donnant`) –ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est dénûment."<sup>26</sup>

“Esta mirada que suplica y exige –que sólo puede suplicar porque exige- privada de todo porque tiene derecho a todo y porque se reconoce al dar (como se ‘cuestionan las cosas al dar’), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia.”

La súplica y la exigencia del Otro (Autrui) apela no a la razón del Yo ni a su intencionalidad sino a su sensibilidad que se manifiesta como Deseo metafísico y como responsabilidad.

En la relación ‘cara a cara’, el Yo se veía impedido por el rostro del Otro (Autrui) a poseerle, dominarle o comprenderle; ahora lo que queremos mostrar es, cómo Lévinas pasa del Deseo metafísico a la responsabilidad, es decir cómo el Yo ante el acontecimiento del ‘cara a cara’ puede responsabilizarse ante lo que la epifanía del rostro del Otro (Autrui) muestra. Hemos dicho que el rostro muestra al Otro como extranjero, como despojado, como proletario; pero lo que no hemos dicho es qué acontece una vez que se ha dado esta demostración. Para nuestro autor, el mandato que viene de arriba posibilita que la separación siempre presente entre el Yo y el Otro se manifieste ahora como proximidad que no rompe la separación, pero que sí permite el contacto, mismo que sacude la sensibilidad del Yo a través del dolor del Otro. Porque gracias al contacto, el Yo se impacta quedando sujeto por el dolor y la indigencia del Otro (Autrui) y es llamado a la responsabilidad entendida como hacerse ‘carga de...’, como ‘ser para el otro’.

El llamado a hacerse cargo del Otro (Autrui), a ‘ser para el otro’ es pues, para nuestro autor, el mandato que viene de arriba, mismo que no puede olvidarse o negarse, en tanto que su procedencia no es una apelación a la soberanía ni a la libertad que el Yo pudiera ejercer, tampoco es un mandato que se haya dado en el pasado de tal suerte que pueda olvidarse en el presente o dejarse para el futuro. En ese sentido podemos decir que el mandato es una imposición ética que impide al Yo abstraerse de la responsabilidad que desde siempre ha tenido con el Otro (Autrui) aún sin conocerlo, aún sin haberle ocasionado un daño o dolor. El mandato ante el que el yo no puede negarse o mostrarse indiferente en realidad nos muestra que la subjetividad entendida como sensibilidad da cuenta de la parte

---

<sup>26</sup> Lévinas, E., (1961), p.48. Trad. Esp. (1987), p.98.

pasiva del sujeto, esa que está antes de la acción y de la soberanía, esa que en el gozo se manifestaba como dependencia, porque:

“Es la pasividad más pasiva que toda pasividad entendida como antitética del acto, desnudez más desnuda que todo ‘modelo de academia’, desnudez que se expone hasta el derramamiento, la efusión y la plegaria: una pasividad que no se reduce ante la mirada del otro, sino que es vulnerabilidad y dolencia (...) Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente *gozar de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo.”<sup>27</sup>

El ‘ser para el otro’ se manifiesta como vulnerabilidad porque a partir de que el Yo experimenta el gozo de vivir, de comer, de vestirse, etc., puede ser capaz de darlo al Otro que, con la epifanía de su rostro, muestra su carencia y su dolor. El poder darse al Otro, es una forma de sustitución, en tanto que si el Otro (Autrui) no ha comido o está desnudo, el Yo debe darle su pan y su cobijo. Pero, ahora cabe preguntarse ¿Es esta sustitución en realidad una expresión ética en la relación Yo-Otro o es una cancelación del Otro como actor y ejecutor de su propia vida y destino? Recordando lo expuesto por Heidegger en torno al ‘procurar por’, para este autor ciertamente, el ‘procurar por’ debe ser, por parte del Dasein, sólo un impulso o recordatorio al otro de su potencialidad y libertad como ‘poder ser’, pero jamás una sustitución. Sin embargo consideramos que, la sustitución a la que se refiere Lévinas no es aquella que en primera instancia nos remite a la acción sino a la que, responde por el Otro, por su dolor y su indigencia; y en ese sentido hablamos de la sustitución como capacidad de dar ayuda y no como sustitución que pretende hacer lo que al Otro (Autrui) le toca, porque el Yo, para Lévinas, no puede saber lo que al Otro le corresponde hacer, eso es asunto suyo y al Yo no debe importarle, pues si le importara estaría de nueva cuenta nulificando su alteridad.

De esta manera podemos decir que el Yo al darse, muestra que el Deseo metafísico y el ‘ser para el otro’ rompe con la visión ontológica que sostiene que la esencia del ser es la lucha por su propia conservación, misma que se manifiesta en la subjetividad como el deseo egoísta que mueve al sujeto para lograr la permanencia y gozarse en la felicidad. Con el ‘ser para el otro’, Lévinas muestra que, más allá del egoísmo como interés está el Deseo y la responsabilidad como des-interés, porque mientras el ‘ser para el otro hace posible la

---

<sup>27</sup> Lévinas, E., (1987<sup>a</sup>), p.130.

sustitución como un acto de dar, aun a costa del bienestar y la felicidad del Yo, el interés egoísta se manifiesta como la lucha por seguir siendo, aún a costa de los otros:

“El *conatus essendi* es la persistencia del ser para seguir siendo, es el interés que pone en sí mismo para preservarse, rechazando la muerte o negando el no-ser. El *conatus* es lo que une y mantiene en comunidad a todos los entes compartiendo lo que les identifica. La esencia permanece, así, ejercitándose para seguir siendo, y en ese sentido la esencia es interés.”<sup>28</sup>

Invertido el *conatus del esse*, ‘el ser para el otro’ expuesto desde la vulnerabilidad y el contacto puede radicalizarse hasta el punto en el que Yo llega a exponerse por el Otro. La exposición para nuestro autor hemos de decir, no es más que la capacidad del Yo de quitarse el pan de la boca por darlo al hambriento, descobijarse ante el desnudo y dar la vida ante el perseguido. Porque la sensibilidad del Yo es ante todo una corporalidad que puede estremecerse con el dolor ajeno que ahora es propio, porque:

“(…) el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.”<sup>29</sup>

Así, después de un largo recorrido podemos entonces decir que, el mandato que manifiesta el rostro del Otro (Autrui) es un mandato que no puede rehusarse ni evadirse por parte del Yo, ya que de hacerlo, estaría negando el mismo una parte de su propia subjetividad: la vulnerabilidad y el ‘ser para el otro’.

El mandato que ahora es reclamo también, se da en un lenguaje que es enseñanza y ética, en el que se manifiestan estos últimos, como anteriores a la libertad y la soberanía: de esta manera el reclamo del Otro (Autrui) no debe entenderse como un compromiso que se ha adquirido desde la libertad de elección y ante iguales, sino como un imperativo que, ajeno a la libertad es necesario cumplir porque tanto el Yo como el Otro son carne y piel que sufre y es muestra de necesidad. En ese sentido, el cuestionamiento que el Yo recibe, manifiesta que el Otro con su rostro habla y enseña. Comunicando su dolor, su carencia o, simplemente su alteridad, se remarca que este encuentro no es un estar ante iguales, sino que desde la desigualdad se manifiesta el misterio, el dolor y la indigencia.

De manera frecuente las objeciones que a nuestro autor le hacen, se centran en esta supuesta superioridad que en su discurso se encuentra el Otro con respecto al Yo. Al

---

<sup>28</sup> Camarillo, C., (2000), p.98.

<sup>29</sup> Lévinas, E., (1987<sup>a</sup>), p.136.

respecto podemos decir que a primera vista parece que este mandato que funciona como imperativo al ser anterior a la libertad del Yo existe una preeminencia del Otro sobre el Yo. Sin embargo si analizamos más a detalle el planteamiento levinasiano encontramos que no se plantea la cancelación de la libertad del Yo ni mucho menos la subjetividad humana, por el contrario, a nuestro parecer, se muestra que en la subjetividad humana hay otros aspectos que habían sido dejados de lado por la tradición, de tal manera que, aseverar que el Otro con su rostro manda al Yo no olvidar su responsabilidad, no se está imponiendo la autoridad o la libertad del Otro sobre el Yo, sino que se está mostrando que en la subjetividad del Yo el Otro está desde siempre, dentro de él.

El traer al Otro dentro de sí, que Lévinas enuncia como maternidad, hace referencia al mandato y la exigencia que el Otro (Autrui) enseña y recuerda al Yo: es, pudiéramos decir, un llamado constante a que el Yo no actúe de manera egoísta sino éticamente, es entonces en este sentido que, el mandato es una enseñanza ética:

“L’enseignement n’est pas une espèce d’un genre appelé domination, une hégémonie se jouant au sein d’une totalité, mais la présence de l’infini faisant sauter le cercle clos de la totalité.”<sup>30</sup>

“La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo de la totalidad.”

Rompiendo con la totalidad y el dominio al que el Yo pudiera estar tentado a ejercer sobre el prójimo (Autrui), el mandato se muestra como recordatorio que no es conocimiento sino testimonio de la infinitud del Otro (Autrui).

Así, la exterioridad que se encuentra en la noche oscura, alejada de la luz comprensora del ser y del dominio del Yo, que rebasa el conocimiento, es como lo más alto en nuestro cielo, como lo más alejado de nuestro alcance, como un susurro que no se puede aprehender, porque:

“La dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique. Que cette hauteur ne soit plus le ciel, mais l’Invisible, est l’élévation même de la hauteur et sa noblesse. Mourir pour l’invisible –voilà la métaphysique.”<sup>31</sup>

“La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica.”

---

<sup>30</sup> Lévinas, (1961), p.146. Trad. Esp. (1987), p.189.

<sup>31</sup> Lévinas, (1961), p.4-5. Trad. Esp. (1987), p.59.

Sin embargo, podemos decir que, a pesar de la altura infinita de la que proviene el mandato, éste puede ser escuchado o sentido por el Yo y en este sentido nos preguntamos ¿Cómo puede ser escuchado y en cierta forma asimilado un mandato que proviene del Infinito? ¿Cómo puede ser comprensible o abarcable por parte del Yo este mensaje que proviene del Otro (Autrui)? La respuesta que nuestro autor ofrece es que la idea de Infinito es siempre rebasada por el Infinito mismo, en otras palabras, nos encontramos ahora ante el Decir y lo dicho.

## **EL DECIR Y LO DICHO**

La relación ética del 'cara a cara', en tanto que en ella se expresa un mandato, se dice que es lenguaje, aunque ciertamente estamos haciendo referencia a un lenguaje muy particular, a un lenguaje que rompe con la totalidad del pensamiento pero que, sobre todo, rompe con la totalidad del lenguaje como significado. En este sentido podemos decir que a través del lenguaje como ética, o es decir, como relación Yo-Otro (Autrui) el discurso se manifiesta más que como homologación e indiferencia, como separación y responsabilidad. Porque el Yo ante el llamado del Otro (Autrui) es responsable por la condición en la que éste se encuentra y en ese sentido actuará sin pretender comprender y conocer al Otro.

La nueva acepción que el lenguaje recibe en el discurso levinasiano estremece tanto a la filosofía como a la lógica, ambas fuertemente cimentadas en el significado del verbo ser como acontecimiento, porque nuestro autor se plantea otra forma de hacer filosofía desde otra manera que ser o más allá de la esencia. El estremecimiento de la lógica y la filosofía se gesta ante la incapacidad de la ontología y de la lógica formal para poder dar cuenta de la relación ética del 'cara a cara' como una relación ante el Infinito. La otra manera que ser o más allá de la esencia nos remite fundamentalmente a que lo dicho por la tradición en torno a la subjetividad humana no permite expresar cómo se da, por ejemplo, el 'vivir con' más allá del 'ser con', ni cómo el 'vivir con' se transforma en 'ante a', tampoco nos permite entender la procedencia de la bondad o de la justicia como responsabilidad. En ese sentido, el lenguaje que se propone desarrollar nuestro autor, es si se me permite, un lenguaje metafísico, un lenguaje que va más allá del ser, porque parte desde otra manera

que ser, parte desde la ética y la responsabilidad que el Yo tiene por el Otro, por su vida y su bienestar.

Como hemos dicho, a la metafísica tenemos que entenderla como trascendencia en tanto que hace referencia a la excedencia, a la oscuridad, a la infinitud del Otro (Autrui) que como absolutamente otro impide abarcarlo, comprenderle, cuantificarle o conocerle. Para Lévinas este discurso que parte del otro que ser, es un lenguaje que se manifiesta como Decir (Dire), porque:

“(...) el término Decir se está refiriendo a la excedencia que el lenguaje dicho ha sido incapaz de representar y conceptualizar.”<sup>32</sup>

Esa excedencia que se manifiesta en el rostro del Otro (Autrui) como presencia viva, como expresión de un viviente que es carne y sangre, y en ese sentido vulnerable; es la expresión de un viviente que demanda ayuda. Expresión que no es un develamiento que acontece ante la luz comprensora del ser<sup>33</sup> sino como ‘revelación’ que desde la oscuridad y el misterio de la infinitud se manifiesta como más allá de la forma, del sentido y del sistema de signos que poseen un significado: en otras palabras, la revelación de la epifanía del rostro del Otro está más allá de lo dicho<sup>34</sup>.

Así, podemos decir que la expresión del rostro del Otro (Autrui) no es un lenguaje que en primera instancia se expresa con palabras, por el contrario, es un lenguaje que se manifiesta en la sensibilidad desde el dolor y el Deseo, es un lenguaje que sin ser hablado exige al Yo respeto y respuesta, porque es contacto y recordatorio. Contacto y recordatorio que no es conocimiento pasado, que baste tener un objeto, en este caso un rostro, para ser recordado o representado. Sino que decimos recordatorio en otro sentido, para nosotros es un mandato permanente e irrenunciable, que ante el rostro del Otro (Autrui) es como si se profundizara una huella que dentro del Yo ha estado antes de todo origen en el tiempo (preoriginal).

En este sentido decimos que la epifanía del rostro es revelación y testimonio que intenta romper con el reinado de lo dicho y la temporalidad ontológica, negando a su vez a

---

<sup>32</sup> Camarillo, C., (2000), p.100.

<sup>33</sup> Al respecto Lévinas nos dice: “La obra del lenguaje es distinta: consiste en entrar en relación con una desnudez desligada de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma, que significa antes que proyectemos la luz sobre ella, que no aparece como privación sobre el fondo de una ambivalencia de valores (como bien o mal, como belleza o fealdad), sino como *valor siempre positivo*.” Lévinas, E., (1987), p.98.

<sup>34</sup> Para Lévinas lo dicho es: “(...) lo enunciado a partir del sistema total de signos que poseen un significado muy preciso, y que tienen referencia a un acontecimiento o una vivencia.” Camarillo C., (2000), p.100.

que su alteridad e infinitud se limite y se viole, porque el rostro es discurso que más allá del lenguaje formal de significado se manifiesta como lenguaje material de significación, que a decir de Lévinas:

“La signification n'est pas une essence idéale ou une relation offerte à l'intuition intellectuelle, encore en cela à la sensation offerte à l'œil. Elle est, par excellence, la présence de l'extériorité.”<sup>35</sup>

“La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es por excelencia, la presencia de la exterioridad.”

De esta manera encontramos que el discurso material que se manifiesta en el rostro del Otro (Autrui) es otro modo de comunicación, que más allá de los signos de lo dicho busca la respuesta y el contacto desde la vulnerabilidad, desde el dolor, pero sobre todo ante la capacidad de dar, lo que forma parte de la subjetividad del Yo.

La ruptura con el lenguaje formal de lo dicho también se manifiesta como una fractura en la totalidad del tiempo, en tanto que lo dicho como discurso formal y pensamiento hace uso de la representación<sup>36</sup> que es temporal porque sincroniza un hecho acontecido en el tiempo con la capacidad subjetiva de pensar ese hecho. Esta sincronización decimos que se realiza cuando el sujeto piensa el hecho que siempre va a ser un acontecimiento anterior, es decir, pasado, actualizándolo en la representación, para Husserl en ese sentido:

“Sentir es aquello que tomamos como conciencia originaria del tiempo y la conciencia no es nada sin la impresión. Tiempo, impresión sensible y conciencia se conjugan.”<sup>37</sup>

Ahora bien ¿esta conjugación de tiempo y conciencia, a la que hace referencia Husserl se da también en el *Decir* o sólo se queda en el terreno de lo dicho? Para Lévinas la sincronización acontecerá sólo en el terreno de lo *dicho* y nunca del *Decir*, debido a que el *Decir* manifiesta la excedencia y la infinitud del Otro (Autrui) que no pueden ser abarcables ni comprendidas en la conciencia del Yo, ni totalizadas en la temporalidad del verbo ser.

La temporalidad del verbo ser a la que se refiere nuestro autor es, la que fundamentalmente se plantea en *Ser y Tiempo*, por lo que a continuación brevemente rastreamos la temporalidad del ‘ser ahí’ en Heidegger. Para el filósofo de Baden, la

<sup>35</sup> Lévinas, E., (1961), p.38. Trad. Esp. (1987), p.89.

<sup>36</sup> Este tema se encuentra en el primer capítulo de la página 17 a la 21.

<sup>37</sup> Husserl, E., (1986), p.191.

temporalidad es algo que de manera inmanente se encuentra en el 'ser ahí', de tal forma que, la realización que el Dasein logra de su 'poder ser' acontecerá siempre en el tiempo como despliegue de su poder y, en ese sentido, de su ser que aspira a ser 'total'. La realización del 'poder ser' como 'ser total' es lo que Heidegger llamará 'ser para la muerte', en tanto que una vez desplegado su 'poder ser' el 'ser ahí' ha llegado a ser totalidad, misma que completada se manifiesta como imposibilidad de más, y en ese sentido acontece la muerte:

"La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad mas peculiar, irreferente e irrebasable*."<sup>38</sup>

Ahora bien, es importante precisar que la muerte como expresión del 'ser total' la estamos entendiendo en un sentido ontológico, es decir, como un concepto existencial, mismo que nos permitirá dar cuenta de la muerte como un acontecimiento que se puede expresar de manera auténtica o inauténtica. Heidegger nos dice que la manera inauténtica en que la muerte se expresa acontece cuando el 'ser ahí' ante la certidumbre del 'ser para la muerte' busca su constante evasión en el 'aun no', en la postergación, esquivando con ello la realización de su ser como 'ser total'. Pero ahora podemos preguntarnos ¿Es acaso la muerte, la certeza de que el 'ser ahí' ha llegado a 'ser total', o es por el contrario un hecho fortuito que fractura esta visión ontológica de la misma? La muerte entendida ontológicamente, y en ese sentido como parte constitutiva del ser del Dasein, nos muestra que más allá de la experiencia que el 'ser ahí' puede obtener ante la muerte cuando esta acontece en los otros -como la facticidad de 'lo a la mano' o como algo 'ante los ojos'- la muerte se muestra como la complitud de un proceso que se ha desplegado como 'poder ser' mismo que consigue su máxima expresión justo con la cancelación, como el fin de la existencia del 'ser ahí'.

El fin de la existencia y la totalidad a la que llega su ser en tanto que son determinaciones ontológicas del 'ser ahí' forman, como decíamos anteriormente, parte del proceso de totalidad, mismo que se va gestando en tres momentos. Primeramente como el 'aun no' o lo 'que falta' que auténticamente se manifiesta como constante despliegue del 'poder ser' y ya no como olvido o negación del 'ser para la muerte', sino como realización del 'ser total', porque el 'aun no' no implica tomar de fuera lo que le falta, sino que, como

---

<sup>38</sup> Heidegger, M., (1991), p.274.

la luna aún y cuando no se muestra como llena está en ella la totalidad de ser luna llena. lo que con este ejemplo quiere dar a entender nuestro autor es que el 'aun no' no es una falta que se dé como carencia, sino como un estado de incompleto en el que el 'ser ahí' se encuentra en un momento determinado. En segundo lugar nuestro autor nos dice que 'el llegar a su fin' muestra la complitud del camino, pero como tránsito, mismo que se concluye cuando en el tercer momento el 'ser ahí' culmina este proceso dejando de existir. Así concluimos pues que, el proceso de complitud o totalidad del 'ser ahí' como 'ser total' no es posible sin la temporalidad en la que el 'ser ahí' despliega su poder.

El despliegue del 'poder ser' en aras de conseguir el 'ser total' nos muestra que la esencia del ser es, como habíamos dicho con anterioridad, un *conatus* que se manifiesta siempre como persistencia por seguir existiendo hasta que, concluido el proceso simplemente se deja de existir llegando a ser total. Sin embargo podemos preguntarnos como se da esta persistencia por seguir siendo del 'ser ahí' ante la relación con otros, ¿es acaso un armónico encuentro entre poderíos que se despliegan? O ¿es por el contrario origen de un conflicto social y ético? Para Heidegger, aun sin ser explícitamente una respuesta afirmativa a la primer interrogante, podemos decir que si el 'ser con' se da de manera auténtica como procuración por el otro, evidentemente no habría conflicto en tanto que el 'ser ahí' y los otros estarían cumpliendo con la realización de su poder ser; pero retomando nuestra argumentación ¿qué sucedería si los otros no pueden ejercer su poder ser?, ¿El 'ser ahí' estaría obligado a ayudar a los otros o no?

Hemos visto que la obligación dentro del pensamiento levinasiano se torna responsabilidad que va más allá de un contrato o de un simple ejercicio de la buena voluntad, en ese sentido el acontecimiento del cara a cara rompe con la ontología, porque va más allá de su explicación, porque da cuenta del lenguaje como excedencia y reclamo, porque el 'poder ser' en esta dimensión se torna 'ser para Otro' renunciando a la esencia del ser como *conatus*. Ante la relación del Yo con el Otro (Autrui) la totalidad como comprensión o como proceso concluyente del 'ser total' se fractura ante la multiplicidad que se manifiesta como excedencia, como misterio oscuro que se empeña en alejarse de la luz comprensora del ser y del 'poder ser' del 'ser ahí'. Al respecto Lévinas nos dice que a diferencia de lo que pudiera pensarse, esta multiplicidad no se produce como guerra ni como comercio, porque:

“Guerre et commerce présupposent le visage et la transcendance de l’être apparaissant dans le visage.”<sup>39</sup>

“Guerra y comercio presuponen el rostro y la trascendencia del ser que aparece en el rostro.”

Pero entonces ¿cómo se manifiesta el *Conatus* en la multiplicidad si no es como conflicto que puede generar guerra y la destrucción del Otro? Para Lévinas la guerra y el comercio si bien hacen patente el egoísmo y la falta de responsabilidad por el Otro (Autrui) no conducen a una totalidad en tanto que no niegan la alteridad del Otro (Autrui) por el contrario, es justamente debido a esa alteridad que el conflicto se da porque:

“La guerre comme la paix suppose des êtres structurés autrement que comme parties d’une totalité.”<sup>40</sup>

“La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad.”

Cuando impera el interés como esencia del ser, es decir como *Conatus*, en la guerra o el comercio, este interés es un conflicto que se intensifica justamente porque la multiplicidad se mantiene y en ese sentido la totalidad como unidad y mismidad no se da. En la guerra los oponentes radicalizan su distinción lejos de la paz que como totalidad borra las diferencias; y en ese sentido, afirmamos con Lévinas que la guerra se muestra siempre como una relación y separación<sup>41</sup>. Decimos que se manifiesta como relación porque para que la guerra sea posible, las partes en conflicto de alguna manera tienen que mantener contacto, pero a la vez, decimos que se da la separación porque las partes no se poseen, teniendo aún cierto grado de acción, que el propio Lévinas llama independencia. La independencia se da, a juicio de nuestro autor, cuando los oponentes son seres temporales que en su acción pueden postergar su derrota o su muerte mediante el ejercicio del ‘aún no’:

“Un être à la fois indépendant de l’autre et cependant offert à lui –est un être temporel: à la violence inévitable de la mort il oppose son temps qui est l’ajournement même.”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Lévinas, (1961), p.197. Trad. Esp. (1987), p.234-235.

<sup>40</sup> Lévinas, (1961), p.197. Trad. Esp. (1987), p.235.

<sup>41</sup> Este tema será abordado en la capítulo V de la página 160 a la 162 ampliamente comentado, pues si bien es cierto que en la guerra se deben dar estos dos elementos (la relación y la separación) que de alguna manera garantizarían una relación no totalizante. La pregunta surge cuando en una guerra no se da este reconocimiento y por ende esta separación y el otro es decir el oponente es negado como otro y subsumido en un nuevo sistema político y económico, cancelando su diferencia.

<sup>42</sup> Lévinas, (1961), p.199. Trad. Esp. (1987), p.236.

“Un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo.”

Esta capacidad de acción que se traduce en independencia es la libertad que el Yo tiene ante el constante riesgo de la muerte en la guerra, pero este margen de acción no es infinito sino limitado, y en esta condición se encuentra porque en la guerra las partes, ante el conflicto, están ofrecidas a la muerte. En ese sentido decimos que los participantes en la guerra no pueden hacer lo que quieran, antes de tomar cualquier decisión han de considerar que la posibilidad de morir está presente, posibilidad que hemos de decir más que ser una ‘posibilidad de toda imposibilidad’ como decía Heidegger es ‘la imposibilidad de toda posibilidad’ porque ya no se puede hacer nada más allá de la muerte. Y es ante esta latente imposibilidad que los contendientes de la guerra más que ofrecerse a la muerte (como ser para la muerte) hacen uso de sus capacidades y de su libertad para hacer que el ‘aún no’ perdure y triunfe sobre la muerte. Es importante remarcar que en esta argumentación se muestra que el ejercicio del ‘aún no’ en lugar de formar parte del proceso que hemos expuesto con anterioridad para conseguir la conclusión del ‘ser total’ se manifiesta, en realidad, como una negación a la totalidad del ser que se constituye una vez que se es para la muerte.

Decimos que la libertad se muestra como finita porque existe de antemano un hecho que impide su plena realización, la posibilidad de la muerte, o lo que en otras palabras diríamos, la posibilidad de morir en manos enemigas, en manos del otro combatiente. La posibilidad de morir a manos de Otro (Autrui) hace que la libertad del Yo actúe como ‘aún no’ postergando su muerte atacando al contendiente y llegando al extremo de su aniquilamiento. Pero ante esta situación, nos dice Lévinas:

“Autrui enserré par les forces qui le plient, exposé aux pouvoirs, reste imprévisible, c’est à dire transcendant. Transcendance qui ne se décrit pas négativement, mais se manifeste positivement dans la résistance moral du visage à la violence du meurtre. La force d’Autrui est d’ores et déjà morale.”<sup>43</sup>

“El Otro, rodeado por las fuerzas que lo doblegan, expuesto al poder, permanece imprevisible, es decir, trascendente. Trascendencia que no se describe negativamente, sino que se manifiesta positivamente en la resistencia moral del rostro a la violencia del asesinato. La fuerza del Otro es desde ahora moral.”

---

<sup>43</sup> Lévinas, (1961), p.200-201. Trad. Esp. (1987), p.238.

De tal manera que ante la posibilidad de ser asesinado el Otro (Autrui) con la fuerza de su rostro impide al Yo cometerlo, y es aquí donde la libertad finita cobra mucha más fuerza y sentido: el lenguaje que manifiesta el rostro del Otro (Autrui) manda al Yo a respetar su vida y a hacerse responsable por ella. Porque:

“Le visage dont l'épiphanie étique consiste à solliciter une réponse (que la violence de la guerre et sa négation meurtrière seule peuvent chercher à réduire au silence), ne se contente pas de 'bonne intention' et de bienveillance toute platonique.”<sup>44</sup>

“El rostro cuya epifanía ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina sólo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la 'buena voluntad' y la benevolencia platónica.”

## DE LA LIBERTAD FINITA A LA RESPONSABILIDAD

De esta forma la libertad finita nos muestra que sin negar la libertad misma, esta aparece como un segundo momento que es antecedido por la bondad y la ética. Por ello decimos que la responsabilidad del Yo por el Otro (Autrui) es una responsabilidad que se da antes de la libertad y de la voluntad. Porque proviene del Decir que el rostro del Otro (Autrui) revela. La revelación muestra que desde la materialidad del dolor y desde la corporalidad vulnerable su capacidad de padecimiento es capaz de sentir el dolor ajeno y estremecerse por el. Así, desde el terreno de la materialidad y de la corporalidad vulnerable, nuestro autor aborda la segunda manifestación del interés egoísta (*Conatus*), el comercio, al respecto nos dice que cuando un cuerpo es regido por una voluntad basada en el sólo para sí, esta voluntad no sólo domina al cuerpo sino que, podemos decir, lo traiciona traicionándose a su vez a ella misma, al convertir al cuerpo en cosa. Cosa que puede ser vendida o poseída con tal de conseguir como finalidad también la postergación de la muerte realizando el 'aún no'. Así, ante el miedo a la muerte el Yo como ser temporal encuentra en el comercio la posibilidad de seguir viviendo, en ese sentido el propio Lévinas nos dice:

“L'or et la menace ne forcent pas seulement à vendre ses produits mais à se vendre. Ou, encore, la volonté humaine n'est pas héroïque.”<sup>45</sup>

“El oro y la amenaza no sólo la obligan a vender sus productos, sino también a venderse, o aún mas, la voluntad humana no es heroica.”

---

<sup>44</sup> Lévinas, (1961), p.201. Trad. Esp (1987), p.238.

<sup>45</sup> Lévinas, (1961), p.205. Trad. Esp. (1987), p.243.

La aparente carencia de heroísmo que en el comercio se produce y que surge ante la necesidad de venderse con tal de no morir nos muestra, de una manera precisa que, la voluntad egoísta en la que impera la lucha por seguir siendo y viviendo a cualquier costo, aleja el rostro del Otro y su reclamo, negándose al Otro (Autrui) y a su responsabilidad, pero esto no es más que la muestra de que existen dos maneras de abordar la subjetividad humana, una desde la ontología y otra desde la ética. Así, partiendo de la subjetividad que como vulnerabilidad es capaz de ofrecerse sin reservas, más allá del miedo a la muerte, el Yo puede escuchar el mandato del Otro (Autrui), porque:

“Les desseins d’Autrui ne se présentent à moi comme les lois des choses. Les desseins d’Autrui se montrent comme inconvertibles en données d’un problème, que la volonté pourrait escompter. La volonté qui se refuse à la volonté étrangère, est obligée de reconnaître cette volonté étrangère comme absolument extérieure, comme intraduisible en pensées qui lui seraient immanentes.”<sup>46</sup>

“Los designios del Otro no se me presentan como las leyes de las cosas. Los designios del Otro se muestran como inconvertibles en datos de un problema, que la voluntad podría descontar. La voluntad que niega la voluntad extraña, se ve obligada a reconocer esta voluntad extraña como absolutamente exterior, como intraducible en pensamientos que le serían immanentes.”

Alejándonos pues de la ontología y del terreno de lo dicho, transitamos del pensamiento a la ética en la que la voluntad asume que hay otra voluntad, una voluntad extranjera que manda y ante la que el Yo está obligado a responder y a evitar el asesinato. Porque la relación con el Otro es una relación que se da también ante la muerte, es decir, al estar el Yo frente al mandato del Otro (Autrui) el Yo puede ofrecer su vida para salvar la vida del Otro, pero no puede cometer asesinato, de hacerlo estaría negando al Otro y su alteridad. Con lo anterior consideramos que Lévinas no está cancelando la existencia del Yo ni su posibilidad de vivir condenándolo a la esclavitud, sino que siendo el Yo un ser temporal que ante la posibilidad de la muerte antepone su interés y lucha por que la muerte no llegue ‘aún’, puede romper con su interés egoísta y darse también al Otro (Autrui). Consideramos que la ruptura con el interés egoísta se da cuando el Yo se aleja del miedo a la muerte y a lo desconocido, asumiendo su imposibilidad de abordarlos y en ese sentido también comprendiendo sus límites ante la excedencia y el misterio.

De esta manera podemos decir que el miedo a la muerte se transforma en un miedo a matar, porque el Yo se ha abierto a la alteridad y a la infinitud, alejándose de la angustia

---

<sup>46</sup> Lévinas, (1961), p.206. Trad. Esp. (1987), p.243.

que se manifiesta ante lo imprevisible, pero sobre todo alejándose de la necesidad de aniquilar al Otro (Autrui). Ahora, hemos de decir, nos encontramos ante un acontecimiento fundamental dentro del discurso levinasiano: el tránsito de la pasividad del recibir el mandato a la actividad en la que el Yo debe responder por el Otro (Autrui) y su llamado. Este tránsito se muestra de manera precisa en dos aspectos, uno es lo que nuestro autor llama la paciencia y el otro que hace referencia al discurso activo que dentro de lo dicho se manifiesta como justicia y ética. Atendiendo el primer aspecto diremos que, en la paciencia se da por un lado la pasividad del recibimiento en el que el Yo nada puede hacer porque no puede ejercer el poder de su voluntad. Mientras que en el segundo aspecto la acción surge como un momento posterior al reclamo del Otro (Autrui) es, podemos decir, el momento en el que el Yo responde con hechos ante el Otro (Autrui).

Situándonos en la actividad y en el terreno de la justicia como discurso teórico y formal, está claro que al menos en primera instancia parecería estar olvidando o traicionando el ámbito del *Decir*. Al respecto hemos de decir que esta traición es ineludible aunque todo discurso y acción ha de estar regulada siempre por el mandato del Otro, y en ese sentido siempre debe ser un hecho ético. Un hecho que ha de erradicar de su acción el odio y la beligerancia que puede producir el asesinato, aun y cuando como hemos mostrado, en la guerra y en el comercio el encuentro Yo-Otro no busca negar la subjetividad del Otro, sino que partiendo de este rango busca su aniquilamiento porque:

“Le haineux cherche à être cause d’une souffrance dont l’être haï doit être témoin. Faire souffrir, ce n’est pas réduire autrui au rang d’objet, mais au contraire le maintenir superbement dans sa subjectivité.”<sup>47</sup>

“El que odia busca ser causa de un sufrimiento del cual el ser odiado debe dar testimonio”

---

<sup>47</sup> Lévinas, (1961), p.216. Trad. Esp. (1987), p.252.

### CAPÍTULO 3

## DE LA JUSTICIA Y LAS INSTITUCIONES

“La humanidad de la conciencia no está en sus poderes sino en su responsabilidad.”

*E. Lévinas. Entre Nosotros.*

La justicia y las instituciones, dentro del pensamiento levinasiano, representan el puente que se tiende entre la ética y la política, pues se aborda la problemática social más allá de la relación Yo-Otro. A su vez, hemos de decir, que el tema de la justicia, por la complejidad que representa, evidencia la problemática a la que se enfrenta Lévinas una vez que se quiere poner en práctica la acción ética dentro de la sociedad, en la que no sólo se da la relación Yo-Otro sino que se presentan múltiples relaciones con innumerables conflictos.

Algunos autores han considerado que la responsabilidad infinita, desinteresada e irrevocable por el Otro no puede dar respuesta a una problemática social y política mucho más compleja que la relación Yo-Otro planteada por Lévinas. Por su parte nuestro autor busca ofrecer una respuesta con la inclusión del Tercero, que viene a representar la problemática que implica la vida social. Con la llegada del Tercero, la relación ahora tripartita modifica, de alguna manera, la lógica del pensamiento levinasiano abordando elementos que si bien ya habían sido tratados en *Totalidad e Infinito* y en *De otra manera que ser o más allá de la esencia* son desarrollados, en ocasiones, traicionando la ética y al Otro (Autrui). Esta traición a la que Lévinas es conducido, podemos decir que es una situación irremediable pero no contradictoria, que posibilita incluso la afirmación de la ética dentro de la justicia o la política.

De esta manera, para poder abordar el desarrollo del pensamiento levinasiano, en este capítulo abordaremos primeramente cómo dentro de la subjetividad pueden convivir de manera armónica la responsabilidad por el Otro y la libertad del Yo, posteriormente pasaremos a abordar el tema de la justicia como discurso y acción e incluiremos la irrupción del Tercero en la relación Yo-Otro como elemento metodológico para explicar la socialidad y la construcción de las instituciones.

## ACERCA DE LA RESPONSABILIDAD POR EL OTRO Y LA LIBERTAD DEL YO

Hemos dicho que ante el llamado del Otro que reclama, el Yo no puede evadirse, es decir no puede huir de la responsabilidad que tiene ante el Otro aun y cuando no le conozca, porque a decir de Lévinas siguiendo las palabras de Dostoievski: “*Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*” y es que la responsabilidad es parte fundamental de la subjetividad porque la ética, para nuestro autor, no es un accesorio ni una opción de vida, es, ante todo, un mandato que por venir de arriba es incuestionable e impostergable. De esta manera podemos decir que el encuentro cara-a-cara, anterior a la conciencia y el interés, es el acontecimiento que revive la huella que nos muestra que la subjetividad antes de ser un para sí es un para el Otro, sin importar quien sea el Otro, de donde venga o cómo se llame, ya que de lo contrario nos estaríamos situando en el terreno de la inteligibilidad y no en el de la ética que se muestra en la sensibilidad previa. Sensibilidad que expresada como vulnerabilidad nos muestra ese deber que desborda al Yo en tanto que deuda inacabable porque:

“Es lo debido que desborda el tener, pero que hace posible el dar. Recurrencia que es la ‘encarnación’ y donde el cuerpo, por el cual es posible el dar, se hace *otro* sin alienarse, porque ese otro es el corazón y la bondad del mismo, la inspiración o el propio psiquismo del alma.”<sup>1</sup>

El dar sin medida y sin condición ciertamente puede conducir al Yo a poner en peligro su integridad y su vida, en tanto que antes que el interés como esencia que posibilita la conservación de sí, está el desinterés del ser para el Otro. En ese sentido, podemos decir que, la subjetividad está obligada a responder por el Otro a pesar del sufrimiento que esto le pueda ocasionar, porque el Yo debe<sup>2</sup> velar por el Otro, protegerlo con su piel ante el agresor y quitarse el pan de su boca para alimentar al hambriento. Al respecto el propio Lévinas nos recuerda un pasaje del Libro Jeremías en el que se dice: “ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios” lo que nos muestra radicalmente tanto el sufrimiento que implica el asumir la responsabilidad por el Otro (Autrui) como el dar sin medida. Porque el ofrecer la mejilla, aún cuando ya ha sido golpeada, no significa que del traumatismo y el dolor que

---

<sup>1</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.177.

<sup>2</sup> Aquí es importante señalar que nuestro autor utiliza el verbo deber en dos sentidos, por un lado nos muestra la necesidad impostergable de realizar determinada acción y por otro es el deber una deuda que se tiene y que hay que pagar.

implica el golpe debe anteponerse ante la responsabilidad que se tiene con el Otro (Autrui), ya que la deuda es más grande que el dolor, es decir:

“La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar-en-entredicho a modo de exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquel que hiere.”<sup>3</sup>

Exposición total que implica responsabilidad infinita que conduce a un más acá de la identidad mostrando al Yo como un rehén (Otagé), es decir como un ser que debe responder de todo y por todos. Como un ser que ha visto en su interior, por dentro de su piel, la presencia del Otro, de su protegido, al que substituye, por el que se expone. Pero esta substitución no debe ser entendida como una acción que deviene de la pasividad, o al menos no como acción intencionada y conciente, sino como otra forma que ser: desinteresada. Desinterés u otra forma que ser que hace posible la piedad, la compasión y el perdón dentro de las relaciones humanas. Así, cuando se nos dice que se ha de poner la mejilla al que me golpea, se está recordando metafóricamente que aun y cuando el Otro (Autrui) es el agresor el Yo debe ser y seguir siendo responsable por él.

Partiendo de este ‘otro modo que ser’ es que la responsabilidad se muestra como anterior a la acción, a la comprensión, a la inteligibilidad y a la libertad. Pero esta anterioridad no debe ser considerada como negación de estos ejercicios humanos sino única y exclusivamente como un elemento anterior que condiciona a los demás pero que no los cancela, en ese sentido podemos decir que:

“Si surgen en nuestra exposición términos éticos anteriores a los de libertad y no libertad es porque, antes de la polaridad del bien y el mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*.”<sup>4</sup>

Así, podemos decir que, el soportar sin crítica ni objeción sólo es posible desde la puesta en cuestión en la que el Otro ha colocado al Yo: mostrando su rostro, su desnudez y su indigencia el Otro pide y reclama ayuda, a la vez que recuerda la responsabilidad que el Yo tiene ante esa condición en la que vive el Otro. Responsabilidad que se da de manera obligatoria y sin elección, responsabilidad en un sentido fuerte que posibilita a Lévinas construir una ética universal que por plantearse como ‘otro modo que ser’ no deposita la solidaridad, la responsabilidad o el perdón en el ámbito de la libertad y la voluntad, ya que

---

<sup>3</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.176.

<sup>4</sup> Lévinas, E., (1987.a.), p.194.

de hacerlo sería una ética particular y débil, condicionada por otros factores como la libertad, el agrado, la apetencia, etc. Elementos todos, que debemos recordar han sido utilizados por los detractores de la ética, pero que Lévinas a nuestro juicio logra superar, mostrando la anterioridad de la responsabilidad del ser para el Otro.

Pero más allá de los detractores de la ética nuestro autor logra mostrar cómo la sociabilidad del encuentro Yo-Otro no cancela al Yo en su individuación por el contrario nos muestra que la relación no es una privación, tal como sostenía Plotino, sino la expresión misma de la más sublime humanidad: el ser responsable por el Otro. En ese sentido la individuación emanada de la responsabilidad es una afirmación de sí, pero como servicio y no como poder; una afirmación de sí que por estar conformada por la relación logra romper con la afirmación entendida como retorno a la unidad, al respecto Lévinas nos dice que:

“Acerca del célebre problema de si el hombre resulta individuado por la materia o por la forma, yo mantengo una individuación por la responsabilidad respecto del otro.”<sup>5</sup>

Afirmada pues la individuación como servicio al Otro (Autrui) rastrearemos en qué nivel se ubica la libertad en el discurso levinasiano. En *Totalidad e Infinito* nuestro autor sostiene que la libertad del Yo se hace manifiesta desde la temporalidad del ‘aún no’, porque es en la postergación de la muerte donde el Yo puede ejercer su libertad una vez aplazada y resistida la posibilidad de la muerte, porque:

“Etre libre, c’est avoir du temps pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence.”<sup>6</sup>

“Ser libre es tener tiempo para prevenir su propia caída bajo la amenaza de la violencia.”

Sin embargo este ser libre no debe entenderse como estar fuera del mundo, de la realidad y de la relación con los otros, por el contrario, el poder ser libre es un margen reducido delimitado por la muerte, el dolor y la presencia del Otro (Autrui), en tanto que el hambre, la sed o la inseguridad del mañana pueden no sólo reducir el margen de acción también pueden llevar a la aniquilación de la misma subjetividad. Dentro de este margen de acción limitado la libertad es una libertad finita, una libertad condicionada por la

---

<sup>5</sup> Lévinas, E., (1993a), p.134.

<sup>6</sup> Lévinas, (1961), p.214. Trad. Esp. (1987), p.251.

responsabilidad, es decir, es una libertad que no puede hacer lo que su voluntad quiera ni su interés determine, es una libertad que no puede evadirse ante la presencia del Otro (Autrui) ni de la responsabilidad de velar por él.

La libertad finita es, podemos decir, otro modo que ser libre, una libertad que no se plantea ni como principio ni como autonomía sino como liberación de una totalidad ensimismadora que asfixiaba la existencia del Yo. La libertad finita más allá de la esencia es una acción que no surge del interés de preservación que motiva al ser a conseguir su propio beneficio sino que motivada por el ser para el Otro lleva al Yo a arriesgar su paz, su bienestar e incluso su integridad, así decimos que:

“Libertad que no es primera, que no es inicial, pero en una responsabilidad infinita en la cual el otro no es tal porque choque y limite mi libertad, sino en la cual puede acusarme hasta la persecución puesto que el otro absolutamente otro es el otro. Es por aquello que la libertad finita no es simplemente una libertad infinita que opera dentro de un campo limitado.”<sup>7</sup>

Fuera del ensimismamiento y del interés egoísta la libertad es ahora un proceso que posibilita al Yo alejarse del aburrimiento que implica la afirmación de sí como unidad, y atestigua a su vez, la responsabilidad por el Otro; situándonos más allá de la guerra entre libertades que tradicionalmente ha planteado la filosofía como nacimiento de las instituciones sociales y del Estado. Aunque hemos de decir que, también, en la historia de la Filosofía encontramos que el que manda lo hace desde la voluntad del que obedece, así por ejemplo, podemos decir que dentro de la Filosofía Política innumerables son los pasajes en los que podemos observar que el mandato de los que obedecen es que quien manda lo haga siempre desde el respeto irrestricto a la vida de la comunidad política que ha delegado en él su poder. Y ahora cabe preguntarnos si ¿este mandar obedeciendo el acuerdo del respeto a la vida, por decirlo de alguna manera, se da una contradicción entre la autonomía y la heteronomía o es por el contrario una expresión dual de un actuar éticamente responsable por el Otro? A decir de Lévinas, esta dicotomía entre autonomía y heteronomía no existe, puesto que el mandato que en apariencia proviene del exterior está en el interior de la subjetividad que lo escucha, porque desde el interior proviene:

“La exterioridad del mandamiento no es sino una interioridad. (porque) Si la orden es contraria a la razón, ésta se enfrentará a la resistencia absoluta de la razón.”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Lévinas, (1987.a), p.197.

<sup>8</sup> Lévinas, (2000), p.78.

En *La República*, por ejemplo, podemos encontrar que cuando se debate el tema de la justicia en los dos primeros libros, este mandato que se manifiesta como responsabilidad por el Otro se muestra en el quehacer del gobernante que más allá de buscar su propio beneficio debe buscar el beneficio de la comunidad que gobierna, de manera irrenunciable e insustituible:

"(...) cuando gobiernan los hombres de bien; y aún entonces van al gobierno no como quien va a algo ventajoso, ni pensando que lo van a pasar bien en él, sino como el que va a cosa necesaria y en la convicción de que no tiene otros hombres mejores ni iguales a ellos a quien confiarlo. Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien (...) se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado (...)"<sup>9</sup>

Ahora bien es importante señalar que la responsabilidad irrenunciable de procurar el bien del Otro no es una fuerza ciega que se impone como tiranía que pretende cancelar el margen de acción en libertad, por el contrario es sólo la muestra que la libertad finita puede desplegarse infinitamente en el Dar y el ser para el otro como justicia. La libertad se manifiesta entonces como afirmación de sí pero a través de la apertura al Otro y ya no como ejercicio de autonomía sin más.

Dentro de la libertad finita regida por el ser para el Otro encontramos que se da el tránsito de la pasividad del recibimiento a la acción de dar, de transformar, de jugársela por el Otro. Retomando el ejemplo de *La República*, también citado por Lévinas, podemos ver que se hace presente ese momento pleno de la actividad, en la creación de instituciones y de impartición de la justicia. Este momento de acción ahora tiene que hacer efectivo y real el cumplimiento de la responsabilidad por el Otro, de esta manera podemos decir que hemos llegado a un punto dentro del pensamiento de nuestro filósofo que exige la realización del Bien, que como mandato el Yo, había recibido como pasividad. Ahora se requiere actuar contra la guerra, la tiranía y la violencia que ponen en peligro al Otro:

"(...) imponerse un mandamiento para ser libre, pero precisamente un mandamiento exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, provista de una fuerza contra la tiranía; he aquí, bajo una forma política, el mandamiento como condición de la libertad."<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Platón, (1991), 347d.

<sup>10</sup> Lévinas, E., (2000), p.81.

En ese sentido encontramos que dentro del pensamiento levinasiano existe una libertad condicionada, o por decirlo de otra manera, una responsabilidad que marca los límites de acción de la libertad, lo que genera una libertad distinta que no se manifiesta como posesión, como guerra ni aniquilamiento del Otro (Autrui), es otra libertad que como inspiración conduce al Yo a dar todo por el Otro, relacionándose con él en una afirmación del Yo y del Otro más allá de la cancelación de la identidad que implica la relación concebida como totalidad:

“¿Libertad? Otra libertad distinta a la de la iniciativa. Mediante la substitución de los otros, el sí mismo escapa a la *relación*. En el límite de la pasividad, el Sí mismo escapa a la pasividad o a la inevitable limitación que sufren los términos dentro de la relación; en la incomparable relación de la responsabilidad el otro no limita al mismo, sino que es soportado por lo que limita.”<sup>11</sup>

La relación social dentro de la totalidad se manifiesta invariablemente como tiranía, en tanto que desde la impersonalidad se impone y se fuerza a los otros a acatar una decisión, una ley, un programa, etc., sin su consentimiento y haciendo uso de la violencia. De esta manera la relación social como encuentro entre un Yo y un Otro se diluye mostrándose tal cual es en realidad, una acción violenta que niega la alteridad del Otro y la identidad del Yo<sup>12</sup>. Con la violencia el ser libre es aniquilado generando una guerra que conduce al ensimismamiento y a la soledad. Aunque tradicionalmente se ha considerado que la guerra es un enfrentamiento entre adversarios iguales y libres, nuestro autor nos muestra que esta idea de libertad que subyace en estos planteamientos es en realidad una falsa libertad:

“(...) esta libertad es animal, es salvaje, es sin rostro: ella no me es dada en su rostro, que es una resistencia total sin ser una fuerza, sino en mi miedo y en mi coraje que la supera. El coraje no es una actitud frente al otro, sino respecto de sí. La libertad con la que yo lucho, no la abordo de frente: yo me arrojé en ella ciegamente.”<sup>13</sup>

Es, podemos decir en resumidas cuentas, una libertad egoísta que teme al Otro y por ese motivo busca su dominio y aniquilamiento, porque en la guerra no se expresa un choque de dos intenciones sino la posibilidad de que por medio de la sorpresa el otro sea vencido y aniquilado, y así en la emboscada garantizar el triunfo.

---

<sup>11</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.183.

<sup>12</sup> Identidad en este nuevo sentido que ya hemos expuesto, identidad como apertura al otro y como salida del ensimismamiento.

<sup>13</sup> Lévinas, E., (2000), p.84.

El triunfo que se pretende garantizar con la emboscada representa la negación del Otro y su aniquilamiento, en tanto que el agresor se niega a ver el rostro del Otro, su mirada y el mandamiento del ‘no matarás’. Con la acción violenta de la guerra y la tiranía el Otro (Autrui) experimenta una situación dual, por una parte es afirmado como sujeto que debe sufrir y tener conciencia de ese sufrimiento, y por otra parte es reducido a un elemento de cálculo que posibilite su mejor aniquilación, en el menor tiempo y con el menor desgaste del agresor, porque:

“La violencia, que parece ser la aplicación directa de una fuerza a un ser, en realidad, niega al ser toda su individualidad, tomándolo como elemento de su cálculo y como caso particular de un concepto.”<sup>14</sup>

Así, en la guerra y en la tiranía, nos dice nuestro autor, la acción violenta impide ver en el Otro, contra quien se realiza esta acción, su verdadera libertad, su libertad no equiparable a la fuerza beligerante sino su libertad que como revelación de la diferencia y como trascendencia nos recuerda el ser para el Otro. Libertad que no se opone a la libertad de un Yo sino que, a decir de nuestro autor, la pone en marcha. Libertad que no violenta sino que mandata un compromiso con la sociedad, poniendo de relieve el ser para el Otro. En el acontecimiento del ‘vivir con’ otros se invita a hablar a alguien, a ejercer su libertad, a dar su opinión, a conocernos y encontrarnos, a relacionarnos sin dominación ni violencia, en fin, a poner en práctica la subordinación del ser para el Otro, porque:

“Esta subordinación constituye el acontecimiento primero de una transición entre libertades y de un mandamiento, en este sentido muy formal. Un ser manda a otro, sin que eso sea simplemente en función de un todo que abraza, de un sistema, y sin que esto sea por la tiranía.”<sup>15</sup>

Decimos que, el mandamiento que emana del rostro del Otro anunciando el ‘no matarás’ no puede ser considerado un hecho tiránico porque mientras la tiranía es un ejercicio de poder y destrucción sobre el Otro, el mandamiento es un hecho de amor permeado por la responsabilidad del ser para el Otro, en ese sentido podemos concluir que, el mandamiento posibilita la convivencia del ‘vivir con’ otros bajo un ambiente ético y solidario, en el que las libertades no se enfrentan garantizando el respeto de la separación insuperable de la alteridad del Otro; mientras que la tiranía sólo generará destrucción y una

---

<sup>14</sup> Lévinas, E., (2000), p.86.

<sup>15</sup> Lévinas, E., (2000), p.88.

profunda soledad en tanto que cancela la posibilidad misma de la socialidad y la relación Yo-Otro, baste recordar que:

“Cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman negándose recíprocamente, se llega a la guerra en la que se limitan unas a las otras. Se impugnan o se ignoran inevitablemente: es decir, no ejercen más que violencia y tiranía. Platón ha mostrado que el tirano no es libre ni feliz.”<sup>16</sup>

De esta manera podemos concluir que, la libertad finita que Lévinas nos propone se instaure dentro de un orden razonable en el que las voluntades no se oponen ni se imponen, por el contrario las libertades relacionadas generan una participación común dentro de la sociedad y en el Estado. Porque más allá del interés la libertad busca el bien colectivo lo que a su vez posibilita la instauración de una comunidad que no partiendo de la igualdad sino de la diferencia reclama y conduce hacia el ejercicio de la plena responsabilidad por el Otro.

## **DE LA RESPONSABILIDAD A LA JUSTICIA**

Hemos dicho que la responsabilidad delimita el marco de acción de la libertad, ahora abordaremos como el ‘ser para el Otro’ dirige, también, la justicia. La justicia para Lévinas no es equiparable a una totalidad que cerrándose sobre sí misma engloba la relación Yo-Otro dentro de una universalidad formal en la que todos son iguales y todos merecen lo mismo. La justicia debe partir del ‘ser para el Otro’ que exige al Yo dar sin límite ni medida, más allá de lo socialmente estipulado en leyes o tradiciones y más allá del interés de la preservación y la seguridad, el yo ha de velar por el Otro, porque:

“En réalité, la justice ne m`englobe pas dans l`équilibre de son universalité –la justice me somme d`aller au delà de la ligne droite de la justice, et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche; derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s`étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d`une présence singulière.”<sup>17</sup>

“En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esta marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular.”

---

<sup>16</sup> Lévinas, (2000), p.91.

<sup>17</sup> Lévinas, (1961), p.223. Trad. Esp. (1987), p.259.

La presencia que se exige es la de la subjetividad afirmada desde la relación y la responsabilidad, es la subjetividad sobre la que recae el ejercicio del Dar, colocándose más allá de las leyes ante el juicio de la Bondad, que como mandamiento, exige el 'ser para el Otro'. En ese sentido podemos decir que la justicia ética ha de partir de una subjetividad que se entrega al Otro por fuera del egoísmo y que parte siempre de la verdad, es decir, de la revelación, que se manifiesta en el Decir del Otro, porque:

“La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître.”<sup>18</sup>

“La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro.”

Así desde el reconocimiento del Otro y de la verdad que éste muestra revelándola, el Yo ha de buscar que la Bondad y la justicia sean una misma ruta que ha de dirigir la acción y la ley humanas.

El mandamiento que exige al Yo responder por el Otro es la verdad que como Bondad conduce al Yo por el camino de la ética y la justicia; es podemos decir, un juicio ante el cual el Yo debe responder por el agravio invisible, ese que el Yo quizá no cometió pero por el que es responsable también. Pues la responsabilidad es llamada por el rostro que en su epifanía muestra el agravio sufrido, su condición de extranjero, de viuda, de huérfano, de pobre, etc. Así el rostro del Otro al mostrar su dolor y su carencia enjuicia al Yo y le pide justicia:

“Le jugement se porte sur moi dans la mesure où il me Somme de répondre. La vérité se fait dans cette réponse à la sommation. La sommation exalte la singularité précisément parce qu'elle s'adresse a une responsabilité infinie. *L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume*; Les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent.»<sup>19</sup>

“El juicio se refiere a mí en la medida en que me conmina a responder. La verdad surge en esa respuesta a la conminación. La conminación exalta la singularidad precisamente porque dirige a una responsabilidad infinita. *Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume*; los deberes a medida que son cumplidos.”

El llamado a la responsabilidad infinita que se muestra como mandamiento, justamente por su carácter infinito rebasa, por un lado, la ley y los límites que ésta establece

---

<sup>18</sup> Lévinas, E., (1961), p.44. Trad. Esp. (1987), p.95.

<sup>19</sup> Lévinas, E., (1961) p. 222. Trad. Esp. (1987), p.258.

como criterios de justicia y equidad, y por otro, los límites que el yo puede imponerse en nombre del cansancio, del hastío o del miedo que le provoca perder su vida en nombre del ser para el Otro. Por ello Lévinas nos muestra que la verdadera responsabilidad es infinita y no se suspende ante un acto en un cierto periodo de tiempo, porque la responsabilidad exige siempre en tanto que siempre hay un daño que subsanar; aun y cuando el Yo cumpla con su deber y actúe de manera ética esto no desvanece su responsabilidad, por el contrario la mantiene. En este sentido es importante señalar que la permanencia de la responsabilidad muestra la verdadera concepción levinasiana en torno a la subjetividad humana que se fortalece ante el Dar. Afirmándose en una infinitud de amor y servicio, que como fuente inagotable surge del Yo para el Otro. así, al darse al Otro, el Yo se fortalece saliendo de su ensimismamiento que le condenaba a ser para sí, atemorizado por la muerte y la posibilidad de ya no ser mas.

La responsabilidad infinita determina y limita a la libertad finita cuestionando cualquier acto arbitrario y parcial que en nombre de la libertad pueda hacerse contra el Otro. Con la responsabilidad como juicio el Yo mas que conminado a dar su consentimiento es llamado a asumir el ser para el Otro: en ese sentido es que nuestro autor señala que, cuando hablamos de responsabilidad ética no estamos haciendo alusión a un compromiso que parte de la voluntad misma que nos permite elegir si se asume o no y en qué términos, por el contrario, la responsabilidad del ser para el Otro es un servicio ante el cual el Yo es el agente insustituible. Por ello:

“Le jugement n’aliène plus la subjectivité car il ne la fait pas entrer et se dissoudre dans l’ordre d’une moralité objective, mais lui laisse une dimension d’approfondissement en soi. Proférer ‘je’ –affirmer la singularité irréductible où se poursuit l’apologie- signifie posséder une place privilégiée à l’égard des responsabilités pour lesquelles personne ne peut me remplacer et dont personne ne peut me délier.”<sup>20</sup>

“El juicio no aliena ya la subjetividad porque no la hace entrar y disolverse en el orden de una moralidad objetiva, sino que le deja una dimensión de profundización de ‘sí’ –afirmar la singularidad irreductible en la que prosigue la apología- significa poseer un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede remplazarme y de las cuales nadie me puede desligar.”

Para Silvana Rabinovich el orden de una moral y una justicia objetivas es aquel que desvanece la alteridad del Otro al equiparlo al Yo, el que borra las diferencias, el que

---

<sup>20</sup> Lévinas, E., (1961), p.223. Trad. Esp. (1987), p.259.

hace que todos sean iguales ante la ley, es la justicia objetiva griega. En contraparte la justicia subjetiva hebrea mantiene las diferencias no buscando la equidad ni la reciprocidad, sino la justicia de la responsabilidad por el Otro, para mostrarlo con mas claridad nos recuerda dos citas bíblicas: la primera del Deuteronomio X.17<sup>21</sup> hace referencia a una justicia imparcial: ‘el que no vuelva su rostro hacia las personas y que no reciba regalos’, pero en la segunda referencia de Números VI, 26<sup>22</sup> nos muestra que otro modo de practicar la justicia se da aún y cuando el Yo negando voltear su rostro al Otro, Dios se vuelve hacia él: ‘El Eterno volverá su rostro hacia ti’. Sin embargo ante estas dos formas de justicia (la objetiva y la subjetiva) sería un falso dilema decir que una es mejor que otra y que por esa debemos optar, ya que en un determinado momento se hará necesaria la existencia de ambas. Ahora, debemos preguntarnos ¿En qué momento se da esta necesidad en la que la justicia objetiva y la subjetiva han de converger?

Para poder dar una respuesta necesitamos mostrar que la justicia objetiva y la subjetiva coexisten formando un tensión entre ambas, lo que a nuestro juicio se manifiesta en el tránsito de la responsabilidad a la justicia, debido a que la responsabilidad por el Otro como Bondad infinita ha de ser ‘traicionada’, por decirlo de alguna manera, al trasladar esa infinitud al terreno del discurso y de la acción. La traición inminente se da a partir de la necesidad que la misma ética impone cuando una vez asumido el ser para el Otro el Yo es llamado a la acción que posibilitará transformar las condiciones en las que el Otro vive. Pero es este llamado a la acción lo que ahora nos sitúa en otro horizonte argumentativo y en otro nivel de análisis, transitando dentro de la subjetividad de la pasividad del recibir el llamado del Otro (Autrui) al terreno de la actividad, de la intencionalidad y del saber.

## **EL DECIR Y LO DICHO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA JUSTICIA**

El paso de la pasividad a la actividad cobra fuerza y sentido en el ámbito de la justicia pues es dentro de este saber que se requiere proclamar y promulgar leyes y normas

---

<sup>21</sup> “Porque Yavé es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, el Dios fuerte y terrible, el que da un trato igual a todos y no se deja comprar con regalos” Justicia no solo imparcial, sobre todo justicia con el desprotegido como lo señala los siguientes dos versículos. “Hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero dándole pan y vestido. Ama pues al forastero porque forastero fuiste tu mismo en el país de Egipto.” (Deut X, 19-20.)

<sup>22</sup> “¡Yavé vuelva hacia ti su rostro y te dé la paz!”

que posibiliten el bienestar del Otro en comunidad, sin embargo es en nombre de esta necesidad que la justicia, como saber y discurso, violenta el misterio, la infinitud y la trascendencia del Otro. Ahora con el discurso la infinitud y trascendencia del Decir se ve aprisionado y reducido en el ámbito de lo dicho, con esto nuestro autor acepta que nos movemos en un terreno difícil, pero sostiene que a pesar de todo podemos salir bien librados si no olvidamos que el 'ser para el Otro' es nuestra responsabilidad:

“Tocamos con ello un punto ambiguo en torno al cual se organiza todo nuestro discurso. El Decir que enuncia un Dicho es dentro de lo sensible la primera 'actividad' que determina esto como tal; pero esta actividad de determinación y de juicio, de tematización y de teoría sobreviene en el Decir en tanto que puro 'para el Otro', pura donación de signo, puro 'hacerse signo', pura expresión de sí, pura sinceridad, pura pasividad; salvo en el caso en que se pudiese mostrar el viraje de este Decir (...) en Decir que enuncia un Dicho.”<sup>23</sup>

De esta manera, si el Yo no pierde de vista su verdadero 'de otro modo que ser', mismo que se manifiesta como servicio, podemos encontrar el surgimiento de la justicia como discurso y acción sin que esto represente una contradicción entre la pasividad y la actividad, que como conciencia e intención, buscara los caminos propicios para construir un discurso y una práctica de servicio. En esta búsqueda plenamente activa, la intencionalidad también se manifiesta ahora como 'conciencia de' servicio, y como 'conciencia de velar por el Otro', de tal manera que:

“La modificación de esta sensibilidad en intencionalidad está motivada por la misma significación del sentir en tanto que *para-el-otro*. Puede mostrarse el nacimiento latente de la justicia en la significación, justicia que debe convertirse en conciencia sincrónica del ser presente en un tema, en el cual se muestra la propia intencionalidad de la conciencia (...) El psiquismo ya no significa como 'el uno-para-el otro', sino que se neutraliza como serenidad, como equidad, como si la conciencia perteneciese a la simultaneidad de lo Dicho, del tema y del ser.”<sup>24</sup>

La neutralidad que rompe con el inquebrantable mandamiento del ser para el otro se manifiesta cuando el Yo violenta la infinitud y el misterio de la alteridad del Otro como Otro, dentro de un discurso tematizado: en el cual el absolutamente Otro deja de serlo para convertirse en un objeto de estudio, de enunciación y de impartición de justicia. De esta manera, pudiéramos decir que el Yo trae parcialmente, hacia 'la conciencia de', es decir, hacia la intencionalidad, a quien se encontraba por fuera de la luz, quien era un misterio,

---

<sup>23</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.118.

<sup>24</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.129.

quien con su rostro impedía ser poseído, violentado, comprendido y asesinado. Ahora ante la necesidad de elaborar un discurso y leyes que regulan la acción el Otro (Autrui) deviene de ser pura significación a ser significado y parte constitutiva de una totalidad sistémica en la que los fenómenos aparecen, donde lo óntico se ilumina bajo la luminosidad ontológica que le da sentido y donde los otrora distintos forman parte de la mismidad del discurso que se denomina Justicia.

En la justicia los hombres todos son iguales, son cognoscibles y son equiparables, en tanto que todos gozan de los mismos derechos y obligaciones. Así, la homogeneidad que subyace en la justicia pretende dar cuenta de la complejidad que representan las relaciones interhumanas:

“La Justice représente ce `tous les hommes`, elle s`établit en même temps que la relation inter-humaine et non consécutivement. Par elle, le Tu devient il, c`est-à-dire autre pour les autres, objet de savoir, d`enquête, de comparaison, visage dévisagé.”<sup>25</sup>  
“La Justicia representa a `todos los hombres`, ella se establece al mismo tiempo que la relación interhumana y no consecutivamente. Por ello, el Tú deviene en él, es decir: otro para otros, objeto de saber, de investigación, de comparación, rostro mirado”.

Sin embargo esta simultaneidad en la que se dan la justicia y las relaciones humanas nos muestra que la relación Yo-Otro no es un acontecimiento que se da por fuera de la sociedad, sino que dentro de la complejidad de las relaciones humanas nos relacionamos y nos enfrentamos a muchos otros bajo el precepto del `ser para el otro` como servicio.

Dentro de la sociedad y la complejidad de relaciones que en ella se dan, la relación Yo-Otro es alterada con la irrupción de un tercero, de otro que también demanda justicia, y que con su rostro nos impide la violencia y el asesinato. Acontecimiento que sin lugar a dudas, exige la comparación entre hombres, la construcción de un discurso y el establecimiento de instituciones que regulen una sana convivencia entre todos; en ese sentido Lévinas nos dice que:

“La filosofía es un discurso teórico, yo he intentado pensar aquello que lo teórico presupone. En la medida en que no tengo que responder únicamente ante el Rostro de otro hombre, sino a su lado abordo también a un tercero, surge la necesidad misma de la actitud teórica (...) Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad (...)”<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Poiré, F. (1996), p.53.

<sup>26</sup> Lévinas, E., (1993), p.129.

Dado a la tarea de establecer un discurso en el que impere el amor al prójimo intentaremos a continuación mostrar de la mano de Lévinas la manera en como se puede aspirar a construir un discurso filosófico sobre la justicia en torno al amor al prójimo, mismo que aún y cuando es un Dicho que traiciona el Decir pretende establecer los lineamientos de una justicia que se niega a ser totalizante.

## **EL YO, EL OTRO Y EL TERCERO**

La crítica a una justicia totalizante dentro de un discurso que ya no se da desde la relación Yo-Otro sino que ha incluido a un Tercero, nos conduce a nuevas interrogantes y a nuevos conflictos. Varios de los críticos de Lévinas encuentran que no existe una clara línea que muestre el tránsito de lo ético a lo político, o en otras palabras pudiéramos decir que, consideran poco viable el paso de lo ético a un nivel macro del ejercicio de la política nacional e internacional:

“(…) Lévinas ne tire pas au clair le passage de l’intimité du face-à-face à une éthique susceptible de mordre sur l’histoire et le pouvoir politique. D’où la grave question: comment préciser les conditions de réalisation de son éthique sur le macro-champ d’une politique nationale et internationale?”<sup>27</sup>

“Lévinas no traza un claro pasaje de la intimidad del cara-a-cara a una ética susceptible de corroer a la historia y al poder político. ¿Aunque la grave cuestión es: cómo precisar las condiciones de realización de su ética en el macro campo de una política nacional e internacional?”

Para Tsongo Luutu sin minimizar estas posturas es posible hablar de un tránsito logrado entre ética y política con la llegada del tercero, pues es con éste nuevo elemento dentro del discurso levinasiano que se hace posible instaurar el vínculo entre ética y política a través de la justicia. Con el Tercero lo social aparece y con él las relaciones económicas y políticas también se hacen presentes, ya que:

“Le Tiers exige un réarrangement au sein de la relation éthique, lequel réarrangement peut servir d’appui pour asseoir une réflexion politique.”<sup>28</sup>

“El tercero exige un reordenamiento en el seno de la relación ética, el cual puede servir de apoyo para asentar una reflexión política.”

---

<sup>27</sup> Tsongo, V., (1993), p.55.

<sup>28</sup> Tsongo, V., (1993), p.55.

Este reordenamiento se da de tal manera que la relación 'Yo-Otro' es transformada en una tríada: 'Yo-Otro-Tercero' lo que posibilita que la justicia y las instituciones se regulen éticamente bajo el precepto del Servicio. La regulación institucional se da a partir de que el Yo no sólo ha de velar por el Otro también lo ha de hacer por el Tercero; y es en ese sentido que la regulación se muestra como condición de igualdad en la que son equiparados los hombres, lo que posibilita solucionar los conflictos, ya que la justicia:

“Elle doit réguler l’accomplissement des devoirs et la jouissance des droits. Elle doit atténuer les droits dont Autrui jouissait là, lors de son intrusion dans le royaume de même.”<sup>29</sup>

“Ella debe regular el cumplimiento de los deberes y el goce de los derechos. Ella debe atenuar los derechos de los que hasta ahora el Otro gozaba, durante su intrusión en el reino de lo mismo.”

Pero ¿Qué queremos decir exactamente con esta regulación a la que los derechos del Otro (Autrui) son sometidos? La limitación o regulación a la que se enfrentan los derechos del Otro (Autrui) se hace condición necesaria e indispensable para que la vida en comunidad pueda darse, debido a que la relación no sólo se da entre un Yo y Otro en tanto que hay otros, los terceros que también tienen derechos. De esta manera ante el hecho de que junto a los derechos del Otro están los derechos del Tercero es que la responsabilidad infinita y sin medida del Yo ha de ser comparada, regulada y restringida por la existencia del Tercero que también demanda respuesta y atención. El Yo ante el Otro y el Tercero para poder servir a ambos necesita planificar y distribuir su ayuda y es en ese sentido que decimos que la ayuda y el servicio inconmensurable se reordena en términos de igualdad y reciprocidad. Lo que genera que la Ética se convierta en Justicia que inevitablemente será fuente de comparación:

“Là où prévaut la relation d’otage et substitution vis-à-vis d’autrui, là où règnent l’asymétrie et l’incommensurabilité, il faut envisager la comparaison, le rassemblement, l’égalité et la réciprocité. Le Tiers levinassien sera toujours cette *‘incessante correction de l’asymétrie de la proximité, où le visage se dé-visage’*.”<sup>30</sup>

“Donde prevalece la relación del rehén y la substitución ante el otro, donde reina la asimetría y la inconmensurabilidad, falta considerar la comparación, la agrupación, la igualdad y la reciprocidad. El Tercero levinasiano será siempre esta *‘incesante corrección de la asimetría de la proximidad, en la que el rostro se mira’*.”

---

<sup>29</sup> Tsonglo, V., (1993), p.56.

<sup>30</sup> Tsonglo, V., (1993), p.56-57.

Con la justicia se garantiza o al menos se pretende garantizar que los derechos del Otro y del Tercero sean cumplidos en mayor medida. Así, el cumplimiento de los derechos del Otro y de los otros será vigilado y arbitrado por la justicia que basada en la imparcialidad buscara servir a todos por igual:

“Avec le Tiers et les inévitables réaménagements qu’il provoque dans la relation éthique, Lévinas a pu affirmer une certaine réciprocité inévitable: Moi-autrui, autrui-tiers et moi-tiers. Il convient de mettre sur pied une institution de justice qui serve d’arbitre dans la comparaison des incomparables et dans l’atténuation des droits d’autrui en fonction des droits inaliénables du tiers.”<sup>31</sup>

“Con el Tercero y los inevitables ajustes que él ha provocado en la relación ética, Lévinas ha podido afirmar una cierta reciprocidad inevitable: El Yo-Otro, Otro-Tercero y Yo-Tercero. Lo que invita a poner al pie de una institución de justicia, que sirve de arbitro en la comparación de los incomparables y de la atenuación de los derechos del otro en función de los derechos inalienables del tercero.”

Ahora la justicia tiene la tarea de garantizar la neutralidad en las relaciones humanas. Sobreponiéndose a la responsabilidad irrenunciable e infinita que el Yo tenía ante el Otro en la relación ética, éste es guiado por la justicia para regular su acción, condicionando su responsabilidad por el Otro a que su responsabilidad por el Tercero sea también realizada. Es importante resaltar que, a nuestro juicio, no sólo hemos llegado al tránsito de la ética a la justicia, también detectamos que dentro del discurso levinasiano ha cambiado el contenido del mandamiento y el sujeto que lo enunciaba, pues ahora el mandamiento, que se manifestaba en el rostro del Otro como imperativo a no matar a la vez que exigía al Yo hacerse responsable por él, ha sido transformado por la justicia que manda al Yo oír también el reclamo del Tercero y no privilegiar a uno en detrimento de otro. De tal manera que:

“Pour que le Moi ne penche pas trop fortement vers autrui au détriment et à l’exclusion du tiers, il faut garantir la neutralité d’une instance de justice chargée de rectifier l’unilatéralité et la partialité à laquelle s’expose la relation éthique originelle.”<sup>32</sup>

“Para que el Yo no se incline demasiado hacia el otro en detrimento y exclusión del tercero, el Yo ha de garantizar la neutralidad de una instancia de justicia encargada de rectificar la unilateralidad y la parcialidad a la que se expone la relación ética original.”

---

<sup>31</sup> Tsongo, V., (1993), p.58.

<sup>32</sup> Tsongo, V., (1993), p.60.

Con la llegada del Tercero, podemos decir que se da una contradicción en el Decir puesto que si en un principio el mandamiento que se develaba con el rostro del Otro sólo marcaba un camino a seguir: exigía al Yo ser responsable por el Otro, por su prójimo, ahora con el Tercero el camino a seguir se distorsiona y se diversifica. En ese sentido, la salida que nos presenta Lévinas es construir un discurso bajo el cual la multiplicidad de caminos que se manifiestan con la irrupción del Tercero han de encausarse unívocamente en un todo fruto de la acción conciente del Yo que tematiza y homologa al Yo, al Otro y al Tercero en una comunidad que ahora es parte de lo mismo y que podemos definir como el sistema de la justicia:

“La entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia, de la unificación como ser y, a la vez, dentro del ser, la hora de la suspensión del ser en posibilidad, la finitud de la esencia accesible a la abstracción del concepto, a la memoria que reúne la ausencia en la presencia, la reducción del ser a lo posible y el cálculo de los posibles.”<sup>33</sup>

Sin embargo, la contradicción que se da dentro del Decir con la llegada del Tercero no nos conduce a una justicia que se totaliza cerrándose al mandamiento que exige ‘ser para el otro’, por el contrario, nosotros encontramos que la justicia levinasiana aun cuando es un discurso teórico que traiciona la infinitud del Otro y el compromiso irrenunciable y sin medida del Yo, mantiene la relación ética como su horizonte a partir del cual puede juzgar la impartición de la justicia. En ese sentido podemos decir que, para Lévinas, la justicia y el Estado más que gozar de una autonomía de derecho su autonomía radica en el servicio que desempeñan. Autonomía que basada en la responsabilidad establece leyes más justas, leyes que garanticen el cumplimiento de los derechos del Otro y del Tercero considerándolos como iguales:

“Pour que les droits d’autrui n’empiètent pas sur ceux du tiers, il faut une loi, une constitution et un principe commun qui garantit l’égalité de tous devant la loi.”<sup>34</sup>

“Para que los derechos del otro no invadan a los del tercero, se necesita una ley, una constitución y un principio común que garantice la igualdad de todos ante la ley.”

La necesidad teórica que se da con la presencia del Tercero dentro del discurso levinasiano nos muestra que, a pesar de la traición que se hace al Decir y al Otro, la justicia teórica se mantiene sujeta y regulada por el amor al prójimo y la caridad, que se manifiesta

---

<sup>33</sup> Lévinas, E., (1987.a), p.236.

<sup>34</sup> Tsongo, V., (1993), p.61.

como la responsabilidad de hacerse cargo de los otros; de ahí que sostengamos que, la justicia y la ley que de ella emana, sostiene que la igualdad no es una igualdad formal, sino una que parte de lo que tradicionalmente la filosofía y la ética habían dejado de lado: el amor y la capacidad de dar y de darse a los demás. Y es en este sentido que podemos decir que la justicia levinasiana nace de la verdad manifiesta en el mandamiento del ‘no mataras’ aunque ahora ha sido objetivada para evitar la injusticia con un Tercero. de esta manera la justicia deviene en un conocimiento objetivo que sirve de parámetro y guía para evitar la injusticia a través del juicio y la comparación.

La justicia y la ley que regula la convivencia social transforma al mandamiento de ‘ser responsable por los otros’ en un juicio que cumple la función de balanza en la que todos son comparados. De esta comparación que es objetiva surge la equidad como juicio a partir del cual jueces, instituciones y el propio Estado regulan la vida de los ciudadanos considerados como iguales más allá de la relación cara-a-cara y de la responsabilidad inagotable que ésta implica; pero sin olvidar que la justicia es una lucha permanente contra el mal y los verdugos que amenazan al prójimo, porque la justicia más allá de la ley que universaliza, es una justicia que desde el cuerpo que sufre por el dolor ajeno –el dolor del Otro y del Tercero- impide el asesinato.

Así, con el juicio como parámetro de acción y de regulación podemos decir que la verdadera justicia aún y cuando es un discurso teórico no olvida nunca que su juicio ha de ser en favor de todos los ciudadanos, sin privilegios y procurando que la injusticia no se de, porque en reiteradas ocasiones a nombre de la justicia se han cometido atropellos y vejaciones contra el prójimo:

“La justice: égalité et fraternité des hommes. Mais combien d’inégalités, d’outrances ont été commises au nom de la Justice? Combien d’hommes sont morts au nom d’une Loi qu’un groupe s’était approprié et avait remodelée selon ses propres conceptions? Fragile justice. Seule protection.”<sup>35</sup>

“La justicia: igualdad y fraternidad de los hombres. Pero cuantas desigualdades, ¿cuántos excesos han sido cometidos a nombre de la justicia? ¿Cuántos hombres son muertos a nombre de una Ley que ha sido apropiada a nombre de un grupo y remodelada según sus propias concepciones? Frágil justicia. Sólo protección”

Por ello si la justicia sólo es concebida como protección de un grupo de ciudadanos y no como juicio, que nace de la ética y que se manifiesta como servicio que se ha de

---

<sup>35</sup> Poiré, F., (1996), p.54.

brindar a todos. se corre el riesgo de caer en la injusticia y en la parcialidad. Así, más allá de la protección discriminada, el juicio ético es la garantía de imparcialidad y de una verdadera justicia; en ese sentido Lévinas considera que la tarea de la Filosofía es restaurar en la justicia este sentido ético y alejarla de la sola protección:

“Cela vaut la peine qu'on se batte pour la restaurer où elle se perd. l'instaurer où elle n'est plus. Telle est sans doute la tâche première et ultime de la philosophie.”<sup>36</sup>  
“Esto vale la pena que se sacuda para restaurar lo que de ella se ha perdido, instaurarla donde ella no es más. Tal es sin duda la tarea primera y última de la filosofía.”

Alejar a la justicia de esta connotación reducida a la sola protección refuerza el carácter ético que prevalece en el discurso levinasiano, en el que debe imperar el desinterés sobre el interés que posibilita la conservación de lo mismo y de la totalidad, porque desde el desinterés la responsabilidad por el prójimo es el mandato que se sostiene por debajo del juicio que parte de la igualdad en la justicia. Igualdad que si bien se da ante todos, el Yo no por esto ha dejado de ser responsable, por el contrario, con la incursión del Tercero, el Yo es ahora responsable por el Otro y por el Tercero por igual, porque:

“(…) où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice (...) Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie.”<sup>37</sup>

“(…) donde la igualdad de todos es sostenida por mi desigualdad, por la excedencia de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí introduce la justicia (...) Responsabilidad para los otros o comunicación, aventura que sostiene todos los discursos de la ciencia y de la filosofía.”

Para poder ejemplificar la primacía de la responsabilidad ética en la justicia deseamos utilizar un ejemplo que nos permita mostrar cómo, si partimos de una justicia como protección en realidad estamos justificando una injusticia. Dentro del Liberalismo Político la protección es un tema fundamental, en este discurso los ciudadanos han de ser protegidos en sus bienes, en sus vidas y en sus propiedades, sin embargo aquellos que no son considerados ciudadanos, aquellos que no son propietarios en ocasiones hasta de sus propias vidas carecen de protección, y es en ese sentido que nosotros consideramos que esta protección más que partir de la igualdad, parte de las diferencias, beneficiando sólo a

---

<sup>36</sup> Poiré, F., (1996), p.54.

<sup>37</sup> Poiré, F., (1996), p.54-55.)

algunos, a quienes tienen propiedades, y no a los más necesitados, que a decir de Lévinas, son los pobres, las viudas, los huérfanos y los extranjeros. Por lo tanto podemos preguntarnos: ¿Cómo podemos garantizar, desde el discurso, la justicia como igualdad si partimos de la falta de responsabilidad por el prójimo?. ¿Cómo podemos hablar de justicia si a los otros se les ve como los enemigos a vencer y de los que hay que cuidarse?

Así, la tarea a la que nuestro autor se enfrenta es mostrar de qué manera el juicio ético impera en la justicia más allá de la protección, aunque nuestro autor no haya criticado a las teorías de la justicia que consideran a la protección como su punto de partida. Porque en resumidas cuentas la justicia y las instituciones serán justas a partir de un Estado éticamente legítimo, y es que:

“(…) sólo puede hablarse de la legitimidad en la legitimidad del Estado a partir de la relación con el rostro o de mi mismo ante otro.”<sup>38</sup>

## **LA JUSTICIA Y LAS INSTITUCIONES: EL DERECHO Y LA LEY**

En capítulos anteriores mostramos que la libertad, a diferencia de lo que pudiera pensarse, representa un margen de acción reducido, determinado por las necesidades de una corporalidad demandante, por la proximidad con los otros, e incluso, la libertad es condicionada por las leyes y las instituciones que rigen una comunidad política. En ese sentido hemos mostrado que la necesidad, la responsabilidad y las instituciones anteceden a la libertad, pues es a partir de ellas que ésta puede garantizarse pero también regularse. Aunque hemos de decir que sí las instituciones se muestran como anteriores a la libertad su antelación radica en que los miembros de una comunidad son libres para prevenir la decadencia y la barbarie, por lo que para Lévinas:

“La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón, en confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución. La libertad, en su temor de la tiranía, desemboca en la institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado.”<sup>39</sup>

De esta manera encontramos que el ejercicio real de la libertad es establecer los mecanismos institucionales que posibilitarán garantizar la libertad del Otro, del Tercero y del Yo, y alejarnos de la tiranía y de la política que se totaliza. Pero este mecanismo es

---

<sup>38</sup> Lévinas, E., (1993), p.131.

<sup>39</sup> Lévinas, E., (2000), p.80

invariablemente un mandamiento exterior que se impone a la libertad para resguardarla, un mandamiento que, como hemos visto, proviene de la alteridad del Otro y de la discontinuidad del tiempo que rompe con el seguimiento lineal y como proyecto a futuro de una ley que emana de la igualdad y no de la alteridad<sup>40</sup>. Aunque la imposición que el mandamiento hace a la libertad no es una imposición que la cancele, sino que la muestra como una libertad que se debe a la responsabilidad por el Otro.

Pero entonces cabe preguntarse ¿qué garantiza la obediencia al mandamiento que proviene de la alteridad cuando no es éste producto de la participación y el acuerdo? Consideramos que para poder dar respuesta necesitamos antes mostrar por que una ley que emana de la voluntad de los sujetos participantes puede volverse en contra de ellos mismos, lo que como consecuencia mostraría que no se infiere que si una ley es consensada siempre lo será. Lévinas nos dice que una ley escrita puede perder vigencia y legitimidad hasta volverse extraña, cuando la institución que la hace suya separa a la ley de la voluntad original de la que fue producto, tornándose a sí una ley impersonal que obliga su cumplimiento a través de la violenta tiranía. En ese sentido consideramos que es la responsabilidad por el Otro un mandamiento que no obliga con violencia sino que recuerda la responsabilidad adquirida desde siempre, de tal manera que este mandamiento no pierde vigencia ni legitimidad, pues es un mandamiento que se dio antes de la voluntad y de la libertad, pero, que a diferencia de la ley racional, puede garantizar siempre la libertad, porque impone actuar con justicia y responsabilidad a favor de la comunidad y no a favor de sí mismo.

Otro aspecto que no debemos dejar pasar es el tipo de racionalidad que se manifiesta en la ley y el mandamiento, ya que una lectura poco atenta, nos podría sugerir que mientras la ley es racional, el mandamiento es irracional en tanto que es ajeno a la voluntad y la libertad de un sujeto; sin embargo el mandamiento es también racional, pero su racionalidad radica en otra dimensión pues es una razón que viene de afuera y de la ruptura del tiempo, es una razón que nos indica el camino ya dado, pero no es una razón que construya el camino, o no al menos en un primer momento, por ello nuestro filósofo nos dice que el mandamiento:

---

<sup>40</sup> Al respecto S. Ravinovich nos dice que la obra de F. Rosenzweig nos puede mostrar la clara diferencia que existe entre mandamiento y ley, en el prólogo "Lévinas: un pensador de la excedencia" de *La huella del Otro* p.25.

“Es racional, pero es una racionalidad anterior a toda constitución. La expresión es precisamente esta manera de liberarse, de venir hacia nosotros, pero sin tomar de nosotros su sentido, sin ser obra de nuestra libertad.”<sup>41</sup>

El mandamiento entonces, podemos concluir, es la conducción pacífica hacia un orden institucional que ha de garantizar la libertad, un orden de justicia que tenía sentido antes de cualquier constitución subjetiva.

Pero entonces si el mandamiento es anterior a cualquier orden institucional ¿Podemos considerar que éste es la fuente de la que emana un derecho original? Lévinas en 1985 publicó dentro de la colección *L'indivisibilité des droits de l'homme*, un pequeño artículo titulado: “*Los derechos humanos y los derechos del Otro*” en el cual nuestro autor escribe sobre: el derecho original, una noción amplia de los derechos humanos y los derechos del otro hombre. En el primer apartado se dice que desde el s. XVIII:

“(…) los derechos respecto a la dignidad humana de cada uno, a la vida y a la libertad, y a la igualdad de todos los hombres ante la ley, reposan sobre una conciencia original del derecho o sobre la conciencia de un derecho original.”<sup>42</sup>

Si por una parte consideramos que los derechos reposan sobre una conciencia original esto quiere decir que, se sabe que originalmente los derechos han sido depositados en una conciencia original, anterior a toda conciencia humana, de tal suerte que por otra parte podemos decir que en un segundo momento los seres humanos tienen conciencia de que existe un derecho original.

Esta originariedad de los derechos muestra un sentido a priori que le otorga legitimidad más allá del tiempo, de las mentalidades y de otras variaciones, porque son los:

“Derechos en este sentido *a priori* independientes de toda fuerza que sería el lote inicial de cada ser humano en la distribución ciega de la energía de la naturaleza y de las influencias del cuerpo social, pero también independientes de los méritos que el ser humano habría adquirido por sus esfuerzos e incluso por sus virtudes; anteriores a toda *concesión* a toda tradición, a toda jurisprudencia, a toda distribución de privilegios (...)”<sup>43</sup>

Legitimidad que se sustenta en ‘una autoridad indeclinable, más antigua y más alta’ que la voluntad y la razón humanas, lo que en otras palabras pudiéramos decir es el mandamiento que parte del ‘no matarás’ y que se traduce en servicio.

---

<sup>41</sup> Lévinas, E., (2000), p.90.

<sup>42</sup> Lévinas, E., (1997), p.131.

<sup>43</sup> Lévinas, E., (1997), p.132.

Por ello para Lévinas este sentido a priori del derecho no es algo que proviene de la conciencia o de la voluntad sino que viene de lo alto, de ese mandamiento que es inaplazable e impostergable. Son los derechos no conferidos sino irrevocables e inalienables, son derechos que:

“(…) expresan de cada hombre la alteridad o el absoluto, la suspensión de toda *referencia* (...) alteridad de lo *único* y de lo incomparable, a causa de la pertenencia de cada uno al género humano, la cual, *ipso facto y de un modo paradójico*, se anularía, precisamente para permitir que cada hombre sea *único en su género*.”<sup>44</sup>

Así este sentido único hace que la concepción del derecho se rompa trascendiendo la idea que sustenta la igualdad: la pertenencia a un mismo género y en ese sentido la pertenencia a una totalidad que homogeniza y neutraliza la unicidad anterior de cada ser humano. Para fortalecer esta idea el propio Lévinas cita el Talmud y nos dice:

“Él, que acuña todos los hombres con el sello de Adán y ninguno se parece al otro. Es por lo que cada uno está obligado a decir: ¡el mundo ha sido creado para mí!”<sup>45</sup>

En la segunda parte de su artículo, nuestro autor realiza una cronología en la que la noción de los derechos humanos va mostrando su desarrollo o su involución. Modificándose fundamentalmente el contenido que el a priori de los derechos había tenido en un primer momento, pues a partir del s. XVIII el derecho natural más que provenir de un mandamiento superior se originaba de una construcción intelectual de la razón humana, razón que además posibilitaba el desarrollo científico y tecnológico.

Sin embargo la desigualdad que a contra pelo se muestra en la igualdad del género humano se ve amenazada dentro del mundo occidental con el desarrollo de la técnica y la ciencia: ya que a partir de estos avances la libertad que en un principio estaba garantizada, es puesta en peligro una vez que la técnica se deshumaniza conduciéndonos a ser una sociedad:

“(…) enteramente industrializada o en una sociedad totalitaria –que precisamente resulta de la técnicas sociales que se pretenden perfeccionadas- los derechos del hombre se encuentran comprometidos por las mismas prácticas cuya motivación han suministrado ellos mismos. ¡Mecanización y servidumbre!”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Lévinas, E., (1997), p.132.

<sup>45</sup> Lévinas, E., (1997), p.133.

<sup>46</sup> Lévinas, E., (1997), p.136.

Habiendo mostrado el riesgo que corren los derechos humanos dentro de una sociedad industrializada en la que impera el uso de una razón instrumental, nuestro autor nos muestra otro riesgo que puede aguardar a los derechos humanos: el ejercicio desmedido de la libertad y la coerción necesaria para impedirlo. Porque si los derechos humanos son concebidos como pleno ejercicio de la libertad entonces es muy posible que estas libertades entren en conflicto, considerándose una la des-realización de la otra y viceversa:

“Principio de guerra entre libertades múltiples y conflicto que, entre voluntades razonables, debe resolverse a través de la justicia: un derecho justo, conforme a las leyes universales, se podría desprender de la oposición entre voluntades múltiples.”<sup>47</sup>

Lo que implica también que la justicia ha reducido al ser humano a ser un objeto que puede ser pesado y calculado en la famosa balanza de la justicia. En esta balanza la justicia se torna un mecanismo para crear una falsa paz porque lo único que se busca garantizar es el respeto a la ley a pesar de todo y ante todo, pero el problema radica en que la ley es una cancelación de la infinitud y unicidad del ser humano para hacerlo parte de lo mismo, parte de un todo que como Estado ve en la justicia un recurso para garantizar el orden racional.

Por lo que nuestro autor señala que la defensa de los derechos humanos es una lucha que se da por fuera del Estado, en la extraterritorialidad, desde el llamado del Otro (Autrui) que exige justicia, desde el cuerpo doliente y desnudo de la viuda y el huérfano, desde el pobre y el extranjero. En otras palabras, desde la exterioridad que ha sido relegada o neutralizada en una ley que no garantiza respuesta y en ese sentido tampoco justicia ya que parte de la igualdad y no de la diferencia. Por ello la lucha por la defensa de los derechos humanos ha de ser de la misma manera que la lucha profética se dio ante el poder político en el Antiguo testamento, defendiendo los derechos desde una inteligencia distinta de la política, desde una inteligencia ética, misma que apoya a la justicia, como ya hemos visto.

Ahora que el problema al que nuestro autor se enfrenta es que ante los Estados totalitarios que cancelan los derechos humanos él considera que el Estado de corte liberal será el que sí pueda garantizar la existencia de los derechos humanos como si este Estado estuviera por fuera de la totalidad, del interés y del conflicto, al respecto nos dice:

---

<sup>47</sup> Lévinas, E., (1997), p.137.

“La posibilidad de garantizar esta extraterritorialidad y esta independencia define al Estado liberal y describe la modalidad según la cual es, en sí, posible la conjunción de la política y de la ética.”<sup>48</sup>

Aunque advierte que la defensa de los derechos humanos ha de darse no desde la libertad de manera exclusiva, sino desde la justicia basada en la bondad del desinterés, mismo, que insistimos, no ha de confundirse con una actitud indiferente, porque el Yo para el Otro:

“ (...) designa también la aptitud del individuo que resulta, en un principio, de la extensión de un concepto –del género hombre- para erigirse en *único en su género* y, así, como absolutamente diferente de todos los otros, pero, en esta diferencia –y sin constituir el concepto lógico del que el yo se ha liberado –de ser no-in-diferente al otro. No-in-diferencia o socialidad-bondad original; paz o deseo de paz, bendición; *shalom*”<sup>49, 50</sup>

Diferente ante los otros el yo no debe sobreponer o imponer su diferencia sobre los demás, ni privilegiar su derecho en detrimento de los derechos del Otro o del Tercero, ya que si actúa éticamente el Yo ha de partir siempre de la no in-diferencia y la fraternidad. Pues recordemos que el rostro del Otro al mostrarse y mirar al Yo, le ha exigido una respuesta, manifestándole que la situación del Otro le concierne al Yo, en ese sentido:

“(...) *en lo concreto*, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originalmente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he ahí la fenomenología de los derechos humanos.”<sup>51</sup>

Fenomenología ética que manifiesta que el esquema tradicional de los derechos y las obligaciones que garantizan la pertenencia de un individuo a la comunidad queda rebasado por un esquema extraterritorial en el que:

“Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán precisamente en forma de responsabilidad, en la fraternidad humana.”<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Lévinas, E., (1997), p.138.

<sup>49</sup> *Shalom*: paz y bendición en hebreo.

<sup>50</sup> Lévinas, E., (1997), p.139.

<sup>51</sup> Lévinas, E., (1997), p.140.

<sup>52</sup> Lévinas, E., (1997), p.140.

En el que el mandamiento se diferencia de la ley, pues mientras la ley obliga y homogeniza el mandamiento se manifiesta como deber que no pesa sino que se debe cumplir con alegría, como liberación y como justicia:

“¡Jamás la Ley como yugo!”<sup>53</sup>

Y aun cuando se vive dentro de una sociedad y dentro de un Estado se requiere establecer un orden de prioridad para que funcionen estos derechos, considerando siempre que el punto de partida ha de ser la defensa de los derechos del Otro hombre y del Tercero; garantizando o buscando garantizar que a pesar de que el mandamiento se convierta en ley y ésta utilice la violencia para que el orden prevalezca, se ha de buscar a toda costa que el principio ético no se diluya en nombre de la ley, porque:

“Et lorsque la justice recourt aux pouvoirs de l’Etat, à ses stratagèmes et à ses ruses pour assurer par la force l’obéissance à la loi, l’ordre rationnel s’obtient au prix des nécessités propres de l’Etat (...) Avec l’Etat qui impose sa loi, souvent par force, l’homme est réprimé, les droits de l’homme sont piétinés, et la promesse d’un retour final aux droits de l’homme ajournée sans terme.”<sup>54</sup>

“Cuando la justicia recurre a los poderes del Estado, a sus estrategias y a sus ardides para asegurar por la fuerza la obediencia a la ley, el orden racional se obtiene a precio de las necesidades propias del Estado (...) Con el Estado que impone su ley, a menudo por la fuerza, el hombre es reprimido, los derechos del hombre pisoteados y la promesa de regreso final a los derechos del hombre es aplazado sin término.”

---

<sup>53</sup> Lévinas, E., (1997), p.146.

<sup>54</sup> Tsongu Luutu, V., (1993), p.66-67.

## CAPITULO 4

### LA POLÍTICA Y EL ESTADO COMO TOTALIDAD

Los tres primeros capítulos de nuestra tesis fueron dedicados exclusivamente a Lévinas, abordamos su fenomenología, su ética y el tema de la justicia y las instituciones. Pero en éste cuarto capítulo hemos hecho un paréntesis para introducir otros autores que abordaron el tema de la política y el de la teoría del Estado, los autores elegidos han sido tres: Carl Schmitt, Tomas Hobbes y John Locke. A primera vista pudiera parecer extraño que autores tan diferentes puedan converger en una propuesta teórica, sin embargo, a nuestro juicio estos autores, siendo cuidadosa en sus claras diferencias, plantean la conformación de una totalidad política llamada Estado, lo que demostraremos en cada uno de los apartados siguientes. Así mismo, utilizaremos el concepto de lo político en Schmitt y no otros autores por considerar que esta propuesta es la más cercana a la ontología heideggeriana.

Primeramente abordaremos la manera en que Thomas Hobbes construye la demostración de la necesidad de un Estado civil total ante las necesidades y la constitución del ser humano, pasaremos del Estado civil al Estado profético y eclesiástico, esto con la finalidad de tener elementos comparativos entre Hobbes y Lévinas acerca de su interpretación de las Sagradas Escrituras como justificación de un Estado. El Estado propuesto por John Locke lo abordamos con la finalidad de demostrar cómo aun y cuando se plantea un Estado de poder limitado la práctica política y la conformación misma del Estado de corte liberal representa también una totalidad ensimismadora que por su misma naturaleza se aleja de la ética levinasiana.

#### HOBBS Y EL ESTADO COMO TOTALIDAD

Con Hobbes encontramos que el Estado y la práctica política tienen como motor fundamental el interés, ese que como *Conatus*<sup>1</sup> nos lleva a luchar por mantenernos y

---

<sup>1</sup> El *Conatus* es un tema que ya hemos abordado en el segundo y tercer capítulos, en el apartado ética y subjetividad recordamos que: "El *Conatus essendi* es la persistencia del ser para seguir siendo, es el interés que pone en sí mismo para preservarse, rechazando la muerte o negando el no-ser. El *conatus* es lo que une y mantiene en comunidad a todos los entes compartiendo lo que los identifica. La esencia permanece, así, ejercitándose para seguir siendo, y en ese sentido la esencia es interés." Lévinas (1987.a) p.136.

reproducirnos. Lo interesante es que con la conformación del Estado civil, ese interés individual y egoísta se convierte en un interés colectivo, que crea identidad y cohesión al Estado, manifestándose como un totalidad que marca los límites del ser y del no ser miembro de una determinada comunidad política, lo que a su vez establece la relación política amigo-enemigo, que más adelante abordaremos con Schmitt.

## **DEL HOMBRE Y SU CONSTITUCIÓN NATURAL**

La justificación hipotética de la pertinencia de un Estado civil parte de la descripción que Hobbes hace de la condición natural humana, al respecto nos comenta que la naturaleza hizo iguales a los seres humanos en facultades del cuerpo y espíritu, que aunque se presenten diferencias, se habla en términos generales. Nuestro autor deduce que de esta igualdad de capacidades se deriva la igualdad de esperanza, es decir de esperar conseguir los fines o metas propuestas. El problema de carácter social surge cuando dos o mas individuos desean como esperanza obtener o alcanzar un mismo fin, debido a que en muchas ocasiones sólo uno puede llegar a conseguirlo, lo que evidentemente genera disputas que hacen que los individuos se conviertan en enemigos lo que les lleva a aniquilarse o a sojuzgarse.

Esta situación beligerante hace que en la sociedad sólo reine la desconfianza generando en los individuos la necesidad de anticiparse a dominar o aniquilar a los otros antes que ellos sean los aniquilados o los dominados. El deseo de alcanzar sus propósitos se origina por tres razones, una de ellas es la competencia por alcanzar la meta propuesta y lograr un beneficio, la segunda es por la duda o desconfianza hacia los demás, pues en cualquier momento podrían matarle o sojuzgarle, y la tercera fuente de la discordia es el deseo del reconocimiento y la gloria.

En este estado de guerra de todos contra todos la vida en comunidad se pone en peligro pues no hay navegación, ni cultivos, ni cosechas, ni industria, ni conocimiento, ni artes, ni sociedad, por lo tanto la vida del ser humano es solitaria, breve y pobre. Así, ante la posibilidad de la muerte, Hobbes plantea que en el momento de conflicto sólo las leyes naturales pueden sacar a los seres humanos de esa situación, estas leyes plantean que:

“(...) (la) *jus naturale*, es la libertad (ausencia de impedimentos externos) que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su

propia naturaleza, es decir de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.”<sup>2</sup>

De esta ley natural, nuestro autor expone lo que a su juicio son las otras leyes naturales que obligan al ser humano a esforzarse por obtener la paz, de tal suerte que esta búsqueda sea generalizada por todos los miembros de una sociedad; los que, transfiriendo su derecho a hacer uso de su libertad para garantizar su vida pactan mediante un contrato una vida en paz. Este pacto regula todas estas motivaciones que generaban el conflicto, conjuntando el poder individual cedido por todos y cada uno de los pactantes a una persona artificial que autorizan para ejecutar cualquier acto y defender la paz y la vida en comunidad.

Para Hobbes esta persona artificial representa a todos los individuos que han pactado la paz, haciéndolos una unidad con el poder suficiente, para garantizar lo que desde el poder individual era imposible: la paz y la preservación de la vida. Esta persona es el Estado, que a decir de Hobbes podríamos definirle así:

“(…) una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instruida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común.”<sup>3</sup>

Evidentemente el poder de la persona artificial llamada Estado, puede ser utilizado de manera ilimitada e irreversible para asegurar la paz y la vida de todos, pues de lo contrario no podría contener las voluntades y las libertades de los individuos que luchan por conseguir un mismo fin y ven a los demás como sus enemigos de los que hay que tener cuidado y a los cuales hay que dominar e inclusive eliminar si fuera necesario.

## **DEL ESTADO COMO TOTALIDAD**

El razonamiento de Hobbes al respecto del poder del Estado nos indica que su discurso devendría contradictorio de existir la posibilidad de quebrantar el pacto del que emana el Estado civil y el ejercicio de su poder soberano, pues si ese pacto pudiera

---

<sup>2</sup> Hobbes, T., (1990), p. 106.

<sup>3</sup> Hobbes, T., (1990), p.141.

romperse por alguno de los pactantes o súbditos, otro de ellos podría hacerlo de igual manera, creando las condiciones para regresar a la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. El poder del Estado es infinitamente más fuerte que el poder que cada individuo ejercía en el estado de naturaleza debido a que a la par de su voluntad los pactantes han cedido al Soberano o jefe del Estado su poder para garantizar la protección de su vida y la paz social, que se veía amenazada por la desconfianza, por la competencia o por la búsqueda de reconocimiento: ahora todas estas motivaciones desaparecen con el pacto fundacional del Estado, haciendo de éste una Totalidad que no acepta diferencias ni alteridades. El Estado es uno, y todos los que a él pertenecen han adquirido una misma identidad y voluntad.

La actuación social del Soberano pone de manifiesto esta identidad en el momento en el cual las acciones de éste no pueden ir contra las de los súbditos, ya que el interés de los súbditos es el mismo que el del Soberano: la paz social y la garantía de poder vivir; mismos que se pusieron de manifiesto en el pacto que originó la figura artificial del Estado civil. Del mismo modo, las acciones de los súbditos no deberían ir contra la figura del Estado ni del soberano pues sería ir contra sí mismo, sin embargo si llegase a presentarse esta situación, el poder del Estado deberá ejercer toda su fuerza para garantizar el orden y la estabilidad social dentro de la unidad del Estado, estableciendo las normas y su administración, al respecto nos dice Hobbes:

“En efecto considerando que cada súbdito es autor de los actos del soberano, aquél castiga a otro por las acciones cometidas por él mismo.”<sup>4</sup>

El poder del Estado a decir de Hobbes mantiene su sustento y fortaleza cuando al interior de esta persona artificial y civil no se presenta división ni discrepancia alguna, tomando como ejemplo la situación de Inglaterra en la época, nos comenta que, debido a la división de poderes entre el Rey, los Lores y la cámara de los Comunes, el pueblo se dividió y sobrevino la guerra civil, entre el pueblo se presentaron divergencias en política y religión que hicieron que los hombres olvidaran su derecho a la paz y a la vida. Por ello, el Soberano tiene la obligación de ejercer todo el poder que a través del pacto los súbditos le han otorgado para cumplir y hacer cumplir la ley natural garantizando que la

---

<sup>4</sup> Hobbes, T.. (1990), p.145.

administración de la fuerza ha sido bajo el principio de conservar la vida humana para todos los súbditos.

Al poder del Estado, según Hobbes, los súbditos deben guardar obediencia a los dictámenes que en materia de justicia hace el poder Soberano ya que de lo contrario el Estado perdería toda su fuerza para hacer cumplir la ley y el orden social, habiendo un poder disminuido o compartido los pactantes podrían estar tentados a romper ese pacto que garantizaba la vida en paz. A esta imposibilidad de desobediencia civil se le añade que los súbditos no pueden admirar las virtudes de otros ciudadanos de manera exagerada pues ello podría generar cierta obediencia a otro que no es el Soberano. De igual manera, para garantizar el ejercicio del poder absoluto del Estado, Hobbes nos dice, que las decisiones que el Soberano tome no son objeto de discusión, de lo contrario el poder del Estado se resquebrajaría poniendo en peligro la paz con una posible guerra social.

Pero esta identidad y fortaleza dentro del Estado no sólo se obtiene del ejercicio del Poder civil, el poder divino otorga una fuerte amalgama al Estado y a su soberano. De esta manera garantizando un Estado fuerte y unido bajo la ley natural, el Soberano rinde cuentas a Dios garantizando para su pueblo el orden, la paz y la conservación de la vida humana en armonía.

## **EL ESTADO PROFÉTICO Y ECLESIAÍSTICO**

En la tercera parte del *Leviatán* Hobbes pretende demostrar que la naturaleza y los derechos de un Estado cristiano se basan en las revelaciones de la voluntad de Dios que se pone de manifiesto en la palabra de los profetas. Teniendo el Estado este fundamento divino, la dimensión humana se hace presente haciendo uso de los sentidos, la experiencia y la razón para demostrar y mantener el poder de un Estado cristiano hasta la llegada de Jesús y la instauración del reino que él anunció. Pues nuestro entendimiento aunque independiente ante otros seres humanos, se encuentra cautivo y obediente a la palabra de Dios:

“Cautivamos nuestro entendimiento y nuestra razón cuando nos abstenemos de la contradicción, y cuando hablamos tal y como la legítima autoridad lo ordena (...).”<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Hobbes, T., (1990), p.306.

Sin embargo la palabra de la autoridad divina no se manifiesta de manera generalizada, sólo algunos tienen el privilegio de escucharla. Los profetas son aquellos con los que Dios habla de manera directa o indirecta. Pero cabe preguntarnos, nos dice nuestro autor, ¿todos los que se dicen profetas realmente lo son? ¿Cómo saber si verdaderamente Dios les habla? A propósito de estas interrogantes nos dice:

“A ello contesto basándome en la sagrada escritura, que existen dos indicios que reunidos y no cada uno por su parte, pueden permitirnos conocer cuando un profeta es verdadero. Uno es la realización de milagros: otro que no enseñe religión distinta de la ya establecida.”<sup>6</sup>

La figura del Profeta vincula la palabra de Dios y su mandato con la conformación de un Estado terrenal. Los profetas como *prolocutores* (que hablan en nombre de Dios) o como *predicadores* (prediciendo las cosas venideras) son, en la mayoría de los casos, distinguidos con la gracia de poder comunicarse con Dios y hacer partícipe a su pueblo de los designios de éste. Así podemos decir que, los profetas adquieren una dimensión política a través de la cual están autorizados a guiar, a organizar o hablar a su pueblo e incluso a gobernarlo, como fue el caso de David y su hijo Salomón con el pueblo de Israel. Aquí Hobbes considera a David un profeta y no un Mesías, pues esta figura sólo va a ser para Jesús y hará referencia a un reino atemporal, fuera de este mundo como la Ciudad de Dios para San Agustín, de tal manera que los profetas sí pueden ser reyes y gobernantes de las ciudades terrenales, siempre y cuando sea verificada su auténtica vocación de servicio y su santidad:

“En efecto, quien pretende enseñar a los hombres el camino de una felicidad tan grande, pretende gobernarlos, es decir, regirlos y reinar sobre ellos, cosa que como todos los hombres desean naturalmente, induce a sospechar la existencia de una ambición o impostura: por tal causa, debe ser examinada y comprobada por cada hombre antes de prestar obediencia, a menos que se le haya ofrecido ya en la institución del Estado, como cuando el Profeta es el soberano civil o está autorizado por éste.”<sup>7</sup>

Lamentablemente esta verificación previa al ejercicio del poder político y civil, que garantice a un verdadero profeta se fundamenta única y exclusivamente en la prédica de la llegada de Jesús el Mesías; pero no contempla que un profeta pueda mentir a su pueblo y anunciar la llegada de Jesús con la finalidad de detentar el poder de gobernar.

---

<sup>6</sup> Hobbes, T., (1990), p.308.

<sup>7</sup> Hobbes, T., (1990), p.359.

Habiendo comentado la figura del profeta dentro del discurso político de Hobbes hemos de decir que el Mesías cumple también un papel central. Nuestro autor nos muestra que la misión del Mesías contiene tres aspectos fundamentales: el primero consiste en considerarlo un Salvador o redentor que responde por los pecados del mundo y es sacrificado para salvar a los seres humanos: la segunda es que el Mesías es un pastor, maestro y consejero, o es decir, es un profeta que enviado por Dios ha de convertir a los seres humanos para salvarlos del error y del pecado: recordemos que Cristo mientras enseñaba y realizaba milagros preparaba a hombres y mujeres a una vida mejor; finalmente, el tercer aspecto y políticamente el mas interesante, es considerar al Mesías como un rey atemporal y universal, soberano de todos, pero fundamentalmente de sus elegidos quienes mediante el bautismo establecen un pacto con Cristo, al respecto se dice en el Evangelio según San Lucas:

“Ustedes son los que han permanecido conmigo compartiendo mis pruebas. Por eso les doy autoridad como mi Padre me la dio a mi haciéndome rey: Ustedes comerán y beberán a mi mesa en mi Reino, y se sentaran en tronos para gobernar a las doce tribus de Israel.”<sup>8</sup>

El reinado atemporal y universal del Mesías, por tener estas características, es un reinado por fuera o más allá de este mundo, un reinado para la vida eterna, más allá de la muerte física, lo que nos enfrenta a la mundana situación de quien ostentara el poder civil en los reinos o naciones cristianas. La respuesta que salta a la vista es que un rey o soberano con las características del profeta, quien es el actor idóneo para gobernar bajo el mandato y la palabra de Jesús, porque en última instancia Dios sea el padre o el hijo habla con él para guiar a su pueblo por el camino de orden, la verdad y la justicia. Este vínculo entre el soberano profeta y Dios es un pacto fundacional del Estado cristiano.

Hobbes encuentra que el pacto fundador del Estado de Israel, es una alianza que se da entre Dios y Abraham, lo que posibilita que Abraham obtenga la legitimidad en el ejercicio del poder garantizando la obediencia de su pueblo. Ahora bien, cuando se presentó un caso de desobediencia, Abraham pudo ejercer el peso coercitivo de la ley, que provenía de los mandamientos de Dios, los que anunciaban el castigo que en lo individual o en lo colectivo podía sufrir quien no cumplía con el mandato de Dios, que era también la ley del

---

<sup>8</sup> En Hobbes, T., (1990), p.404 en San Lucas XXII 28-30.

profeta, guía o rey. De esta forma podemos decir que la ley divina tiene también su dimensión civil.

Nuestro autor nos comenta que el poder eclesiástico en sí mismo carece de coerción, pues la fe no se obtiene por medio de la fuerza sino del convencimiento: sin embargo un soberano puede ejercer la coerción cuando el pacto civil y político así lo han establecido:

“Por consiguiente, los ministros de Cristo en este mundo, no tienen poder (...) para castigar a nadie por no creer (...) pero si tienen poder civil soberano en virtud de la institución política, entonces pueden, en efecto castigar legítimamente cualquier oposición a sus leyes.”<sup>9</sup>

De esta forma con el pacto civil la ley divina adquiere una dimensión coercitiva más allá de ser un mandato o sugerencia moral.

Previamente a que Dios diera a Moisés el decálogo y que éste se hiciera Ley, pues Dios no había elegido aún a su pueblo, la ley que regía la vida humana era la ley natural, que a decir de Hobbes, era conocida porque estaba escrita en el corazón de cada ser humano; pero al momento que los diez mandamientos se hacen ley se decreta también el compromiso de Moisés y el Sumo sacerdote de administrar el gobierno de Israel basado en los mandamientos que ahora es la Ley del Estado, adquiriendo de esta manera la potestad de hacer cumplir la ley:

“(...) jurisdicción es la potestad de oír y fallar las causas entre hombre y hombre, y a nadie puede corresponder sino a quien tiene potestad para prescribir las reglas de lo justo y de lo que no lo es; es decir, de hacer leyes, y compeler con la espada de la justicia a los hombres a que obedezcan sus decisiones, pronunciadas o bien por sí mismo o por los jueces a él sujetos: cosa que nadie puede hacer sino el soberano civil.”<sup>10</sup>

Siguiendo los acontecimientos narrados en el Antiguo Testamento para mostrar la división entre el poder eclesiástico y el civil, así como la subordinación del primero al segundo, nuestro autor se remonta al caso del rey Salomón, quien una vez que tomó el poder civil destituyó al Sumo Sacerdote de nombre Eviatar y en su lugar colocó a Zadoc, de lo que se deduce, nos dice, que los reyes tienen la potestad para poner o deponer a los obispos y demás ministros de la iglesia. Por lo tanto:

“Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que el reino de Cristo: reino que como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se

---

<sup>9</sup> Hobbes, T., (1990), p. 412.

<sup>10</sup> Hobbes, T., (1990), p. 470.

realizará en el mundo venidero, en la resurrección cuando los que han vivido justamente (...) nuestro salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando un estado espiritual.”<sup>11</sup>

A estas leyes Moisés, quien detentaba el poder civil, agregó otras que conocemos bajo el nombre de Deuteronomio o segundas leyes.

La fundamentación religiosa de la norma civil fue utilizada durante siglos. En el siglo XVI tras la reforma protestante, Inglaterra fijaba su postura al respecto de la ley divina y la interpretación que de las sagradas escrituras hacía la Europa católica bajo el poder papal, pues consideraba que el poder del sumo pontífice no podía estar por encima del poder de los reyes y las asambleas constituyentes y soberanas del poder civil. Tras un largo debate sobre los libros de las Sagradas escrituras que deben ser considerados como auténticos desde la postura de Inglaterra, Hobbes argumenta que pueden ser convertidas en leyes sino difieren de las leyes de la naturaleza porque con esto se garantiza que provienen de Dios y su autoridad permea en ellas. Esta autoridad divina hace que la coerción de la ley que aplica el Estado no sea cuestionada porque:

“O bien los reyes cristianos y las asambleas soberanas en los Estados cristianos son absolutas en sus propios territorios, inmediatamente por debajo de Dios, o están sujetas a un vicario de Cristo, constituido sobre la iglesia universal, para ser juzgados, condenados, depuestos y ejecutados, tal como lo considere oportuno o necesario para el bien común.”<sup>12</sup>

Expuestas las tesis centrales acerca de la fundamentación civil y profética del Estado en Hobbes, pasamos a exponer el Estado de corte liberal, tomando como base los planteamientos de Locke.

## **EL ESTADO DENTRO DEL LIBERALISMO POLÍTICO**

Dentro del Liberalismo Político, el Estado surge por otras razones, y por ende se fundamenta de otras maneras, a diferencia de lo propuesto por Hobbes, para poder explicarlo abordaremos el surgimiento lógico del Estado de corte liberal a partir del Estado de naturaleza, posteriormente abordaremos la fundamentación que los liberales hacen de un

---

<sup>11</sup> Hobbes, T. (1990), p. 479.

<sup>12</sup> Hobbes, T. (1990), p. 321.

Estado débil o restringido en el ejercicio de su poder a partir de la propiedad individual y de las características propias del Estado Liberal.

## **EL ORIGEN DEL ESTADO COMO ESTADO DE NATURALEZA DENTRO DEL DISCURSO LIBERAL**

Ante la necesidad de un elemento regulador de la vida social, los contractualistas sugieren el estado de naturaleza como un recurso argumentativo que les permite exponer la necesidad de constituir un Estado político. Mucho se ha discutido si es éste estado una simple abstracción o es también un hecho histórico, si para Hobbes, Locke o Rousseau es fundamentalmente una abstracción, no niegan que en ciertas comunidades y periodos concretos algunas sociedades hayan vivido en estas condiciones: pero tal como lo expone Bobbio en su libro *Sociedad y Estado en la Filosofía moderna* éste no es el único ni el mas importante problema alrededor del estado de naturaleza, ya que hay que contemplar también, nos dice, si es éste un estado de guerra o paz, o si es un estado de aislamiento o de vida social, por lo que debemos precisar ¿qué es el estado de naturaleza? Ya que no en todos los autores significa lo mismo.

Para Hobbes como ya hemos señalado en el apartado anterior, es ante todo un estado de guerra en el que los hombres se encuentran en igualdad de circunstancias en cuanto a capacidades, y que dominados por sus deseos caerán en pugnas, desconfianzas y en un estado de guerra permanente de todos contra todos:

"De esta igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro."<sup>13</sup>

En su caso el estado de naturaleza es

"(...) una pura hipótesis de la razón, o sea es el estado en el que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir juntos, y al mismo tiempo en el estado de naturaleza derivaría como consecuencia (una consecuencia lógica no histórica) el *bellum omnium contra omnes*."<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Hobbes, T., (1990), p.101.

<sup>14</sup> Bobbio, N., (1992), p.70.

Para Rousseau, aunque no habla explícitamente de un estado de naturaleza<sup>15</sup> dentro del *Contrato Social*, sí hace referencia a que imperaba en ciertas épocas el mal llamado 'derecho del más fuerte', que no generaba más que conflicto y guerra entre todos, mismo que también daba pie a un 'vacío de poder' al no llegar a sustentar la obligación de obedecer dicho derecho:

"(...) ¿qué clase de derecho es el que desaparece cuando la fuerza cesa? Si hay que obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y si no se está forzado a obedecer, no se tiene obligación de hacerlo. Se constata así que la palabra 'derecho' no añade nada a la fuerza y que aquí no significa nada en absoluto."<sup>16</sup>

Para Rousseau:

"(...) al igual que para los otros, el estado de naturaleza es al mismo tiempo un hecho histórico y una idea regulativa (...)"<sup>17</sup>

Por el contrario para John Locke, el estado de naturaleza es una condición en la que la humanidad se encuentra en plena libertad de acción, de hacerse de posesiones producto de su propio trabajo y en plena igualdad, en tanto que pueden disfrutar todos en igual medida. Para él, el estado de naturaleza es un estadio de paz y orden regulado por la ley natural que:

"(...) enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones."<sup>18</sup>

Intentando dar respuesta a la problemática planteada por Bobbio en torno al concepto de estado de naturaleza, diremos que en el caso de Locke es una abstracción pero también es en algunos casos un hecho real, y que tanto en el modelo abstracto como en el hecho real es un estado de aislamiento pero con deber social; es decir, si dentro del estado de naturaleza lockeano el ser humano vive en paz, en tanto que vive bajo la correcta observancia de la ley natural, podemos decir que el modelo parte de la individualidad pero concluye con la relación social respetuosa:

"(...) Locke después de haber descrito el estado de naturaleza como una manera de abstracción, sea como un estado en el que los hombres viven o podrían vivir si fuesen razonables para respetar las leyes naturales, se pregunta dónde y cuándo los

---

<sup>15</sup> Si lo hace dentro de su obra *El discurso sobre el origen de las desigualdades del hombre*.

<sup>16</sup> Rousseau, J., (1988), p.7.

<sup>17</sup> Bobbio, N., (1992), p.74.

<sup>18</sup> Locke, J., (1990), p.38.

hombres se han encontrado en el estado de naturaleza y responde aduciendo algunos casos (...)"<sup>19</sup>

Sin embargo nos advierte Locke, el estado de naturaleza no es una licencia para hacer lo que se plazca, hay ciertos límites que ha marcado la ley de la naturaleza:

"Pues aunque, en un estado así, el hombre tiene una incontrolable libertad de disponer de su propia persona o de sus posesiones, no tiene, sin embargo, la libertad de destruirse a sí mismo, ni tampoco a ninguna criatura de su posesión, excepto en el caso de que ello sea requerido por un fin más noble que el de su simple preservación."<sup>20</sup>

En el caso de Locke la ley de la naturaleza es el principio que enseña a los seres humanos la convivencia pacífica, que no es más que el interés por conservar la vida propia y no atentar contra las demás:

"El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo obliga y que obliga a todos: y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones."<sup>21</sup>

La observancia plena de esta ley debería garantizar una convivencia pacífica entre los seres humanos, sin embargo en tanto que esa ley no es más que un mandato de Dios y no existe institución alguna que garantice su cumplimiento, algunos individuos que no han atendido a lo que su razón les ha enseñado -la igualdad y el respeto a la vida de los demás- atentan contra esta ley, y al hacerlo han otorgado a sus víctimas el derecho de imponer justicia incluso en contra de la propia vida del agresor:

"Y mediante este procedimiento, lograr que el delincuente se abstenga de volver a cometer el mismo delito, y a disuadir con el ejemplo a otros para que tampoco lo cometan (...) con base en este fundamento, *cada hombre tiene el derecho de castigar al que comete una ofensa, y de ser ejecutor de la ley de naturaleza.*"<sup>22</sup>

El problema surge cuando todos pueden hacerse justicia por propia mano dentro del estado de naturaleza, sin alejarse de sus pasiones y por ende de cierta imparcialidad con respecto a sus juicios, por lo que se presenta la necesidad de un derecho civil que garantice plena justicia en base a un juicio imparcial dentro de un conflicto dado:

---

<sup>19</sup> Bobbio, N., (1992), p.73.

<sup>20</sup> Locke, J., (1990), p.38.

<sup>21</sup> Locke, J., (1990), p.38.

<sup>22</sup> Locke, J., (1990), p.40.

"(...) la objeción de que no es razonable que los hombres sean jueces de su propia causa; que el amor propio los hará juzgar a favor de sí mismos y de sus amigos, y que, por otra parte, sus defectos naturales, su pasión y su deseo de venganza los llevará demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual sólo podrá seguirse la confusión y el desorden (...)"<sup>23</sup>

Este es para nuestro autor el tránsito de un estadio pacífico en el estado de naturaleza al estado de guerra.

## **LA PROPIEDAD COMO FUNDAMENTO DEL ESTADO LIBERAL**

El origen de la propiedad Locke lo encuentra en la necesidad de autoconservación que el ser humano tiene también como mandato de la ley natural. La propiedad se da como algo previo al consenso y al estado civil o político. Podemos decir que a diferencia de Hobbes, Locke no sólo parte del carácter irrenunciable a la vida, sino que considera que la vida no es posible vivirla sin los bienes que garanticen su conservación:

" (...) una vez que nacen los hombres tienen derecho a su autoconservación y, en consecuencia, a comer, beber y a beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia (...)"<sup>24</sup>

De esta manera los seres humanos viven en el mundo en un estado de igualdad en la medida en que todos tienen las mismas posibilidades de acceso a lo que la tierra les ofrece para vivir, siendo lo único que les puede hacer diferentes el esfuerzo que se emplea para hacerse de los productos de la tierra.

Así, para Locke, el esfuerzo que implica el trabajo es el que da derecho de propiedad; es decir, por medio del trabajo físico que un hombre pone para hacerse de un bien que la naturaleza le ofrece, es el medio que hace posible pasar de la propiedad comunal a la propiedad privada:

"Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto el mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica

---

<sup>23</sup> Locke, J., (1990), p.43.

<sup>24</sup> Locke, J., (1990), p.55.

con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo. es, por consiguiente, propiedad suya."<sup>25</sup>

Es importante resaltar que para Locke el trabajo físico no será como para muchos filósofos, sobre todo los de la antigüedad griega, como algo despreciable, como algo digno sólo de esclavos, sino un ejercicio del vivir que se traduce en vivir humano, por lo que podemos decir que el trabajo representa un paso fundamental del estado natural de vivir a un estado conformado por instituciones, un estado humano, aunque todavía no civil<sup>26</sup>.

El trabajo, según Locke, modifica a la cosa, de ser "cosa en si" a convertirse en "cosa para otro", el "para otro" se constituye en el momento en que la acción humana del trabajo la transforma de ser simple fruto de la tierra a ser producto para que la vida de otro sea posible:

"El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo."<sup>27</sup>

Así, el cazar o pescar un animal salvaje y recolectar un fruto implican uso de estrategia y técnica, pero sobre todo esfuerzo y en algunos casos peligro, de esta forma este 'plus' o 'extra' que pone el ser humano en tales tareas es lo que le da el derecho de propiedad. Este derecho de propiedad que da el esfuerzo empleado para hacerse de un bien se da, de manera natural, desde la ley de la naturaleza, la que por un lado ordena al ser humano trabajar para vivir y, por otro le impone los límites de la propiedad. Locke nos dice, que Dios ha entregado al hombre la tierra para que de ella viva, a la vez que le ha mandado sólo hacer uso del lo que verdaderamente necesita, lo que tiene la pretensión de evitar la acumulación:

"Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia (1 Timoteo VI. 17), es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde nos ha dado Dios esa abundancia? Hasta dónde podemos disfrutarla. Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo."<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Locke, J., (1990), p.56-57.

<sup>26</sup> Tampoco podemos dejar de comentar, un poco al margen, que esta visión positiva del trabajo nos hace recordar que otros pensadores tales como Hegel en su reconciliación entre lo objetivo y lo subjetivo; Marx y su valor de uso; o Heidegger en su espacialidad de 'lo a la mano' y en su *Origen de la obra de arte*; encontraban en el trabajo la realización de la vida humana.

<sup>27</sup> Locke, J., (1990), p.57.

<sup>28</sup> Locke, J., (1990), p.59.

De esta manera el límite emanado de la ley de la naturaleza radica en el consumo necesario para vivir, todo lo excedente debe ser repartido a la comunidad porque ella lo necesita. Locke está consciente de que en la época que escribe su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es un momento que dista mucho de ser el modo de legalización de la propiedad dentro del estado de naturaleza por él propuesto, ya que en la Inglaterra del siglo XVII existe no sólo la propiedad producto del trabajo, sino la posesión de tierras y otros bienes, e inclusive de esclavos que se han acumulado rebasando el límite que marca la ley de la naturaleza, pero también considera que este hecho no afecta el mandato de la ley natural, en la medida que el origen de la propiedad no sólo es producto del trabajo sino de la compra y venta, lo que presupone un nuevo variante: el dinero.

El dinero es algo que puede ser acumulable para Locke en la medida que no es un bien sujeto a la inexorable descomposición, como sí lo están los productos de la tierra y en ese sentido es también una acumulación que no afecta a otros. El dinero ha transformado el valor de los bienes poseídos, de ser apreciados como medio indispensable para la vida se han convertido en bienes cuantificables e intercambiables. Por ello, los criterios empleados por los particulares para vender o intercambiar un producto se han alejado de esa primaria necesidad de autoconservación:

"Asimismo, si cambiaba sus nueces por una pieza de metal porque le gustaba el color de ésta; o si trocaba su ganado por conchas, o lana por una gema vistosa o por un diamante, y se los quedaba durante toda su vida, tampoco estaba entrometiéndose en los derechos de los demás; de estos objetos durables podía acumular tantos como quisiese, pues lo que rebasaba los límites de su justa propiedad no consistía en la cantidad de cosas poseídas, sino en dejar que se echaran a perder, sin usarlas, las que estaban en su poder."<sup>29</sup>

La argumentación de nuestro autor ha dado un giro considerable y no del todo justificado dentro de su lógica, ya que ha pasado de una defensa de la propiedad como condición para la vida a ser un objeto intercambiable en base a criterios de gusto y no de necesidad. Pareciera que el dinero en sí mismo conlleva una lógica distinta a la de la autoconservación, logrando imponer una variante en la ley de la naturaleza a pesar de que pueda darse una gran acumulación de bienes, que para evitar su descomposición sean vendidos, traduciendo así la acumulación indebida desde la ley natural en acumulación consentida por la misma ley:

---

<sup>29</sup> Locke, J., (1990), p.72.

"(..) que esa misma regla de la propiedad, a saber, que cada hombre sólo debe posesionarse de aquello que le es posible usar, puede seguir aplicándose en el mundo sin prejuicio para nadie (...)"<sup>30</sup>

A nuestro juicio es aquí donde la totalidad no como institución, sino como individualismo fundamenta la teoría del Estado liberal, ya que partiendo del individuo y de sus necesidades, gustos o previsiones, su esencia como autoconservación justifica la necesidad de un Estado que regule el conflicto. En esta lógica tenemos que el individuo se encuentra solo en el mundo satisfaciendo sus necesidades, producto de su trabajo ha obtenido el derecho a la propiedad de lo que posee e inclusive puede acumular sus bienes siempre y cuando no se echen a perder, cambiándolos por dinero, pero cuando aparece el otro esa seguridad se rompe y se requiere un Estado que como institución imparcial ponga fin a la pugna y regule la vida defendiendo la propiedad. El otro aunque sea un desvalido, un pobre o un enfermo no puede poner en peligro la propiedad y ésta, como parte de la esencia, de su *conatus* e interés promueve un Estado que defienda y garantice al individuo aislado la posibilidad de seguir siendo.

Habiendo descrito el origen de la propiedad y el mandamiento de la ley natural de conservar la vida, la propiedad y la libertad, Locke expone las condiciones adversas que se presentan a la armónica obediencia a la razón dentro del estado de guerra.

## **EL ESTADO DE GUERRA CONDICIÓN PARA EL ESTADO CIVIL**

La guerra y la enemistad han surgido en el discurso de Locke como consecuencia de una falta de racionalidad, que los seres humanos han demostrado al atentar contra la vida o la propiedad de otros individuos, esta falta de ejercicio racional no es más que, para nuestro autor, una falta de respeto a la ley de la naturaleza, que garantiza el orden y el respeto a los demás. En ese sentido habiendo sido rota la armonía del estado de naturaleza los infractores han renunciado a dicha ley, lo que implica que a los que han resultado ofendidos les asiste todo el derecho de actuar en contra del agresor e incluso de matarle:

"Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y, por consiguiente, pueden

---

<sup>30</sup> Locke, J., (1990), p.63.

ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquel que cae en su poder."<sup>31</sup>

El derecho que otorga la ley de la naturaleza a actuar contra los agresores como si fuesen bestias de presa, se justifica desde el hecho mismo en que los agresores han violentado dicha ley, es decir los agresores al renunciar a las garantías de la ley han quedado desprotegidos, por lo que:

"(...) la ley que fue hecha para mi protección, me permite, cuando ella no puede intervenir a favor de mi vida en el momento en que ésta es amenazada por la fuerza, vida que, una vez que se pierde, ya no puede recuperarse, me permite, digo, defenderme a mí mismo; y me da también el derecho de hacer la guerra y la libertad de matar al agresor."<sup>32</sup>

El pasaje anterior ilustra también la insuficiencia de la ley de la naturaleza, en tanto que sólo se queda en el terreno de la prescripción y no tiene el poder de coerción que garantice su cumplimiento y, por ende, el bienestar, la propiedad y la libertad de los individuos. Comentábamos renglones arriba que el problema que implica el estado de guerra, surgía cuando los agredidos, ofuscados por la violencia que habían recibido podían actuar de manera tal que su sed de venganza podría cegar su justo derecho a defenderse y actuar también incorrectamente, por ejemplo dentro del estado de guerra no existe parámetro para la imposición de penas, tampoco se garantiza la imparcialidad del juicio, ni se logra evitar la ley de la venganza. Lo que no hace más que agravar el problema y desencadenar una guerra de todos contra todos. Por lo que la conclusión a la que llega Locke es la necesidad de constituir un Estado civil, en el que las pugnas que se presentaren fueran tratadas con imparcialidad por un juez y que las leyes del Estado garanticen el pleno cumplimiento de la ley natural.

## **LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO DE CORTE LIBERAL**

La necesidad de un juez que determine la culpabilidad o la inocencia y la pena justa por el delito cometido es la que encamina a la sociedad del estado de guerra al estado civil. Por ello, se establece un Estado cuya tarea es garantizar el cumplimiento de la ley natural

---

<sup>31</sup> Locke, J.. (1990). P.47.

<sup>32</sup> Locke, J.. (1990), p.48-49.

por parte de la sociedad. y en dado caso que se infrinja dicha ley actuará judicialmente a favor del agredido y contra el agresor. sin que sea el primero el que tenga que hacerse justicia por propia mano.

El surgimiento del Estado se da a través de un pacto que establecen los individuos entre ellos mismos. que cansados del estado de guerra buscan la neutralidad de un juez para dirimir sus problemas. Dentro de los planteamientos de otros autores como pudiera ser Hobbes. el contrato social implica para los contratantes una renuncia a sus derechos naturales:

"(...) en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarne a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.*"<sup>33</sup>

Por el contrario en el caso de Locke la transferencia de derechos naturales es bastante parcial, ya que para él la carencia que tiene el estado de naturaleza esa capacidad coercitiva para evitar el agravio y un juez imparcial para juzgarlo, de lo que se deduce que dentro del pacto los individuos solamente renuncian a

"(...) un solo derecho, al derecho de hacerse justicia por sí mismos, y conservan todos los demás, ante todo el derecho de propiedad que ya nace perfecto en el estado de naturaleza, porque no depende del reconocimiento de los demás sino únicamente de un acto personal y natural como el trabajo."<sup>34</sup>

En la medida en que el Estado se establece como garante del bienestar, la libertad y la propiedad de los individuos viene a perfeccionarse el estado de naturaleza. legitimando el tránsito del estado natural al estado civil. La legitimación en el caso de Locke se da en dos sentidos, por un lado se legitima la necesidad de un Estado como juez imparcial y por otro se legitima la ley natural que imperaba dentro del estado de naturaleza. Pero, además de este beneficio proveniente de la figura del pacto social, nuestro autor hace uso de su poder explicativo, al respecto Bobbio nos comenta:

"El contrato es concebido como una verdad de razón más que como un hecho histórico, en cuanto es un eslabón necesario de la cadena de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales."<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Hobbes, T., (1990), p.141.

<sup>34</sup> Bobbio, N., (1992), p.106.

<sup>35</sup> Bobbio, N., (1992), p.92.

Esta verdad de razón que parte de la hipótesis de que los individuos aislados deciden reunirse para establecer una sociedad política es el sustento del liberalismo político. Y no podría ser de otra forma, ya que la afectación que han sufrido los individuos ha sido en el terreno de lo privado, ya sea su propiedad, su libertad o su vida han sido puestas en peligro, lo que ha motivado al individuo a asociarse con los demás para proteger sus bienes y su vida.

Así, una vez establecida la necesidad del pacto y la constitución del Estado, nuestro autor pasa a desarrollar de manera precisa que tipo de asociación es necesario construir para cumplir con la tarea encomendada por los individuos pactantes. Para ello se da a la tarea de reconstruir los tipos de asociación existentes, y marcando sus diferencias, establecerá el mejor modelo en la construcción de la asociación política que es el Estado. La primera asociación que creó el hombre fue la conyugal, que se establece en contrato entre un hombre y una mujer para obtener varios beneficios entre ellos: hacer uso del cuerpo del cónyuge, la procreación y establecer ayuda mutua entre los contrayentes.

La segunda asociación se desprende de la conyugal y es la que se da entre padres e hijos, en esta asociación Locke pone mucho énfasis ya que objeta que algunos autores como Filmer basen su teoría del Estado bajo el modelo paternal, en el que por una parte se equipara a los súbditos con los hijos y al padre con el monarca, y por otra se pretende fundamentar la legitimidad de un monarca desde su árbol genealógico. La asociación paternal se constituye al momento de engendrar a los hijos, a partir de entonces los padres han adquirido el compromiso de velar por ellos y mandarles hasta que obtengan la mayoría de edad en la que obtienen también su independencia. Durante su etapa formativa los padres deben inculcar a sus hijos la obediencia, para que ya en la edad adulta, los hijos puedan ejercer su razón y obedecer la ley natural.

La tercera asociación expuesta por Locke es la que hace referencia a la relación amo y siervo, en este caso el contrato que se establece es de tipo económico en el que el siervo vende su trabajo a otro (al amo) para recibir un salario, cabe decir que dicho contrato debe determinar el límite de poder que tiene el amo con el siervo, ya que es un poder restringido mientras dure el contrato laboral; salvo en el caso que en lugar de un siervo se haga referencia a un esclavo, en esta circunstancia no hay contrato puesto que el esclavo ha renunciado a su vida y libertad, y no está en condiciones de pactar, la renuncia del esclavo

es por lo general producto de una guerra justa en la que ha caído prisionero. a decir de Locke.

Los dos últimos tipos de asociación el paternal y el amo-siervo no puede ser modelo para la asociación política entre los hombres desde la perspectiva lockeana, a pesar de que ha sido utilizada por algunos otros autores, ya que en ambos casos la asociación no se da en condiciones de igualdad entre los pactantes, y por ende el contrato implica una asociación de mando-obediencia mucho más extremo que el que se establece entre el Estado y los individuos que en el habitan. El mando ejercido por el Estado no puede ser un mandato absoluto sobre los individuos, ya que la tarea asignada al Estado fue garantizar la vida, la libertad y la propiedad de los individuos y no limitarla o desaparecerla, por ello en la medida que el Estado incurra en esto caería en una contradicción lógica y empírica, alzándose sobre los contratantes con un poder absoluto que tendría el control sobre la vida, la libertad y la propiedad de los individuos.

Para Locke a diferencia de Hobbes el Estado puede llegar a traicionar el mandato que le fue encomendado dentro del contrato social perjudicando más que ofrecer un beneficio:

"Al principio, cuando una cierta forma de regimentación fue establecida, pudo ocurrir que no se pensara en dictar normas detalladas para gobernar, todo le fuera permitido al jefe, en cuya sabiduría y discreción el pueblo confiaba. Mas con la experiencia, la gente se dio cuenta de los muchos inconvenientes que esto llevaba consigo, y de que lo que en un principio habían ideado como remedio, no hacía sino agravar la herida que debía haber curado."<sup>36</sup>

Por lo que para nuestro autor se requiere que el Estado no sea el monstruo violento y con poder ilimitado que Hobbes plantea, sino un cuerpo con poder restringido que ejerza el arbitraje dentro de la sociedad política. Así pues, el Estado pasa de ser absoluto a ser de poder limitado.

## **EL CONTROL DEL PODER DEL ESTADO**

De nueva cuenta en *El segundo tratado del gobierno civil* el papel de la ley natural juega un papel central ahora dentro del control al Estado. Esta ley crea la base de la

---

<sup>36</sup> Locke, J., (1990), p.109-110.

legislación civil que impedirá el poder irrestricto y benevolente que proponían otros autores. Debemos recordar que la razón expuesta por nuestro autor para la constitución del Estado fue la de:

"(...) convivir los unos con los otros de manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no formaban parte de dicha comunidad."<sup>37</sup>

Siendo ésta la razón del tránsito de la comunidad natural a la civil, esta última carecería de fundamentación si no se ve alcanzado el objetivo con su existencia, resultando perjudicial en vez de beneficiosa.

De esta forma la tarea del Estado se dirige en dos direcciones, por una parte su deber es garantizar a los individuos el disfrute de sus propiedades y en caso de que esto fuere violentado actuar en consecuencia con justicia imparcial; y por otra parte el Estado mismo está obligado a respetar la propiedad y la libertad de los individuos que lo habitan, en tanto que esa fue su razón de ser. La obligación a obedecer la ley civil emanada de la ley natural, tanto al que ejerce el poder como al pueblo, presupone que la ley es igual para todos y que nadie puede estar, en consecuencia, por encima de ella:

"Y de este modo, nadie podía ya, basándose en su propia autoridad individual, hurtarse a la fuerza la ley establecida; y quedaba también excluida toda pretensión de un individuo que quisiera declararse exento de sujeción a la ley, para así tener licencia para cometer toda clase de abusos o para permitir que alguno de sus subordinados los cometiera."<sup>38</sup>

Lo anteriormente expuesto por nuestro autor pareciera una tajante respuesta al planteamiento hobbesiano del poder irrestricto del soberano:

"(...) como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos."<sup>39</sup>

Los dos mecanismos de control al Estado expuestos por Locke son: la conformación de un Estado de derecho y la división de poderes, algo que por supuesto hubiera horrorizado a Thomas Hobbes, ya que ambos mecanismos atentaría contra el poder del Estado, pero para Locke no representan un debilitamiento estatal, por el contrario, significa

---

<sup>37</sup> Locke, J., (1990), p.111.

<sup>38</sup> Locke, J., (1990), p.110.

<sup>39</sup> Hobbes, T., (1990), p.145.

evitar volver al estado de naturaleza si el Estado se corrompiera violentando el pacto del que fue producto. La corrupción del Estado es algo que Locke pudo observar empíricamente, el abuso de poder y la equivocada concepción del honor generaban cada vez más un abismo entre los intereses del pueblo y el de sus gobernantes, por lo que para contrarrestar estos abusos se crea el estado de derecho, el mismo autor lo expone de esta forma en el apartado 111:

"(...) cuando la ambición y el ansia de suntuosidad se afincaron en el poder y lo acrecentaron sin atender la misión para la que había sido establecido y, enardecidos por la adulación, los príncipes aprendieron a albergar intereses diferentes de los del pueblo, los hombres juzgaron necesario examinar los derechos originales del gobierno y encontrar modos de impedir los excesos y de prevenir los abusos de aquel poder que en un principio habían depositado en manos de otro para lograr así el bien del pueblo (...)"<sup>40</sup>

Al principio de este apartado mencionábamos la fuerza de la ley natural dentro del control al Estado, su importancia radica en el hecho de que esta ley está por encima de todo Estado o gobierno, quedando estos obligados también como cualquier individuo a su cumplimiento pleno:

"(...) algunos derechos fundamentales, como el derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad, a la felicidad, que el Estado, o mas concretamente aquellos que en un determinado momento histórico detentan el poder legítimo de ejercer la fuerza para obtener la obediencia a sus mandatos, deben respetar no invadiéndolos y garantizarlos frente a cualquier intervención posible por parte de los demás."<sup>41</sup>

De esta forma la propuesta lockeana nos lleva a un gobierno de leyes en vez de un gobierno de hombres, en muchos casos fuera de las leyes.

El gobierno de leyes normativiza la acción humana desde un principio, que en este caso es la ley natural, lo que a su juicio, impide cualquier violación a la misma o cualquier impedimento para su realización. De esta forma el estado de derecho no sólo subordina la acción de los hombres a las leyes positivas emanadas del gobierno civil, también lo hace como hemos dicho con las leyes fundamentales que implican un principio inviolable.

Ahora quisiéramos poner énfasis en una de las garantías que está obligado a cumplir el Estado y que hemos dejado un poco de lado: la libertad. La libertad de los individuos no es algo que se pierde al momento de pactar, por el contrario ésta debe ser una garantía

---

<sup>40</sup> Locke, J., (1990), p.125.

<sup>41</sup> Bobbio, N., (1989), p.11.

dentro del Estado civil. Por ello es necesario establecer un Estado de leyes que restrinja el poder del gobierno dentro del Estado para impedir el conflicto entre poder y libertad. Dentro de la ecuación expuesta por Bobbio de 'a mayor poder menor libertad y a menor poder mayor libertad', se obtiene como resultado que para poder garantizar la libertad de los individuos dentro del Estado es necesario que su poder sea restringido, lo que radica en la propuesta de un gobierno mínimo:

"(...) el control de los abusos de poder es más viable en cuanto es más restringido al ámbito en el que el Estado puede ampliar su intervención, o más sencillamente, el Estado mínimo es más controlable que el estado máximo."<sup>42</sup>

En el caso específico de Locke la expresión del gobierno mínimo se da en su concepción misma de Estado como garante de la libertad, el bienestar y la propiedad de los individuos, ya que su tarea se reduce a la de un juez imparcial que ponga orden dentro de la comunidad.

Así, la libertad no debe ser concebida como la capacidad que tiene un individuo de hacer lo que le plazca, sino que dentro del Estado el individuo debe tener la garantía de que su libertad de acción será respetada por el Estado, ya que gobierno e individuos se encuentran 'sometidos' al gobierno de leyes.

Entonces, el otro mecanismo de control que el gobierno civil debe tener en el ejercicio del poder es, como ya habíamos mencionado: la división de poderes. Ya que no existe ninguna garantía que actúe de manera imparcial el que detenta el poder ejecutivo para hacer las leyes que regirán al Estado: uno debe ser el poder ejecutivo que debe estar en manos de legisladores electos por el pueblo y otro el ejecutivo que puede estar en varias manos o en una sola. Dada la prioridad del gobierno de leyes sobre el gobierno de hombres, el poder supremo es para nuestro autor el legislativo, ya que de él emanan las leyes que garantizarán el orden y el bienestar del pueblo:

"El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene más fin que el de la preservación; y por lo tanto, jamás puede tener derecho de destruir, esclavizar o empobrecer premeditadamente a los súbditos."<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Bobbio, N., (1989), p.22.

<sup>43</sup> Locke, J., (1990), p.142.

Debemos señalar que de nueva cuenta nuestro autor pone énfasis en el carácter inviolable de la ley natural, esta rige de manera primordial el quehacer legislativo, ya que de dicha ley emanan las leyes civiles que jamás podrán estar en contradicción con esta. Dada pues la tarea de garantizar legalmente la preservación del pueblo al poder legislativo, éste jamás podrá establecer leyes que pongan en peligro la preservación de la humanidad.

Las leyes civiles como extensión de la ley natural y nunca como su contradicción tienen, como hemos dicho, la tarea de garantizar la preservación de la vida del pueblo, para ello deberán dar a conocer a éste cuáles son sus deberes y obligaciones que garantizan su protección y seguridad dentro de la vida en comunidad.

Por todo lo anterior podemos decir que si el poder político del Estado se restringe por medio de la división de poderes y la aplicación de la ley, garantizando una vida plena para el ciudadano en el ejercicio de su libertad y propiedad, evita la totalización del Estado; pero la totalidad política no se rompe cuando la fundamentación del Estado es la individualidad ensimismada que defiende su esencia, individualidad que desde sí construye instituciones que protegerán su esencia como interés.

Ahora de la propuesta de un Estado de corte liberal, con poder restringido y sujeto a leyes que dictan y regulan su actuar, concluimos este capítulo con una propuesta completamente diferente; con Carl Schmitt abordaremos el concepto de lo político y nos adentraremos en la teoría de un Estado fuerte.

## **EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO Y LA TEORIA DEL ESTADO EN SCHMITT**

Ante la pregunta acerca de la especificidad de lo político, Carl Schmitt hace un recuento histórico de los orígenes y de las razones por las cuales la humanidad creó una institución como el Estado, a su vez haciendo una diferenciación del Estado tradicional y el Estado moderno encontramos que dentro de esta unidad política la neutralidad se hace presente, todo lo interno dentro del Estado es una unidad, un ensimismamiento, donde no hay otros porque no existen las diferencias ni discrepancias en torno al interés de mantenerse unidos y en paz, donde todo es lo mismo. Bajo esta óptica, dentro del Estado, para Schmitt, la política no es posible porque no se presenta el conflicto, o al menos no se presenta una relación eminentemente política: la relación amigo-enemigo. Sin embargo en

la década de los sesenta Schmitt acepta que aún dentro del Estado se presenta la posibilidad de la política porque esta institución ya no es una unidad sin conflicto de intereses, esto lo que describe en la *Teoría del Partisano* y que expondremos a detalle más adelante.

Por todo lo anterior podemos decir que tanto en su propuesta de un Estado total o la que señala en la Teoría del Partisano con un Estado con fracturas de interés podemos encontrar que el interés de grupo, de clase o de nación mantiene a la política como una manifestación de la totalidad que divide a los que son en este caso amigos de los que no lo son.

## LA ESPECIFICIDAD DE LO POLÍTICO

La tarea asumida por C. Schmitt es delimitar el concepto de lo político, en su texto que lleva el mismo nombre, el autor asegura que:

"Es un trabajo que no puede comenzar con determinaciones intemporales de la esencia de lo político, sino que tiene que empezar por fijar criterios que le permitan no perder de vista la materia ni la situación."<sup>44</sup>

Por lo que podemos entender que lo político no obedece a un orden eterno a-histórico, sino que es producto de la interacción de fuerzas y poderes. Por otra parte dentro de la delimitación que Schmitt hace de lo político aborda lo que tradicionalmente había sido catalogado como tal: el Estado. Estado y política han estado unidos a través del tiempo, pero sobre todo no se concebía la política por fuera del Estado.

El Estado moderno surgió como unidad neutral tras la caída de la unidad eclesiástica en la Europa medieval, dadas las recurrentes guerras civiles, así, el Estado se concebía como la única posibilidad de garantizar orden y seguridad a lo interno de las naciones en conflicto<sup>45</sup>:

"El Estado clásico europeo (...) Había conseguido eliminar el instituto jurídico medieval del 'desafío': poner fin a las guerras civiles confesionales (...) establecer de fronteras adentro paz, seguridad y orden."<sup>46</sup>

Así, tenemos que en el espacio interior, la paz, el orden civil y la neutralidad son las características de un Estado visto por dentro de sus fronteras, una entidad que ha adquirido

---

<sup>44</sup> Schmitt, C. (1991). p.39.

<sup>45</sup> Baste recordar el caso de Hobbes, el Leviatán surge como necesidad de unión en un país destrozado por la guerra civil a mediados del siglo XVII.

<sup>46</sup> Schmitt, C. (1998). p.40.

identidad, volviéndose a la mismidad de los que son; en tanto que al exterior del Estado soberano se encuentran los que no son, los distintos, a los que hay que hacerles la guerra. De tal suerte que la exterioridad del Estado es el ámbito de lo militar y la no neutralidad que llevan al enfrentamiento de los de adentro con los de afuera, los que son con los que no son:

"El criterio para establecer el límite entre lo propio y lo extraño, entre amigos y enemigos, pueden ser los lazos familiares y personales, la pertenencia a un grupo étnico, una tradición cultural, un principio de identidad nacional, etc. o un conjunto de estos elementos. Pero la definición de la identidad propia siempre implica la determinación del 'otro' (toda determinación es una negación, como nos recuerda Spinoza)."<sup>47</sup>

La identidad que adquiere el pueblo dentro del Estado se sustenta así en la negación de lo que no son, la negación de lo que son los Otros que se encuentran por fuera de sus fronteras.

De esta forma Schmitt va delineando la especificidad de lo político, que al interior del Estado no tiene más tarea que garantizar el orden y la neutralidad, así ante la imposibilidad de conflicto producto de alguna distinción en sus miembros la política se vuelve policía; mientras que al exterior la verdadera política se expresa como conflicto con el otro. Por lo anterior, Estado y Política van, en el discurso schmittiano, tomando clara distancia uno del otro. El concepto de Estado da cuenta del *status* individual y colectivo de un determinado pueblo, mismo que se ha constituido por la capacidad estatal de organizarle de manera pacífica a través de la identidad. La identidad que el Estado construye para su pueblo estaría basada, según Schmitt, en el buen funcionamiento de la policía, garantizando al interior un Orden amistoso. Por el contrario el Estado por fuera de sus fronteras pondrá en ejercicio la política que se expresa en la relación conflictiva entre Estados, puesto que el conflicto ha sido cancelado al interior, al exterior la figura que se erige como otro, como enemigo en igualdad de circunstancias, es otro Estado.

Teniendo definido que la política sólo puede ejercerse hacia el exterior como una relación conflictiva entre amigos y enemigos, nuestro autor se da a la tarea de rastrear las condiciones de reconocimiento del enemigo como tal. El hilo conductor lo encuentra en el *Jus Publicum Europaeum*, que permite a un Estado soberano determinar quien es el

---

<sup>47</sup> Serrano, E., (1996). p.45.

enemigo conforme a derecho. La reglamentación jurídica de la guerra permite, para Schmitt, que la práctica política no tienda a la tentación de declarar la guerra con base en valores, por razones económicas, religiosas, etc. También delimita claramente la política como un ejercicio humano por fuera de supuestos órdenes eternos e inmutables que condicionan el quehacer humano:

"(...) Schmitt pone en entredicho de manera radical el presupuesto metafísico, compartido por gran parte de las teorías políticas, de que existe un orden universal y necesario del que pueden deducirse las soluciones 'verdaderas' o 'correctas' de los problemas prácticos que enfrentan los hombres."<sup>48</sup>

Dichas delimitaciones de lo político ponen en claro el carácter contingente de su quehacer tanto en los motivos del conflicto como en la búsqueda de su solución.

Partiendo de los criterios de amigo y enemigo establecidos por Schmitt como característicos de lo político se busca alcanzar la autonomía de la política con respecto a otras disciplinas humanas. La relación amigo-enemigo no surge o no debiera surgir en base a criterios extra-políticos tales como los mercantiles, los morales, los religiosos o los estéticos:

"(...) lo que es moralmente malo, estéticamente feo o económicamente perjudicial no tiene porqué ser también necesariamente hostil; ni tampoco lo que es moralmente bueno, estéticamente hermoso y económicamente rentable se convierte por sí mismo en amistoso en el sentido específico, esto es, político, del término."<sup>49</sup>

Aunque Schmitt reconoce que el conflicto puede surgir por cualquier motivo, no es este motivo en sí mismo lo que le vuelve conflictivo. Esta pretendida autonomía de lo político lleva entre otras cosas a que nuestro autor no aborde las razones que pueden llevar a que se desate un conflicto, aunque podemos intuir que lo económico, lo religioso, lo moral, etc. puede llevar a que dos Estados se conviertan en amigo-enemigo en la medida que se ha puesto en riesgo la unidad del Estado soberano.

"Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres entre amigos y enemigos."<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Serrano, E. (1998). p. 17.

<sup>49</sup> Schmitt, C. (1998). p. 57.

<sup>50</sup> Schmitt, C. (1998). p. 67.

## EL CONFLICTO EN LA RELACIÓN AMIGO-ENEMIGO

La relación amigo-enemigo como definición de lo político tiene dos implicaciones, por una parte el reconocimiento del enemigo como enemigo justo con base a derecho, y por otra la diferenciación del enemigo como proveniente del exterior, como ajeno a la identidad de la unidad política del Estado soberano. El enemigo justo conforme a derecho implica que al enemigo (otro) se le reconoce jurídicamente como igual, es decir se reconoce que al enemigo igualmente le puede asistir una causa justa (conforme a derecho) para entrar en conflicto:

"Cuando se acepta que el enemigo es simplemente otro, aquel que ha tomado una decisión con un contenido normativo distinto, y no una criatura malvada que viola valores universales, se puede llegar a un compromiso (no un entendimiento) con él, que permite reglamentar el conflicto."<sup>51</sup>

De esta forma la caracterización del enemigo como justo es lo que impide que el enemigo se torne en un enemigo absoluto, un enemigo que por sus dimensiones absolutas imposibilitaría cualquier acuerdo para reglamentar el conflicto. La reglamentación de la relación conflictiva entre amigo y enemigo permite que ésta se mantenga dentro de los cauces estrictamente políticos y no se vea convertida en una lucha sustentada en valores universales.

Tiempo después de haberse publicado un artículo de Ortega y Gasset sobre los valores en el que se alaban los grandes avances expuestos por Scheller en su teoría axiológica, se mostraba la posible sustentación universal de los mismos. Schmitt publica una respuesta titulada "La tiranía de los valores". En este artículo publicado en la Revista de estudios políticos del Instituto del mismo nombre en Madrid expone fundamentalmente la imposibilidad que los valores tengan un sustento universal, por lo que esta pretensión no es más que una tiranía.

Para Schmitt, la ética de valores no es más que una ética de puntos de vista, de puntos de partida, nada más que una mera *doxa* para los griegos; esta visión perspectivista de las cosas lleva, a su juicio, a un conflicto que se torna en agresividad sin límites ya que hay tantos valores y puntos de vista, como seres humanos:

"Quien establece valores se distancia automáticamente de otras actitudes que suponen falta de valores. La neutralidad y tolerancia ilimitada de los puntos de vista

---

<sup>51</sup> Serrano, E., (1998). p.49.

y puntos visuales voluntariamente intercambiables se convierte inmediatamente en su contrario: en enemistad cuando se trata de hacerlos valer e imponerlos concretamente."<sup>52</sup>

Esta actitud beligerante que asumen los individuos que hacen valer sus valores les lleva a postular posiciones irreconciliables que con base a valores tales como la humanidad<sup>53</sup>, la defensa de la verdadera religión, la democracia, etc., se vuelve al oponente como enemigo absoluto:

"(...) como humano contra inhumano, espíritu contra sin-espíritu., Estado contra sin-Estado, Estado de derecho contra sin Estado de derecho."<sup>54</sup>

Y siendo el enemigo de carácter absoluto la guerra se vuelve total y sin derecho, de tal manera que sólo se busca su aniquilación por motivos no políticos, dejando sin esperanza de realización a las categorías del *Jus Publicum Europeum* del enemigo como enemigo y a la política internacional misma. En ese sentido:

"(..).La distinción política amigo-enemigo es autónoma y, por tanto, irreductible a la dualidad propia de la moral bueno-malo."<sup>55</sup>

En 1938 Schmitt publica un segundo corolario a su obra *El Concepto de lo político* en él se precisan algunos aspectos. Entre ellos encontramos que es menester precisar también el concepto de guerra para poder definir con claridad el concepto de enemigo; pues la guerra se puede manifestar como acción o como status, en el primer caso, es decir la guerra como acción (sea un juego u operaciones militares) la presencia del enemigo como oponente o adversario se hace indispensable, ya que sin ella la guerra se hace imposible; por el contrario cuando la guerra es un status, el enemigo existe aun cuando no haya en ese momento un enfrentamiento, el enemigo es pues un presupuesto. Estableciendo un enemigo como presupuesto constante y total, la guerra se convierte en guerra total que puede manifestarse como acción o como *status*, que se expande más allá de lo militar que puede ser lo económico, lo propagandístico, etc. Pero definir la enemistad a decir de Schmitt no es tan fácil como definir la amistad, del enemigo podemos decir que significa "alguien que odia" o "alguien quien ha sido expuesto a la enemistad mortal", sin embargo el problema se acrecienta cuando se presenta la necesidad de establecer las razones o motivos para que se

---

<sup>52</sup> Schmitt, C. (1961). p.74.

<sup>53</sup> Recordamos la carta que Heidegger escribe a Beaufret, conocida como Carta sobre el humanismo.

<sup>54</sup> Schmitt, C. (1961). p.78.

<sup>55</sup> Serrano, E. (1996). p.48.

diera el odio y la enemistad; pues al parecer las razones suelen ser variables y hasta contradictorias:

“Se trata del famoso ‘bastón de dos mangos’. Cada uno puede argumentar a favor de uno o de otro mango y puede empuñar el bastón por un extremo como por el otro.”<sup>56</sup>

De esta manera encontramos que la posibilidad de argumentar a favor de uno o de otro nos remite a que la voluntad es también un criterio político.

La voluntad como criterio político se pone de manifiesto cuando jurídicamente se establece una situación intermedia que no es la paz pero tampoco es la guerra, como la guerra fría (que no era guerra, pero tampoco era paz), en la que dos potencias imponían su voluntad al resto del mundo. Algunos países que se manifestaron neutrales en ese momento jugaron un papel de equilibrio mostrándose como amigo imparcial, o bien como territorio imparcial. En otros casos la neutralidad puede fungir como un aislamiento de la situación de conflicto en la que no se es amigo pero tampoco enemigo, o bien se puede manifestar como una superioridad de poder en la que la neutralidad puede establecer los ámbitos de guerra para los enemigos.

## **HACIA LA TOTALIZACIÓN DEL ESTADO**

Carl Schmitt, como ya hemos dicho, hace una clara distinción entre Estado y política, aunque acepta que tradicionalmente siempre han estado ligadas. Al ser la política la manifestación de la relación entre un amigo y un enemigo, esta sólo puede ser realizable entre Estados que entran en conflicto, mismo que debe ser regulado por el Derecho internacional producto de la práctica política. El derecho internacional emanado del *jus publicum europaeum* establece el marco de las relaciones interestatales dentro de los ámbitos de lo interno y lo externo (derecho entre pueblos, entre ciudades, entre estados y entre autoridades espirituales). La política, en ese sentido es realizable por fuera de las fronteras del Estado y no en el interior del mismo, ya que al interior del Estado, nuestro autor, solamente concibe como aplicable el orden policiaco. La razón expuesta para sustentar esta posición tiene mucha empatía con la expuesta en el siglo XVII por Hobbes, ya que es imposible construir un Estado fuerte, sano y ordenado si se mantuvieran

---

<sup>56</sup> Schmitt, C., (1985) p.105.

discrepancias y conflictos en su interior: por lo que si, para Schmitt la política es la relación conflictiva entre amigo y enemigo, se deduce que al interior del Estado no puede haber política en tanto que no puede haber enemigos.

Schmitt si bien no atiende de manera detallada la relación amigo-amigo como cimiento de una unidad política, sí trabaja de manera suficiente la necesidad de mantener ordenada dicha unidad: el Estado soberano. La soberanía para Schmitt radica en la unidad política:

"No hay que darle más vueltas: la Unidad política es por esencia la que marca la pauta, sean cuales sean las fuerzas de las que extrae sus motivos psicológicos últimos. Cuando existe, es la unidad suprema, esto es, la que marca la pauta en el caso decisivo."<sup>57</sup>

La unidad política se constituye, para nuestro autor, desde la identidad que cohesionan al pueblo y lo vuelve parte de lo mismo, esto es posible a partir del mito. Este recurso proveniente de "profundos elementos vitales" ofrece al pueblo y a la nación su razón, su historia y su sentido, así el ejercicio de la soberanía como ejercicio de la unidad política en plena facultad podrá determinar quién es el enemigo, no al interior (ya que los opositores sólo serán delincuentes y no enemigos) sino al exterior enfrentando a otro Estado soberano. Por ello su poder tiene que ser total en el sentido de que ninguna otra instancia podrá determinar la enemistad, ni la religión, ni el mercado, ni desde la particularidad de los valores, etc. Schmitt lo expone así:

"Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política. Y si carecen de la fuerza necesaria (...) eso significa que no han alcanzado todavía el punto decisivo de lo político."<sup>58</sup>

La soberanía es la voluntad política que 'marca la pauta' para poder establecerse dentro de la distinción entre amigos y enemigos, por ello es una unidad y no una asociación o sociedad, nos especifica Schmitt. Así, el Estado haciendo uso de su voluntad soberana puede como acción hacia el exterior declarar la guerra a otra nación, enviar sus soldados a la batalla a matar o morir, ya que el Estado como unidad puede hacer uso de la vida de las personas; en tanto que al interior debe (al igual que Hobbes) garantizar 'paz, seguridad y orden'. Pero esa voluntad fruto de la unidad política no puede ser tal si emana de un Estado

---

<sup>57</sup> Schmitt, C., (1998). p.73.

<sup>58</sup> Schmitt, C., (1998). p.69.

debilitado ya sea por la división de poderes defendida por los liberales, o por la intervención de las diversas esferas de la sociedad (la moral, la religión, la economía, el mercado, etc.) en la toma de decisiones que pertenecería, exclusivamente, al Estado soberano.

No obstante, debemos señalar que Schmitt no es ciego al hecho que su planteamiento en mucho expone tesis que se contraponen a la realidad de su época y más allá de ella. En muchas naciones el liberalismo había triunfado y con ello el Estado como unidad política soberana había entrado en crisis, en las primeras páginas de *El concepto de lo político* Schmitt lo expone de la siguiente manera:

"La época de la estatalidad toca ahora a su fin (...) Termina así toda una superestructura de conceptos referidos al Estado, erigida a lo largo de un trabajo intelectual de cuatro siglos por una ciencia del derecho internacional y del Estado 'europacéntrica'. El resultado es que el Estado como modelo de la unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada."<sup>59</sup>

Para Schmitt las tesis expuestas por el liberalismo que sostienen mantener un Estado controlado en el ejercicio del poder, conducen: 1. A poner en crisis al Estado y a la especificidad de lo político (la relación amigo-enemigo) pues su soberanía se diluye hasta tal punto que lo político se confunde con otros tipos de ejercicio de poder (económico, social, moral o religioso). 2. Debido a que en el Estado liberal existe la posibilidad de una política interna en la que participan partidos políticos y representantes en la asamblea, se empieza a generar dentro del Estado un ambiente conflictivo que pone en riesgo su unidad. Y 3. Esta unidad también se ve quebrantada cuando dentro del Estado se da la división de poderes que hace que la política se convierta en diplomacia. Por ello:

"Como opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado *total* basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado *todo* es al menos potencialmente político (pero) ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo 'político'."<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Schmitt, C., (1998). p.40.

<sup>60</sup> Schmitt, C., (1998). p.53.

## LA TEORÍA DEL PARTISANO

La teoría del partisano, un ensayo producto de dos conferencias dictadas por Schmitt en 1962 en España es un trabajo que introduce nuevos elementos a los expuestos en *El concepto de lo Político*, estos elementos se centran en el fenómeno de la irregularidad que se da dentro de los conflictos bélicos. Para abordarlo a detalle Schmitt hace un rastreo histórico a partir de 1808 cuando en España se dio la guerra de guerrillas contra el ejército invasor. El ejército francés representaba en la época un arte bélico moderno, pues el modo de combatir era el de un ejército regular, pero bajo un modo revolucionario, es decir, en su práctica incluyó nuevas tácticas y estrategias que ponían en funcionamiento un gran sistema militar. Ante él, España opuso resistencia con un ejército irregular constituido básicamente por:

“(...) el ‘guerrillero’ quien corrió el riesgo de una batalla sin esperanzas: un pobre diablo, un primer ejemplar típico de aquella carne de cañón que utilizan las grandes potencias para sus conflictos armados. Todo esto entra, casi como una *ouverture*, en una teoría del combatiente partisano.”<sup>61</sup>

Sin embargo, a decir de Clausewitz, a pesar de ser grupos irregulares conformados por hombres sencillos, periféricos, sin uniforme ni adiestramiento militar, en 1808 tras la invasión de Francia a España, estos irregulares partisanos, que según las cifras más benévolas no ascendían a 50 000, enfrentaron ferozmente y mantuvieron en jaque a los franceses cuyo ejército oscilaba entre 250 a 260 mil efectivos. Esta situación vuelve a repetirse en Prusia en la primera década del siglo XIX, lo que para Schmitt demuestra que en el libro *Von Kriege (De la guerra)*, la guerra como continuación de la política expuesta por Clausewitz contiene ya una incipiente teoría del partisano. Por su parte, dentro del Derecho internacional, el derecho de guerra europeo establece claramente las diferencias, entre el estado de guerra y el estado de paz, entre combatientes y no combatientes y entre amigo y enemigo, delineando las diferencias también dentro de los enemigos aquellos que verdaderamente lo son y aquellos que únicamente son delincuentes.

Estas diferencias entre amigo y enemigo, también establecen el modo en que han de ser tratados los enemigos, no como enemigos absolutos, ni como criminales, pues si así fueran tratados, el derecho de guerra sería violado y los combatientes estarían inmersos en

---

<sup>61</sup> Schmitt, C., (1985), p.117.

una guerra total en la que todo se valdría. Pero ante lo anterior surge la pregunta ¿cómo se establece jurídicamente esta relación entre amigo-enemigo? Cuando un ejército regular se enfrenta a un enemigo que no es otro ejército regular, sino unos partisanos que se mueven en la irregularidad, la clandestinidad y por ende por fuera de la ley

Los conflictos bélicos generados entre naciones en guerras civiles o de liberación nacional en el siglo XX son también retomados por Schmitt como elementos que le permiten reconstruir una teoría del Partisano abordando su carácter irregular e ilegal, para el caso toma como ejemplo los movimientos revolucionarios que surgieron desde la alteridad, desde la irregularidad y la ilegalidad de Mao-tse-tung en China, Ho-Ci-Ming en Vietnam, Fidel Castro y Ernesto Guevara en Cuba y Raoul Salan en Argelia. Estos movimientos generados todos al interior de una nación o colonia complican esta diferenciación clara del amigo-enemigo en términos políticos y militares debido a que dado que son con-nacionales todos serían o deberían ser amigos, pero entre ellos se ha generado una disputa que los hace enemigos, y a lo anterior se añade que los partisanos revolucionarios no son combatientes legítimos, por el contrario son grupos ilegales que en muchas ocasiones delinquen o violan la ley vigente para hacerse de armamento, comida, medicamentos o aparatos o sistemas de comunicación.

Dadas estas circunstancias el partisano es efectivamente un combatiente irregular sin uniforme, o al menos sin uniforme oficial que proyecte autoridad y seguridad, pero esa seguridad que ante lo público no se proyecta, está dentro de él porque ha tomado partido porque tiene una identidad y la defiende: la palabra partisano, nos recuerda Schmitt, significa tomar partido:

“(...) y remite al vínculo con una parte o con un grupo de algún modo combatiente, ya sea en guerra, ya en política activa (...) En la guerra revolucionaria la pertenencia a un partido revolucionario representa un vínculo total.”<sup>62</sup>

Es decir esa cohesión e identidad que otorgaba el Estado, con las luchas revolucionarias e independentistas, es otorgada ahora por un partido revolucionario como una forma de organización total y única, que ya es vislumbrado por Schmitt en la década de los sesenta. A finales del siglo XX y hasta nuestros días, la diversidad cultural, la lucha

---

<sup>62</sup> Schmitt, C., (1985) p.123.

por el reconocimiento y los movimientos separatistas hace más evidente esta forma de organización política unificadora desde la diferencia.

Además este carácter revolucionario e irregular del partisano le otorga otra característica fundamental que es su movilidad pues dada su condición clandestina, los revolucionarios atacan y se retiran de manera sorpresiva a lugares no tan identificados. Ocultos en las montañas, los desiertos o las selvas, los revolucionarios son ayudados por los habitantes, manteniendo un lazo fuerte con la tierra y su comunidad. E incluso, me atrevería a decir que aun y cuando Lenin, Trosky y otros revolucionarios rusos plantearon una revolución mundial que unificaba la lucha de todos los obreros del mundo, más allá de las fronteras nacionales, cada uno de los procesos revolucionarios o independentistas se han realizado bajo el cobijo y con el apoyo de las comunidades de cada nación, no perdiendo ese apego a la tierra.

La ilegalidad de las acciones bélicas de los partisanos ha sido contemplada jurídicamente por el *Reglamento para la guerra terrestre* de La Haya publicado en 1907 que sostiene que los partisanos también tienen derecho a ser tratados como prisioneros de guerra, incluida la población civil que habita territorios ocupados por el enemigo, merece el mismo trato de combatiente, pero este trato igualitario de combatiente regular que se sostiene en cuatro principios básicos (superiores responsables, señales de reconocimiento fijas y visibles, armamento visible y respeto a los usos y las reglas del derecho de guerra)<sup>63</sup> no siempre se aplica a los combatientes irregulares y en guerras interestatales o nacionales los partisanos suelen ser tratados como criminales.

Pero esta ilegalidad que hace que los partisanos sean vistos por sus enemigos como criminales a los que hay que aniquilar dentro de una guerra total, se transforma en legitimidad, ya que su lucha es por defender a su nación, a su pueblo, a sus hermanos. Según el *Reglamento de partidas y cuadrillas* de 1808 publicado en España se sostiene que cada ciudadano tiene el deber de oponerse por todos los medios posibles al ejército invasor, así, podemos decir con Schmitt que:

“En el hecho de que representa la legitimación del partisano como defensor de la nación, y es sobre todo una legitimación especial porque se basa en una mentalidad.

---

<sup>63</sup> Sin embargo encontramos que estas cuatro características que definen a un combatiente como regular no pueden ser cumplidas por los movimientos partisanos, por ejemplo si su lucha es clandestina no pueden mostrar sus armas, o tener señales de reconocimientos fijas y visibles, si es la movilidad otra de sus características.

y en una filosofía que dominaban en la capital prusiana de entonces, Berlín. La guerrilla española contra Napoleón, la insurrección tirolésa de 1809 y la guerrilla partisana rusa de 1812 eran movimientos espontáneos, autóctonos, de una población devota, católica y ortodoxa, cuya tradición religiosa no había sido tocada por el espíritu filosófico de la revolución francesa y, en este sentido era una población *subdesarrollada*<sup>64</sup> .<sup>65</sup>

Pero esta idea que los partisanos forman parte de una población subdesarrollada quedo atrás a partir de que Engels y Marx aseguran que las barricadas revolucionarias han quedado en el pasado. Con Lenin, nos dice Schmitz, la figura del partisano asume que su carácter ilegal no es condenable o injustificable por el contrario, ahora el revolucionario partisano forma parte de una lucha que se debe dar en varios frentes de batalla, dentro de la legalidad y fuera de ella, porque su justificación se origina en buscar la paz y la justicia en su propia nación y fuera de ella acabando con los enemigos de clase. La búsqueda del triunfo a toda costa por parte de Lenin hace que dentro de una teoría del partisano la concepción de enemigo y de enemigo absoluto se haga mas presente que nunca: el enemigo está dentro y fuera del Estado, el enemigo es una clase social que se encuentra en todo el mundo: el burgués capitalista, una clase social que ha generado un cambio económico, político y tecnológico que obliga a que los movimientos revolucionarios y la concepción misma del partisano se modifique, para dar respuesta a estas nuevas necesidades. Durante la guerra fría la enemistad absoluta se torna en una tensa paz que no borra ni suprime la enemistad sino que la congela en una guerra política que no busca aniquilar al enemigo.

Por todo lo anterior, nuestro autor reconoce que se requiere una teoría moderna del partisano que contemple todos estos cambios políticos, económicos y tecnológicos que modificaron drásticamente la teoría convencional del revolucionario. En primer lugar podemos mencionar que siendo el aspecto espacial fundamental para el enfrentamiento militar dentro de los ordenamientos de la guerra regular, encontramos que con la guerra regular e irregular moderna y con los cambios tecnológicos la dimensión espacial de la guerra se rompe con el uso de la telefonía, la televisión, la radio, el armamento dirigido a distancia (bombas, misiles, etc.) e inclusive el uso de los submarinos. Las fronteras territoriales se diluyen cada vez más cuarenta años después de la publicación de *La teoría*

---

<sup>64</sup> La idea que los partisanos que combatieron al ejército napoleónico eran grupos subdesarrollados más apegados a la fe y a las tradiciones que a la razón espíritu filosófico de la ilustración, también presente en la revolución francesa, no era mas que una descalificación que Napoleón hizo a los combatientes enemigos.

<sup>65</sup> Schmitz, C., (1985), p.147.

*del Partisano*, el espacio es virtual, el uso de los medios satelitales para fines de espionaje y reconocimiento, la utilización de aviones no detectables a los radares, e inclusive la guerra publicitaria y mediática que un Estado o un imperio puede hacer contra sus enemigos ya no exige que se dé un enfrentamiento militar dentro de un espacio determinado; de tal suerte que las fronteras violadas de una nación por la entrada de un ejército enemigo han quedado atrás, ahora las fronteras se diluyen por la tecnología y el poder económico exigiendo de los partisanos una guerra dentro de las mismas condiciones:

“Los defensores autóctonos del suelo patrio, que morían *pro aris et focis*<sup>66</sup>, los héroes nacionales y patrióticos, que desaparecían en el bosque, todo aquello que frente a una invasión extranjera era la reacción de una fuerza elemental, telúrica, acabó finalmente en manos de una dirección centralizada, internacional y supranacional, que suministra ayuda y sostén sólo contemplando sus propios fines, muy distintamente caracterizados: al servicio de una agresividad planetaria que, de acuerdo con las circunstancias, estimula o abandona.”<sup>67</sup>

En la posguerra y en la guerra fría el mundo se dividió en dos grandes bloques dirigidos por dos potencias, Estados Unidos y la URSS mantenían dividida a Europa por el muro de Berlín y en los otros continentes cada uno de ellos se hacía de nuevos aliados, de tal suerte que la demarcación entre amigos y enemigos se establecía claramente entre oriente y occidente, entre comunistas y capitalistas, pero ahora casi veinte años después de la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, la relación amigo-enemigo ya no se ve tan clara, y los actuales movimientos revolucionarios de resistencia o de liberación nacional ya no cuentan con un tercero que suministre armas, medicamentos y ayuda material como en su momento lo recibieron Cuba, Nicaragua, El Salvador, China, Angola o Vietnam.

La relación amigo-enemigo hoy en día se vuelve dispar justamente por los avances económicos y tecnológicos, porque si bien los partisanos de hoy en día se ven obligados a pelear con ametralladoras, equipos de radio localización, y el uso de los medios de comunicación electrónica para poder enfrentarse a sus enemigos, las diferencias económicas y tecnológicas cada vez se hacen mayores, haciendo casi imposible un enfrentamiento real con posibilidades de triunfo<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> A favor del Dios de la guerra y el hogar.

<sup>67</sup> Schmitt C., (1985) p.172.

<sup>68</sup> Esta situación la vemos día a día, en la guerra de Irak y Afganistán los Estados Unidos no enfrentaron resistencia significativa, aunque hay que reconocer que los partisanos en Irak le han generado mas que un

La guerra entre Israel y Palestina (de la que hablaremos a detalle en el sexto capítulo del presente trabajo) nos muestra no sólo estas diferencias materiales entre los amigos y enemigos sino que nos evidencia también como en la guerra hemos pasado del enfrentamiento contra el enemigo real a la destrucción del enemigo absoluto. Pero esta guerra como todas aquellas en las que han intervenido los partisanos revolucionarios nos muestran que dentro de la política y la guerra como extensión de ésta, más allá de la relación amigo-enemigo se da dentro de la característica telúrica del combatiente partisano la relación amigo-amigo; la amistad se da con la presencia de un tercero que apoya y ayuda a crear las mejores condiciones vitales para que el partisano pueda llevar su lucha a feliz término, en última instancia porque esta amistad se basa en un interés compartido, que puede ser la lucha por causas justas, la expulsión de un ejército invasor, etc.

---

dolor de cabeza. De igual forma vemos estas abismales diferencias entre los ejércitos de Israel y las guerrillas de Palestina y Líbano.

## CAPÍTULO 5

### LA POLÍTICA Y EL ESTADO

### MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA Y EL ESTADO

*“Le livre de la Thora sera avec lui et il y lira tous les jours de sa vie.”*

*Le Talmud de Sanedrín, 21b.*

En la vida social, más allá del mundo ético de la relación *cara-a-cara*, Lévinas, reconoce la necesidad de reglamentar e institucionalizar las relaciones humanas, que como ya hemos expuesto en el capítulo tercero, se han complejizado con la llegada del tercero. La implementación de la ley y la impartición de la justicia es el primer paso que nuestro autor plantea para regular la vida en comunidad. el paso siguiente es la aparición de la figura del Estado como garante para que se cumpla la Ley y la justicia. Pero el Estado que tiene el poder coercitivo para cumplir y hacer cumplir la ley, a juicio de nuestro autor, debe tener límites en su ejercicio e imponer límites a los ciudadanos, pero no límites que restrinjan su violencia, sino su caridad. Este extraño planteamiento que sugiere la restricción de la caridad y no de la violencia parte del presupuesto que la responsabilidad ética por el Otro se mantiene siempre presente, inclusive a nivel institucional; de tal suerte que el velar por el prójimo debe ser regulado y limitado a partir de que existe el tercero ya que habiendo un cuarto, un quinto y muchos otros más, resulta prácticamente imposible responsabilizarse de todos siempre y en igual medida. Así pues, criticando al Estado autoritario y sin límites propuesto por Hobbes, Lévinas nos plantea que:

“Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite. Mientras que, en la visión de Hobbes –para quien el Estado no procede de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia-, no pueden imponerse límites al Estado.”<sup>1</sup>

Un Estado totalitario es aquel que no tiene límites en el ejercicio de su poder, pero que sí limita la violencia de los súbditos, porque esa es su función; por su parte Lévinas nos

---

<sup>1</sup> Lévinas, E., (1993), p.131.

muestra que cuando el límite que al Estado se le impone es el de la caridad, es debido a que las relaciones interpersonales son reguladas por la responsabilidad ética del dar. En ambos autores encontramos que los límites que el Estado impone son diferentes porque se parte de horizontes diferentes. Hobbes parte del hecho que el Estado se construye ante la lucha que se transforma en guerra entre los seres humanos, que estando ante las mismas condiciones, es decir en estado de igualdad, lucha por vencer al otro, como ya hemos visto<sup>2</sup>; Lévinas por su cuenta, parte de la desigualdad, de la diferencia y de la responsabilidad impostergable del yo ante el Otro, por ello mientras uno regula la violencia, el otro regula la caridad.

El Estado que regula la caridad es el Estado ético, ese que según la Biblia escucha la voz del profeta que recuerda que la ética no debe ser olvidada en la práctica política, es el Estado de los justos y de los santos.

## **EL ESTADO MÁS ALLÁ DEL ESTADO. EL ESTADO PROFÉTICO**

Con *L'état de césar et l'état de david*, artículo presentado en un coloquio en Roma en el año de 1971 Lévinas pretende mostrar, parafraseando las palabras de Jesús quien al ser cuestionado por los fariseos si era acorde a la ley pagar impuesto a Roma, mostrándole una moneda, él respondió: “(...) ¿De quién es esta cara y lo que está escrito? Ellos le respondieron: ‘Del César’ Entonces Jesús les dijo: ‘Devuelvan al César las cosas del César, y a Dios lo que corresponde a Dios.’ Jesús los dejó muy sorprendidos.”<sup>3</sup> Para Jesús y el cristianismo primitivo, las cosas del Cesar, es decir la política y la administración pública están muy alejadas de las cosas de Dios en tanto que son dos ámbitos distintos. A decir de E. Dussel, Jesús de Nazareth distinguió dos niveles antropológicos y por ende también demostró dos tipos de mesianismo, por un lado está el ámbito de la carne y el mundo que forma parte de la totalidad, y por otro está el orden espiritual que como exterioridad es la comunidad de la Alianza mesiánica. En otras palabras esta comunidad mesiánica no sólo separo el mundo del César (carne) del mundo espiritual (comunidad mesiánica) sino que consideraba que no había que construir un Estado judío:

---

<sup>2</sup> Ver capítulo 4, apartado: Hobbes y el Estado como totalidad de la página. 90 a la 94.

<sup>3</sup> Marcos XII, 16-17.

“La ‘ekkleisia’ o la comunidad de los ‘convocados’ judeo-cristiana (secta judía que se denomina por primera vez en Antioquia ‘mesiánicos’, ‘consagrados’; del ‘aceite’ que consagra, que ‘unge’; de ahí ‘meshiakh’ en hebreo o ‘khristós’ en griego) no anheló nunca, y mucho menos desde la rebelión judía del año 70 d.C. (por la cual los romanos de Tito destruyeron Jerusalén y el templo) construir un nuevo ‘Estado de Israel’, un ‘Estado histórico’ y por lo tanto tampoco un ‘Estado davídico’ Esto los hubiera encerrado en el estrecho ‘nacionalismo político. El cristianismo primitivo captó rápidamente como su originalidad la afirmación de un claro universalismo que tenía a todo el imperio y otros imperios (como el persa), como horizonte de su acción mesiánica”<sup>4</sup>

Contrariamente a lo expuesto en la cita anterior, y más allá de la sorpresa de los fariseos, podemos decir que, la política sea esta del Cesar romano o de cualquier otro pueblo no puede estar ajena o separada de las cosas de Dios, porque dentro del judaísmo el orden político y el espiritual están unidos, de tal suerte que en términos políticos no hay una ciudad terrestre por un lado y por otro una ciudad de Dios, es una sola ciudad que fundamenta su actuar en la palabra de Dios revelada en la Biblia e interpretada en los textos talmúdicos. Esa ciudad Estado regida por la Ley es un Estado más allá del Estado no como negación al mismo, sino como una institución que espera la liberación de su pueblo esclavizado, porque:

“L`au-delà de l`Etat est une ère que le judaïsme sut entrevoir sans admettre, a l`âge des Etats, un Etat soustrait a la Loi, sans penser que l`Etat n`était pas un chemin nécessaire, même pour aller au-delà de l`Etat. Le prophétisme en fut peut-être que cet anti machiavélisme anticipé dans le refus de l`anarchie.»<sup>5</sup>

“El más allá del Estado es una era que el judaísmo entrevió sin admitir, en la edad de los Estados, un Estado sustraído a la Ley, sin pensar que el Estado no es un camino necesario, mismo para ir más allá del Estado. El profetismo no puede ser como un anti maquiavelismo anticipado en el rechazo a la anarquía.”

Así, reivindicado la institución estatal pero señalando que el Estado profético ha de ser diametralmente diferente a las demás naciones, en tanto que no debe separarse nunca en su práctica de los mandatos de la Ley establecidos en la Biblia, Lévinas recuerda que en el Deuteronomio XVII, 14-20<sup>6</sup> y en Samuel I VIII<sup>7</sup> se reivindica la institución estatal, pero además se expresa el principio ético: un principio que regula la acción del rey en tanto que:

---

<sup>4</sup> Dussel, E., (2007), p.263.

<sup>5</sup> Lévinas, E., (1982), p.209.

<sup>6</sup> “Cuando llegues a la tierra de Yavé, tu Dios, te da, cuando la conquistes y habites en ella, tal vez digas: Quiero tener un rey como todas las naciones vecinas” En todo caso pondrás a tu cabeza un rey elegido por Yavé de entre tus hermanos. No pondrás a tu cabeza un rey extranjero que no sea hermano tuyo. Que tu rey, no tenga muchos caballos, no sea que traiga de vuelta a Egipto a su pueblo con el fin de tener más caballos.

“Idée d’un pouvoir sans abus de pouvoirs, d’un pouvoir sauvegardant les principes moraux et le particularisme d’Israël, qu’une institution commune à Israël et aux nations risque de compromettre.”<sup>8</sup>

“La Idea de un poder sin abuso de poder, de un poder que salvaguarda los principios morales y el particularismo de Israel, una institución común a Israel y a las naciones en riesgo de comprometerse.”

En estos libros no se dice estar contra el Estado, por el contrario se habla de un Estado pero basado en las leyes de Dios, un Estado regido por un rey prudente y justo, que no ambicione muchos caballos, ni oro, ni plata, ni muchas mujeres, un rey que no debe buscar el beneficio para sí durante su mandato siendo una carga y un verdadero enemigo para su propio pueblo; para ello nuestro autor retoma el libro de Samuel 1 en el que se narra el asenso al poder de Saúl y los errores que comete por ser un rey alejado del mandato ético. Así pues, se nos muestra que la práctica política del rey debe ser siempre regida y regulada por la Ley. Sin embargo Lévinas acepta que hay casos extraordinarios en los cuales se puede hacer un uso excesivo del poder, siempre y cuando esté en riesgo la sobrevivencia, pero siguiendo al pie de la letra la ley absoluta:

“Les excès du pouvoir seraient-ils légitimes quand il s’agit d’assumer la tâche de la survie d’un peuple parmi les nations ou d’une personne parmi ses semblables? Il semble.”<sup>9</sup>

“Los excesos de poder serán legítimos cuando se asume la tarea de la sobrevivencia de un pueblo entre las naciones o de una persona entre sus semejantes.”

---

Pues Yavé te ordenó que no volvieras más por aquel camino. Tampoco se buscará muchas mujeres, no sea que se pervierta su corazón. Y tampoco se haga rico en oro y plata. Cuando suba al trono deberá copiar para su uso esta ley, del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo, la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Yavé, guardando todas las palabras de la Ley y poniendo en práctica sus preceptos. Así no mirará en menos a sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos ni a la derecha ni a la izquierda, y él y sus hijos prolongarán los días de su reinado en medio de Israel.”

Anciano ya Samuel el profeta dejó a sus hijos como jueces de Israel, pero estos fueron corruptos, por lo que los jefes de Israel le pidieron a Samuel un rey, Dios le dijo que le diera a su pueblo lo que le pedía, pero señalándoles cuáles serían las exigencias del rey que piden: “Miren lo que les va a exigir su rey: les tomará a sus hijos y los destinará a su carro y a sus caballos, o también los hará correr delante de su propio carro; los empleará como jefes de cincuenta; los hará labrar y cosechar sus tierras; los hará fabricar sus armas y los aperos de sus caballos; les tomará sus hijas para peluqueras, cocineras y panaderas; a ustedes les tomará sus campos, sus viñas y sus mejores olivares y se los dará a sus oficiales; les tomará la décima parte de sus sembrados y de sus viñas para sus funcionarios y servidores; les tomará sus sirvientes, sus mejores bueyes y burros y los hará trabajar para él, a ustedes les sacará la décima parte de sus rebaños y ustedes mismos serán sus esclavos.” A pesar de estas advertencias los israelitas manifestaron su deseo de tener un rey como en las otras naciones, aduciendo que actuaría de la misma forma que los hacen los demás reyes en la guerra guiando a su pueblo. (Samuel I, VIII)

<sup>8</sup> Lévinas, E., (1982), p.210.

<sup>9</sup> Lévinas, E., (1982), p.210.

Al parecer la defensa de la vida es la única excepción que hace permisible el uso excesivo de la fuerza por parte del Estado, pero cabe preguntarse si esta violencia estatal justificada suspende la aplicación de la Ley absoluta, la respuesta que da Lévinas es que la Ley de Dios no va en contra de la vida, porque la Ley de Dios es una ley de la vida. Además aquí el Estado en lugar de ir contra la vida o la ley, las hace respetar, ya que:

“(…) à moins que sa souveraineté ou sa spiritualité même ne consiste en une humilité extrême, sollicitant d’une <voix de fin silence> l’entrée des cœurs des justes; que ces justes ne soient minorité; que la minorité ne soit à tout moment sur le point de succomber; que l’esprit-au-monde ne soit la fragilité même; que la pénétration de la Loi dans le monde n’exige une éducation, une protection et, par conséquent, une histoire et un Etat; que la politique ne soit la voie de cette longue patience et de ces grandes précautions.”<sup>10</sup>

“(…) a menos que su soberanía o su espiritualidad misma no consista en una humildad extrema, solicitante de una <voz al fin del silencio> la entrada de los corazones justos, estos que serian minoría, ya que la minoría no es en todo momento al punto de sucumbir, que el espíritu del mundo no sea la fragilidad misma, que la penetración de la Ley en el mundo no exige una educación, una protección y, en consecuencia, una historia y un Estado, que la política no es la vía de esta lengua paciente y de sus grandes precauciones.”

Porque un Estado más allá del Estado, es un Estado que abre su corazón a esa voz silente del prójimo que reclama responsabilidad, pero que a la vez lo sobrepasa porque está más allá de toda totalidad sea en la educación, sea en la historia o sea en la política, ya que no es una enseñanza es una revelación. Pero esta revelación que se hace Ley, es la Tora que conduce y dirige el quehacer político del rey, tal como lo señalo el rey David en los Salmos XVI, 8<sup>11</sup>, de tal suerte que el rey está obligado a llevar con él y a leer todos los días la Ley, porque deberá gobernar con sabiduría y justicia.

Con la instauración de la casa de David podemos decir que se establece una dinastía eterna y justa, pues a partir de ese momento el rey es un rey mesías que erige una sociedad justa y liberada después de haber liberado al pueblo de Israel. Recordemos que terminado el Éxodo los hebreos se establecen en Canaán bajo la guía de Josué<sup>12</sup>, este periodo de importantes luchas fue la época de los jueces quienes cumplían varias funciones (eran militares, jueces, administradores y gobernantes) en la estructura social y política de este

---

<sup>10</sup> Lévinas, E., (1982), p.211.

<sup>11</sup> Ante mi tengo siempre al Señor, porque está a mi derecha jamás vacilaré (Salmos XVI.8)

<sup>12</sup> Josué hijo de Nun perteneció a la tribu de Efraín y tenía como misión dada por Moisés, custodiar el Tabernáculo, o es decir el espacio donde Dios hablaba con Moisés y se guardaba también el arca de la Alianza.

pueblo un tanto desorganizado. Esta desorganización desaparece a partir de la victoria que las tribus de Israel obtienen ante los cananeos, tal como se narra en *Jueces*<sup>13</sup> cuando descubren la importancia y la fuerza que puedan alcanzar como pueblo si las tribus se unen en una sola unidad militar que devendría en unidad política:

“La leyenda de Gedeón, como la de Débora, revela que los hebreos estaban aprendiendo a actuar juntos en momentos de crisis, y de esta manera se logro cierta unidad, aunque no fuera sino temporalmente; la unidad nacional había de llegar a realizarse, y así la obra comenzada por Moisés, durante aquel periodo nada prometedor, dio otro paso adelante.”<sup>14</sup>

Tiempo después son los Filisteos que mantienen el control de aquellas tierras reduciendo a los hebreos a la servidumbre inclusive llegaron a poseer el arca de la alianza por más de cincuenta años, ante esta situación el profeta Samuel comprendió la necesidad de nombrar un jefe militar y político que sacará a los filisteos de las tierras de Canaán, para lograr su objetivo se dio a la tarea de educar a varios candidatos que fueron conocidos como “los hijos de los profetas” y optando por Saúl hijo de Quis, miembro de la tribu bejaminita lo ungió rey y jefe de los hebreos. Saúl en primera instancia respondió a las expectativas y fue un hábil guerrero obteniendo muchas victorias de la mano de su hijo Jonatán. Pero Saúl y Samuel tuvieron fuertes diferencias pues su concepción de la política era muy diferente, mientras Samuel consideraba que la ley estaba por encima del Rey, regulando su comportamiento; Saúl era un hombre alejado de Dios y sus mandatos establecidos en la Tora<sup>15</sup>.

Ante tal situación Samuel quien había encontrado a David, hijo de Isaí y miembro de la tribu de Judá, decidió ungirlo como Rey secretamente, David demostrando su capacidad militar fue promovido por Saúl a mejores cargos militares, pero era tal su entrega que el pueblo lo alababa más que al propio Saúl lo que le causo envidia, movido por está busco matarlo en repetidas ocasiones hasta que los filisteos en una batalla hirieron de gravedad a Saúl, quien logro huir para morir posteriormente. Tras la muerte de Saúl, David

---

<sup>13</sup> “Débora, esposa de Lapidot, una profetisa, hacía de juez (jueces IV-4) (...) mando llamar a Barac, hijo de Abinoam, que era del pueblo de Cadés de Neftalí, y le dijo: ‘Esta es una orden de Yavé: Ve a preparar una concentración en el Cerro de Tabor; tomarás contigo a diez mil hombres de Neftalí y de Zabulón, porque quiero traerte a Sisara al río Cisón, con sus carros y sus hombres, y te lo entregaré.’” (jueces IV 6-7)

<sup>14</sup> Rattey, B., (2000), p.53.

<sup>15</sup> “Saúl lo había desilusionado, porque un hombre tan falto de principios no podía llevar a término la obra que se le había confiado. El rey debe presentarse ante su pueblo como un ejemplo de obediencia a la voluntad de Dios, declarada por boca de su servidor, el profeta, y así ayudarlo a llevar adelante, como nación, la misión que Dios les había encomendado.” Rattey, B., (2000), p 64.

asume el mando de los ejércitos y logra derrotar a los filisteos obligándolos a retirarse de sus territorios. Recuperando el arca que estaba en poder de estos, David funda en la ciudad de Jerusalén la capital del reino. A partir de este momento su poder se consolida, el comercio creció y el ejército mantuvo orden y disciplina. Pero David fue tentado por el mal, pues deseando a la mujer de uno de sus dignatarios (Betsabé esposa de Urías el heteo), ordeno matarlo para así poder tenerla, este hecho fue fuertemente sancionado por los profetas; Natán utilizando una parábola le demostró el error de su actitud<sup>16</sup> y según aseguran los textos, David al oír el relato mostró gran enojo con el hombre rico pidiendo severas penas por su acción, Natán le demostró que el hombre rico era él y que debía pagar por el error cometido, sentenciando a la dinastía de David a la desgracia.

De esta manera encontramos que la política profética ligada a la política mesiánica no es más que el seguimiento que los profetas hacen de la práctica política del rey. Este seguimiento es moral porque su misión es vigilar que se cumpla a cabalidad los mandamientos morales y los principios de justicia:

“A la existencia y enseñanza de hombres como Samuel, Natán, Elías, Amós e Isaías, quienes nunca temieron acusar, incluso a los reyes, si eran culpables de flagrantes delitos de desobediencia, inmoralidad, idolatría e injusticia, debieron los hebreos ese crecimiento en discernimiento espiritual y en ideas morales (...)”<sup>17</sup>

Porque la idea de un rey mesías es ser un príncipe de la paz y de la justicia<sup>18</sup>, un rey que defienda al prójimo, responsabilizándose por los demás, por su pueblo, aplique la justicia en las querellas internas: pero también el mesías debe ser un rey que guía a su

---

<sup>16</sup> “Yavé envió al profeta Natán donde David. Natán entró donde el rey y le dijo: ‘En una ciudad había dos hombres; uno era rico y el otro, pobre. El rico tenía muchas ovejas y bueyes; el pobre tenía sólo una ovejita que había comprado. La había criado personalmente y la ovejita había crecido junto a él y a sus hijos. Comía de su pan, bebía de su misma copa y dormía en su seno. El la amaba como a una hija. Un día, el hombre rico recibió una visita y, no queriendo matar a ninguno de sus animales para atender al recién llegado, robó la oveja del pobre y se la preparó.’” (2 Samuel XII 1-4)

<sup>17</sup> Rattey, B., (2000), p 81.

<sup>18</sup> “Sobre el reposará el Espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría e inteligencia espíritu de prudencia y valentía, espíritu para conocer a Yavé y para respetarlo, y para gobernar según sus preceptos. No juzgará por las apariencias, ni se decidirá por lo que se dice, sino que hará justicia a los débiles y defenderá el derecho de los pobres del país. Su palabra derribará al opresor, el soplo de sus labios matará al malvado. Tendrá como cinturón la justicia, y la lealtad será el ceñidor de sus caderas. El lobo cohabitará con el cordero, el puma se acostará junto al cabrito, el ternero comerá al lado del león y un niño chiquito los cuidará (...) No cometerán el mal, ni dañarán al prójimo en todo mi Cerro santo, pues, como llenan las aguas el mar, se llenará la tierra del conocimiento de Yavé” (Isaías XI 1-9)

pueblo hacia la liberación, sacándolo del dolor, la esclavitud o la miseria<sup>19</sup> porque el Mesías es un rey ético que siente el dolor del otro y por él es capaz de ofrendar su vida y su seguridad; anteriormente decíamos que esta responsabilidad es como estar embarazado por el otro.

El divino cargo que inviste al rey como mesías, se manifiesta en dos dimensiones según el Talmud a decir de Lévinas, por el día el rey David es gobernante y guerrero, pero por la noche el rey adora la Ley de la Tora uniendo la aparente división irreconciliable entre el quehacer político y el espiritual contacto con Dios. Así, este Estado mesiánico no es un momento prometido por el profeta, es, por el contrario, establecer un reino justo bajo la obediencia de la Ley.

Israel como un Estado justo y mesiánico en el contexto mundial, recrea la historia profética de la cohabitación del lobo y el cordero, en donde Israel como cordero que cohabita con el lobo, o es decir con las naciones injustas, han de reconciliarse en una época mesiánica, porque:

“Si les sages et les prophètes souhaitent les jours messianiques, ce n’est pas pour dominer le monde, ni pour dominer les idolâtres, ni pour être glorifiés par les peuples, ni pour jouir de la nourriture et de la boisson, mais pour être disponibles pour la Thora et la sagesse, pour que personne ne les opprime ni ne réduise à néant leurs efforts pour qu’ils méritent le monde futur, comme je l’avais enseigné dans le chapitre sur le repentir.”<sup>20</sup>

“Si los prudentes y los profetas desean los días mesiánicos, esto no es para dominar el mundo, ni para dominar a los idolatras, ni para ser glorificados por los pueblos, ni para disfrutar de alimento ni de bebida, sino para estar disponibles para la Tora y la sensatez, para que una persona no les oprima ni les reduzca a nada sus esfuerzos, para que ellos merezcan el mundo futuro, como lo había enseñado en el capítulo sobre el arrepentimiento.”

Dentro de la era mesiánica todas las naciones vivirían en armonía porque todas alabarían a Dios y seguirían sus enseñanzas dadas a conocer por el pueblo de Israel.<sup>21</sup> Ya que el papel de Israel dentro de la historia de las naciones es ser la espiritualidad de la humanidad.

---

<sup>19</sup> “Por eso si Yavé los abandona es sólo por un tiempo, hasta que aquella que debe dar a luz tenga su hijo. Entonces el resto de sus hermanos volverá a Israel. El se mantendrá a pie firme y guiará su rebaño con la autoridad de Yavé, para gloria del Nombre de su Dios; vivirán seguros, pues su poder llegará hasta los confines de la tierra. El mismo será su paz.” (Miqueas V 2)

<sup>20</sup> Lévinas, E., (1982), p.215.

<sup>21</sup> Tal como se menciona en el salmo 117: “¡Alaben al Señor en todas las naciones, y festéjenlo todos los pueblos!

Una espiritualidad que debería enseñar al mundo, al resto de las naciones, que las riquezas no deben ser acumuladas, porque no deben convertirse en una nación en donde nada circula en donde la humanidad no vive. Una espiritualidad que propaga un mensaje de aliento a las naciones que sufren la agresión y la guerra de otros, asegurándoles que Dios calmará su angustia, que él premiara su bondad y su fidelidad ganando la batalla contra sus enemigos<sup>22</sup>. Este es pues el argumento para que otras naciones se sumen y formen parte de la era mesiánica.

Israel se vuelve un modelo de espiritualidad porque es un pueblo elegido por Dios que, a pesar de haber sufrido la esclavitud y el dominio de otras naciones, no les guarda odio ni rencor, por el contrario, Israel está obligado a mostrar ante las otras naciones humildad y hospitalidad, tal como lo establece la Tora en el Deuteronomio XXIII-8: “Pero no aborrecerás al edomita, pues es hermano tuyo. No aborrecerás al egipcio, porque fuiste peregrino en su tierra.” Así, tenemos que en el orden mesiánico la responsabilidad por el otro no se olvida, estando siempre presente el proteger y tolerar a los sin tierra, a los otros, a los extranjeros.

En esta era mesiánica, tres son las naciones que Lévinas<sup>23</sup> relaciona con Israel, Egipto, Etiopía y Roma, Egipto y Roma son tradicionalmente en la Tora considerados como la representación de la inhumanidad, pero es justamente esta relación desigual y violenta que a lo largo de la historia ha sostenido Israel con estas naciones, lo que le permite a nuestro autor, por una parte, demostrar la actitud ética y la espiritualidad del pueblo de Israel, y por otra, ofrecer una lectura ética en el actuar de estas naciones consideradas sangrientas e inhumanas. Egipto lugar en el que los hebreos vivieron y fueron esclavos sometidos a trabajos forzados, según la biblia durante 430 años, tiempo después de la muerte de José y su amigo el faraón, se muestra también como una nación que tolera a

---

<sup>22</sup> “Den gracias al Señor, pues él es bueno, pues su bondad perdura para siempre. Que lo diga Israel: ¡su bondad es para siempre! (...) Al Señor, en mi angustia, yo clamé y me respondió sacándome de apuros. Si el Señor está conmigo, no temo, ¿qué podría hacerme el hombre? Cuento al Señor entre los que me ayudan, y veré a mis enemigos a mis pies. Más vale refugiarse en el Señor que confiar en los poderosos. Todos los paganos me rodeaban, pero en el nombre del Señor los humillé. Me rodeaban, me tenían cercado. Pero en el nombre del Señor los humillé. Me rodeaban como avispa, cayeron como zarza que se quema, pues en nombre del Señor los humillé. Me empujaron con fuerza para botarme, pero acudió el Señor a socórreme. El Señor es mi fuerza, el motivo de mi canto, ha sido para mí la salvación. ¡Abranme las puertas de justicia para entrar a dar gracias al Señor! Esta es la puerta que lleva al Señor por ella entran los justos. Te agradezco que me hayas escuchado tú has sido para mí la salvación (...)” Salmo CXVIII

<sup>23</sup> Ver *A l'heure des nations*, Les éditions de minuit, Paris, 1988.

los otros y a los extranjeros: pues Egipto salvó a Abraham<sup>24</sup> y Jacob<sup>25</sup> con sus hijos<sup>26</sup> en tiempos de hambruna y también fue en esta tierra donde Moisés fue recogido en el río por la hija del faraón, a pesar de la ordenanza de matar a todos los hijos varones de los hebreos nacidos en Egipto<sup>27</sup>. Así pues podemos decir que Israel en Egipto no sólo sobrevivió sino que floreció como nación, en espera de su propia tierra.

Etiopía una nación apartada de los hechos relevantes de la historia mundial, que pareciera no poder aportar nada, es retomada por Lévinas para mostrar cómo en este pueblo, condenado también a la esclavitud, manifiesta la aceptación a su condición y a sus cadenas, alabando a Dios<sup>28</sup>. De la misma manera que en Egipto los hijos de Israel sufrieron y aceptaron la esclavitud, con la esperanza de un día ser liberados por su Dios, que les había prometido la tierra de Canaán, los etíopes alaban a Dios a pesar de su esclavitud también en tiempos del imperio persa, tal como se menciona en el libro de Ester.<sup>29</sup> Lo que indica que el mensaje de Israel ha llegado a esos pueblos catalogados secundarios, como pudiera ser considerada Etiopía. De esta manera los pueblos se unen en esta era mesiánica para alabar a Dios.<sup>30</sup>

Roma la tercera nación nombrada, es un imperio criminal que destruyó a Israel y quemó su templo y a pesar de ello también forma parte de la era mesiánica, Lévinas nos dice que:

“Voici qu’elle entend s’associer à l’ordre messianique et qu’elle justifie son ambition par un raisonnement à fortiori. Puissante et injuste, elle revendique cependant la fraternité d’Israël.”<sup>31</sup> “Aquí esta ella que tiende a asociarse al orden mesiánico y que justifica su ambición por un razonamiento a fortiori. Poderosa e injusta, ella reivindica sin embargo la fraternidad de Israel.”

---

<sup>24</sup> Génesis, XII-10. “En el país hubo hambre, y Abraham bajó a Egipto a pasar ahí un tiempo, pues el hambre abrumaba el país.”

<sup>25</sup> Génesis, XLVI-3. “ ‘Aquí estoy’ contesto él. Y Dios prosiguió: ‘Yo soy Dios, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto, porque allí te convertiré en una gran nación.’”

<sup>26</sup> Génesis, XLII-1.2. “Al saber Jacob que había trigo en Egipto, dijo a sus hijos: ‘¿Por qué se están ahí mirando el uno al otro? He oído que se vende trigo en Egipto. Vayan ustedes allá y compren trigo para nosotros.’”

<sup>27</sup> Éxodo, I-16. “Cuando asistan a las hebreas, y ellas se pongan de cuclillas sobre las dos piedras, fíjense bien: si es niño, háganlo morir; y si es niña déjenla con vida.”

<sup>28</sup> “Desde Egipto vendrán los más ricos, Etiopía tenderá a Dios sus manos.” (Salmo LXVIII-32)

<sup>29</sup> “Esto aconteció en tiempos de Asuero (Jerjes I, hijo de Darío I), aquel rey cuyo imperio compuesto de ciento veintisiete provincias se extendía desde el río Indo hasta Etiopía.” (Ester I-1)

<sup>30</sup> “Reinos de la tierra, canten a Dios, toquen para el Señor.” (Salmo LXVIII-33)

<sup>31</sup> Lévinas, E., (1988), p.115.

Pero ¿cómo podemos entender esto? Nuestro autor nos recuerda que la relación entre hermanos más allá de ser fraterna ha sido también antagonista, con Caín y Abel y con Jacob y Esaú. el Génesis nos muestra que la relación fraterna manifiesta también una ambigüedad violenta que puede generar el conflicto entre dos naciones como sucedió entre los idumeos (edomitas)<sup>32</sup> y los israelitas: pero el conflicto que se da entre hermanos está incluido en la era mesiánica porque es auspiciado y conocido por Dios, y si partimos del hecho que no hay margen de error, el antagonismo tiene una razón de ser. Ahora bien, si esto es así, una nueva interrogante nos aqueja, la relación entre Israel y Roma ¿Es una relación de hermanos dentro de un mundo pacífico como lo es la era mesiánica o es esta situación un excepción? Roma se caracteriza por su trato políticamente inhumano, a pesar de la exigencia de obedecer la ley, pues estas normas son civiles y no éticas.

De forma alegórica Lévinas nos muestra que los pueblos inhumanos podrían ser equiparables a un monstruo o a un toro fuerte y poderoso y nos recuerda el *Salmo LXVIII-31* en el cual: “(Dios) amenaza al monstruo de los cañaverales, al tropel de toros, a los dueños de los pueblos para que se sometan y le ofrezcan oro y plata. Dispersa a los pueblos que aman la guerra” Al respecto, el filósofo lituano hace referencia al Talmud y a las discrepancias que los Rabinos han tenido acerca de la precisa interpretación del Salmo LXVIII-31, pero a pesar de ello, se muestra claramente que el versículo en cuestión muestra que el salvajismo del monstruo al que se parece la humanidad depravada, merece el castigo de Dios, de igual manera que lo merecen los poderosos, Roma y el occidente que como fuertes toros hacen la guerra a unos débiles corderos, una situación equiparable a la violencia financiera que los ricos ejercen sobre los pobres, lo que es radicalmente criticado por Lévinas, crítica que se extiende a la violencia racial, económica y social que el Occidente ejerce sobre el resto del mundo:

“En tout cela, impressions de lecture première d’un verset difficile à déchiffrer, mais impressions de tout un aspect inquiétant de notre Occident, de son histoire si souvent sanglante, de son culte de l’héroïsme et de la noblesse militaire, de son exclusivisme nationaliste, de son injustice raciale, sociale et économique.”<sup>33</sup>

“En todo eso, las impresiones de una primera lectura de un versículo difícil de descifrar, pero impresiones de un aspecto del todo inquietante de nuestro Occidente, de su historia tan a menudo sangrante, de su culto al heroísmo y de la nobleza militar, de su exclusivismo nacionalista, de su injusticia racial, social y económica.”

---

<sup>32</sup> Pueblo fundado por Esaú hermano de Jacob (Génesis XXXVI).

<sup>33</sup> Lévinas, E., (1988), p. 119.

Al parecer, la dificultad en la interpretación de este versículo que se manifiesta también en el Talmud al hablar tanto de una colectividad de fuertes como de una manada de toros, no queda del todo claro si se habla del pueblo de Israel o de los poderosos como Roma; al respecto, Lévinas nos dice que el gran Rabino Salzer ha traducido oportunamente la frase como: "Collectivité de vaillants", lo que bien puede significar a la misma comunidad de Israel, en su lucha con Roma; pero esta interpretación se complica cuando en el Salmo LXVIII-31 una vez sometida la bestia de los cañaverales y el tropel de toros han de ofrecer oro y plata, pues este sometimiento implica una cierta acumulación de estos metales. Pero a decir de los expertos, este conflicto se soluciona cuando se interpreta esta entrega de oro y plata como la denuncia de un Estado arbitrario y corrupto, lo que nos demuestra porque a pesar de que Roma es un imperio sanguinario y éticamente perverso está inmerso en la era mesiánica por el mensaje que su actuar representa, así como la crítica que a este actuar pueden hacer otras naciones como el Israel de la época<sup>34</sup>.

En ese sentido la enseñanza de rabbi Yossé transmitida a su hijo rabbi Yichmael, en el Talmud, nos dice que más allá del relato del salmo LXVIII-30 y 31 en el que el arcángel Gabriel rechazó la crueldad y la voracidad de las naciones que aman la guerra, el rechazo es al orden mundial que devino de Grecia y Roma ahora manifiesto en grandes rascacielos que almacenan y acaparan los comestibles de la época, comestibles que podrían nutrir al mundo entero, pero que en lugar de esto, acrecientan las ganancias y la riqueza de los poderosos cerrándose en un sistema totalizante y totalitario que sólo busca la satisfacción de sí:

“Entassement, amasement, totalisation incessante des objets et de l’argent qui marqueraient comme le rythme et la structure essentielle de la persévérance de l’être dans son être. Ses modes concrets – stockage et banques. Mais aussi des hommes en guerre. Suspecte ontologie!”<sup>35</sup> “Acumulación, amasamiento, totalización incesante de objetos y de dinero que marcaron el ritmo y la estructura esencial de la perseverancia del ser en su ser. Sus modos concretos – almacenaje y bancos. Pero también de hombres en la guerra. ¡Sospecha ontológica!”

Esta sospecha, que más bien es una certeza, según el discurso levinasiano, nos permite contraponer claramente que mientras la totalidad ontológica se manifiesta política y económicamente en una ciudad plagada de rascacielos que atesoran las riquezas y el

---

<sup>34</sup> “Pero sus ganancias y ahorros no serán esta vez, guardados ni se acumularán, sino que serán consagrados a Yavé. Esos fondos se usarán para aquellos que ofician en su presencia y con esto tendrán buena comida y se vestirán como príncipes.” (Isaías XXIII-18)

<sup>35</sup> Lévinas, (1988), p.123-124.

sustento del sistema: la ciudad mesiánica debe estar más allá de la política en tanto que es la ciudad de Dios<sup>36</sup> <sup>37</sup> para no separarse de la religión, de la ética y del mandato que ella establece:

“Déjà la Cite, qu'en soit l'ordre, assure le droit des humains contre leurs semblables, suppose à l'état de nature, loups pour les humains, comme l'aura voulu Hobbes. Bien qu'Israël se veuille issu d'une fraternité irréductible, il n'ignore pas, en lui même ou autour de lui, la tentation de la guerre de tous contre tous.”<sup>38</sup>

“Ya en la Ciudad, en la que está el orden, que se asegura el derecho de los humanos contra sus semejantes, supone el estado de naturaleza, lobo para los humanos, como lo ha querido Hobbes. Bien que Israel se aprecia como resultado de una fraternidad irreductible, que no ignora, en el mismo o autor de sí, la tentación de la guerra de todos contra todos.”

La guerra de todos contra todos que es erradicada por el Estado, genera también una adoración extrema por la resolución de este problema. El Estado del Cesar además de formar parte de la esencia más pura del Estado es un lugar propicio para la idolatría debido a que es un Estado sin límites en el ejercicio del poder es:

“(…) l'Etat païen, jaloux de sa souveraineté, l'Etat à la recherche de l'hégémonie, l'Etat conquérant, impérialiste, totalitaire, oppresseur, attaché à l'égoïsme réaliste, sépare l'humanité de sa délivrance. Incapable d'être sans s'adorer, il est idolâtrie elle-même.”<sup>39</sup>

“(…) El Estado pagano, celoso de su soberanía, el Estado que busca su hegemonía, el Estado conquistador, imperialista, totalitario, opresor, atado al egoísmo realista, separado de la humanidad y de su liberación. Incapaz de ser sin adorarse, él es la idolatría misma.”

Una totalidad que es criticada desde afuera, desde los que han sido olvidados o castigados por ser diferentes o por estar en contra del poder, a decir de los expertos del Talmud, puede aparecer a primera vista como una colaboración con el poder. Esta contradicción se manifiesta cuando son liberados los hombres que desean ser príncipes y detentar el poder; al respecto Lévinas nos recuerda el relato del *Baba Metzia*, (83-h) en el

---

<sup>36</sup> Tal como lo sugiere San Agustín en *La ciudad de Dios*, donde señala que esta ciudad divina es la universalidad de la norma divina, porque es: “(...) aquella de quien nos testifica y acredita la Sagrada Escritura que no por movimientos fortuitos de los átomos, sino realmente por la disposición de la alta Providencia sobre los escritos de todas las gentes rindió a su obediencia, con la prerrogativa de la autoridad divina, la variedad de todos los ingenios y entendimientos humanos.” San Agustín, (2002), p.287.

<sup>37</sup> O a decir de Kant es la moral universal que más allá de todo particularismo civil y político hace posible que la libertad y la razón venzan al mal porque es una ley que emana de Dios: “Así pues una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo los mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo las leyes de la virtud.” Kant, I., (1969), p. 100.

<sup>38</sup> Lévinas, (1982), p.216.

<sup>39</sup> Lévinas, (1982), p.216.

cual se cuenta la historia de Rav Eleazar y su hijo que han estado catorce años en una caverna escondiéndose de los romanos. Rav Eleazar es un místico al servicio del Estado opresor porque al liberar o intentar liberar al pueblo desencadena también la represión, pero la crítica que se manifiesta como el más allá del Estado se hace presente cuando el pueblo no venera al Estado y su poder, sino a Dios y su ley que aleja las espinas o es decir el mal, y en ese sentido podemos decir que, con su ayuda el bien triunfa. De ahí que el Estado tenga un más allá del Estado y la política sea un más allá de la política porque con la Ley y con Dios se supera la totalidad ególatra en que se manifiesta el Estado y la práctica política de las demás naciones anunciando una nueva relación con el prójimo.

Esa nueva relación con el prójimo está marcada por la actitud del rey mesías que siguiendo la tradición de David<sup>40</sup> ha de ser sencillo, humilde, justo, devoto y salvador de su pueblo. Pero este periodo en la historia de Israel es una época que tiene un principio y un fin, pues así como floreció con David, a su muerte viene una etapa oscura y conflictiva, el reino se divide y vuelven a la esclavitud ahora en Babilonia. Es importante señalar que durante estos tiempos difíciles, la esperanza del Mesías es la esperanza de un mundo mejor y más justo:

“Que le Messie soit encore Roi, que le messianisme soit une forme politique d’existence, et voilà que le salut par le Messie est un salut par un autre, comme si, arrivé à ma maturité complète, je pouvais être sauvé par autre, comme si au contraire, le salut de tous les autres ne m’incombait pas, selon la signification la plus exacte de mon existence personnelle! Comme si l’aboutissement de la personne n’était pas la possibilité de n’écouter que ma propre conscience, et de refuser les raisons d’Etat!”<sup>41</sup>

“Que el Mesías sea entonces Rey, que el mesianismo sea una forma política de existencia, ahí está la salvación por el Mesías que es la salvación por otro, como si arribará a mi madurez completa, yo puedo ser salvado por otro, pero si por el contrario, la salvación de todos los otros no me incumbiera, según ¡la significación más exacta de mi existencia personal! Es como si el desembocamiento de la persona no está en la posibilidad de escuchar más que a su propia conciencia, y ¡refutar las razones de Estado!”

---

<sup>40</sup> “Por su odio a la violencia, su protección a los desamparados, su generosidad para quienes le habían ofendido, estuvo muy por encima de los hombres de su época. Fue esencialmente un hombre de fe y cumplió sus deberes para con Dios simple y sinceramente: siempre que pecó, aceptó la reprensión y admitió que la ley de Dios exigía obediencia incluso del rey, porque ‘con todo su corazón amó a su Hacedor’.” Rattey, B., (2000), p 84.

<sup>41</sup> Lévinas, E., (1982), p.218-219.

Pero esta esperanza de un mundo mejor, según la cita anterior es algo que todos también, sin ser rey mesías, podemos ofrecer a nuestro prójimo porque siguiendo las enseñanzas de la ley debemos dejar de escuchar sólo a nuestra propia conciencia y escuchar el reclamo del otro, porque esa será la vía que nos lleve a refutar la razón de Estado, en tanto que el Mesías puede haber venido ya, pero el mandato de la ley mantiene viva la esperanza de romper con las estructuras políticas dominantes:

“Si, pour Israël, le Messie est déjà venu, c’est qu’Israël attend la délivrance qui vendra de Dieu lui-même. Elle n’entre pas sous l’idée de royauté. La voilà, l’espérance la plus haute, séparée à jamais des structures politiques!”<sup>42</sup>

“Si para Israel, el Mesías ha venido ya, es que Israel espera la deliberación que vendrá de Dios mismo. Ello no entra en su idea de realeza. Ahí está la esperanza más alta, nunca separada de las estructuras políticas.”

En la conferencia dictada el 5 de diciembre de 1988 en el 29º Coloquio de Intelectuales judíos, Lévinas retoma el tratado talmúdico de Tamid en el fragmento 31b-32b, este tratado habla del encuentro que sostuvieron los ancianos del desierto de Néguev, en el sur de Israel, con Alejandro el grande, en dicha reunión los sabios ancianos fueron interrogados por Alejandro acerca de varias cuestiones, por ejemplo les pregunto cuál era la mayor distancia del cielo a la tierra, o del este al oeste, si fue creada primero la tierra o cielo, la luz o las tinieblas e inmediatamente después les pregunta acerca de la sensatez, de la fuerza, la riqueza y la popularidad. Por su parte Alejandro anuncia su deseo de volver a África y siguiendo algunos consejos de los ancianos parte a éste continente donde sostiene un encuentro bélico en una región solamente habitada por mujeres, estas lo ponen en una encrucijada pues si las mata quedará marcado por el hecho de haber matado mujeres y si ellas lo matan recibirá burlas por haber sido vencido por un ejército femenino. Negocian y él pide un poco de pan, ellas le llevan pan de oro, y como esto no se puede comer tiene que ir en busca de comida, en el camino de regreso él encuentra pan y pescado que provienen del jardín del Edén, pide que se abra la puerta, pero la puerta solo se abre para los justos, argumentando que es un hombre importante porque es un rey, pide un regalo, y lo que le dan es un globo ocular tan pesado que no se compara con todo su oro y plata, desconcertado pide una explicación a los ancianos, estos le responden con pasajes bíblicos.

---

<sup>42</sup> Lévinas, E., (1982), p.218.

Después del relato del que no hay datos históricos que nos confirmen que este encuentro en verdad se dio, este texto es rescatable porque nos muestra la diferencia evidente entre dos discursos. Por un lado la postura de un hombre de Estado y del poder y por otro el discurso humano de los rabinos de Israel.

Las preguntas, a primera vista ilógicas, hechas por Alejandro a los ancianos de Israel, adquieren sentido cuando descubrimos el trasfondo, por ejemplo al preguntar por cual es la mayor distancia de la tierra al cielo o del oriente a occidente, se pone de manifiesto estos dos niveles de la discusión, pues mientras que la distancia de la tierra al cielo nos remite a la relación con Dios, la distancia entre el oriente y el occidente hace referencia a la relación entre los hombres, el poder y la posesión, por lo que a los que ambicionan el poder esta última distancia les resulta más redituable e interesante. Aunque una respuesta más sensata apunta a que por la gracia de Dios, o en otras palabras bajo la ley ética, ambas medidas son iguales pues la relación entre los seres humanos que se da en la distancia aquí en la tierra debe ser muestra de amor, responsabilidad y entrega por el prójimo, de la misma manera que se da la relación con Dios.

Alejandro preguntó a los ancianos ¿qué fue creado primeramente la tierra o el cielo? En esta cuestión Lévinas retoma la disputa que sobre este tema sostuvieron dos escuelas rabínicas y citando a Isaías XLV-12<sup>43</sup> recuerda que como la creación se hizo con ambas manos se realizó al mismo tiempo, pues con una mano creo la tierra mientras que otra creaba el cielo. Por el contrario, no fue tan bien recibida su tercera pregunta por parte de los ancianos rabinos del Néguev que interrogaba acerca de ¿qué fue primero la luz o las tinieblas? La razón que nos da nuestro autor es que esta pregunta no puede ser respondida por todos, ni a todos, ni en todo lugar ya que la sabiduría que encierra la Cábala está dirigida para unos pocos:

La Cabbale n'est pas encore, comme à Paris, affaire de tout le monde! Les questions ultimes se traitent en dialogues discrets et même dans la pensée d'un seul. L'intelligence politique, d'ailleurs, ne va peut-être pas au-delà de certaines limites. Au-delà, c'est mauvais pour cette intelligence et dangereux pour la politique."<sup>44</sup>  
"La Cábala no es entonces como París, ¿cuestión de todo el mundo! Las últimas cuestiones se tratan en diálogos discretos y de igual manera el pensamiento a solas.

---

<sup>43</sup> "Pues bien, yo he creado la tierra y he creado a los hombres para que en ella vivan. Yo con mis manos, he estirado los cielos y mando a todo su ejército."

<sup>44</sup> Lévinas, E., (1996), p.56

La inteligencia política, de otro lugar, no va a poder ser más allá de ciertos límites. Más allá, esta lo malo y lo peligroso para esta inteligencia, para la política.”

Estos límites del conocimiento que se imponen no son producto de una actitud egoísta de no compartir el saber, sino de proteger su sutileza, esa que está más allá del mundo cotidiano, de la política, del poder, etc. Conocimiento que les permite a los sabios ancianos responder que la fuerza es una mala inclinación porque despliega las pasiones de ser, aun y cuando esto implique un enfrentamiento con los otros. Es la fuerza una lucha por la vida, pero que se manifiesta como interés y *conatus essendi*, por la preservación de sí a pesar de todo y contra todos. Fuerza que también se manifiesta como racionalidad que es incapaz de abrirse a la sensatez. Por ejemplo ante la pregunta de Alejandro acerca de ¿Qué debe hacerse para vivir? La respuesta que recibe de los ancianos de Néguev pareciera desconcertante para la racionalidad occidental, esa que dice Lévinas no entiende de la sensatez; la respuesta dice que se debe morir para poder vivir, porque la vida no es esa que comúnmente se entiende como la satisfacción de todas las necesidades y deseos, plenitud e intensidad; la verdadera vida, la vida sensata es la que se vive de manera prudente y reservada, una vida que no se preocupa por cuidar de sí, sino por cuidar del prójimo:

“Que le mourir puisse conduire au vivre, c’est sans doute affirmer que la vie, dans l’humain, n’a de sens que par-delà l’égoïsme de sa réalité biologique, que d’emblée elle est vie avec les autres, déjà au-delà de sa persévérance d’exister, par-delà l’*à tout prix*’ du *conatus essendi*. C’est l’affirmation que cette vie humaine, ces rapports avec les autres – quelles qu’en soient et ruptures et reprises-, est déjà de l’amour, que l’amour est déjà sacrifice de soi allant, dans son essentielle intention, jusqu’à mourir pour autre.»<sup>45</sup>

“Que el morir puede conducir a vivir, es sin duda afirmar que la vida, en lo humano, no tiene el sentido egoísta de su realidad biológica, porque esta vida es con otros, más allá de su perseverancia por existir, más allá del *‘a todo precio’* del *conatus essendi*. Esta es la afirmación que la vida humana, en su relación con los otros – aquellas que son rotas y reanudadas- es el amor; porque el amor es sacrificio de sí, en su esencial intensión, hasta morir por el otro.”

Esta prudencia en el vivir, que hace de la vida una manifestación ética de responsabilidad y sacrificio por el prójimo, que es a decir de Lévinas la verdadera condición humana es no sólo una idea defendida por los ancianos de Néguev, sino por todo Israel. Afirmación temeraria, al menos en términos políticos, pues el sentido egoísta de la

---

<sup>45</sup> Lévinas, E., (1996), p.61.

preservación no desaparece ni en Israel ni en ninguna otra nación, tal como lo argumentamos con mayor detalle en nuestra crítica a la figura mesiánica del rey David.

Y volviendo a los temas políticos otro de los aspectos tratados por Alejandro Magno y los ancianos de Néguev es la popularidad, misma que para los rabinos se obtiene si el líder odia el poder y la autoridad, ante tal afirmación, Alejandro asegura tiene una mejor respuesta, pues afirma que no se debe odiar sino amar al poder y a la autoridad, y aprovechar los favores concedidos por la gente. Posturas que nos demuestran las dos concepciones que de la política pueden existir, por un lado tenemos que para Alejandro el poder político es irreductible a norma alguna, precepto, idea o mandamiento ético, mientras que para los rabinos el poder político solo es posible bajo la dinámica ética del Bien y de la Ley, de lo contrario, tal como lo afirma el profeta Samuel<sup>46</sup> la tiranía se hace presente y el rey en lugar de servir a su pueblo lo hará esclavo suyo.

Además en esta disputa otro elemento clave es que para Alejandro el poder ha de amarse, mientras que para los rabinos el poder debe odiarse, debatiéndose entre el amor y el odio el ejercicio del poder político se discute desde diferentes trincheras, pues no es lo mismo argumentar a favor de amar al poder desde el Estado, que odiarlo desde el pueblo que sufre las acciones o los atropellos en su ejercicio. Pero a pesar del odio que el pueblo puede llegar a sentir contra el poder no conduce necesariamente, nos dice Lévinas, a que se niegue todo Estado posible cayendo en una posición anárquica, por el contrario se justifica la necesidad de un Estado pero siempre regulado por la ética, es decir, una política mesiánica dentro del Estado:

“(…) ne pourrait aucunement signifier que, pour Israël –et pour ses anciens du Néguev-, Etat équivaut à anarchie. Elle voudrait dire que l’ordre politique acceptable ne peut venir à l’humain qu’à partir de la Thora, de sa justice, de ses juges et de ses maîtres savants. Politique messianique.»<sup>47</sup>

“(…) no podría significar para Israel –ni para sus ancianos de Néguev-, que el Estado equivale a anarquía. Ello vendría a decir que el orden político aceptable no puede venir a la humanidad a partir de la Tora, de su justicia, de sus jueces y de sus sabios maestros. Política mesiánica.”

Y es que el odio que puede sentirse contra el ejercicio del poder, no es contra todo tipo de poder, es criticar y denunciar un poder político desmedido, injustificable, autoritario

---

<sup>46</sup> Ver Samuel I (VIII, 11-17) versículo tratado en el apartado ¿política mesiánica? En la página 148 haciendo referencia a la vida del Rey David.

<sup>47</sup> Lévinas, E., (1996), p.63.

y despótico que atenta contra la humanidad, contra el pueblo que debería servir: por ello un poder político justo y sensato, no puede ser por el contrario, objeto del odio, la crítica o la denuncia. El poder político mesiánico podríamos decir es aquel que atento a las carencias y a las necesidades de su pueblo busca mejorar su condición de vida promoviendo un verdadero progreso social.

Así, podemos decir que con la pregunta que Alejandro hace a los ancianos de Néguev acerca de la popularidad se demuestra que al menos en el terreno de los principios en la política, Israel y Grecia mantienen posturas distintas. Alejandro que representa la postura de Grecia sostiene que el poder se ama, mientras que Israel con sus sabios ancianos asegura que el poder se debe odiar si atenta contra la humanidad, ya que evidentemente el ejercicio del poder debe ser también transparente y honesto sin hacer uso de las mentiras para conseguirlo o para mantenerlo. Por otra parte, debemos considerar que en esos momentos en los que supuestamente se dio la conversación entre Alejandro el grande y los ancianos de Néguev, Grecia había ocupado Israel, pues al ser vencido el imperio persa por Alejandro todos sus territorios y gran parte del mundo conocido en esa época fueron conquistados por Grecia. Sin embargo la relación práctica y cotidiana que tuvieron griegos y judíos en aquellos años no fue tan beligerante ya que asegura la tradición que cuando Alejandro se dirigía a Egipto, en Jerusalén, el sacerdote Jadaa que había jurado lealtad a Darío III se negó obedecer al rey macedonio, este hecho más que incomodarle le impresiono grandemente y desde ese momento los judíos gozaron de beneficios en Palestina y fuera de ella. Estos beneficios los podemos resumir en que los judíos dentro del imperio griego tenían pleno reconocimiento como ciudadanos, vivían en barrios propios para ellos que se gobernaban bajo la autoridad judía; pero a pesar de esta actitud benevolente, la visión política de Grecia fue diametralmente opuesta a la que tenían los hebreos.

Dentro de la conversación entre Alejandro el grande y los ancianos del Néguev se muestra esta actitud conquistadora, cuando les anuncia que desea regresar al África, los sabios le dicen que será detenido por las montañas de la oscuridad, por un mundo misterioso y desconocido que demuestra que no todo el mundo es el espacio euclidiano medible, cuantificable y conquistable que él piensa, sin embargo Alejandro no escucha e insiste en sus intenciones, quiere extender su poder, y extender su imperio, por lo que los

ancianos le dicen que para poder transitar por ese camino tortuoso y oscuro, deberá llevar unos burros y atarles unos carretes con cuerda para reconocer el camino de vuelta. Alejandro se marcha y llega a un lugar habitado solamente por mujeres, seres considerados inferiores, de igual manera, nos dice Lévinas, que los europeos se toparon con los indígenas, otros seres también considerados inferiores en la conquista de América y la extensión del imperio español, portugués e inglés. Mujeres, que a pesar de ser consideradas inferiores le dan una gran lección al decirle que si él desea entablar un combate contra ellas, la gente dirá que ha masacrado a unas mujeres indefensas, por el contrario si él es vencido, mal quedará también ante la gente que se burlará de él por haber sido derrotado por unas mujeres. Con su discurso, asegura nuestro autor se muestra esa crítica al poder y a la conquista, porque:

“Elles dénoncent la politique d’une force qui n’est pas la maîtrise du désir insatiable et d’une volonté des richesses qui toujours veut la part dont se contente autrui.”<sup>48</sup>

“Ellas denuncian a la política como una fuerza que no es más que la maestra del deseo insaciable y de una voluntad de riqueza que siempre quiere la parte que se satisficiera al prójimo.”

Una vez que ha recibido esta enseñanza por parte de las mujeres, les pide comida y ellas le dan pan de oro, Alejandro reclama que ese pan no puede comerse, pero ellas le responden que si desea otro pan deberá buscarlo. En su camino de regreso percibe un olor delicioso proveniente de una fuente del jardín del Edén, ahí come pan y pescado, después exige se abran las puertas del paraíso, pero estas se mantienen cerradas con el anuncio que sólo los justos podrán entrar, ante esto Alejandro dice yo soy un hombre importante, yo soy el rey, pero sólo recibe como respuesta un globo ocular de regalo, más pesado que todo el oro y la plata juntos, ante su desconcierto los rabinos a las puertas del paraíso le dicen que el globo ocular es tan pesado porque representa el ojo humano que nunca está satisfecho, tal como se asegura en los Proverbios XXVI- 20: “La muerte y el mundo de abajo nunca están satisfechos; lo mismo el deseo humano.”

El ojo humano representante de la razón y el ejercicio del poder, para conquistar y poseer, bajo la lógica occidental siempre va estar insatisfecho porque el deseo de tener y tener más es insaciable, por ello Lévinas afirma que el relato concluye con una diferencia

---

<sup>48</sup> Lévinas, E., (1996), p.73.

radical entre la política occidental y la política mesiánica que sostienen los ancianos del Néguev y señala que:

“Notre texte affirme une différence radicale entre tout ce qu’il peut y avoir de valide dans une politique raisonnable, d’une part, et la justice authentique, de l’autre. C’est-à-dire la miséricorde, la charité, le *‘hessed* qui en est le foyer ardent, la Thora qui est la source de ses flammes et l’étude où cette source jaillit. La justice s’oppose à ce désir du politique, né du regard insatiable vers les lointains horizons, à cet infini goût du politique, à cette horizontalité dont il était question au début, prise pour l’essentiel de l’exister. Dès lors, nous remontons à l’étude de la Thora qui est principe de paix.»<sup>49</sup>

«Nuestro texto afirma una diferencia radical entre todo esto porque puede tener validez en una política razonable, por una parte; y por otra, por la justicia auténtica, por la otra. Es decir la misericordia, la caridad, la *‘hessed* que es el foco ardiente y la Tora que es la fuente de esas flamas y el estudio donde esta fuente brota. La justicia se opone a este deseo de la política, no a la mirada insaciable hacia horizontes lejanos, sino a este infinito gusto de la política a esta horizontalidad que estaba en cuestión al inicio y que toma lo esencial del existir. Desde ese momento nos remontamos al estudio de la Tora que es el principio de la paz.”

Así, queda una vez más demostrado en el discurso levinasiano que una Política con mayúscula, una política ética siempre va tener de sustento a la justicia, a la misericordia y a la caridad como un servicio al prójimo. Una política ética que no busca dominar, ni esclavizar al Otro, sino servirle con justicia y promoviendo la paz.

## ¿POLÍTICA MESIÁNICA?

La espera de una política mesiánica proviene de Sión<sup>50</sup>, que a decir de M. Dan Avni-Segré (Israelita de origen italiano, profesor de la Facultad de Derecho de Haifa) es el regreso a Sión que representa más que el cumplimiento de un joven Estado, el restituir en la historia santa las posibilidades de una invención política. Pues es necesaria una política que no desdeñe los escrúpulos como sí lo hace la política idolatra que ha sustentado a los imperios. El camino ha sido largo pero ahora en su propio territorio:

“Depuis deux mille ans, Israël ne s’est pas engagé dans l’Histoire. Innocent de tout crime politique, pur de la pureté de victime, d’une pureté dont sa longue patience a peut-être été l’unique mérite, Israël était devenu incapable de penser une politique

---

<sup>49</sup> Lévinas, E., (1996), p.76.

<sup>50</sup> “Le sionisme a pour origine étymologique le mont Sion, qui, surplombant Jérusalem, symbolise depuis trois millénaires les liens indissolubles qui unissent le peuple juif, la religion hébraïque et la Terre d’Israël.” Claude Franck y Michel Herszlikowicz. *Le sionisme*, p.3.

qui parachèverait son message monothéiste. L'engagement désormais est pris. Depuis 1948. Mais tout ne fait que commencer. Israël n'est pas moins isolé pour achever sa tâche inouïe que n'était, il y a quatre mille ans, Abraham qui la commençait. Mais, ainsi, ce retour sur la terre des ancêtres, par-delà la solution d'un problème particulier, national ou familial, marquerait-il l'un des plus grands événements de l'histoire intérieure et de l'Histoire tout court."<sup>51</sup>

“Desde hace dos mil años, Israel no se ha comprometido en la Historia. Inocente de todo crimen político, puro de la pureza de la víctima, de una pureza de la que su larga paciencia ha podido ser y es el único mérito. Israel se ha vuelto incapaz de pensar una política que dé el último toque a su mensaje monoteísta. El compromiso a partir de ahora está ocupado. Desde 1948. Pero no todo ha de comenzar. Israel no está menos aislado para acabar con su mancha increíble que no está, hace 4 mil años, Abraham que la comenzó. Pero, así, este retorno a la tierra de los ancestros, será la solución de un problema particular, nacional o familiar, y marcará uno de los más grandes acontecimientos de la historia interior y de la Historia corta.”

Historia reciente que nos habla de un difícil retorno a Sion y a su mensaje, acontecimientos que han hecho del pueblo de Israel una nación no siempre víctima del odio, la xenofobia y la actitud alérgica en contra del Otro, pero que a decir de Lévinas las guerras que el Estado de Israel ha sostenido contra los árabes son consecuencia de la ancestral aberración que el mundo ha mostrado contra los hebreos. El origen del conflicto judeo-árabe, por ejemplo, es analizado por Lévinas partiendo de las causas que han dado pie a este, nuestro autor acepta que el tradicional relato en el que se fundamenta la búsqueda de la tierra prometida, en un territorio también antiguamente ocupado por el pueblo palestino, ha generado la problemática, pero añade también que la paz a cualquier precio puede tener un costo aun mayor y más trágico. Pues un judío no necesita ser profeta o hijo de uno para desear la paz con los árabes y una convivencia fraterna. Sin embargo el fin del conflicto entre Egipto e Israel, nuestro autor no lo ve con buenos ojos debido a que más que dar un paso definitivo hacia la paz, encamina hacia mayores conflictos (los que se generaron desde la guerra del 48-49 hasta nuestros días y que serán abordados a detalle en el sexto y último capítulo de nuestro trabajo).

Y es que un judío necesita hacer un recuento de todas las migraciones que han hecho que este pueblo se mantenga gracias a una exclusiva forma de conceptualizar la política basada en el recuerdo de un libro profético. Recuerdo interiorizado en el pueblo, que a juicio de Lévinas ha sufrido la xenofobia, la incomprensión y la repugnancia sólo por

---

<sup>51</sup> Lévinas, (1982), p.220.

la incomprensión hacia lo desconocido, hacia el psiquismo del Otro. Memoria siempre viva que alerta por un lado que su Estado judío reposa sobre el bien y el mal del mundo liberal y por otro lado insiste en que el antisemitismo se ha manifestado de manera violenta en la Europa del Este y en los llamados países socialistas lo que ha influido para que países del tercer mundo se unifiquen con los socialistas para votar en la ONU contra Israel. Lo que ha hecho, que a su juicio los judíos de finales del siglo XX vuelvan a vivir lo que se menciona en los Salmos:

“Al borde de los canales de Babilonia nos sentábamos y llorábamos al acordarnos de Sion; en los sauces que por ahí se encuentran habíamos colgado nuestras arpas. Allí los que nos habían deportado nos pedían palabras de una canción, y nuestros raptos un canto de alegría: ‘¡Cántennos un canto de Sión!’ ¿Cómo íbamos a cantar un canto del Señor en un suelo extranjero? ¡Si me olvido de ti, Jerusalén, que mi derecha se olvide de mí! Que mi lengua se pegue al paladar si de ti no me acuerdo, si no considero a Jerusalén como mi máxima alegría. No te olvides, Señor, de los hijos de Edom que, el día en que cayó Jerusalén, decían: ‘¡Arrásenla, arrásenla hasta los mismos cimientos!’ Hija de Babilonia, que serás destruida, dichoso el que te hiciere los males que a nosotros nos hiciste. ¡Dichoso aquel que agarre a tus pequeños y los estrelle contra las rocas!” Salmo (CXXXVII 1-9)

Pero el sufrimiento que se manifiesta en el salmo anterior, nos dice nuestro autor, se vuelve esperanza cuando la fuerza de la palabra y del mensaje de Israel es más fuerte que la esclavitud y la diáspora, ya que en el mensaje de la Biblia subyacen los derechos irrenunciables que sostienen la verdadera justicia. Enseñanza que se ofrece al mundo desde la tierra de Sión como una responsabilidad ética que surge desde la interioridad del Yo:

“Mais le dos au mur ou à la mer, et se chargeant déjà de tout l’héritage étique d’Israël, car amour de la vie pour cela, car résurrection pour cela. La première syllabe de «sionisme» signifie cela: message avant tout. «C’est de Sion que sort de Thora», selon le verset de Michée IV (...) doctrine de la justice, compte autant et plus que la documentation des droits imprescriptibles. L’affirmation se soi est d’emblée responsabilité pour tous. Politique et déjà non-politique. Epopée et Passion”<sup>52</sup>

“Pero en el muro o en la mar se carga ya toda la herencia ética de Israel, ya amor por la vida, ya por la resurrección. La primera sílaba del ‘sionismo’ significa: mensaje ante todo. ‘Es de Sión la suerte de la Tora según el versículo de Miqueas IV, 2 <sup>53</sup> (...) doctrina de la justicia, cuenta tanto como y mas la documentación de

---

<sup>52</sup> Lévinas, E., (1982), p.224.

<sup>53</sup> “En el futuro, el cerro de la Casa de Yavé será puesto sobre los altos montes y dominará los lugares más elevados. Irán a verlo todas las naciones y subirán hacia él muchos pueblos, diciendo: ‘vengan, subamos a la casa de Yavé, a la Casa de Dios de Jacob, para que nos enseñe sus caminos y caminemos por sus sendas. Porque la enseñanza irradia de Sión, de Jerusalén sale la palabra de Yavé.’”

los derechos imprescriptibles. La afirmación de sí está seguida de la responsabilidad por todos. Política y ya no política. Epopeya y Pasión”

Así podemos decir que esta Política con mayúscula es la política ética que se entrega al prójimo porque se ha responsabilizado por el por su futuro y su bienestar, política que está más allá de la simple política con minúscula, la política como totalidad. Pero ¿en realidad esta Política ética, política con mayúscula es la que emana como enseñanza de justicia y de responsabilidad desde Sión? Lévinas sin lugar a dudas diría que sí, pero yendo más allá de Lévinas encontramos que por ejemplo la Política ética, expresada como política mesiánica en el ejercicio público del Rey mesías presenta algunos claroscuros que merman esta afirmación.

El caso del Rey David, la figura más emblemática del reino, nos muestra estas problemáticas, baste recordar primeramente la disputa que se genera entre el rey Saúl y David que posteriormente se vuelve una constante persecución, a primera vista David, en este conflicto, nunca se aleja de esta Política con mayúscula, pues a pesar de ser perseguido y en más de una ocasión mandado asesinar por Saúl, cuando David tuvo la oportunidad de matarlo, lo perdona por ser el ungido de Dios<sup>54</sup>; pero si observamos con más detenimiento encontramos que dentro de la biblia hay dos versiones acerca de la muerte de Saúl por un lado tenemos que en una batalla contra los filisteos sus hijos son muertos y él severamente herido, logra escapar pero a solas le pide a su escudero que lo termine de matar, el escudero se niega y entonces él mismo se clava la espada 1 Samuel (XXXI 1-4); por otra parte tenemos que un desconocido amalecita se encontró por casualidad a Saúl, quien por sentirse mareado le pide que lo mate y este lo mata, esta información le llega a David quien al enterarse de esto manda matar al asesino de Saúl. 2 Samuel (I 6-16), sentenciando que sólo

---

<sup>54</sup> “Hoy mismo tú has visto como Yavé te ha puesto en mis manos y yo no he querido matarte pues me contuve al pensar que tú eres el ungido de Yavé” 1 Samuel (XXIV-11) Y más adelante enfatiza la carga ética de su acción. “(...) ¡Que Dios juzgue entre tú y yo! El me hará justicia, pero lo que es yo, no te levantaré la mano. Como dice el antiguo proverbio: De los malos sale malicia, por eso mi mano no te tocará. ¿A quién has salido a buscar, rey de Israel?” 1 Samuel (XXIV 12-13) En otra ocasión David manda espionar a Saúl para saber en dónde encontrarlo y consigue llegar hasta el campamento de Saúl de noche: “David y Abisay se dirigieron a de noche al campamento y hallaron a Saúl que dormía acostado en el centro del campamento con su lanza clavada en tierra a su cabecera; Abner y la demás gente dormían en torno a él. Entonces Abisay dijo a David: ‘Dios ha puesto hoy en tus manos a tu enemigo. Déjame ahora mismo clavarlo en tierra de una sola lanzada; no será necesario repetir el golpe.’ Pero David le contestó: ‘No lo mates; quien podría levantar su mano contra el ungido de Yavé sin ser castigado? Y añadió: Sólo Yavé puede quitarle la vida, sea que llegue el día de su muerte natural, sea que muera en alguna batalla. Libreme Dios de levantar mi mano contra el ungido de Yavé. Ahora toma la lanza y el jarro de agua y vámonos.” 1 Samuel (XXVI 7-11)

el asesino cargará con la responsabilidad de haber matado al ungido. Las dudas que surgen son si en verdad David siempre perdonó a Saúl bajo el argumento de ser el ungido de Dios, pues David en la clandestinidad, por decirlo de algún modo, había sido el nuevo ungido ya que Dios se había arrepentido de elegir a Saúl como rey de Israel, lo que quiere decir que Saúl había dejado de ser legítimamente el rey. Pero además de estos vacíos y contradicciones en el texto bíblico encontramos que David también cometió atropellos y asesinatos, en nombre de su propia sobrevivencia y lucha política, política que a nuestra forma de ver deja de ser la Política con mayúscula para convertirse en política tradicional que se manifiesta como totalidad pero sobre todo como interés.

Decimos que esta política se muestra como Totalidad porque una vez que es nombrado legalmente rey, David forma una unidad política que elimina a todos sus enemigos, es decir borra toda las diferencias; y por otra parte decimos que esta política es también interés porque antes de ser rey realizaba correrías en algunas regiones enemigas matando hombres, mujeres, niños y ancianos, a todos los mataba con la finalidad de que estos no lo denunciaran con los filisteos con quienes se habían ido a vivir por conveniencia<sup>55</sup>.

La política con minúsculas, la política que se basa en el interés de la preservación de sí y en la unidad de los amigos, de los que son, de los iguales que se manifiesta como una totalidad cerrada, a pesar de todo impera también en la política mesiánica, a pesar de que Lévinas sostiene que desde la tierra de Sion el espíritu ético se muestra:

“Le sionisme, après le réalisme de ses formulations politiques du début, se révèle enfin, à la mesure du judaïsme substantiel, comme une grande ambition de l’Esprit.”<sup>56</sup>

“El Sionismo, después del realismo de sus formulaciones políticas de inicio se revela en fin, a la medida del judaísmo substancial, como una gran ambición del Espíritu.”

Podemos decir que así las cosas, la política mesiánica, la política ética, la Política con mayúscula que Lévinas nos propone en contraparte de la política como totalidad, en la práctica concreta del histórico Estado de Israel ha fracasado, porque de igual manera que la política real, como expresión de la totalidad, como guerra violenta que fue defendida por

---

<sup>55</sup> Ver I Samuel (XXVII 8-12)

<sup>56</sup> Lévinas, E., (1982), p.224.

Alejandro el grande ante los sabios del Neguev, a finales del siglo XX es defendida y aplicada por los generales israelíes en contra de los árabes y palestinos. Es esa misma política que sufren todos los ciudadanos de los Estados totalitarios y liberales que ven a los políticos, reyes, presidentes o primeros ministros y a las naciones pelearse por obtener el poder o mantenerlo, a costa de lo que sea, porque ese es su interés y su *conatus essendi*.

Alain Finkielkraut<sup>57</sup> en un artículo llamado '*Le risque du politique*' recuerda que en 1982 sostuvo una plática con Paul Thibaud acerca de Israel y la guerra con el Líbano y si finalmente Lévinas había salido de ese silencio que durante años mantuvo sobre el Estado de Israel, y hace un recuento de lo dicho por Lévinas en el artículo "*El Estado del César y el Estado de David*", donde tal y como lo hemos señalado se establece que para los judíos el Estado no está separado de la religión ni de la ética, justificando la creación de un Estado monoteísta, aunque la realización fáctica del Estado de Israel es producto del nazismo y su exterminio judío, hechos que hicieron posible el resurgimiento del pensamiento judío; pensamiento que a decir de Lévinas mantiene, o debe mantener, su esencia en la construcción del Estado de Israel. Durante siglos los judíos de la diáspora, por su condición de minoría perseguida no tuvieron una participación en la espiritualidad del mundo, pero desde 1948 con la creación del Estado de Israel, los judíos tienen la oportunidad de cambiar la historia llevando a la realización un mundo más justo. Pero Finkielkraut afirma que el instaurar el Estado de Israel en la hora de las naciones, le somete a una lógica mundial que pone en riesgo su mensaje ético en la historia política ya que pretende ser:

“C’est un Etat qui refuse d’abandonner le monde à la séparation de l’éthique et du politique, et qui, dans le monde tel qu’il est, tient, d’ores et déjà, son rang sans pour autant sacrifier aux méthodes des César- *Realpolitik*, égoïsme réaliste et raison d’Etat- les scrupules et le respect de l’autre homme, issus du monothéisme (...)»<sup>58</sup>

“Es un Estado que rehúsa abandonar el mundo a la separación de la ética y la política, y que, en el mundo tal cual es, tiene, de aquí en adelante un rasgo sin sacrificar los métodos del César- *Realpolitik*, egoísmo realista y razón de Estado- los escrúpulos y el respeto del otro hombre, resultado del monoteísmo (...)”

Pero esta pretensión de Israel de ser un Estado diferente, un Estado monoteísta, un Estado que ofrece al mundo un mensaje ético de justicia, de piedad y de responsabilidad para con el prójimo, cada vez se aleja más y aparece en su lugar un Estado que no sólo

---

<sup>57</sup> Aunque tenemos noticias que Alain Finkielkraut ha cambiado de posición en la actualidad, nosotros hacemos referencia a su postura expuesta en 1982.

<sup>58</sup> Finkielkraut, A., (en Lévinas, E., *Cahier De l’herne*, 1991), p.563.

ocupa territorios pertenecientes a otros pueblos sino que los coloniza bajo razones no del todo justificadas. Y esto quizá se deba, a que como se menciona en la cita anterior, el Estado de Israel a pesar de la ética no sacrifica la *Realpolitik* y la razón de Estado, y es que en términos estrictamente políticos un Estado fundamenta su acción en la razón de Estado que, tal como decía Meineke<sup>59</sup>, es la máxima de su obrar político, es su motor y su ley. Haciendo uso de esta razón el Estado puede defenderse de una agresión o bien, por el contrario diseñar una estrategia ofensiva, siempre bajo el principio del *interés* (de conservarse, de mantenerse, de mejorar) que se pone de manifiesto en el *Connatus essendi*. Así la tensión entre la Razón de Estado y el mensaje ético de Israel, a nuestro juicio termina por romper la cuerda por el tramo más débil y la nación israelí se aleja de su mensaje de justicia, piedad, bondad y responsabilidad, para enfrascarse en la pura *Realpolitik*. Con esta tensión presente, Thibaud, aquel con quien charlaba Finkielkraut en 1982, sobre la guerra de Israel y el Líbano, que comentábamos renglones arriba, exige a Lévinas una respuesta honesta:

«Il demandait a Lévinas de confronter le rêve sioniste, tel qu'il en avait lui-même tracé les contours a la réalité, c'est-à-dire non seulement a l'occupation mais a la colonisation de la Cisjordanie et a la première guerre d'Israël qui ne fut pas exclusivement défensive. Il exigeait de l'auteur de *Difficile Liberté* qu'il cessât d'osciller entre idéalisme et légitimisme, entre ferveur utopique et discipline communautaire, entre l'exaltation messianique de l'Etat de David et le silence peureux –'Je n'y suis pas, je n'ai pas le droit a la parole'- sur sa lente et implacable transformation en Etat de César.»<sup>60</sup>

“El demanda a Lévinas confrontar el sueño sionista, tal y como él mismo había trazado los contornos en la realidad, es decir no solamente en la ocupación sino en la colonización de Cisjordania y en la primera guerra de Israel, que no fue exclusivamente defensiva. El exige al autor de *Difficil Libertad* que cese de oscilar entre idealizar y legitimar, entre el fervor utópico y la disciplina comunitaria, entre la exaltación mesiánica del Estado de David y el silencio miedoso del –'Yo no sé, Yo no tengo derecho a la palabra'- sobre su lenta e implacable transformación en el Estado del César.”

Palabras duras las que Lévinas recibe por la postura asumida ante el hecho innegable de que el Estado de David, ese Estado mesiánico ha dejado su lugar al Estado del Cesar, al Estado con la política con minúsculas, de la *Realpolitik* y la razón de Estado. Un Estado que ha pasado de ser un espacio de realización del mensaje ético a un espacio de

---

<sup>59</sup> Ver Meineke, F., (1997).

<sup>60</sup> Finkielkraut, A., (en Lévinas, E., *Cahier De l'herne*, 1991), p.563.

dominio y expansión, donde se niega la alteridad, generándose el exterminio de los palestinos, de los libaneses, 'de los terroristas', que acusados de antisemitas mueren por defenderse del Estado del Cesar, el Estado de Israel. Y es que a decir de Thibaud, en palabras de Finkelkraut el sionismo se ha convertido en una ideología y el mensaje ético de la piedad y el amor al prójimo en una práctica política sin escrúpulos. Baste recordar que en ese año, 1982, se había sucedido una de las peores masacres contra refugiados palestinos en Sabra y Chatila en las orillas de Beirut, en el mes de septiembre la milicia cristiana libanesa conocida como los falangistas violaron, torturaron y ejecutaron a miles de palestinos indefensos, bajo el beneplácito del ejército de Israel, cuyo gobierno hasta la fecha se niega a que se juzgue el hecho y se sancione a los culpables.

Teniendo como marco esta lamentable situación se organizó un encuentro entre Lévinas, Schlomo Malka y otros, en el cual el filósofo de origen lituano fue interrogado al respecto, la respuesta obtenida es un breve pasaje del Talmud que hace referencia al momento en que Moisés envía a unos exploradores para ubicar la entrada a la tierra prometida, tras su viaje los exploradores llegan con Moisés y calumnian la tierra, motivo por el cual son condenados a muerte. Este pasaje nos enseña, a ojos de Lévinas que ni la tierra ni los hombres santos deben ser calumniados, por lo que concluye que Israel no puede ser juzgado 'tan a la ligera', siendo ante todo una tierra santa que expulsa de su seno a los injustos. Pero cabe preguntarse ¿fue y sigue siendo Israel una tierra santa de hombres justos? ¿Sigue vigente y presente esta mística del mensaje ético de amor al prójimo? La respuesta que nos ofreció Finkelkraut es que esta nación no sólo está cada vez más lejos de esta mística, también se ha gestado en su interior una nueva definición de sionismo que va de la redención de un pueblo al dominio y la colonización de la tierra y de los otros pueblos. Lévinas acepta que en tiempos difíciles ese sionismo original puede sufrir modificaciones orquestadas por una dinámica mundial que requiere más que una respuesta de carácter ético una de tipo político.

Si partimos entonces de que debemos entender que en tiempos difíciles un Estado puede y debe hacerse más político y menos ético, llegamos de nueva cuenta al tema central de nuestro capítulo: la relación entre la ética y la política, que pareciera que, en estas 'ocasiones llamadas especiales' lo ético puede diluirse en nombre de la sobrevivencia del

Estado. Dos momentos históricos, dos sionismos pero una sola tensión entre ética y política pone de manifiesto que Israel tampoco ha podido sortear esta relación complicada, pues:

“Le choix sioniste d’une existence politique avait une doublé signification: il s’agissait de se doter d’un Etat (l’Etat nécessaire dont parle Lévinas) pour être maître de son destin et non plus un objet souffrant de l’histoire, et, dans le même temps, il s’agissait d’entrer dans une histoire par essence inmaîtrisable puisqu’elle ne pas qu’un seul protagoniste.»<sup>61</sup>

“La elección sionista de una existencia política tiene una doble significación: por un lado ha procedido a darse un Estado (el Estado necesario del que habla Lévinas) para ser dueño de su destino y no más un objeto de sufrimiento de la historia, y al mismo tiempo, ha procedido a entrar en la historia por esencia inadueñable ya que ella no es más que un solo protagonista.”

Así, el Estado de Israel entra en una lógica contradictoria pues se plantea como un Estado diferente, un Estado que ofrece a la humanidad un mensaje ético pero se inserta en la dinámica mundial como un Estado común inmerso en la Totalidad de la historia en la famosa hora de las naciones, ese tiempo sincrónico que no alcanza a ser roto por el tiempo discontinuo del mensaje del Otro, ni por su presencia. Israel en la Totalidad de la historia ha desdibujado su alteridad y se ha ensimismado en la política con minúsculas, la política como ejercicio del poder y como razón de Estado, ha corrido el riesgo de la política tal como decía Finkielkraut, y que a nuestro modo de ver se ha perdido en el intento.

Otros autores no son tan críticos con Lévinas y optan por otras líneas de reflexión, por ejemplo Oliver Mongin en su texto titulado: *‘La parenthèse politique’* se pregunta inicialmente ¿Hay una política en Lévinas? Hay de entrada, nos dice, cierta influencia de su pensamiento en movimientos políticos de los países de la Europa del este en la década de los 80 y en la teología de la liberación, pero también su pensamiento se hace manifiesto en una anti-política, que establece la supremacía ética sobre la política y sobre todo formalismo jurídico. Aunque esta anti política puede convertirse en una política de otro tipo, o mejor dicho en otra política, una Política con mayúscula, una vez que construye los derechos humanos desde esta nueva perspectiva: la ética se inaugura una política con responsabilidad.

En el siglo XX los límites que tradicionalmente se impusieron a la política en todo el mundo fueron los derechos humanos, discurso que busco contrarrestar el ejerció desmedido del poder político. Los derechos humanos fundamentados en la ética lograron

---

<sup>61</sup> Finkielkraut, A., (en Lévinas, E., *Cahier De l’herne*, 1991), p.568.

legitimar o deslegitimar un Estado y por ello se dice que la ética puede criticar, juzgar, o aceptar un Estado dependiendo de la política que en derechos humanos mantiene, de igual manera puede ser el inicio de su caída si es un flagrante violador de dichos derechos:

“*Avant le politique, l'éthique intervient par le bas, en deçà, elle est infra politique et précipite l'aventure politique. Après le politique, l'éthique resurgit par le haut, par l'au-delà des droits de l'homme qui peut seul fonder une autre politique. La pensée de Lévinas est ici tirée vers le haut –la pensée de l'infini rejoignant celle des droits de l'homme et de l'utopie –ou vers le bas- l'intrigue éthique symbolise alors l'expérience de la socialité originnaire. D'une façon ou de l'autre, la pensée éthique apparaît désemparée face au politique et l'on a vite fait de se contenter d'une rhétorique selon laquelle il faut choisir, se déterminer entre l'éthique et le politique: et cela d'autant plus que l'éthique peut conduire a la pire déroute politique.*”<sup>62</sup>

“*Antes de la política, la ética interviene por debajo, ella está en la infra política y precipita la aventura política. Después de la política, la ética resurge por arriba, por el más allá de los derechos del hombre que sólo puede fundar otra política. El pensamiento de Lévinas es trazado hacia arriba –como pensamiento del infinito regocijado en los derechos del hombre y en la utopía y hacia abajo la intriga ética simboliza entonces la experiencia de la socialidad originaria. De una manera o de otra, el pensamiento ético aparece y desaparece frente a la política y de prisa se satisface de una retórica según la cual, ha de escoger determinarse entre la ética y la política: y tanto más que la ética puede conducir a la peor derrota de la política.*”

De esta manera tenemos que la ética, en el discurso levinasiano se encuentra antes de la política haciéndola posible desde la fundamentación de sus acciones y a la vez la precede al legitimarla, así, esta marca personal por decirle de alguna manera que mantiene la ética sobre la política, es a decir de Mongin una especie de *epoché* (una puesta entre paréntesis de la política) para que la ética aflore, conduzca y de seguimiento a la práctica política. Sin embargo, esta postura adquiere ciertos matices cuando percibimos que en términos políticos Lévinas manifiesta dos posturas, que no podemos decir que sean distintas, pero si producto de un momento reflexivo distinto. Por un lado tenemos en sus obras *Totalidad e infinito* se manifiesta una crítica a la política como totalidad y una alternativa justa desde la presencia del tercero; por otra parte los textos posteriores enfocados más al Talmud y a su interpretación filosófica se expone una defensa al Estado de corte liberal y al Estado de Israel como una manifestación del Estado profético y mesiánico heredero de la casa de David.

---

<sup>62</sup> Mongin, O., (En Lévinas, E., *L'éthique comme philosophie première*, 1993), p.317.

Esta nueva postura que sostiene Lévinas, es a juicio de Mongin causada por tres elementos fundamentalmente, en primer lugar, el orden político ha dejado que la ética se corrompa por un terrorismo moral de hacer cumplir el bien a como dé lugar, en segundo lugar la política víctima del discurso político basado en la mentira y la retórica no es protegido por la ética, y finalmente la política no está segura frente a la declaración de guerra de otros Estados ni del poder que ejercen. Porque:

«Autre différence avec une philosophie politique, la relation politique est dévalorisée en raison de son incapacité a se soustraire au mal, a la violence, a la destruction; Lévinas ne considère donc pas le paradoxe du politique selon lequel le plus grand mal peut sourdre de la plus haute rationalité, il reconnaît 'par défaut', le rôle imparti au politique, mais il ne cherche pas a penser pour elle-même une expérience sujette aux avatars de la violence et du mal quand elle n'est pas explicitement productrice de servitude.»<sup>63</sup>

«Otra diferencia con una filosofía política, la relación política esta desvalorizada en razón de su incapacidad a sustraerse del mal, de la violencia y de la destrucción; Lévinas no considera pues la paradoja de la política según la cual el más grande mal puede brotar de la más alta racionalidad, el reconoce 'por falta del' rol otorgado a la política, pero él no busca pensar para el mismo una experiencia sujeta a los avatares de la violencia y del mal cuando ello no es explícitamente productora de servidumbre.»

La política más allá de la política y el Estado más allá del Estado, es superar la totalidad ensimismada del ser uno e igual que bajo los efectos del interés (*conatus*), de preservar su esencia de ser y seguir siendo lo que es y , lucha por mantenerse a toda costa; porque él *desinterés*, es decir el estar por fuera o más allá del interés de conservación donde el Yo se la juega por el Otro y por el tercero haciendo un nuevo Nosotros, se arriesga, o mejor dicho se olvida de su esencia de ser y de conservarse. Así, esta Política con mayúscula, la política mesiánica pone distancia de la política moderna al menos en dos aspectos, primero tenemos que con Lévinas no se presenta la distinción de roles de quien detenta el poder dentro del Estado, con el filósofo francés, el príncipe es también juez y educador, tal y como lo establece la biblia en los libros y apartados antes descritos, hecho que no sucede en la política moderna; en segundo lugar la política para Lévinas no tiene un *télos* o fin como si lo tiene la política maquiavélica que con tal de conseguir su objetivo el príncipe no pone reparo en el bien o mal que puede causar con sus acciones siempre y cuando la sobrevivencia de la Ciudad esté garantizada, lo que demuestra el imperio del

---

<sup>63</sup> Mongin, O., (*En Lévinas, E., L'éthique comme philosophie première, 1993*), p.321.

*conatus esse conservandi* como *télos* o finalidad política. Previamente al *Fin* o *télos* la política levinasiana tiene un antes ético que sustenta todo el actuar político y lo fiscaliza.

Sin embargo para Mongin el vínculo entre ética y política se fractura o al menos se fisura cuando las instituciones políticas o de impartición de la justicia tienen que hacer uso de un discurso y un lenguaje que unifica la diferencia del Otro y del Tercero en un Nosotros que a pesar de toda la ética, la bondad, la responsabilidad, la justicia, etc. es traicionada su alteridad e infinitud. Quedando quizá como único consuelo en la relación jurídica la interpretación hermenéutica que, al estar abierta a un sin fin de opciones interpretativas abre un posibilidad para que el Otro pueda manifestar su otro modo que ser como una brecha que se abre en el tiempo, como un encuentro diacrónico.

En el tiempo la tensión entre la ética y la política presenta una de sus mayores contradicciones y traiciones, pues si bien es cierto que con la hermenéutica jurídica se puede hacer presente la ética en la institución política, la política recupera terreno cuando haciendo uso de la temporalización sincrónica la relación ética es institucionalizada en el proceso histórico:

“Le politique favorise plus ou moins la temporalisation de l'éthique, 'l'autrement', à savoir l'auto-institution et, dans un autre langage, la création historique, selon une gradation que nous pouvons figurer ainsi: premièrement, la relation primordiale, c'est-à-dire la socialité elle-même; deuxièmement, le juridique et la tradition herméneutique dans laquelle il s'inscrit; troisièmement, le politique dans sa topographie multiple: la Cité, l'Etat-nation, etc.»<sup>64</sup>

“La política favorece más o menos la temporalización de la ética, 'del otro modo' en el saber de la auto-institución y, en otro lenguaje, la creación histórica, según una gradación que nos podemos figurar así: primeramente, la relación primordial, es decir la socialidad, en segundo lugar, la jurídica y la tradición hermenéutica en la cual se inscribe; y en tercer lugar, la política en su topografía múltiple: la Ciudad, el Estado-nación, etc.”

En estas tres dimensiones de la vida: la socialidad de la ética, la hermenéutica de la justicia, y la política de la Ciudad y el Estado donde la ética parecía perder su supremacía ante la política y la historia, la ética, dentro del discurso levinasiano resurge, como un recomienzo de la política y no como una finalidad. Bajo esta lógica nueva Lévinas se sitúa por fuera de la política antigua o moderna, de los griegos y de la *polis*, de Maquiavelo y el

---

<sup>64</sup> Mongin, O., (*En Lévinas, E., L'éthique comme philosophie première, 1993*), p.323.

fin de la política, de la República y de la *Res pública* proponiendo una ética política con tintes de teología política.

Otra visión de las cosas es la que nos muestra Guy Petitdemange, que sorprendido porque aún en 1977 Lévinas no figuraba como un filósofo francés importante, busca demostrar su importancia y trascendencia en su artículo titulado: “*Emmanuel Lévinas y la Política*” publicado en 1993, en dicho texto el autor primeramente diferencia dos momentos en la obra levinasiana, por un lado tenemos la obra estrictamente filosófica y por otra su obra teológico-filosófica que recupera la Tora y el Talmud, demostrando que esta segunda obra no por apoyarse en estos textos religiosos pierde su seriedad filosófica pues:

“Textes tranchants que le temps n’émousse pas encore; un air vif traverse, parce qu’ils sont clairs, sans repli ni cachette, et donnent leurs appuis, la Bible et le Talmud, la raison, un certain immédiat que vient magnifier la plus complexe tradition.»<sup>65</sup>

“Textos tajantes que el tiempo no ha debilitado aún; un aire intenso les atraviesa, porque ellos son claros, sin réplica ni escondite, y dan su apoyo, la Biblia y el Talmud, la razón, una certeza inmediata que viene a magnificar la más compleja tradición.”

Tradición que a juicio del autor no pretende exaltar al pueblo judío o al Estado de Israel sino que busca mostrar la relación que existe entre el ejemplo de un pueblo desde su particularismo y lo universal que puede ser este mensaje ético, lo que el rostro del Otro le dice, le pide o le exige al Yo. En términos políticos este mensaje interroga y critica su actuar. Recordemos que Lévinas en 1961 sostenía que la guerra como extensión de la política representa la destrucción de todo lo real y de toda exterioridad, pues es el ejercicio desmedido del poder total. Y aseguraba que la política se opone a la ética, si entendemos a la política como una manifestación de la guerra, pues en un conflicto violento no sólo se destruye el yo también se aniquila la exterioridad del otro; y marcando esta oposición nos dice que:

“Historiquement, la morale s’opposera à la politique et aura dépassé les fonctions de la prudence ou les canons du beau, pour se prétendre inconditionnelle et universelle, lorsque l’eschatologie de la paix messianique viendra se superposer à l’ontologie de la guerre.»

“Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las

---

<sup>65</sup> Petitdemange, G., (En Lévinas, E., *L’éthique comme philosophie première*, 1993), p.330.

funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal.”<sup>66</sup>

Enriqueciendo la idea anterior de contraposición entre la ética y la política, Lévinas nos dice que otra marcada diferencia es que la política lucha por el reconocimiento y la igualdad de todos, mientras que la ética en la relación Yo-Otro es el Deseo metafísico de la excedencia y de la diferencia nunca igualitaria. Sin embargo, dentro de un Estado manifiesto como totalidad ensimismada, la diferencia del Otro no existe, ya que todos son iguales ante la ley y las instituciones, por lo que el momento mesiánico de la paz y de la nueva política se dará cuando se pueda construir un Estado nuevo, un Estado más allá del Estado que mantenga la separación y la diferencia.

En la guerra los hechos son guardados celosamente en la historia de las batallas que han hecho posible el ser. Y como respuesta a la beligerancia y la actitud alérgica hacia la alteridad, Lévinas, en ese momento, propone la escatología de la paz mesiánica que reivindica la alteridad del otro modo que ser más allá de la totalidad ensimismadora, y es que:

“L’idée eschatologique du jugement (...) implique que les êtres ont une identité ‘avant’ l’éternité, avant l’achèvement de l’histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu’il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais a partir de soi et non pas à partir de la totalité.»<sup>67</sup>

“La idea escatológica del juicio (...) implica que los seres tienen una identidad ‘antes’ de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad.”

Con la paz escatológica, es decir, con la ética como franca opositora de la política y de la guerra se rompe también con el tiempo totalizado en la historia y se abre la posibilidad manifiesta del ‘antes’ que se hace presente en la lucha contra la totalidad del ser uno sin diferencia. Lucha que encabeza el Yo que asumiendo su responsabilidad por el Otro políticamente adquiere la figura de Mesías. Mesías que se opone a un Estado nacionalista que con una arraigada idea de identidad construye una comunidad de ‘señores’ o ‘amos’ que como en la Alemania nazi requieren de ‘esclavos’ o ‘siervos’ pues exterminaron al Otro:

---

<sup>66</sup> Lévinas, E., (1987), p. 48.

<sup>67</sup> Lévinas, E., (1961), p. XI. Trad. esp. Lévinas, E., (1987) p.49

“La volonté de puissance de Nietzsche que l’Allemagne moderne retrouve et glorifie n’est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d’universalisation: la guerre, la conquête.»<sup>68</sup>

“La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencuentra y glorifica no es sólo un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización. La guerra y la conquista”

Para Enrique Dussel, Lévinas en *Totalidad e infinito*, sitúa perfectamente el sentido negativo de la política como guerra y dominación, partiendo de la ética critica la política como expresión de dominio y de la totalidad ontológica. Pero tiene grandes dificultades para construir un sentido positivo de la política, es decir, una nueva totalidad que como servicio (*habodah*) al Otro (pobre, la viuda, el extranjero, el huérfano, etc.) se manifieste como ‘mesianismo de paz’, un mesianismo de bondad y justicia, que critica al sistema vigente y emancipadoramente crea nuevos caminos y nuevas totalidades. Así con dos políticas, una como dominación y otra como liberación, se puede salir de la problemática en que Lévinas se sitúa al plantear como el más allá de la política y del Estado, al Estado de Israel como mensajero de la paz, el servicio, la justicia, la bondad y la responsabilidad. Sin embargo, nosotros consideramos que tanto la vieja totalidad como esta nueva creada desde la crítica ética están permeadas por el interés lo que dificulta la relación entre la ética y la política, aspectos que iremos desarrollando y demostrando a lo largo de nuestra exposición.

Por su parte, para Petitdemange, el mesías que se sitúa por fuera o más allá del Estado nacionalista o totalitario es el espacio utópico que Lévinas piensa, espacio en el que el Yo se entrega a los otros como rehén para servirlos y para ayudarlos, pero este espacio utópico no debe ser confundido con ‘la ciudad mesiánica’ que Lévinas propone como concepto que regula su teoría política. Pero ¿si la ‘ciudad mesiánica’ es sólo un concepto, el Estado de Israel es entonces para nuestro autor una ‘ciudad histórica’? Al respecto podemos decir, siguiendo a Petitdemange que Lévinas se solidarizó con Israel porque vio en este Estado la posibilidad de renovar el judaísmo apostándole a la juventud y al estudio de los textos. Sólo el tiempo y los acontecimientos han demostrado que Israel se ha convertido en una nación que se sometió al tiempo de las demás naciones, y en su ritmo y bajo su juego político, ha dejado de ser la posibilidad que el filósofo francés veía de una real materialización del mensaje ético a favor del prójimo.

---

<sup>68</sup> Lévinas, E., (1997), p.23.

## ÉTICA Y UTOPIA

Retomando el tema del espacio utópico podemos recordar que para Miguel Abensour el pensamiento de Emmanuel Lévinas con rasgos utópicos no está sustentado en los grandes pensadores utópicos del siglo XX, sino que emana del propio método levinasiano de pensar una idea en su superlativo, encaminándole a pensar también la utopía de otra manera. Sin embargo, en la filosofía levinasiana si aparecen encuentros y desencuentros con la propuesta utópica de Martin Buber, para poder demostrarlo rastreamos los elementos utópicos más importantes en la obra del filósofo austro-judío. En el prologo del libro de Buber titulado *Caminos de utopía*, el autor expone su intención de rastrear el desarrollo del concepto de utopía, inicialmente aborda la crítica que los llamados socialistas utópicos reciben por parte del marxismo pues, a juicio de Marx y Engels, éstos carecían de una comprensión científica que les permitiera entender las estructuras económicas que determinan la condición social, lo que le lleva a afirmar que para el marxismo:

“Ya no se piensa en demostrar a cada momento el acierto de la opinión propia contra la del adversario; por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la ciencia y, por consiguiente, la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente, el engaño.”<sup>69</sup>

Pero para Buber la utopía en la historia espiritual de la humanidad no es postular una fantasía que no se sostiene en bases científicas, sino que la utopía es una imagen de lo que debería ser. Y aunque el autor no lo expone de esta manera, nosotros consideramos que los utopistas no van en contra del marxismo, ni el marxismo en contra de los utopistas, sino que ambos partiendo de horizontes diferentes interpretan la realidad y pretenden transformarla desde distintas perspectivas; así tenemos que por un lado el materialismo científico parte de la economía y las relaciones de producción para explicar el origen de la pobreza, buscando transformar las condiciones materiales del proletariado en un Estado dirigido por la clase trabajadora; mientras que por otra parte los pensadores utópicos desde la historia espiritual como experiencia social, buscan transformar la sociedad bajo la idea revelada de lo justo:

---

<sup>69</sup> Buber, M., (1998), p.15.

“El deseo utópico generador de imágenes, aunque como todo lo que crea imágenes está enraizado en la profundidad, no tiene a través de la historia del espíritu nada que ver con el instinto o con la autosatisfacción. Va unido a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo *justo*, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino en la comunidad humana.”<sup>70</sup>

La revelación de la idea de lo justo como ‘deber ser’, nos dice Buber, se hace realidad en la imagen que unifica al tiempo perfecto, que como consumación de la creación se manifiesta como una escatología mesiánica, y como espacio perfecto, es decir como utopía. Así, la unión del tiempo y el espacio hacen posible una transformación espiritual en el individuo y en la sociedad que surge o emana no sólo de la voluntad individual o colectiva y que busca transformar su realidad con miras de un mundo mejor, también se concretiza por un mandato que viene de Dios y que se revela como ‘lo justo’ y como ‘el deber ser’. Aunque es importante señalar que para el autor, la escatología mesiánica es la revelación profética, mientras que la utopía es la comprensión filosófica de la idea; ambas diferenciaciones conceptuales no distan de la realidad, por el contrario, inmersas en ella se manifiestan como una alternativa de cambio y transformación; lamentablemente, nos dice Buber, la escatología mesiánica ha sido clausurada por la ilustración restando únicamente la utopía como opción de cambio social a partir de la Revolución francesa.

Posterior a esta secularización de la escatología mesiánica, la utopía se manifiesta bajo dos características que tienen como origen dos formas diversas de ver la realidad y el futuro, por una parte algunos sistemas utópicos asumen la forma profética, mientras que el marxismo adopta la forma apocalíptica ¿Pero cuáles son estas diferencias? Buber considera que existen dos formas de escatología:

“(…) una profética, que hace depender de la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en proporciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre a quien se dirija, y una apocalíptica, para la cual el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento: en todo caso, se les puede revelar, ‘descubrir’ anticipadamente lo inalterable, indicándoseles la función que les compete.”<sup>71 72</sup>

---

<sup>70</sup> Buber, M., (1998), p.17.

<sup>71</sup> Buber, M., (1998), p.21

<sup>72</sup> Es importante señalar que la expresión profética de la escatología es de origen judío, mientras que la de carácter apocalíptico tiene su origen en Irán.

Con base en lo anterior podemos decir que la diferencia radica entonces en que mientras algunos sistemas utópicos consideran que el ser humano que tiene en sus manos el cambio social puede actuar de manera no previsible, el marxismo por su parte considera que el ser humano es solo un instrumento dentro del gran proceso transformador sin aportar alteración alguna al plan establecido fijado desde la eternidad, o en palabras más secularizadas, desde el todo histórico. Bajo esta línea divisoria nuestro filósofo hace un seguimiento de algunos autores considerados utópicos como: Proudhon, Kropotkin, Landauer y los fundadores del cooperativismo (W. King, Mladenatz, Buchez, L. Blanc y Owen), así como de los marxistas: Marx y Lenin: para concluir con su propia propuesta de utopía, que, partiendo de la profunda crisis que en todos los ámbitos humanos experimentamos, pretende hacer resurgir a la comuna como una forma de organización social que reúne a los seres humanos en comunidad, contraponiéndose al modelo moderno y capitalista del individualismo competitivo y al Estado que fomenta la competencia y la desigualdad. La vida comunitaria y cooperativa es para Buber, la paz vital que requiere la humanidad y que hará posible la clara demarcación de los límites que deben imponerse al poder político y económico en pro del desarrollo social:

“Por lo tanto, todo depende de que la colectividad a cuyas manos pase el poder sobre los medios de producción haga posible y fomente, en virtud de su estructura e instituciones, la verdadera vida de comunidad de los diversos grupos, precisamente hasta que éstos mismos pasen a ser los genuinos sujetos del proceso de producción; de tal modo que la multitud así articulada y en sus miembros (las ‘comunidades’ de diversa índole) sea tan poderosa como permita la explotación común por parte de la humanidad; de tal modo que el dejarse representar centralista sólo llegue hasta donde lo requiera imperativamente el nuevo orden.”<sup>73</sup>

La evidente confrontación entre la autonomía comunitaria y la existencia de un Estado y demás instituciones políticas que centralmente ejercen el poder, es solucionado por nuestro autor con un sistema de representación que a diferencia del actual, pretende representar a las comunas fuertemente organizadas e identificadas con sus representantes a través de fuertes lazos enraizados en una experiencia y trabajo común. De esta forma podemos enfatizar la oposición que Buber sostiene entre la política como el ejercicio totalitario y de dominación, y lo social como el germen de la vida comunitaria. Por lo

---

<sup>73</sup> Buber, M., (1998), p.196.

anterior cabe preguntarnos ¿Cuál es la diferencia entre Buber y Lévinas si ambos plantean un quehacer mesiánico y profético como elemento transformador de la vida humana? A juicio de Abensour, la diferencia radica en la antropología que subyace en ambos autores. en el caso de Buber la relación Yo-tú<sup>74</sup> plantea en última instancia una condición de igualdad. mientras que en Lévinas el encuentro Yo-Otro es el encuentro con la diferencia y la desigualdad.

Ambos filósofos judíos ciertamente parten de la relación humana entre el Yo y el Otro, que Buber llama Tú, pero la diferencia entre ambas propuestas conduce a abrir una brecha grande entre ambos pensamientos una vez que se aborda el tema de la utopía. Para Emmanuel Lévinas la ética es el encuentro entre el Yo y el Otro, en el cual, el Otro, como ya hemos expuesto con anterioridad, exige respuesta al Yo, mostrando la desnudez de su rostro. ¿Respuesta de qué? De todo, de su dolor, de su pena, el Otro exige ayuda. Por eso es una relación que parte de la diferencia, en tanto que el Yo puede y debe responder por el Otro y su condición, el Yo se encuentra en cierta posición de ventaja, y por otro lado el Otro, por ser Otro, no puede nunca ser comprensible, abarcable, cuantificable, nombrable, y menos aun posible, dominable o asesinado: pues con la mostración de su rostro el Otro impide la dominación y el asesinato, marcando siempre una separación y con ello garantizando la desigualdad. Por su parte Martin Buber plantea que la relación Yo-tú es un encuentro que ante todo debe evitar que el Ello aparezca, el Ello es la conceptualización, la dominación y la negación del Tú, que desdibuja su alteridad para ensimismarse en lo que cree, dice, piensa o utiliza el Yo. El Ello es cosificante y neutralizador, es un elemento que por sus características cancela la relación, pues cancela a los individuos de la relación. La relación así adquiere una fuerza fundamental, pues este aspecto es el que se opone al conocimiento y a la dominación, pero la relación Yo-Tú es una unión que no cancela ni neutraliza, en palabras de Buber:

“La realidad de la palabra primordial *Yo-Tú* nace de una vinculación natural; la realidad de la palabra primordial *Yo-Ello* nace de la distinción natural.”<sup>75</sup>

La cita anterior nos permite, luego de este gran rodeo, encontrar la real diferencia entre Buber y Lévinas, y esta es que, la relación humana se concibe como vinculación o

---

<sup>74</sup> Ver Buber, M., *Yo y tú*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.

<sup>75</sup> Buber, M. (1994), p.23

como separación, para Buber es vinculación natural, para Lévinas es separación y proximidad como hemos visto con anterioridad. En la vinculación el Yo es Tú y el Tú es Yo<sup>76</sup>, porque es una relación recíproca, mientras que en la separación el Yo es interpelado por el Otro, y es esta interpelación la que impide o debiera impedir la reciprocidad y la igualdad. Instalados en la relación ética del Yo-Otro o Yo-Tú esta diferencia prevalece, pero trasladándonos a lo social, las relaciones humanas se complejizan pues son más Yo-Tú o Yo-Otro que entran en contacto y en relación, y es en este momento cuando cabe preguntarse ¿Es en verdad tan distinta la propuesta Buber a la de Lévinas al hablar de utopía? A nuestro juicio ambas propuestas se identifican con la llegada del Tercero que obliga a unificar al Otro y al Tercero en un discurso que como ley ‘traiciona’ a pesar de todo la infinitud y la alteridad del Otro en miras de regular las tareas de las instituciones; en ese momento el Otro pierde su alteridad y se vuelve parte de un sistema jurídico y político, que si bien traiciona no debe olvidarse de la justicia y la paz. Por otra parte a decir de Miguel Abensour, la utopía levinasiana mantiene su diferencia con respecto a la de Buber, aunque es una difícil utopía porque:

“Difficile utopie qui saurait résister à toute synthèse globalisante du point de vue d’un tiers qui, survolant la scène sociale, prétendrait organiser l’harmonie où la complétude des groupes sociaux: difficile utopie qui, sans nul doute, saurait mieux préserver que l’utopie de Buber l’ordre du face-à-face, l’intervalle entre le Je et le Tu, dans la mesure même où elle saurait accueillir la relation, s’exposer à la socialité comme ouverture à la Transcendance.»<sup>77</sup>

«Difícil utopía que sabría resistir a toda síntesis globalizante desde el punto de vista de un tercero que, sobrevolando la escena social, pretendería organizar la armonía en la completitud de los grupos sociales; difícil utopía que, que sin ninguna duda, sería mejor preservadora que la utopía de Buber, del orden del cara a cara, del intervalo entre el Yo y el Tú, en la medida misma donde acogería la relación, que se expone en la sociedad como apertura a la Trascendencia.»

Así las cosas, ésta difícil utopía debe luchar constantemente contra la totalidad tanto en el discurso como en la acción, pero nosotros nos preguntamos ¿realmente es posible que esta lucha garantice la Trascendencia? ¿Es posible un pluralismo sin unidad? Para Lévinas, la justicia y las instituciones, como lo hemos expuesto en el capítulo 3 de nuestro texto, implican una traición ineludible al Otro, pues al regular la vida social, el Otro es subsumido

---

<sup>76</sup> “(...) el Yo y el Tú subsisten; cada hombre puede decir Tú y es entonces Yo. Cada uno puede decir Padre y es entonces Hijo: la realidad subsiste.” Buber, M. (1994), p.54.

<sup>77</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l’utopie autrement”, p.578.

en normas jurídicas y sociales: pero contra viento y marea su rostro siempre recuerda al Yo y a las instituciones el mandato de 'no mataras', lo que garantizaría el ejercicio ético de la justicia, de la política y de la economía. Por su parte, para Buber, la utopía como manifestación vital de lo social es un oponente constante a la política y su desmedido uso del poder, así la utopía como extensión de la relación *Yo-Tú* se vacuna de la totalidad del conocimiento y del poder con la representación legítima que otorga el fuerte enraizamiento social de un interés común.

A decir de M. Abensour, la propuesta levinasiana es la que nos garantizaría una utopía de otra manera, una utopía que se enfrenta y vence a la totalidad unívoca, porque lo social no tiene porque ser como tradicionalmente se ha considerado por parte de la Filosofía política clásica, como un engranaje de relaciones conflictivas, donde impera la ley del más fuerte, por el contrario, abriendo la puerta a la trascendencia que garantiza la separación entre el Yo y el Otro, este mantiene su alteridad, y con ello hace posible una sociedad plural sin unidad, porque:

“Dans mesure même où le visage n'est pas du monde, il échappe au rapport de forces. 'Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs'.”<sup>78</sup>  
«En la misma medida donde el rostro no está en el mundo, el escapa a la relación de fuerza. 'El rostro rechaza la posesión y a mis poderes'.”

El rostro del Otro que exige respuesta y respeto, a pesar de la traición siempre va mantener intacta su infinitud y su trascendencia, de tal suerte que limitando el poder y el interés de la posesión del yo, el Otro con su rostro nos conduce a la experiencia social del desinterés donde, como ya hemos dicho, el yo es capaz de dejar de lado su interés de mantenerse con vida y bien, para ofrecerse al Otro desinteresadamente, esa es la utopía de Lévinas. Pero dentro de la sociedad y en sus instituciones ¿el Yo puede realmente desprenderse de su interés por conservarse y seguir viviendo y ofrendarse al Otro de una manera desinteresada? Tal vez por eso sea una utopía, no como quimera sino como ideal realizable, o mejor dicho como mandamiento de lo que debería ser, ya que a pesar de la fuerza fenomenológica y ética del rostro del Otro, el Yo no tiene otra fuerza que le obligue a conducirse en la vida social con desinterés. Peor aun, suponiendo que ha sido posible conformar una comunidad donde impera la ética y el desinterés en sus relaciones humanas,

---

<sup>78</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l'utopie autrement”, p.580.

este grupo muy probablemente tendrá que enfrentarse a otros grupos en términos políticos y económicos que, guiados por su interés, buscarán obtener los mejores beneficios en detrimento del otro pueblo, comunidad o grupo, y dadas así las cosas, el grupo donde prevalece el desinterés y la ética tendrá que hacer uso de su interés y establecer una fuerte unidad social, sin diferencias, ni pluralidad, para poder unir todas sus fuerza en un interés común para continuar con vida y obtener las mejores ventajas. Lamentablemente en términos políticos y económicos, a nuestro juicio, no es posible que prevalezca el desinterés, muchas cosas están en juego y no habiendo límites coercitivos en la acción: el Yo ahora convertido en un grupo social, en una clase, en un pueblo o en una nación hará todo lo posible por mantenerse y aventajarse; en esta guerra, considero, no hay cabida para el desinterés ya que si se actuara bajo estos preceptos esto conduciría al aniquilamiento total de los más débiles y de los más ingenuos.

Por otra parte hemos de decir que, la utopía como concepto puede expresarse dentro de los límites de la ontología o fuera de ella, como puerta a la trascendencia y a la alteridad. Para Abensour la importante propuesta de Ernest Bloch muestra una ambigüedad pues por un lado se sitúa dentro de la totalidad ontológica y por otra se ubica en la ética. Bloch se sitúa dentro de la ontología porque al considerar que los seres humanos nos encontramos dentro de una dialéctica de la necesidad, dicha condición es un movimiento que lleva al ser humano de la necesidad a la satisfacción del deseo, pero esta satisfacción deviene con el tiempo, de nueva cuenta en insatisfacción y deseo por una necesidad no satisfecha, así este ir y venir constante se da dentro de la búsqueda por el estar bien, es decir por el Bien que concebido como satisfacción de necesidades se sitúa dentro de la ontología del ser y su esencia como interés. En este sentido, la utopía blochiana como dialéctica de la necesidad que activa la acción por el *todavía no* como in-acabamiento le ubica dentro de la temporalidad del ser y por ello no rompe con la ontología:

“Mais là encore, il s`agit seulement de la sortie de l`être-devenu; c`est dire que l`utopie se situe en avant de l`être-devenue et non au-delà de l`être.»<sup>79</sup>  
«Pero el todavía, se mueve solamente en la salida del ser-vuelto; es decir que la utopía se sitúa en el antes del ser-vuelto y no en el más allá del ser.”

---

<sup>79</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l`utopie autrement”, p.586.

El *todavía no* como in-acabamiento del ser dentro del mundo de necesidades, es a juicio de Lévinas, un distanciamiento con la humanidad de lo humano porque al estar inmerso en el mundo de las necesidades el ser humano es reducido a objeto, a una cosa más en el mundo y no como la apertura, o mejor dicho, ruptura con el ser, que significa su humanidad como trascendencia. Bloch plantea que este in-acabamiento, esta dialéctica de las necesidades y de la negatividad es evidente en la condición social y económica del proletariado, para él, la transformación social y la lucha por satisfacer sus necesidades no es más que la praxis. Pero de nueva cuenta, la diferencia teórica se hace presente entre Lévinas y Bloch, pues mientras para Bloch es la praxis es acción transformadora de una clase que lucha por sus derechos, pero sobre todo actúa en acuerdo con su interés; por su parte Lévinas considera que la praxis no es el camino ni la motivación para transformar el mundo, sino el desinterés.

Bajo el mandato del otro y su exigencia de respuesta y justicia, el Yo actúa desinteresadamente de una manera tan abrumadora y entregada, que representa para Lévinas una acción más revolucionaria que toda revolución, porque el desinterés:

“Ce n'est plus à un *conatus essendi* collectif qu'appelle la rencontre du prolétaire, mais à une suspension de *conatus*, à une suspension de la persévérance dans l'être, plus à un *virage* –césure de l'histoire- comme si la leçon de la souffrance prolétarienne dépréciait à tout jamais l'idée d'une réappropriation du monde, d'une installation au-monde, discréditait l'idée même de plénitude, l'idée d'une humanité triomphante sur le point de naître, comme si, en termes de Marx, 'l'être du prolétaire' était non plus appel lancé à un recouvrement de l'essence, mais, inversion de Marx et de Bloch, propédeutique, invite à une sortie de l'être.”<sup>80</sup>  
«Esto no es un *conatus essendi* colectivo que llama al encuentro del proletariado, pero si es una suspensión del *conatus*, una suspensión de la perseverancia en el ser, más, es un *viraje* -de la historia- como si la lección del sufrimiento proletario perdiera su valor del todo, pero nunca en la idea de una reapropiación del mundo, de una instalación en el mundo, desacreditando la idea misma de plenitud, la idea de una humanidad triunfante sobre el punto de inicio, como si, en términos de Marx, 'el ser del proletariado' fuera no más que un llamado lanzado a recubrir la esencia, pero, la inversión de Marx y de Bloch, propedéuticamente, invita a salir del ser.”

El desinterés como salida del ser y camino hacia la trascendencia rompe con la inmanencia dialéctica del mundo de las necesidades y del interés por la preservación, haciendo que el sufrimiento del proletariado, como manifestación de dolor del Otro desprotegido y vulnerable, pueda generar una ruptura real con el sistema político-

---

<sup>80</sup> En Lévinas, E., (1991) Abensour, M., “Penser l'utopie autrement”, p.589.

económico, conduciendo hacia la posibilidad de una utopía de otra manera, una utopía más allá del ser que proclama el actuar desinteresado por el prójimo, aún a costa de la propia vida. Es la acción que deviene en no acción, en la pasividad más absoluta del recibimiento del Otro. En esta utopía de otra manera, el Yo no es libre de elegir, el mandamiento de 'no mataras' se impone, él, es un elegido para responsabilizarse por el prójimo.

## ¿QUÉ ES EL MESIANISMO Y QUIÉN ES EL MESIAS?

Este elegido para responsabilizarse por el prójimo es como un mesías, pero ¿qué es un mesías? Y ¿Cuál es su tiempo? En *Difícil libertad* obra conformada por numerosos artículos publicados previamente en diversos medios, son reunidos aquí bajo el criterio de recuperar el judaísmo, desde sus fuentes con miras a representar en el mundo de la posguerra una opción nueva y diferente de vida. En el artículo titulado: "*Textos mesiánicos*" originalmente dos conferencias dictadas en los Coloquios de intelectuales judíos de lengua francesa en 1960, Lévinas rastrea el concepto de mesianismo, partiendo del tratado de Sanedrín en su último capítulo: "Todos los profetas, sin excepción, han profetizado únicamente acerca de la época mesiánica. Acerca del mundo futuro, ningún ojo ha visto fuera de Ti, oh Señor, que actuaras para aquel que te espera." (Sanedrín 99.a) Y nos recuerda que tradicionalmente se equipara el concepto de mundo futuro al de época mesiánica en tanto que es una época que está por venir; pero siendo más estrictos, nuestro autor nos dice que entre ambos existe una diferencia, ya que siguiendo a Rabí Jiyá ben Abba, la época mesiánica es una bisagra entre dos épocas, los dos lados de esta bisagra son por una parte la época de dominación, de violencia, de injusticia; por otra parte el otro lado de la bisagra es la época de cambio, donde se cumplen todas las profecías que anunciaban la liberación de la humanidad. Pero otra interpretación que se expone, es la de Shmuel quien asegura que entre este mundo y la época mesiánica no existe más diferencia que 'el fin del yugo entre las naciones', de tal suerte que cuando los problemas políticos se resuelven se hace presente el fin de la historia y con él, se marca el inicio de los tiempos mesiánicos. Una tercera interpretación se hace presente cuando Lévinas nos expone el punto de vista de Rabí Yojanán, para quien la época mesiánica es, efectivamente el

momento en el cual se resuelven todas las contradicciones políticas, pero también se acaba con las desigualdades económicas, así, habiendo sorteado estas injusticias, la humanidad se instala en una vida contemplativa en la que se hermana la vida espiritual y la solidaridad económica de dar al Otro, tal como lo sugirió Shmuel, pues:

“(…) autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu’autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais approche ‘les mains vides’. La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l’économique.»<sup>81</sup>

“(…) el otro es siempre el pobre, la pobreza lo define como otro, y la relación con el otro será siempre ofrenda y don, jamás un acercamiento ‘con manos vacías’. La vida espiritual es esencialmente vida moral y su lugar predilecto es lo económico.”

Recuperada así, la importancia de la vida espiritual, las controversias se suscitan en torno a si esta época mesiánica será el reino de los justos o de los arrepentidos, lo que nos ubica en otra problemática en torno al mesianismo, pues nos encontramos ante el problema que implica si el mesianismo se construye desde la acción individual del arrepentimiento y las buenas acciones o si más allá de lo individual se requiere un movimiento social. Pero sea para los arrepentidos o para los justos la época mesiánica es un momento o una condición que se espera porque se padece sufrimiento y dolor, aunque el sólo sufrimiento no es la única condición para salvar a la humanidad. Se requiere además establecer con claridad si el mesianismo es moral o depende de factores externos, es decir si sólo basta el arrepentimiento por un daño causado o un error cometido o se requiere que de fuera del individuo llegue la luz que le conduzca al camino correcto, al respecto Lévinas nos dice:

“Toute la discussion est curieusement –comme je l’ai déjà dit- à l’opposé de la logique chrétienne de la grâce: l’erreur aurait besoin d’un secours extérieur, car le vrai savoir n’est pas d’autodidacte; mais la faute ne peut se réparer que du dedans.»<sup>82</sup>

“Toda la discusión se ubica, curiosamente –como ya lo he dicho- en el polo opuesto de la lógica cristiana de la gracia: el error necesitaría un auxilio exterior, pues el verdadero saber no es el del autodidacta; pero la falta no puede repararse sino desde dentro.”

Por lo anteriormente descrito podemos decir que, en la época mesiánica se requiere de ambos elementos, pues tanto hace falta el arrepentimiento como un ejercicio de autoconciencia, como la enseñanza de un actuar mejor. Ahora hemos de decir que,

---

<sup>81</sup> Lévinas, E., (1976), p.94. Trad. Español (2004), p.89.

<sup>82</sup> Lévinas, E., (1976), p. 111-112. Trad. Español (2004), p.103.

siguiendo la discusión entre estos rabinos, un elemento nuevo aparece, cuando se discute ¿Quién tiene la posibilidad de hacer esta revisión adentro de sí, acerca del actuar y de los errores cometidos? La respuesta que nos ofrecen es que sólo aquellos que tienen las mejores condiciones sociales, políticas y económicas para hacerlo, por lo que es evidente que los pobres, los perseguidos, los despreciados no están en condición de hacerlo, de ahí que se requiera una intervención externa del Mesías o de un cambio revolucionario que cree las condiciones idóneas para esta conciencia de sí.

Este cambio como una intervención del Mesías que rompe o crea las condiciones para romper con una situación dada, entendida aquí como época mesiánica es un momento que se anhela pero contradictoriamente no se quiere vivir porque ello implica también violencia y temor:

“Parce qu’au moment messianique il faut qu’il sacrifie les méchants aux bons. Parce que dans l’acte juste il y a encore une violence qui fait souffrir. Même lorsque l’acte est raisonnable, lorsque l’acte est juste, il comporte une violence.»<sup>83</sup>

“Porque en el momento mesiánico debe sacrificar los malos a los buenos. Porque en el acto justo hay todavía una violencia que hace sufrir. Aun cuando el acto sea razonable, aun cuando sea justo, comporta violencia.”

Momento difícil, la época mesiánica que no todos están dispuestos y mucho menos preparados para vivir, siendo Israel, a decir de los talmudistas, el único pueblo que podrá disfrutarla, tal y como lo anuncia el tratado de Sanedrín 98b-99.a donde se dice: “*Rav Guidel ha dicho en nombre de Rav: Israel, en el futuro, disfrutará de la era mesiánica. Rav Josef objetó: ¿Acaso no es obvio? ¿Quién, sino, disfrutará de ella? ¿Acaso Hilik o Bilik*<sup>84</sup>?” Hilik y Bilik que pueden ser cualquiera otro que no pertenece al pueblo de Israel ¿en verdad están condenados a vivir por fuera de la era mesiánica? ¿No tienen ninguna posibilidad? Siguiendo la misma argumentación de Lévinas, Hilik y Milik pueden ser hasta dos magistrados de Sodoma, ciudad conocida, según la Biblia, por su corrupción y pecado, que en consecuencia podría pensarse son gente igualmente corrupta y pecadora que su pueblo, por lo que podríamos preguntarnos ¿ellos están separados de la época mesiánica? No del todo, pues, si ellos conociendo la vida política y el Estado actúan siempre guiados

---

<sup>83</sup> Lévinas, E., (1976), p. 116. Trad. Español (2004), p.107.

<sup>84</sup> Ambas palabras *Hilik* y *Bilik* se refieren a personas cualquiera que no tendrían ningún merito para disfrutar de la era mesiánica.

bajo 'el signo universal', es decir bajo la observancia de la Ley serán hombres justos y de ellos podrá ser también la era mesiánica porque:

“Toute politique –de par l’universalité de son dessein- est morale et toute intention universelle est orientée vers le dénouement de l’histoire.»<sup>85</sup>

“Toda política –por la universalidad de su designio- es moral y toda intención universal está orientada hacia el desenlace de la historia.”

Ahora bien, esta Ley universal también contempla que el mal puede manifestarse de manera universal bajo la figura del Estado, pero su voluntad que es suprema lo derrotará; así con esta garantía de que el bien triunfará sobre el mal, y en particular el mal político con forma de Estado corrupto e injusto, la discusión regresa para determinar quiénes serán los que disfrutarán de la era mesiánica. Nuevas lecturas talmúdicas son retomadas por nuestro autor para definirlo, citando a Rabí Hillel, que sostenía que no hay mas mesías para Israel, pues esa época ya la vivió el pueblo judío bajo el reinado de Ezequías (716-687 a.C.) quien siguió fielmente las enseñanzas del profeta Isaías y las tradiciones religiosas de la dinastía del rey David dentro de la política. Aunque en un primer momento intrigó contra el rey de Asiria Senaquerib, quien tras una campaña militar se apoderó de varias ciudades filisteas y del reino de Judá, ese rey de Asiria exigió a Ezequías grandes tributos, ante esta situación, el rey pidió consejo a Isaías, quien le aconsejó esperar la liberación que Yavé enviaría, tiempo después las tropas asirias fueron víctimas de la peste, lo que redujo su poder político drásticamente trayendo la liberación al pueblo de Judá. Pero si esta fue la era mesiánica para Israel y ya no puede vivir otra entonces la nueva liberación no se espera del Mesías sino de Dios mismo.

El Mesías ahora Dios puede liberar a Israel porque es el pueblo que posee las propiedades o características de observancia de la Ley lo que le hace un pueblo particular, digno de tal beneficio a diferencia de otras naciones que sólo alcanzarán un mesianismo de tipo político y no espiritual. Otra salvación recibirán los demás pueblos, una que proviene del Mesías como hombre o como rey, ya que:

“Que le Messie soit un homme, que le Messie soit un roi, et voila que le salut par le Messie est un salut par procuration. Dans la mesure où le Messie est un roi. Le salut par le Messie n’est pas celui ou chacun se sauve individuellement. Car cela suppose que l’on entre dans un jeu politique. Le salut par le roi, fut-il le Messie, n’est pas encore le salut suprême qui s’ouvre à l’être humain. Le messianisme est politique,

---

<sup>85</sup> Lévinas, E., (1976), p.118. Trad. Español (2004), p.109.

son accomplissement appartient au passé d'Israël –voilà la force de la position de Rabbi Hillel.»<sup>86</sup>

“Da igual que el Mesías sea un hombre o sea un rey: en ambos casos se trata de una salvación por delegación. En la medida que el Mesías sea rey, ser salvado por el mesías no consiste en que cada uno se salve individualmente, pues esta tesis supone que se entra en un juego político. La salvación por el rey, aunque sea el Mesías, no es aun la salvación suprema que se le ofrece al ser humano. El mesianismo es político, su cumplimiento pertenece al pasado de Israel: esta es la fuerza de la posición de Hillel.”

Luego entonces si el Mesías puede ser un hombre, un rey o Dios mismo, la pregunta que surge es ¿Quién es Mesías? Al respecto Lévinas nos dice que en la escuela de Rabí Shilá, el Mesías es *Siló* que en hebreo significa pacífico, es quien detentará el poder tal y como lo asegura el Génesis XLIX-10: “El cetro no será arrebatado de Judá ni el bastón de mando de entre sus piernas hasta que venga aquel a quien le pertenece y a quien obedecerán los pueblos.” Por su parte la escuela de Rabí Yanái asegura que su nombre es *Yinón* cuya traducción es ‘antes del sol’, lo que hace referencia a la justicia, es alabado en el Salmo LXXII-17: “Que su nombre permanezca para siempre, y que perdure por siempre bajo el sol. En él serán benditas todas las razas de la tierra, le desearán felicidad todas las naciones.” Finalmente la escuela de Rabí Yanina asevera que el nombre del Mesías es el mismo *Yanina* que en hebreo significa piedad, lo que recuerda que después del exilio al que se es condenado llega la piedad y el amor, tal y como lo anuncia Jeremías XVI-13. “Los voy a echar de este país a otro que ni ustedes ni sus padres conocen; allí podrán ustedes servir a esos dioses, día y noche, que yo ya no les haré más caso.” Así las cosas, con tres nombres diferentes que hasta el momento tenemos para nombrar al Mesías pareciera que no hay acuerdo con respecto a quién es él, pero si observamos más a detalle encontraremos que la paz, la justicia y la piedad de manera conjunta nos anuncia éticamente un mundo mejor en el terreno social. Bajo estos tres principios: la paz, la justicia y la piedad: el Mesías es alguien que organiza, transforma y guía a grupos, pueblos o naciones pero no pone atención a los individuos en particular, por ello Lévinas nos anuncia que en el Talmud existe otra manera de concebir al Mesías.

Un cuarto nombre aparece, pero esta vez tiene que ver con la figura mesiánica como alivio en una relación personal. Un Mesías que en tiempos de dolor y sufrimiento trae

---

<sup>86</sup> Lévinas, E., (1976), p.122. Trad. Español (2004), p.112.

consolación, por lo que otros judíos le llaman: *Manejem*, figura más cálida y más íntima, que a decir de Lévinas también se manifiesta como un más allá de lo social, de lo político y del Estado en tanto que esos tiempos mesiánicos son un reconocimiento a la persona y a sus derechos, por lo que podemos decir que nuestro filósofo está de acuerdo con Rabí Hillel cuando asegura que somos, en última instancia, salvados por Dios mismo y no por delegación a otro hombre o rey. Pero ¿en verdad es Dios mismo el que viene a salvarnos y a darnos consuelo? Si bien es cierto que la salvación no es una delegación, esta ocurre o puede ocurrir con un Mesías que puede ser un rabino o yo mismo quien salva al que sufre, porque es la entrega total del Yo al otro, es que el Yo es el rehén del Otro, del sufriente. Es la relación ética por excelencia. Sin embargo cuando no es un solo individuo el que sufre, es un tercero, un cuarto, un quinto, y todo un pueblo, tal como lo señala Jeremías XXX-21<sup>87</sup>, políticamente el Mesías se entrega a su nación en una íntima relación que se manifiesta como una ipseidad política:

“Le texte de Jérémie concerne une époque où la souveraineté reviendra en Israël. Le Messie, c’est le prince qui gouverne de manière à ne plus aliéner la souveraineté d’Israël. Il est l’intériorité absolue du gouvernement. Existe-t-il une intériorité plus radicale que celle où le Moi commande à lui-même? La non-étrangeté par excellence- c’est l’ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors- cette idée de Jérémie est menée par Rav Nachman jusqu’à son aboutissement logique. Le Messie, c’est Moi, Etre Moi, c’est être Messie.»<sup>88</sup>

“El texto de Jeremías se refiere a una época en la que la soberanía retornará a Israel. El Mesías es el príncipe que gobierna sin alienar la soberanía de Israel. Es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que la del Yo que se gobierna a sí mismo? (...) El Mesías es el rey que ya no gobierna desde fuera: esta idea de Jeremías, Rav Najmán la lleva casi hasta su extremo lógico. El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías.”

Cuando un Mesías gobierna su pueblo, tal como dice Jeremías, desde adentro, como una ipseidad política, quiere decir que el rey como un Yo ha sido capaz desde su interioridad más profunda de encontrar que más allá de sus deseos y la satisfacción de sus necesidades se encuentra el rostro del Otro que con su epifanía reclama justicia y pide consuelo. Y cuando este Yo Mesías se entrega al Otro y al tercero y a todo su pueblo, se vuelve una ipseidad estatal, porque el Yo-Mesías es ahora el Estado. Por otra parte es importante comentar que cuando Rav Najmán, a decir de Lévinas, asegura que el Mesías

---

<sup>87</sup> “Su soberano será uno de ellos, pues saldrá de su mismo seno. Le daré audiencia y se acercará a mí; pues ¿Quién es el que se halla capaz de arriesgar su vida para acercarse a mí?, dice Yavé.”

<sup>88</sup> Lévinas, E. (1976), p. 129. Trad. Español (2004), p. 118.

soy yo, porque ser Yo es ser Mesías, encontramos que quizá no todos podamos ser un Mesías rey, pero sí un Mesías Yo que se hace responsable por el prójimo, un Mesías que puede ser todos; de ahí que cuando se habla de un futuro David se habla del porvenir, pero no necesariamente de un nuevo Rey David en concreto, sino de un David que será por siempre. Porque hay dos David, uno el histórico, del que ya hemos hablado ampliamente y otro el suprahistórico, el auténtico rey de Israel, el David ideal, el que puede ser cualquiera, el Yo que se hace responsable por el Otro, hoy, mañana y siempre.

Llegado este punto Lévinas culmina este texto con un mesianismo que apunta hacia lo universal, una era en la que se hará justicia a todos aún para los injustos, aunque no todos se encuentren preparados para ella. Y para ilustrar esta condición parafrasea que esa era será como la luz del día que llega para los animales, en este caso la esperan el gallo y el murciélago, pero el murciélago no la ve, porque no puede verla y porque no le es familiar, a diferencia del gallo que no sólo es capaz de verla sino que tiene la inteligencia para diferenciar el día de la noche, anticipándose a la luz, anunciando su llegada. De igual manera que el gallo, aquellos que estén preparados para la era de la justicia usarán su inteligencia que les permitirá conocer el sentido de la historia antes del acontecimiento, no como adivinación sino como anticipación. Por otra parte para todos aquellos que como al murciélago la luz les sea ajena y no puedan verla, se verán siempre envueltos por las tinieblas; pueblos enteros estarán en esta condición pero a pesar de este ambiente desesperanzador la luz que implica el advenimiento mesiánico será de dimensiones universales, universalidad no como guerra e imposición de los fuertes sobre los débiles sino como entrega y responsabilidad por el prójimo.

Con la creación del Estado de Israel en 1948 pareciera que se materializa esta era de emancipación pero está el reto latente, según nos dice Lévinas, de que el Estado de Israel no pierda esta sensibilidad mesiánica y la preserve dentro de la dinámica de la historia universal. Aunque hemos de decir que la creación del Estado de Israel no se aleja de la dinámica mundial, esa que Lévinas asegura es el mundo occidental de la guerra y la dominación, pues este Estado ha sido creado bajo la influencia de la dominación y la guerra, donde un solo país como imperio domina y controla toda la tierra sin ninguna muestra de mesianismo, ni de ética, ni de paz, ni de justicia.

## EL ESTADO DE ISRAEL Y EL JUDAISMO

En la Filosofía del hitlerismo Lévinas nos muestra la nostalgia por el alma alemana a la vez que se pone de manifiesto los sentimientos más elementales, pero yendo más allá. Lévinas reflexiona en torno a los elementos que subyacen en la civilización germana. Elementos que constuyen los principios que sustentan la cultura alemana y que por sus características entran en conflicto con el liberalismo e incluso con el cristianismo. Por su parte el judaísmo alejado de esta dinámica, nos asegura nuestro autor, aportó a la civilización occidental el remordimiento que encamina hacia el perdón y a borrar del tiempo lo irreversible. Un camino hacia el perdón que también es planteado por el cristianismo pues la salvación implica la promesa de un nuevo comienzo, lo que rompe también con la irreversibilidad del tiempo. En ambos casos, el remordimiento y la salvación, la libertad se ejercita y rompe con la historia de lo inevitable, haciendo posible también la liberación de lo que ha sido para volver a ese estadio original.

Lévinas en 1934, encuentra que dentro del liberalismo político, la razón moderna ocupa el lugar preponderante abriendo un abismo entre el mundo real y el mundo espiritual donde se da la posibilidad de la salvación y el ejercicio de la libertad. Por su parte, el marxismo que plantea que el ser social determina la conciencia y delimita la libertad, guarda aún una esperanza de 'liberarse del fatalismo' es decir de la aparente irreversibilidad del destino, al hacerse manifiestas las exigencias del cuerpo. Pero entonces nuestro autor se pregunta ¿Qué es tener un cuerpo?. ¿Es el cuerpo un obstáculo para el espíritu libre? Respuestas hay varias, en el caso del Liberalismo y el cristianismo el cuerpo ha sido considerado como un extraño, como una atadura que no permite el despliegue espiritual. Por lo que respecta al materialismo, éste confundió el cuerpo con la naturaleza en un intento exagerado de negar el terreno espiritual. Pero más allá de estas consideraciones Lévinas retoma el tema del cuerpo como un elemento que posibilita la construcción y reafirmación de la identidad. Y afirma que el cuerpo ya no es más un ente aislado y ajeno al Yo, ahora cuerpo y yo forman parte de lo mismo, de tal suerte que esta nueva concepción del ser humano, con una fuerte carga biológica, recupera la fuerza de la sangre y de la raza que en el cuerpo se manifiesta.

En ese sentido, esta exaltación del cuerpo como fuente de identidad posee un ideal falso de libertad pues:

“L’homme ne se trouve plus devant un monde d’idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité a lui –il est d’ores et déjà lié avec certains d’entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tous ceux qui sont de son sang. Il ne peut jouer avec l’idée, car sortie de son être concret, ancrée dans sa chair et dans son sang, elle en conserve le sérieux.»<sup>89</sup>

“El hombre ya no se encuentra ante un mundo de ideas donde puede escoger por decisión soberana de su razón libre la que será su verdad –él se encuentra de aquí en adelante seguro entre ellas, como ligado por nacimiento con todos aquellos que son de su sangre. El ya no puede jugar con la idea porque, salida de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, conserva la seriedad.”

El ser humano, podemos decir se encuentra encadenado a su propio cuerpo que exalta la fuerza y la pureza de una raza, y que a la vez sirve de fundamento al dominio sobre los demás. Por ello Lévinas, al menos en ese momento, tiene una visión negativa de la corporalidad, pues la considera el elemento que determina o justifica una actitud racista y alérgica ante la presencia del Otro.

Con la idea de identidad, la comunidad que la comparte se transforma en una sociedad de ‘amos’ que deben tener ‘esclavos a su servicio. A manera de conclusión nuestro autor nos muestra que el racismo manifiesto en el espíritu alemán glorificado por el hitlerismo, más que ir en contra de la cultura cristiana o liberal va contra el espíritu mismo del ser humano.

En contraparte el Estado de Israel, a decir de Lévinas, abandera el espíritu humano que el nazismo despreció. Ahora este Estado monoteísta cuyo sustento espiritual son las enseñanzas éticas de la Tora demuestra, según nuestro autor, que la ética y la política pueden estar juntas y trabajar en equipo, construyendo una nación justa. El Estado de Israel es donde la utopía puede ser realizable. *El lugar y la utopía* es un texto donde nuestro filósofo contrasta el cristianismo con el judaísmo con respecto a la ética y la política y asegura que en ambos aspectos el cristianismo ha fracasado, pues el holocausto es la muestra más tangible de ello; con este capítulo negro de la historia universal el cristianismo se evidencio como un fracaso en la construcción de un mundo mejor y en dos mil años de historia los resultados, al menos en Europa, no son alentadores, muy por el contrario, a su juicio demuestran que los hombres son más crueles y despiadados, alejándose cada vez más

---

<sup>89</sup> Lévinas, E., (1997), p.21.

del cambio social y humano tan anunciado en ese largo periodo de tiempo. El cambio social y ético, por otra parte, es para el filósofo de origen lituano, desde la perspectiva del cristianismo un acontecimiento que surge como un mágico milagro, en el que no hay nada que hacer y solo se da de repente y sin explicación. el milagro llega desde arriba y es para todos, es universal. Por el contrario en el judaísmo todo cambio es producto de un trabajo concreto y particular reconociendo la Ley y sin separar el reino de Dios del reino del Cesar, pues si se diera esta separación tal y como lo afirma el cristianismo, el mundo del Cesar, el mundo terrenal de la política no se vería afectado, ni criticado ni transformado. A juicio de nuestro autor el cambio social y político solo es posible si el mundo de la ética y el de la política trabajan conjuntamente siguiendo la Ley que exige la imposibilidad de asesinar.

La imposibilidad del asesinato y la injusticia como política del Estado de Israel sólo es posible manteniendo un fuerte e irreductible lazo con la religión judía. En 1951 en el artículo titulado: *El Estado de Israel y la religión de Israel*, el filósofo judío plantea y reafirma al Estado de Israel. Inicia su argumento asegurando que Israel no es igual a ningún otro pueblo en el mundo, menos aún a las naciones modernas que edificaron un Estado laico, pues el Estado de Israel no tiene los problemas de los Estados modernos de determinar día con día los límites entre la acción política del Estado y la práctica espiritual de la religión. Y sí en la modernidad el Estado es la figura aglutinadora que otorga la conciencia de sí, promoviendo en sus ciudadanos su valía y su actuación en libertad, que traen como resultado las condiciones posibles para la realización del ser humano; un Estado por fuera o más allá de la modernidad, el Estado de Israel es para Lévinas, la posibilidad de un desarrollo aún mayor, porque la vida política del ciudadano se vincula siempre a su vida espiritual. Así, su diferencia, su otro modo de ser Estado, su particular forma se justifica y sustenta desde su religión que no se separa de la política porque obtiene su soberanía desde la Ley, como experiencia incuestionable que se ofrece a todos como doctrina y guía, porque :

“Ce n'est pas son génie politique ni son génie artistique ni même son génie scientifique (...) qui fondent sa majorité, mais son génie religieux! Le peuple juif réalise donc un État dont le prestige tient cependant à cette religion que la vie politique moderne supplante.»<sup>90</sup>

“No es su genio político, ni su genio artístico, ni siquiera su genio científico (...) lo que le otorga su mayoría de edad, sino su genio religioso. El pueblo judío realiza,

---

<sup>90</sup> Lévinas, E., (1976), p.304. Trad. en español (2004), p.270.

pues, un Estado cuyo prestigio procede de esa religión que la vida política moderna suplanta.”

Esta relación entre religión y política fue tratada en una antología publicada por el jefe de la Sección cultural de la Agencia judía en New York a la que Lévinas hace referencia en este artículo, demostrando no solo la manera en que la política y la religión se mantienen unidas, también pone énfasis en la manera en cómo se da el tránsito de la religión a la ética, no como una moral que se ajusta al dogma religioso sino como un dogma que es la ética misma, y al respecto nos dice que por ejemplo, los términos como el ‘amar a Dios’ o la ‘presencia de Dios’ se concretan en cuestiones sociales como el alimento, el trabajo o la vivienda, ya que en estas tres dimensiones de la vida concreta, la presencia y el amor de Dios se ponen de manifiesto en el comer, sobre todo en el dar de comer cuando se tiene hambre, en el dar hospedaje cuando se es indigente o extranjero y en el trabajo continuo para conseguir el sustento sin ejercer violencia o cometer injusticia, ya que:

“(…) un Israélien ressent le fameux contact de Dieu dans les entreprises sociales. Non pas que la croyance en Dieu *incite* à la justice- elle *est* l’institution de cette justice.»<sup>91</sup>

“(…) un Israelita experimenta el famoso contacto con Dios en las empresas sociales. Y no es que la creencia en dios *incite* a la justicia, sino que ella *es* la institución de esta justicia.”

De esta forma y partiendo de este otro modo de ser Estado, la nación israelita tiene como misión llevar a cabo el cumplimiento de la ley social del judaísmo, pero una condición para ello era hacerse de un territorio para llevar a cabo su obra; territorio que a decir de nuestro filósofo es legal y legítimamente ocupado por la misión justa que le ha sido encomendada al pueblo judío, porque Israel es un Estado creado para la justicia a diferencia de otros que ponen en práctica la justicia con la única finalidad de preservar al Estado; es un Estado que en la justicia deja entrever el ritualismo judío basado en el conocimiento de sus grandes libros y, en consecuencia, es un Estado religioso que debe aplicar las enseñanzas de la Torá y el Talmud que no se contraponen con la vida moderna pues son enseñanzas universales aplicables a cualquier situación social o política. Además, es importante señalar que la lectura que en la actualidad se hace de esas obras no debe ser

---

<sup>91</sup> Lévinas, E., (1976), p.305. Trad. En español (2004), p.271.

desde la filología que ve a los textos como cosa, sino desde la exégesis que ve en el texto una fuente inagotable de enseñanza.

Esta fuente inagotable de enseñanza le permite a nuestro filósofo hacer un recuento histórico de la situación que le tocó vivir como miembro de una generación que padeció el nazismo y el holocausto, pero también es la generación que vivió la fundación del Estado de Israel en 1948, y es a partir de estas experiencias que hace las siguientes reflexiones. Con respecto a la creación del Estado de Israel nuestro autor nos comenta que a nivel mundial la discusión en torno a su creación se centro únicamente en el terreno político dejando de lado el aspecto espiritual, del que ya hemos hablado con anterioridad, pero peor aun los creadores del Estado de Israel en los años sesenta fueron relacionados con los colonialistas, lo que inmediatamente fue considerado como imperialismo racista y opresor. Aunado a esta situación las imágenes publicitarias mostraban un Israel totalmente asimilado por la cultura occidental neutralizando su particularismo y su misión ética de aplicar y difundir la justicia. Sin embargo, ante tal panorama, el filósofo francés considera que el papel de los profetas cobra aun mayor importancia, ya que ellos alejados de la dinámica dialéctica de la historia y diferenciando la verdad de la victoria, argumentan que el pueblo judío es un pueblo eterno y elegido como responsable por todos los demás, vuelve a ser perseguido:

“Être persécuté, être coupable sans avoir commis de faute, n’est pas péché originel, mais l’envers d’une responsabilité universelle –d’une responsabilité pour l’Autre– plus ancienne que tout péché. Universalité invisible celle-là! Envers d’une élection qui pose le *moi* avant même qu’il soit libre pour assumer cette élection. C’est aux *autres* de voir s’ils veulent en abuser. C’est au *moi* libre de fixer les limites de cette responsabilité ou de la revendiquer intégralement. Mais il ne pourra le faire qu’au nom de cette originelle responsabilité, au nom de ce judaïsme.»<sup>92</sup>

“Ser perseguido, ser culpable sin haber cometido ninguna falta, no es un pecado original, sino el reverso de una responsabilidad universal –de una responsabilidad por el Otro- más antigua que todo pecado. ¡Universalidad invisible! Reverso de una elección que emplaza al *yo* antes de que él sea libre para asumir esa elección. Corresponde a los *otros* ver si quieren abusar de esta situación. Al *yo* libre corresponde fijar los límites de esta responsabilidad o reivindicarla plenamente. Pero no podrá hacerlo más que en el nombre de esa original responsabilidad, en nombre de este judaísmo.”

---

<sup>92</sup> Lévinas, E., (2004), p.280.

Por nuestra parte quisiéramos comentar que, si bien es cierto el judaísmo libra una batalla para no ser asimilado y mantener así su particularismo, al igual que lo hacen muchos pueblos y comunidades en el mundo entero, también es cierto que esta batalla paulatinamente la van perdiendo los pueblos que son distintos a la cultura hegemónica occidental. En el caso particular del pueblo de Israel creemos que esta batalla se ha ido perdiendo, no sé si irremediablemente, pero desde la creación del Estado de Israel en 1948 parece no tener vuelta atrás, debido a que a diferencia del ideal que Lévinas presenta, lo que vemos en las noticias, y no como una campaña publicitaria de desprestigio ni persecución antisemita, es una nación totalmente alejada de su responsabilidad por el Otro, vemos un país con uno de los mejores armamentos e inteligencia militar, que en una actitud verdaderamente alérgica al Otro cierra sus fronteras con un muro y aniquila palestinos en cada ofensiva que realiza. De igual manera más allá de sus fronteras, enfrentó guerras contra Líbano y Egipto, enfrentamientos desiguales que lo mantienen como el país más fuerte de la región. Guerras que trajeron como fruto la anexión de territorio y miles de desplazados, hechos que no pueden ser considerados como acciones de un Estado inocente y sin culpa.

Pero regresando al papel preponderante que Lévinas le otorga a la enseñanza inagotable del judaísmo más allá del Estado de Israel en *¿Cómo es posible el judaísmo?* Publicado originalmente en la Revista *L'Arche* N° 28, en 1959, y en *La asimilación en nuestros días* artículo que vio la luz en 1954 dentro del N° 56 de *Información judía* nuestro autor analiza la situación educativa que en materia de judaísmo viven los judíos en Francia, Italia, Estados Unidos o Inglaterra, y los problemas que encuentra se presentan entre el orden de lo público y lo privado, entre la vida política y la vida interior, entre el universal y el particular debido a que el occidente moderno ha hecho una separación tajante entre ambos contrariamente a lo que plantea el judaísmo. Desde la Revolución francesa el Estado laico determinó una separación jurídica entre la Iglesia y el Estado lo que hace que su ciudadanía judía viva por un lado lo político y lo social como aspectos del ámbito público, mientras que las creencias y la vida religiosa han sido orilladas al ámbito de lo privado, por lo que:

“La vie de citoyen fut le grand événement de notre histoire moderne. Ces descendants de prophètes se révélèrent décidément peu doués pour la vie intérieure.»<sup>93</sup>

“La vida como ciudadanos fue el gran acontecimiento de nuestra historia moderna. ¡Sin embargo, qué decididamente poco dotados para la vida interior se han mostrado esos descendientes de profetas!”

Así, con este mundo fragmentado en dos, los judíos han caído en desgracia porque la interioridad judía como conciencia de la entrega por el prójimo ha sido reducida a un espacio para la oración como lo son las sinagogas, en el cual los expertos de la vida espiritual atienden estos asuntos de manera privada, de igual manera que lo hace el cristianismo dentro de los Estados laicos. Con este espacio dividido el judaísmo se ve limitado y obligado a ser una religión dentro de un Estado laico en donde la relación con Dios es un encuentro cara a cara contrario a su tradición judía de mantener con Dios una relación pública y de multitudes. Lo que explica que cuando se creó el Estado de Israel en 1948, la mayoría de los judíos que vivía en Francia, Inglaterra, Italia o Estados Unidos no quisieron dejar estas naciones para irse a Israel y es que esta decisión no sólo obedeció a intereses económicos, también es originada por la educación occidentalizada que recibieron por más de ciento cincuenta años que les formó desde la separación de lo público y lo privado y no desde su integración.

Sin embargo, para nuestro autor no todo está perdido y la asimilación no ha sido completa pues con la creación del Estado de Israel se abre una oportunidad para vivir el judaísmo en su justa dimensión por fuera de un Estado moderno laico, porque:

“L’État d’Israël, quelle que soit la philosophie politique passagère de ses plus grands ouvriers, n’est pas pour nous un État comme un autre. Il a une densité, une épaisseur qui dépassent de beaucoup son étendue et ses possibilités politiques, il est comme une protestation contre le monde. Et il répercute dans les vastes étendues de visible nos pensées jusqu’alors subjectives. Les mouvements de jeunesse transportent dans la vie de tous les jours et de tous les instants le judaïsme simplement hebdomadaire ou automnal des aînés.»<sup>94</sup>

“El Estado de Israel, cualquiera que sea la filosofía política pasajera<sup>95</sup> de sus más grandes obreros, no es para nosotros un Estado como los demás. Posee una densidad, un espesor que supera con mucho su extensión y sus posibilidades políticas. Es una especie de protesta contra el mundo, y hace que nuestros

---

<sup>93</sup> Lévinas, E., (1976), p.341. Trad. En español (2004), p.305.

<sup>94</sup> Lévinas, E., (1976), p.348. Trad. En español (2004), p.311.

<sup>95</sup> Muy probablemente esto de filosofía política pasajera se refiere al Estado laico que Ben Gurion con el Laborismo construyó y del que hablaremos en el Capítulo 6.

pensamientos, hasta ahora subjetivos, repercutan en los vastos espacios de lo visible. Los movimientos juveniles llevan a la vida de todos los días y de todos los instantes el judaísmo simplemente semanal u otoñal de los mayores.”

Y así, con esta nueva vitalidad, nos dice Lévinas, se crea una nueva escuela dirigida sobre todo a la juventud, que retorna los antiguos textos y sus enseñanzas. Una enseñanza que les permita adoptar una nueva disciplina permaneciendo judíos. Esta permanencia y orgullo de ser judío se pone de manifiesto en un artículo de Lévinas, publicado por primera vez en *Espirit* N° 36 en 1968 titulado: *El espacio no es unidimensional* donde nuestro filósofo analiza la condición que le toca vivir como a muchos más, ser judío y ser francés al mismo tiempo, de ahí que el espacio no sea unidimensional. Ser judío (y en ese sentido ser responsable por la humanidad) y por otra parte ser ciudadano francés, le lleva al recuerdo del *Caso Dreyfus*<sup>96</sup> que más allá de ser el origen del Sionismo político, evidencia la unión de ambos mundos y nacionalidades, además de demostrar que es posible el triunfo de la justicia y la unión de la política y la moral a pesar del racismo, del antisemitismo y la injuria; lo que le imprime un orgullo extra por ser francés y judío. De igual manera durante la segunda guerra mundial y ante la persecución nazi, la creación del Estado de Israel es

---

<sup>96</sup> Dreyfus, un capitán de artillería de origen judío asignado al Estado Mayor General de París, fue acusado de traición en 1893. Concretamente, se le imputaba el haber escrito un bordereau (“lista” en francés) con una relación de documentos militares secretos del gobierno francés, que pretendía enviar a la embajada alemana en París. Un tribunal militar le declaró culpable en 1894; fue degradado y se le trasladó a la isla del Diablo, en la que debía permanecer prisionero durante el resto de su vida. Dos años después del juicio, en 1896, el teniente coronel George Picquart, jefe de la inteligencia militar francesa en esos momentos, descubrió pruebas que revelaban que el verdadero autor del bordereau sobre el que se articulaba la traición, atribuido a Dreyfus, era un oficial de infantería francés, el comandante Marie Charles Esterházy. Los superiores de Picquart le obligaron a guardar silencio y le relevaron del servicio activo. Al mismo tiempo, familiares y amigos de Dreyfus descubrieron pruebas similares de la implicación de este comandante. El ejército, a fin de evitar un escándalo, sometió a Esterházy al juicio de un tribunal militar, pero fue absuelto a principios de 1898. En agosto de este mismo año, el teniente coronel Hubert Joseph Henry confesó que, como sucesor de Picquart en la jefatura de la inteligencia militar, había falsificado documentos que implicaban a Dreyfus, tras lo cual fue arrestado y se suicidó en su celda. Esterházy fue expulsado del ejército y, tras abandonar Francia, se estableció en Inglaterra.

En 1899, el caso Dreyfus fue llevado ante la Cour de Cassation (Tribunal de Apelación), que ordenó celebrar un nuevo juicio. En este segundo proceso se volvió a declarar culpable al militar judío, pero su condena quedó reducida a diez años de prisión. Diez días después, un nuevo gobierno, más progresista, encabezado por Pierre Waldeck-Rousseau y con Émile Loubet como presidente, anuló el veredicto y otorgó el perdón a Dreyfus. Fue totalmente rehabilitado siete años después, en 1906, gracias a una sentencia del Tribunal de Apelación; el ejército le readmitió con la graduación de comandante y le concedió la Legión de Honor. Sirvió en la I Guerra Mundial como teniente coronel. Con respecto a los demás implicados en el caso, Esterházy permaneció en Inglaterra y confesó haber sido un espía alemán a finales de 1899; Picquart, su acusador, fue restituido en su puesto, ascendido a general y nombrado ministro de Guerra del gabinete presidido por Georges Clemenceau. Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

una oportunidad para que la justicia y la política no se separen de la ética. reviviendo el sueño sionista tan anhelado durante cientos de años de establecerse en un territorio para vivir su judaísmo dentro de un Estado que se supone debe garantizar la justicia y la responsabilidad por el prójimo. Y:

«Ce n'est pas parce que la Terre Sainte prend la forme d'un État qu'elle rapproche du Règne messianique; mais parce que les hommes qui l'habitent entendent résister aux tentations de la politique; parce que, proclamé au lendemain d'Auschwitz, cet État revendique les enseignements des prophètes; parce qu'il suscite abnégation et sacrifices.»<sup>97</sup>

“No es que la Tierra Santa se aproxime al Reino mesiánico por haber adoptado la forma de un Estado, sino porque los hombres que la habitan intentan evitar las tentaciones de la política; porque, proclamado justo después de Auschwitz, este Estado reivindica las enseñanzas de los profetas; porque suscita abnegación y sacrificios.”

Pero la creación del Estado de Israel no implica que todo judío deba cambiar de nacionalidad. sino aún en Francia o en cualquier otra nación debe responder a la vocación de justicia y entrega por el prójimo, y escuchar el mensaje de los antiguos textos siendo miembros de esta nueva escuela, ese es el espacio no unidimensional. Ya que más allá de las fronteras políticas de los Estados, el universalismo no político que es profético recuerda y enseña la importancia de la justicia y el amor al prójimo, aspectos que se rescatan y resurgen tras la dinámica mundial establecida a partir de la Revolución Francesa cuando se generó una constante confrontación de creencias. Sin embargo, hemos de decir que, este universalismo profético no debe considerarse igual al universalismo hegeliano que implica la Razón, que penetrando en cada pueblo en su transitar histórico, genera una identidad en la que no cabe la diferencia; pero tampoco el judaísmo implica un particularismo pintoresco, está a decir de Lévinas más allá de ambos como una experiencia constante de separación desde que Abraham rompe lazos con su pueblo, tal como lo establece el Génesis XII, 1-3 “Yavé dijo a Abraham: ‘Deja tu país, a los de tu raza y a la familia de tu padre, y anda a la tierra que yo te mostraré. Haré de ti una gran nación y te bendeciré; voy a engrandecer tu nombre, y tú serás una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. En ti serán bendecidas todas las razas de la tierra’.” Desde este momento los judíos están separados, son distintos pero tienen un mensaje universal.

---

<sup>97</sup> Lévinas, E.. (1976). p.366. Trad. En español (2004),p.326.

La separación de los judíos de otros pueblos y de la dinámica de la historia universal permite que la historia sea juzgada por la Ley de la Tora contrariamente a lo que afirman muchos líderes políticos que sostienen que la historia es juez de las acciones humanas, pero esta separación radical, con el paso de los años se fue desdibujando desde principios del siglo XIX con el surgimiento del nacionalismo en Europa, de tal suerte que el judaísmo asumiéndose como parte de esta dinámica histórica occidental, incluyendo al sionismo, a decir de Lévinas, ha incrustado dentro de esta historia la era mesiánica, asegurando que vivimos estos momentos. Tal aseveración no solo muestra desapego y traición a los postulados clásicos del judaísmo sino que demuestra una prisa desmedida por encontrar el fin de una etapa corrupta e injusta, pero la recomendación es recuperar la paciencia, tal como lo enseña la Tora para estar alerta cuando en verdad lleguen esos tiempos.

## **LA TIERRA PROMETIDA. EL ESPACIO PROFÉTICO PARA LA ACCIÓN MESIÁNICA**

En una conferencia llamada "*Tierra prometida o tierra permitida*" presentada en un Coloquio dedicado a Israel, Lévinas expone los hechos bíblicos que justifican el derecho a la tierra prometida. Para ello inicia su argumento con el relato expuesto en las Sagradas escrituras cuando Moisés envía unos hombres a explorar los territorios de Canaán tras el éxodo, en el libro de los Números se narra así la historia: "Yavé dijo a Moisés: 'Envía hombres adelante para que exploren esa tierra de Canaán que voy a darles a los israelitas. Cada tribu elija como representante a uno de sus jefes.' (...) Moisés los mandó pues a explorar la tierra de Canaán. Les dijo 'Suban por el Neguev luego pasen a la montaña. Miren bien como es esa tierra y qué tipo de gente vive allí: si es fuerte o débil, escasa o numerosa. Observen cómo es ese país donde viven, si es bueno o malo. Cómo son las ciudades donde viven: ¿son campamentos o están fortificadas? Fijense en cómo es la tierra, si es rica o es pobre, si hay o no árboles. Y no tengan miedo en traernos algunos productos del país. Porque era la estación de las primeras uvas.'" <sup>98</sup> El relato continúa con el regreso de los doce exploradores de las tierras de Canaán, a su llegada se encuentran con Moisés a

---

<sup>98</sup> Números XIII, 1-20.

quien dicen que es una buena tierra y que de ella emana leche y miel, sin embargo cuando el pueblo de Israel se reúne para escuchar el testimonio de sus jefes que exploraron la tierra prometida por Yavé, éstos cambian el relato y aseguran que es una tierra peligrosa que devora a sus habitantes, además afirmaban que los hombres que la habitan son grandes, casi gigantes. La gente reunida al oír semejantes cosas lloró toda la noche lamentándose de no tener una tierra y estar tan lejos de Egipto.

Por su parte el Talmud en el Tratado de Sotá (34b-35.a) ha hecho un análisis de esta situación relatada en los Números en la que los rabinos aseguran que los exploradores asumieron esta actitud porque querían generar gran vergüenza en los oyentes, aquellos que clamaban poseer y conquistar aquellos territorios:

“En el pasaje que comentamos se nos anuncia la intención de ciertos hombres de avergonzar a todos los que desean y esperan la Tierra prometida. La tierra prometida no será permitida (...) hay judíos que, igual que los cristianos, quieren la tierra pero presienten que algo vergonzoso hay en este deseo, en esta codicia.”<sup>99</sup>

Pero cabe preguntarnos ¿Qué implicaciones tiene esto? Por un lado se asegura que Dios ha prometido la tierra de Canaán a los israelitas y por otra se dice que los enviados de Moisés, tras la visita a estas tierras, afirman que es una tierra mala y peligrosa lo que ocasiona que el pueblo de Israel llore. Con todo lo anterior Dios queda muy mal parado ya que con su testimonio los exploradores contradicen la promesa divina de una tierra para su pueblo, peor aún, a decir de Lévinas, los exploradores niegan que alguna vez Dios haya hecho una promesa semejante. Y esta negación no muestra más que un puro ateísmo, crisis religiosa peor que cualquiera que haya sufrido el pueblo de Israel, sin embargo en el tratado de Sotá se advierte un dato interesante: cuando los exploradores realizaban su peregrinaje y llegan al sur se menciona que sólo uno de ellos llega a hasta el final del recorrido porque oró y pidió permanecer alejado del ‘complot de exploradores’, situación que permite, ante tan gris panorama la esperanza de que uno al menos, Caleb jefe de la tribu de Judá, garantice el apego a la tradición, al mensaje de Dios y a su promesa de dar una tierra a su pueblo, tierra de la que por ser una promesa divina no puede emanar mal alguno.

Cuando los exploradores judíos llegan a la tierra de Canaán, donde vivían hombres altos y rubios que deslumbraban como el sol, observan que era un pueblo de constructores de antiguas ciudades fortificadas y es probable que hayan experimentado alguna de las

---

<sup>99</sup> Lévinas, E., (1996), p.98.

reacciones que el filósofo de origen lituano, nos expone en *Tierra prometida o tierra permitida*, en primer lugar puede ser que a su llegada los exploradores se preguntaran ¿cómo enfrentar hombres tan fuertes en nombre de un Dios que es un misterio para nosotros? Una segunda opción es que hayan sentido un gran temor por los hombres que hacían al caminar surcos y hoyos en la tierra, pues consideraban les esperaba un futuro negro y hostil en tal territorio y con semejantes habitantes; o bien puede ser que los judíos hayan sentido que no les asistía derecho alguno para conquistar esa tierra tan bien trabajada y con hermosas construcciones. Más aun, siguiendo la lógica del argumento nuestro autor analiza cuales son las razones que llevan a un pueblo a desear un territorio en principio menos fértil y ya ocupado (Hebrón<sup>100</sup>) en lugar de mantenerse en Egipto (Zoán<sup>101</sup>). Primeramente si atendemos el hecho de que los israelitas deseaban regresar a la tierra en la que estaban enterrados sus antepasados (Abraham, Isaac y Jacob) lo que a su juicio les otorgaba cierto derecho, este derecho se acrecienta cuando se asegura que esta tierra de Hebrón es un lugar en el que se puede realizar la superioridad moral de los hebreos que más de una vez se anuncia y afirma en las Sagradas escrituras.

Pero los textos sagrados también hablan de hechos lamentables, de acciones indignas y de hombres perversos, por ejemplo un acontecimiento por cierto desarrollado en Hebrón es cuando el Hijo del Rey David se subleva contra su padre y establece su campamento en esta ciudad, este hecho muestra o pareciera mostrar que la superioridad moral de Israel no es tal, pues en él como en cualquier otro pueblo se dan traiciones, engaños, asesinatos, matanzas, etc. Y es toda esta clase de maldad, la que quizá hizo dudar a los exploradores de su derecho a conquistar y poseer esta tierra. Sin embargo estas historias tienen otra interpretación por parte de los Rabinos del Talmud, quienes aseguran que la misión que Moisés encomendó a los jefes de las doce tribus fue más que explorar para después poseer un territorio, es construir un reino que eleve escaleras hacia el cielo, lo que en otras palabras pudiéramos decir que es construir una sociedad justa con discurso universal.

---

<sup>100</sup> Ciudad Palestina ubicada a unos treinta kilómetros de Jerusalén y ubicada en el sudoeste de los montes de Judea.

<sup>101</sup> Nombre Hebreo que designa a la Ciudad egipcia de Tanis o Avaris ubicada en el Delta del Nilo.

Universalismo que choca ante una realidad que se muestra a los ojos de los exploradores, la tierra prometida estaba habitada por personas tan fuertes que ni Dios mismo, con toda su bondad, podría enfrentar ya que:

“(...) mientras que se adecuen a sus necesidades, no habrá derecho en el mundo que pueda quitárselas. No se les puede quitar la tierra en la que viven, aunque sean inmorales, violentos e indignos, y la tierra estuviera prometida a un destino mejor.”<sup>102</sup>

Con la cita anterior, vemos que las cosas se complican aún más, pues ya no sólo los exploradores dudan de la superioridad moral de Israel y de su derecho a establecerse en ese territorio, ahora dicen que aún y cuando todo el pueblo de Israel fuera bueno y justo, ni Dios ni ellos podrían enfrentar una fuerza humana tan poderosa como lo eran los habitantes de Hebrón. Según el libro de los números por tal afirmación diez de los doce exploradores, a excepción de Josué y de Caleb, fueron castigados y murieron, de la misma manera que el pueblo de Israel recibió su castigo por haber dudado de la fuerza de Dios. Yavé condenó al pueblo hebreo a no vivir en la tierra prometida en un periodo de cuarenta años y dijo que esa tierra prometida sólo se la daría a los descendientes de Josué y de Caleb, pues ambos fueron fieles a él.

Una solución visible al problema del derecho legítimo a poseer la tierra prometida es que si bien la crítica que sostienen los espías enviados por Moisés nos ofrece elementos interesantes para dudar de ese derecho, también es cierto que a final de cuentas se impone la idea que afirma que de Dios no se puede ni se debe dudar, y mucho menos de su palabra empeñada a un pueblo que ha sufrido esclavitud y vasallaje. Razones por las cuales la tierra prometida se vuelve permitida, ya que agotado este relato, Lévinas introduce un nuevo argumento: el exilio, pues asegura que con este triste peregrinar del pueblo judío, Israel se la ha ganado por el derecho que le da el exilio.

Bajo el débil fundamento que legitima la posesión de una tierra prometida por Dios a un pueblo que por su moral y fidelidad se la ha ganado, se construye toda la legitimación de la tierra ahora permitida. Pues años de dolor, peregrinaje, vasallaje, exilio, dispersión y exterminio parecen ser razones suficientes para tener el derecho moral a una tierra, que no solo les fue prometida por Dios, también es un espacio que se ha brindado, en diversos

---

<sup>102</sup> Lévinas, E., (1996), p.114.

periodos de tiempo, como una fuente de alimento y refugio. Así, la tierra que nutre a sus pobladores genera en ellos amor y respeto que se traduce como nacionalismo, amor por la patria que no a todos los pueblos les es permitido, incluso a los judíos les ha sido negado en un sin número de veces, por lo que nuestro autor se pregunta, en un artículo titulado: *La asimilación en nuestros días*<sup>103</sup>, ¿porque negarle a los judíos el derecho de amar a la tierra que les da comer, si todas las naciones lo hacen por patriotismo y nadie lo ve mal? Esta pregunta tiene por lo menos dos respuestas, una que pudieran dar los judíos, quienes asegurarían que su amor por la tierra prometida, ahora permitida, es mal visto porque hay una actitud alérgica en contra de ellos, que llevada al extremo ha generado discriminación, persecución y exterminio. Pero otra respuesta pudiera ser la que con base en datos verídicos se demuestra que el Estado de Israel ahora es una tierra permitida no por Dios sino por potencias mundiales que con fines geopolíticos otorgaron a los judíos un Estado para garantizar su control en el medio oriente, puede generar desconfianza y muchas dudas acerca del amor desinteresado a la tierra.

Por otra parte el argumento moral que sostiene el derecho a la posesión de la tierra, por todas las causas que ya se han expuesto con anterioridad, bien pudiera ser utilizado por otros pueblos que también han sido perseguidos, avasallados, despojados, aniquilados o asimilados pero que lamentablemente no fueron amigos de las potencias, sino enemigos que podían ser aniquilados por estas.

Pero regresando al título de este apartado, la tierra prometida es un espacio profético, porque en él puede florecer la justicia y el amor al prójimo. Por ejemplo con las villas refugio Lévinas expone las razones por las cuales Israel construyó estos espacios como una instancia de justicia para aquellos que hubieren cometido asesinato involuntario y fueran víctimas de persecución de quienes anhelaban venganza. Utilizando un extracto del tratado de Makoth, 10.a se aborda en primera instancia la ciudad acoplada a la Jerusalén celeste, porque la Jerusalén terrestre en sus instituciones es modelo de justicia y espiritualidad y ha sido hecha a semejanza de la ciudad celeste, tal como se sostiene en el salmo 122:

“Me puse alegre cuando dijeron: ‘¡Vamos a la casa del Señor!’ Ahora nuestros pasos se detienen delante de tus puertas, Jerusalén. Jerusalén, edificada cual ciudad en que todo se funde en unidad. Allá suben las tribus, las tribus del Señor, la

---

<sup>103</sup> Texto publicado en *information Juive*, N° 56, en 1954.

asamblea de Israel, para alabar el Nombre del Señor. Pues allí están las cortes de justicia, los ministerios de la casa de David. Para Jerusalén pidan la paz: '¡Que vivan tranquilos los que te aman! ¡Que la paz guarde tus muros y haya seguridad en tus palacios!' Por mis hermanos y por mis amigos quiero decir: '¡La paz este contigo!' Por la casa de nuestro Señor nuestro Dios, pido para ti la felicidad."

Este modelo que significa la ciudad celeste, concretizado en la ciudad terrestre de Jerusalén, puede interpretarse al menos de tres maneras, a decir de nuestro autor. Una primera interpretación sionista llevada al extremo, afirma que la paz y la felicidad no pueden ser posibles sin el espacio físico conocido como Jerusalén, el terrestre no el divino, ya que el primero es antesala del segundo. Una segunda interpretación nos anuncia que la Ciudad terrestre de Jerusalén está hermanada con la Ciudad de Dios de tal suerte que esa unidad que aglutina surge en tanto que ambas comparten su esencia religiosa. La tercera interpretación, que al parecer es la que Lévinas asume también como suya es aquella que, anuncia que Israel no será posible sin cumplir a cabalidad las enseñanzas éticas y religiosas de la Tora, ya que estudiar y practicar la Tora es pasar a un nivel superior de conciencia lo que hace que se materialice la justicia divina de la Ciudad Celeste de Jerusalén, pues la Jerusalén terrestre es la puerta del cielo.

En la ciudad terrestre de Jerusalén, para ejemplificar este cumplimiento con la Ley y la justicia planteadas en la Tora, Lévinas recuerda el caso de las ciudades refugio, que como habíamos señalado con anterioridad, tal como lo establece la Ley de Moisés<sup>104</sup>, son espacios destinados para que puedan vivir aquellos que han cometido un asesinato involuntario, y que por esta circunstancia pueden llegar a sufrir el acoso, la persecución o la venganza de los familiares de la víctima. En este caso del homicidio involuntario, la Ley muestra su justicia previniendo que ante un crimen involuntario se cometa otro, este sí, de manera voluntaria, como lo sería el que cometería el vengador de la sangre. Justicia que a ojos del filósofo francés no existe en el occidente libre, pero sin igualdad ni justicia social rigurosa, ya que el poder de los ricos sobre los pobres hace que la impartición de la justicia parta de la desigualdad lo que ocasiona guerras y matanzas, donde a falta de justicia los pobres como vengadores de sangre cobran represalias contra quienes voluntaria o

---

<sup>104</sup> En la Biblia se dice: "Yavé dijo a Moisés: Di a los hijos de Israel: cuando pasen el Jordán hacia la tierra de Canaán, elegirán ciudades de las que harán ciudades de refugio. En ellas se refugiarán el que dio muerte a una persona sin intención. Estas ciudades le servirán de refugio contra el vengador de la sangre, para que no sea muerto antes de ser juzgado por la comunidad." Números XXXV, 9-12.

involuntariamente cometieron un crimen contra ellos, contra los miembros de su familia, de su colonia, o los de su clase social, situación que genera más caos, violencia, derramamiento de sangre e injusticia.

Pero cabe preguntarse si ¿Estas ciudades refugio en las que están a salvo los asesinos involuntarios de ser víctimas de los vengadores de la sangre, no son en realidad prisiones que atentan contra la vida plena de los asesinos involuntarios? La respuesta que nos da Lévinas es que no son prisiones que hagan la vida invivible, por el contrario son ejemplo de un humanismo urbano donde la ciudad refugio es iluminada con la Ley de la Tora creando un ambiente pleno de justicia y generando las condiciones de una vida plena donde se satisfacen tanto las necesidades materiales como las espirituales. Más aun la Tora es una villa refugio que enseña amar la verdad y al maestro que la enseña no en soledad, sino en comunidad, en la villa, en la ciudad. En una ciudad como Jerusalén donde la justicia enseñada en la Tora vence, donde el humanismo urbano se hace presente contraponiéndose a las falsas civilizaciones que se auto-nombran justas, pero que en el fondo solo prevalece el poder del más fuerte y los deseos de venganza, porque:

“La Ville-refuge est la cité d’une civilisation où d’une humanité qui protège l’innocence subjective et pardonne la culpabilité objective et tous les démentis que les actes infligent aux intentions. Civilisation politique, ‘meilleure’ que celles des passions et des désirs soi-disant libres, lesquels, à un monde où, selon un mot des *Pirké Aboth*, ‘les hommes sont prêts à s’avalier vivants les uns les autres’ civilisation de la loi, certes, mais civilisation politique, hypocrite dans sa justice et où rode, avec un droit indéniable, le vengeur du sang»<sup>105</sup>

«La Villa-refugio es la ciudad de una civilización donde una humanidad que protege la inocencia subjetiva y perdona la culpabilidad objetiva y todos los desmentidos que los actos infligen las intenciones. Civilización política, ‘mejor’ que aquellas de las pasiones y de los deseos que se dicen libres, las que, en un mundo donde, según una palabra de *Pirké Aboth* ‘los hombres son listos en tragarse los unos a los otros’ civilización de la ley, en efecto, pero una civilización política, hipócrita en su justicia y en lo que le rodea, con un derecho inalienable del vengador de la sangre.”

Así tenemos que, la ciudad de Jerusalén vista como la puerta del cielo, como la realización de la Ley, como modelo de humanismo urbano, es la inspiración del sionismo que le considera como una sociedad plenamente humana, basa su verdad y su ciencia en la justicia de la Ley, situándose más allá de los nacionalismos y los particularismos culturales. Claro está que habrá que preguntarse qué tan cierto es que por la Ley y la antigua

---

<sup>105</sup> Lévinas, E., (1982), p.70.

impartición de la justicia en el Sanedrín<sup>106</sup> de cada localidad, hoy en día se justifique el regreso a la tierra prometida y el establecimiento del Estado de Israel, con un pueblo judío cada vez mas asimilado por la cultura occidental y en consecuencia cada vez más alejado de esa justicia de la Tora y sus instituciones de impartición de la misma.

## DEL ESTADO PROFÉTICO AL MODERNO ESTADO DE ISRAEL

En la Europa del siglo XIX se elaboraba por parte de algunos judíos la idea política que equiparaba la creación del Estado judío con la tierra prometida, sin embargo la finalidad de la tierra prometida no siempre jugó a favor del movimiento Sionista, muchos judíos se opusieron a este llamado pues consideraron que en las naciones en las que vivían podía realizarse el ideal profético:

“Le sionisme semblait inadéquat à l’idéal prophétique dont le juif occidental croyait distinguer les accomplissements au sein des grandes nations démocratiques et dans tout l’éclat de leur science et de leurs arts.”<sup>107</sup>

“El sionismo asemejó inadecuadamente el ideal profético del que el judío occidental creyó distinguir su cumplimiento en el seno de las grandes naciones democráticas y en todo el esplendor de su ciencia y su arte.”

Por su parte en la Europa oriental las ideas marxistas desdibujaron la especificidad de la lucha judía al incluirla dentro de la lucha de los pobres y proletarios del mundo; aunque pudiera ser que, por fuera del marxismo estalinista antisemita, la esperanza de un mundo mejor, por la que lucha el marxismo, también está presente en los más altos preceptos de la Biblia. Por otra parte, el Estado de Israel es visto por el exterior como una antigüedad filantrópica e ideológicamente pequeño burguesa a pesar de los modernos Kibutz y su igualdad social y corresponsabilidad educativa. Pero siguiendo a Guershom Scholem, Lévinas nos muestra que el Estado de Israel desde la visión sionista también tiene un lado espiritual y no solo religioso.

---

<sup>106</sup> “Antaño, refiere el Talmud (Sanedrín 88), no se producían entre los judíos muchas decisiones, ni grandes discrepancias en lo que atañe a la interpretación de la Ley. Cada ciudad contaba con un Sanedrín de 23 miembros, en el que se dilucidaban todas las cuestiones que se presentaban. En los casos en que el Sanedrín local se hallaba en duda, el asunto era sometido al Gran Sanedrín de setenta y un miembros que funcionaba en la Sala Cuadrada del templo de Jerusalén y que resolvía por mayoría de votos; la sentencia que dictaba el Gran Sanedrín sentaba jurisprudencia.” Guinzburg, I., (1996), p.83.

<sup>107</sup> Lévinas, (1982), p.225.

El sionismo es también una respuesta a la constante beligerancia que del exterior ha sufrido el pueblo judío y que a pesar de poseer un territorio, es un Estado puesto en 'impasse', en un callejón sin salida, un Estado que se debate entre la fuerza y la debilidad pues nos dice nuestro autor que:

“¿Etat armé et dominateur. l'une des grandes puissance militaires du bassin méditerranéen en face du peuple palestinien désarmé dont Israël ne reconnaît pas l'existence! Est-ce cela le réel état des choses? Israël n'est-il pas, dans sa force très réelle, aussi ce qu'il y a de plus fragile au monde, de plus vulnérable, au milieu de ses voisins, nations incontestées, riches en alliés naturels, entourés de leurs terres? De terres, de terres et de terres, à perte de vue.”<sup>108</sup>

“Estado armado y dominador, uno de los más grandes poderes militares del mediterráneo frente al pueblo palestino desarmado a pesar que Israel ¿no reconoce su existencia! ¿Pero es este el estado real de las cosas? ¿Israel no es en su fuerza muy real, es también el más frágil en el mundo, el más vulnerable, en medio de sus vecinos, naciones incontestables, ricas en aliados naturales, rodeado de sus tierras? De tierras, de tierras y de tierras, en que se pierde la vista.”

Pareciera ser, o al menos es lo que Lévinas sostiene, que Israel está condenado a ser un Estado poderoso contra su voluntad, pues obligado por las circunstancias, por sus enemigos, por el antisemitismo, etc., por lo que se ha convertido en un poderío militar y de inteligencia sin precedentes en la región; pasando a ser de verdugo a víctima. ¿Pero esto en realidad es así? ¿Es en verdad una condena ser tan poderoso? Con su inteligencia militar y su sofisticado armamento, Israel ha emprendido la guerra contra varios países vecinos (Egipto, Siria, Líbano y el pueblo palestino). Una guerra desigual que se justifica desde el bando israelí como una lucha contra el antisemitismo y el terrorismo, aunque habría que diferenciar que no toda guerra contra Israel es la manifestación alérgica del antisemitismo y no toda defensa del territorio por parte de los palestinos, por ejemplo, es un acto terrorista. Pues en una guerra hay que reconocer al enemigo como tal y no como enemigo absoluto al que debo aniquilar, tal como diría Carl Schmitt y que hemos expuesto en el capítulo 4 en el apartado: El conflicto en la relación amigo-enemigo.

Un hecho remarcable para nuestro autor es que no todos los enemigos de Israel han asumido un rol tan beligerante, recuerda con especial interés al Presidente de Egipto Anwar al Sadat<sup>109</sup> quien a pesar de haber sostenido una guerra en contra de Israel conocida como la

---

<sup>108</sup> Lévinas, (1982), p.226.

<sup>109</sup> Presidente de Egipto de 1970 a 1981, fue el primer presidente árabe en reconocer al Estado de Israel, en 1979 firmo un tratado de paz entre Israel y Egipto, mantuvo estrechas relaciones con los Estados Unidos y

Guerra del Yom Kipur<sup>110</sup> o Guerra del Ramadán<sup>111</sup> en la que se buscó recuperar los territorios ocupados por Israel desde la Guerra de los seis días, firmó la paz con esta nación y los reconoció como Estado en 1978. Con este acercamiento, asegura Lévinas, Sadat mostró haber comprendido el mensaje humano del judaísmo y el dolor que como pueblo la nación lleva en sus entrañas, más allá de ser considerada por los demás como una nación imperialista. Este mensaje humano es el que subyace en el Estado de Israel y su finalidad última, por ello Lévinas nos dice que:

“Pendant deux mille ans, le peuple juif n’en était que l’objet, dans une innocence politique qu’il devait à son rôle de victime. Elle ne suffit pas à sa vocation. Depuis 1948, le voilà, entouré d’ennemis et toujours en question, mais aussi engagé dans les faits, pour penser –et pour refaire- un Etat où devra s’incarner la morale prophétique et l’idée de sa paix.”<sup>112</sup>

“Durante dos mil años, el pueblo judío no siendo más que el objeto, en una inocencia política que deviene en su papel de víctima. Ella no basta en su vocación. Después de 1948, se encuentra rodeado de enemigos siempre en cuestión, pero también rogando pensar en los hechos – para hacer y rehacer- un Estado donde deba encarnarse la moral profética y la idea de su paz”

El caso de Sadat parece más complicado de lo que nuestro filósofo anuncia, pues consideramos que su acercamiento con Israel no obedece a un reconocimiento ético, sino a que movido por su propio interés y alejado de la ex URSS optó por firmar la paz y reconocer a Israel como Estado para poder recuperar el Sinaí.

---

rompió con la Ex Unión Soviética. Por su cercanía con Israel fue criticado y odiado por otros líderes árabes, un grupo fundamentalista de las Fuerzas armadas egipcias lo asesinó el 6 de octubre de 1981.

<sup>110</sup> El Yom Kipur es la celebración judía (en Octubre) en la que se confiesan los pecados cometidos contra Dios y sus leyes, mostrando arrepentimiento se busca que estos pecados sean olvidados.

<sup>111</sup> El Ramadán es la celebración dentro del islam que rememora el mes en que Mahoma recibió las primeras revelaciones en las que se dio a conocer el Corán, es todo un mes (octubre) de ayuno diario desde que el sol amanece hasta que se pone.

<sup>112</sup> Lévinas, (1982), p.228.

## CAPÍTULO 6

### DEL ESTADO MESIANICO DE LÉVINAS AL ESTADO POLÍTICO DEL SIONISMO

*“El judío jamás puede participar en una guerra con las banderas desplegadas, ni al son triunfal de las marchas militares, ni con la bendición de una iglesia.”*  
Emmanuel Lévinas (*Difícil Libertad* p.108)

*“(…) Mira esos judíos: vienen de Irak, de Kurdistán, de África del Norte. Vienen de países donde la sangre judía era barata, donde otros tenían legítimo derecho a torturarlos y golpearlos (...) están acostumbrados a ser unas pobres víctimas de los gentiles. Aquí (en Israel) tenemos que enseñarles que su sangre no es barata; que hay un Estado judío y un ejército judío que no permitirá a sus opresores hacer de ellos lo que les plazca, que sus vidas y propiedades tienen valor, que tienen que andar derechos y llenos de orgullo. Hemos de demostrarles que quienquiera que los asalte recibirá un castigo; que son ciudadanos de un Estado soberano que es responsable de sus vidas y de su seguridad.”* David Ben Gurion Citado en Perlmutter, A., (1991), p.175

Hemos hecho un largo recorrido que ahora concluimos, en éste sexto y último capítulo mostraremos, lo más apegados a la realidad, los hechos históricos, políticos, geopolíticos e ideológicos que han hecho posible el Estado de Israel, el Estado real que mínimamente cada semana aparece en las noticias internacionales como víctima de un ataque suicida de grupos palestinos o bien como agresor militar o colono expansionista en los territorios islámicos de la franja de Gaza o Cisjordania, y no ese Estado ideal profético y mesiánico del que nos habla Lévinas. Así, cada vez más alejado de las enseñanzas de la Tora y de los profetas que anunciaban no sólo el amor al prójimo, como un amor a los otros que como muchos yo formamos parte de una misma comunidad y en ese sentido somos semejantes, sino sobre todo el amor hacia los otros, hacia los más desprotegidos (el huérfano, la viuda y el extranjero), tal como lo menciona el (Deuteronomio X, 17-19) donde se dice: “Porque Yavé es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, el Dios fuerte y terrible, el que da un trato igual a todos y no se deja comprar con regalos. Hace justicia al huérfano y a la Viuda, y ama al forastero dándole pan y vestido. Ama pues, al forastero, porque forastero fuiste tú mismo en el país de Egipto.” Esas enseñanzas que anteponían la paz a la guerra y la ética a la política, tal como se menciona en el (Salmo XXXIV, 15): “Apártate del mal y haz el bien, busca la paz y ponte a perseguirla.” O recordamos las

palabras del profeta Isaías que anunciaban otra vía que la guerra, un camino de paz y de progreso: “Porque la enseñanza irradia de Sión, de Jerusalén sale la palabra de Yavé Hará de árbitro entre las naciones y a los pueblos dará lecciones. Harán arados de sus espadas y sacarán hoces de sus lanzas. Una nación no levantará la espada contra otra y no se adiestraran para la guerra.” (Isaías II, 4)

Este seguimiento al Estado político de Israel nos muestra que el otro, el ¿extranjero? palestino, que en realidad era el habitante anteriormente establecido a la creación del Estado judío en 1948, es visto por esta nación como enemigo absoluto, como un terrorista despreciable, como un ser culturalmente inferior que merece el exilio, el bloqueo económico, el despojo de sus tierras o el exterminio. Y en esta dinámica la guerra es el medio más eficaz para aniquilar al forastero y a todo aquel que se oponga a la justificación, a la expansión o a los límites de seguridad de su Estado. Alejado del mensaje de Isaías el Estado de Israel se incrustó en la era de las naciones y no en la era mesiánica de la paz y el progreso. Por todo lo anterior, hemos titulado este apartado: del Estado mesiánico de Lévinas al Estado político de Israel.

Hemos de aclarar que en este capítulo no hablamos de la propuesta levinasiana sobre el Estado y la Política, sino de los hechos que involucraron al Estado de Israel y que no fueron analizados por nuestro filósofo en su justa dimensión, mostrando inclusive, una cierta incoherencia entre la ética, la responsabilidad por el prójimo, la justicia, la política más allá de la política y el Estado más allá del Estado y el Estado judío que se creaba a la par de la obra del Filósofo de origen lituano. Para poder demostrar este argumento iniciaremos con un breve recuento histórico del sionismo como base ideológica de la creación del Estado de Israel, para posteriormente demostrar como este Estado se ha convertido en una manifestación de la Totalidad, el racismo, el apartheid y el abuso.

## **ANTECEDENTES HISTÓRICOS**

En Europa el Sionismo brotaba como respuesta a la asimilación que había fracasado y al antisemitismo que vivían diariamente. El anhelo de regresar a Sion se hacía presente en situaciones o momentos desesperados, bajo la figura del Mesianismo. Aunque había judíos como Moses Mendelssohn que consideraba que su pueblo no tenía porque vivir como paria

ya que la vida moderna y la Biblia podían ser perfectamente compatibles. Ya desde el siglo XVIII y XIX en Europa hubo una urgencia por asimilarse y convertirse en luteranos, pero aunque todos aquellos que así lo hicieron ganaron mucho en el terreno político, socialmente no eran aceptados, y además, poco a poco perdían identidad. Por lo que otros judíos a diferencia de Mendelssohn, como Moses Hess, judío alemán dijo en el siglo XIX que los judíos no eran alemanes y que debían volver a Jerusalén. Así como en Alemania se iniciaron los brotes de sionismo en Rusia también aparecieron cuando, tras la muerte de Alejandro II su sucesor Alejandro III inicio una serie de progroms que motivaron el exilio de muchos judíos, que por cierto ya habían empezado a organizarse en grupos, partidos y tendencias. Entre estos grupos encontramos al Movimiento de los amantes de Sion que eran un movimiento anarquista ruso que planteaba la creación de una comuna agrícola. En 1882 León Pinsker judío ruso publicaba un libro titulado *Autoemancipación* en el que pedía la creación de una patria judía, propuesta a la que se sumaron entre otros los Amantes de Sion, generando así, la primera inmigración hacia Palestina. Desde ese año se iniciaron las inmigraciones de grupos judíos a Palestina, población proveniente de Rusia y Polonia que se incrementó hasta 2000, y que para la década de los 20's ascendía hasta veinte mil.

A finales del siglo XIX Palestina formaba parte del imperio otomano desde hacia cuatrocientos años, eran 27,000 Km., sin fronteras establecidas y con unos 700.000 habitantes en su mayoría musulmanes dedicados a la agricultura, mas algunos árabes cristianos y unos 35.000 judíos que vivían en Jerusalén y otras ciudades portuarias dedicados al comercio, a los bancos y a los servicios públicos. Durante la primera guerra mundial el imperio otomano se resquebrajó y los británicos miraron hacia Palestina. Entre 1916 y 1917 los británicos utilizaban a los judíos como una cuña contra los franceses, pues en 1916 Francia y Gran Bretaña firmaron el tratado Sykes-Picot que intentaba repartir el otrora imperio otomano entre ambos; reparto que no veían con buenos ojos los británicos pues no estaba dentro de sus planes ceder a los franceses tierras cercanas al canal de Suez pues:

“Repartir la Tierra Santa con Francia era perder el control de un espacio estratégicamente decisivo para la protección de los intereses británicos en Egipto por una parte y en Irak, en Irán y en el golfo Árábigo-Pérsico por otra.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.86.

Lo que motivo que en febrero del año siguiente se iniciaran las negociaciones con Weizmann<sup>2</sup> y otros sionistas para firmar la famosa declaración Balfour<sup>3</sup> que más allá de interpretaciones clásicas que ven en esta carta un triunfo del sionismo y de su líder Weizmann, en realidad es un intento de un nuevo reacomodo geopolítico para no ceder a los franceses sitios estratégicos. Pero si esta es la verdadera razón para que los británicos apoyaran 'el hogar judío en Palestina', la verdadera razón de los judíos cuando pregonaban que deseaban un hogar es que en realidad siempre tuvieron en mente un Estado Judío, tal como lo comentó Lord Curzon, sucesor de Balfour en Asuntos exteriores:

“Cuando Weizmann te dice una cosa y tú crees que es ‘hogar nacional judío’, él tiene en el pensamiento otra cosa muy distinta. Él piensa en un Estado judío y en una población árabe sometida y gobernada por los judíos. Y trata de conseguirlo tras la pantalla y con la protección y la garantía británicas.”<sup>4</sup>

Así, aunque la verdadera razón de los británicos para apoyar la causa sionista haya sido estratégica y no humanitaria, este apoyo no fue tan decidido como se anunciaba en la declaración Balfour, pues el gobierno de Su majestad se echó para atrás ya que pues un hogar para los judíos en Palestina en realidad era un Estado judío en tierras árabes, y los británicos no deseaban una enemistad con ellos. Esta actitud del gobierno británico no pasó desapercibida para los judíos quienes en 1922 veían asombrados como Churchill separaba Transjordania de Palestina, la reacción que tuvieron ante ello fue de repudio, que se manifestó en muchas tonalidades. Los más radicales se hicieron llamar movimiento sionista revisionista que inmediatamente tomaron acciones violentas y terroristas contra los británicos.

La administración británica en Palestina no apoyaba del todo al sionismo, pero los judíos no revisionistas se empeñaban en mantener esta relación como un mal necesario pues los británicos también tenían contacto con los líderes árabes, aun con los más

---

<sup>2</sup> Uno de los principales promotores del Sionismo en Europa.

<sup>3</sup> La Declaración Balfour es en realidad una carta que Arthur James Balfour ministro británico de Asuntos exteriores dirige a Lord Rothschild representante de los judíos británicos. publicada el 2 de noviembre de 1917 en la que se anuncia: “El gobierno de Su majestad considera favorable el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío, y empleará todos sus esfuerzos para facilitar la realización de tal objetivo, quedando claramente entendido que nada se hará que pueda perjudicar los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías existentes en Palestina o los derechos y el estatus político de que gozan los judíos en otro país. Le agradecería que pusiera esta comunicación en conocimiento de la Federación Sionista.” Gresh. A., y Vidal, D., (2004) p.415.

<sup>4</sup> Gresh. A., y Vidal, D., (2004) p.86.

radicales. En este clima tenso que día con día se radicalizaba más se presentó un levantamiento árabe encabezado por Haj Amin al-Husein<sup>5</sup> quien opuesto al sionismo se planteaba la aniquilación de la comunidad judía en Palestina. posteriormente otro movimiento se generó:

“En 1936, tras tres años de mandato, manipulaciones y agitación de Haj Amin, entra en acción el movimiento nacionalista palestino. primero con una huelga general, violenta y eficaz, y luego instigando sangrientas revueltas anti-judías en las principales ciudades, sobre todo en Jerusalén. Con enorme rapidez el conflicto pasó de una serie de incidentes y revueltas locales aisladas a una guerra regional casi a escala real, uniéndose los Estados de Siria, Arabia Saudí e Irak con los palestinos contra los judíos que respondieron con furia. En un primer momento los británicos, que veían con escepticismo la fuerza de la oposición árabe, no intervinieron ni ayudaron a los judíos, pero cuando creció la revuelta, convirtiéndose en una acción general contra los británicos y judíos, los ingleses apagaron eficaz y rápidamente las llamadas con brutalidad y eficiencia.”<sup>6</sup>

Dadas así las cosas, se pensó que una salida en esos momentos de crisis era la partición de Palestina. Paralelamente a esta iniciativa los británicos decidieron parar la inmigración judía en 1936, y un año después, una comisión presentó la iniciativa de la partición, misma que fue desechada en un primer momento aunque Ben Gurion<sup>7</sup> estaba de acuerdo pues pensaba que esta partición podía ser un parte aguas para la construcción del Estado judío.

Esta iniciativa de la partición que presentó el gobierno británico no dejó conforme a los árabes pues veían en esta propuesta la puerta abierta para crear un Estado judío dentro de su territorio. Desacuerdo latente desde la primera inmigración judía a Palestina en 1881 vista con desconfianza por parte del gobierno otomano, posteriormente los árabes una vez que vieron a los judíos instalados en Palestina padecieron su transformación de pioneros a capitalistas terratenientes que mantenían una actitud alérgica con ellos. Exclusión que generó una lucha anti-sionista y pro nacionalista.

---

<sup>5</sup> Haj Amin tuvo que huir tras 1936 a Europa, aceptado como huésped distinguido de los nazis en Alemania, tiempo después regresó a Palestina para pelear contra la liga de autodefensa judía (fuerza paramilitar llamada Haganá) (de la que hablaremos más adelante) durante la guerra de independencia.

<sup>6</sup> Perlmutter, A., (1991), p.48.

<sup>7</sup> David Ben Gurion es literalmente el creador del Estado, un inmigrante polaco hablaba hebreo y yidish lengua germánica de los judíos asquenazies de Polonia, era bajo de estatura, fornido y terco; sus discursos eran aburridos y su objetivo era Palestina. Tiempo después fue durante décadas el hombre más importante de Israel.

Esta transformación de la inmigración judía que paso de ser pionera a ser terrateniente, como camino hacia el establecimiento del Estado, era la puesta en práctica de los principios del sionismo político de entre los que podemos encontrar cuatro principales:

1. Establecimiento de un Estado
2. La defensa de una mayoría judía en Palestina
3. La conquista de la tierra y el trabajo
4. Separación judía de los árabes y musulmanes

En 1939 el llamado libro blanco británico daba su apoyo a los árabes en Palestina pues restringía la inmigración judía y les prohibía comprar tierras, además retomaba la antigua idea de partición en tres, un Estado judío, un Estado Palestino y un territorio británico. El libro fue mal visto por los judíos quienes pasaron de una guerra de carácter diplomático a una guerrilla, creando el Haganá, el Etzel y el Leji que eran facciones militares o de defensa que incluía a todas las vertientes del Sionismo político, por ejemplo:

“El Haganá fue una creación socialsionista que había de ser estrechamente controlada por el Mapai<sup>8</sup> y Ben Gurion. Más que una fuerza militar se convirtió en una institución política del Yishuv<sup>9</sup>. Los críticos llegaron incluso a considerarlo como un Estado dentro del Estado.”<sup>10</sup>

El Haganá tuvo un fuerte crecimiento en la revuelta árabe de 1936 a 1939, formándose como un embrión del ministerio de defensa, en 1937 se creó la primera patrulla con jóvenes cooperativistas que atacaron los centros de terrorismo árabe con la frase: ‘¡No esperéis a que llegue el merodeador árabe para defender el Kibutz. Id a buscarlo, moveos a la ofensiva!’ Su trabajo se fue haciendo más profesional formando un ejército de aire y una marina, publicaron textos militares, y en 1939 paso a la semiclandestinidad tras la aparición del libro blanco. Su cuerpo de élite se llamaba Palmaj<sup>11</sup> conformado por jóvenes nacidos en Palestina y seguidores del pionerismo sionista. Por su parte del Etzel y del Leji hemos de decir que, el Etzel es un movimiento clandestino que surgió por una parte de la radicalización del Betar (movimiento judío militar de Lituania de 1924 y por otra de una escisión del Haganá. El Leji por su parte era un grupo de disidentes del Etzel que robaba bancos, cometía asesinatos y crímenes conocido también como la banda de Stern. El Betar

---

<sup>8</sup> MAPAI es la unión de los partidos que dio como fruto al Partido Laborista de Israel.

<sup>9</sup> El Yishuv hace referencia a la comunidad judía.

<sup>10</sup> Perlmutter, A.. (1991), p.95.

<sup>11</sup> Su ideología podía resumirse en seis puntos:”1) orgullo nacional; 2) devoción por los principios del socialismo y del Kibutismo; 3) autodisciplina 4) igualitarismo; 5) liderazgo, y 6) devoción por el desarrollo intelectual y la cultura.” Perlmutter, A.. (1991), p.101.

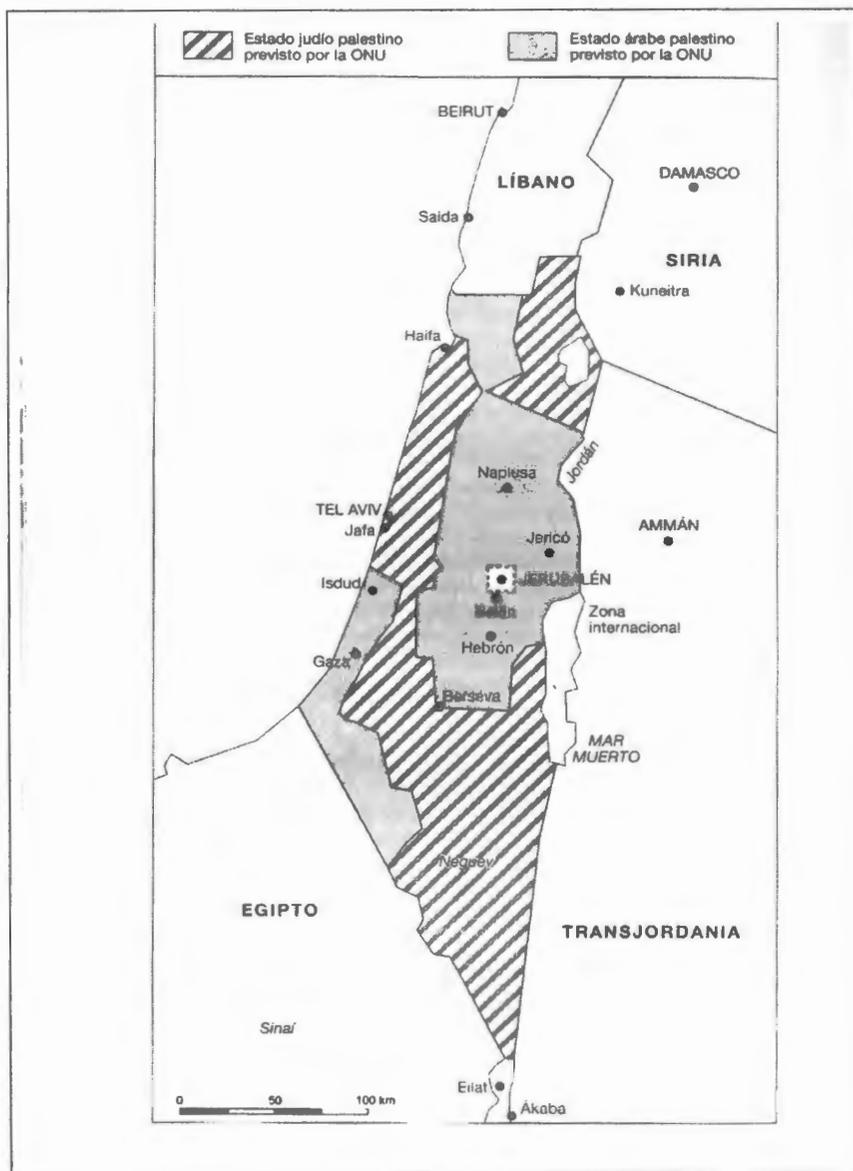
y el Leji eran grupos que se oponían drásticamente a la Gran Bretaña e inclusive llegaron a cometer actos violentos y terroristas como el ahorcamiento de sargentos británicos, asaltando comisarías o bien cometiendo el famoso ataque terrorista contra el Hotel Rey David. En contraparte el Haganá fue apoyado por los británicos, adiestrando y armando a sus miembros, bajo el auspicio del Ejecutivo de Operaciones Especiales (SOE). Los adiestramientos se llevaban a cabo en los kibutzim a lo largo del país y versaban sobre explosivos, artillería y minas y por mar recibieron tres barcos pequeños inaugurando de esta forma la famosa y poderosa marina israelí.

Así, el que el Haganá estuviera con los británicos (aunque sea por un tiempo) y el que el Betar y el Leji tuvieran actos terroristas hizo que los israelitas lucharan entre ellos. Decimos que el Haganá estuvo del lado británico por un tiempo porque terminada la segunda guerra mundial, los ingleses vieron muy mermado su poder en el oriente medio. Desde 1922 el mandato británico se ejerció en Palestina con la anuencia de las potencias de la época, hasta su retirada los británicos habían mantenido una relación de estira y afloje con los judíos y los árabes de Palestina, pero después de la segunda guerra mundial muchas son las versiones que se dan acerca de las verdaderas causas por las cuales Gran Bretaña salió de Palestina, pero lo cierto es que una de ellas es que los Estados Unidos se convirtieron en potencia mundial y asumían el papel de los ingleses en el medio oriente.

Ante este nuevo panorama los sionistas retomaron la antigua idea de la partición, Ben Gurion consideraba que los Estados Unidos debían apoyar esta propuesta pues en la posguerra habían centenares de miles de desplazados que tenían como única opción a Palestina, los estadounidenses se mostraron reticentes a apoyar plenamente esta iniciativa y en el informe Morrison-Grady se sugería que en Palestina se estableciera una provincia autónoma árabe y otra judía pero bajo el gobierno de Gran Bretaña. Esta pretendida dependencia judía de los británicos hizo que todas esas fuerzas armadas de las que hemos hablado con anterioridad se unieran en contra de Inglaterra. Ya para 1946 Truman en el discurso del Yom Kipur pidió que se llegara a un acuerdo y compromiso entre Gran Bretaña y los sionistas.

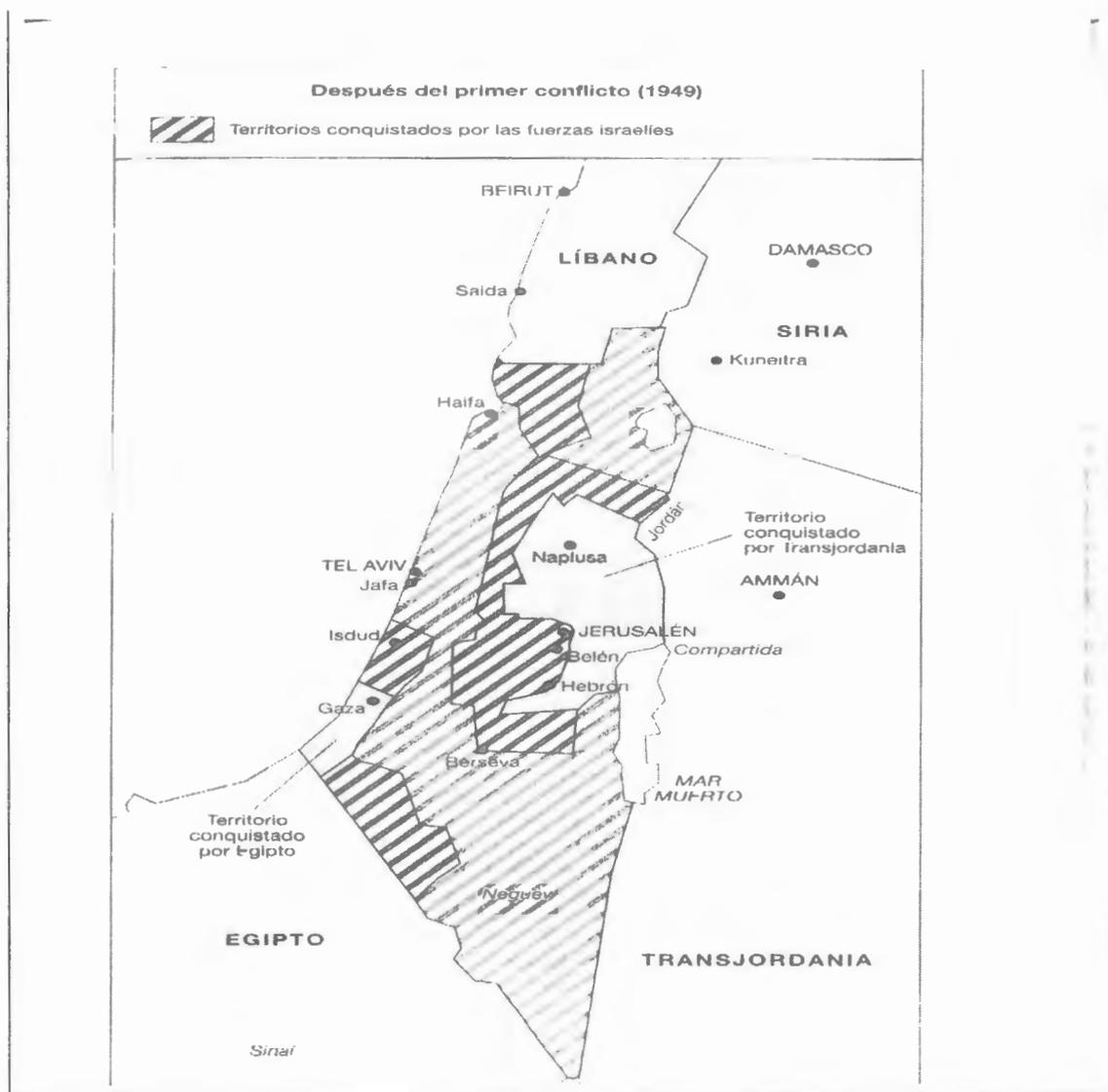
En 1947 la ONU interviene proponiendo el Plan de partición de Palestina en dos Estados, uno judío y uno árabe, dejando dos ciudades Jerusalén y Belén como zona internacional bajo la administración de las Naciones Unidas, el Plan tuvo el voto

aprobatorio de 33 naciones, incluido Estados Unidos y la ex U.R.S.S. A continuación el mapa en el que se observa la distribución territorial propuesta para ambos Estados.



Lamentablemente este plan nunca llegó a ponerse en práctica, pues los sionistas y los árabes pensaban que era poco territorio el que les otorgaban; así las cosas la violencia volvió a aflorar y haciéndose cada vez más grave, el 15 de mayo de 1948 los árabes penetraron en Palestina y un día antes los judíos proclamaban la creación del Estado de Israel en el territorio asignado en el Plan de partición. La guerra duro un año, entre treguas y guerra, Israel dominaba gran parte del territorio cedido a los árabes en el Plan de

Partición, mientras que Egipto y Jordania sólo controlaban algunas partes de Gaza y la Ribera Occidental del Jordán incluida la vieja Jerusalén. El siguiente mapa muestra la distribución territorial después del conflicto.



Es importante señalar que desde ese momento cerca de 750,000 palestinos tuvieron que abandonar sus tierras a causa de la guerra por lo que se convirtieron en refugiados. Esta situación trato de ser resuelta por las Naciones Unidas que en su resolución 194, aprobada en la sesión del 11 de diciembre de 1948, promovía el regreso de los refugiados y el pago de indemnizaciones a manera de compensación por los bienes de quienes no regresaran; así

como la desmilitarización e internacionalización de Jerusalén y la protección de los lugares santos.

Esta guerra canceló las fronteras sugeridas por el Plan de partición e Israel termino apropiándose de los territorios destinados para los árabes palestinos al norte, al sur y al este, mientras que el territorio conocido como Transjordania en la orilla occidental se convirtió en Jordania y la franja de Gaza fue para Egipto. Pero estos límites territoriales no quedaron del todo claros y desde 1949 son espacios en conflicto.

Ante tal situación se creó una Comisión de Conciliación que pretendía resolver los principales problemas en la zona: 1) la extensión de los territorios, 2) los refugiados, y 3) el régimen de Jerusalén. Sin embargo estos trabajos se entorpecieron debido a que los judíos insistían que la prioridad era el tema del territorio, mientras que los árabes (Egipto, Jordania, Líbano y Siria) sostenían que lo prioritario era el regreso de los refugiados.

A la par de los trabajos de la Comisión, el 11 de mayo de 1949 Israel fue reconocido como miembro de las Naciones Unidas, previa explicación del cumplimiento de esta nación a las resoluciones 181 (sobre la partición) y la 194 (sobre la situación de los refugiados de la guerra del 48-49). Lo que representa en realidad un triunfo arrollador, pues los judíos son reconocidos como nación, pero los árabes en Palestina no tienen ese reconocimiento, que si establecía la resolución 181 sobre la partición<sup>12</sup>. Así, nacía ante el mundo la nación israelí, que a diferencia de lo descrito por Lévinas y expuesto en el capítulo quinto, el Estado judío se convertía en un Estado político y no en el más allá del Estado, el Estado mesiánico que no separaba ética y política: el Estado ético y religioso daba paso al Estado político y

---

<sup>12</sup> A lo largo de la Declaración 181 emitida por Naciones Unidas se hace hincapié en numerables ocasiones que serán dos y no uno los Estados dentro del territorio de Palestina, por ejemplo en la primera parte llamada Constitución y gobiernos futuros de Palestina en el inciso A, el punto 3 sostiene: "Los Estados independientes árabe y judío y el régimen internacional especial para la Ciudad de Jerusalén establecido en la parte III de este plan, empezarán a existir en Palestina dos meses después de concluida la retirada de las fuerzas armadas de la potencia mandataria, pero en ningún caso después del 1 de octubre de 1948. Los límites del Estado árabe, el Estado judío y de la Ciudad de Jerusalén serán señalados más adelante en las partes segunda y tercera (que se observan en el mapa de 1949 paréntesis mio)." Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.417. Más adelante cuando se hace referencia a la Ciudad de Jerusalén en la tercera parte llamada Ciudad de Jerusalén, en el apartado C, en el número 2 que se refiere al Gobernador y el personal administrativo Se dice: "(...) no obstante, no deberá ser ciudadano de ninguno de los Estados de Palestina." Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.421. Mientras que en inciso 9 que se refiere a las Relaciones con los Estados árabe y judío se dice: "Habrá representantes de los Estados árabe y judío acreditados ante el gobernador de la Ciudad y encargados de la protección de los intereses de sus Estados y de sus nacionales ante la administración internacional." Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.422-423.. En todas estas citas podemos ver este reconocimiento tanto al Estado judío como al Estado árabe, aunque en la realidad sólo uno, el judío se construyó.

secularizado de Ben Gurion. Más aun, el Estado de Israel se convertía en un Estado como totalidad, en un ente político dominado absolutamente por un grupo el MAPAI:

“De hecho, a excepción de las Fuerzas Defensivas Israelíes (en su conjunto), el Estado reforzó el dominio político del MAPAI-Histadrut<sup>13</sup> sobre la sociedad y la economía, y politizó aún más el Estado. El dominio de socialistas y centristas era total. Hasta 1967 todos los gobiernos de Israel siguieron la consigna de Ben Gurion: ‘Un gobierno de coalición sin los extremos’, sin el Jerut a la derecha y los comunistas a la izquierda.”<sup>14</sup>

## ISRAEL UN ESTADO DE LA TOTALIDAD

Habiendo descrito los antecedentes de Israel como nación sionista, hemos de decir que si bien es cierto es una historia difícil, dolorosa e injusta la que el pueblo judío ha padecido a lo largo de los siglos, también es importante recordar que el legado de la Tora y el Talmud que Lévinas no sólo recupero sino que redimensionó en un discurso filosófico y ético, pretendía dirigir la vida política y social. Esa ética de la responsabilidad por el Otro, por su sufrimiento, la ética de la sustitución, la ética de la justicia al tercero, en fin todas las enseñanzas talmúdicas que han sido abordadas en el capítulo anterior, dentro del moderno Estado judío han sido dejadas de lado, por una parte por la secularización del Estado y la política y por otra, creemos nosotros, que se debe a que la cultura de la asimilación rindió frutos y esa especificidad de los judíos, sus enseñanzas y la espiritualidad fue cediendo lugar a la política pragmática de la razón estratégica de los medios-fines; haciendo del Yishuv un pueblo como todos, con instituciones públicas y un Estado como una totalidad que se cierra a la exterioridad, al prójimo, al otro. Un Estado que siguiendo los principios de su propio interés se aleja irremediamente de la ética desinteresada.

Así, el Estado de Israel después de 1948 se va construyendo como una Totalidad dirigida por el MAPAI, que como hemos expuesto no admitió, porque no puede admitir según su interés político de consolidación de un Estado fuerte y con miras a una expansión territorial, a los otros a la derecha radical de Zeev Jabotinsky y su discípulo Menajem Begin

---

<sup>13</sup> El Histadrut es la Organización sindical más importante de Israel.

<sup>14</sup> Perlmutter, A., (1991), p140.

ni a la izquierda comunista que en muchas ocasiones se pronunció en contra del Sionismo político y su expresión colonialista.

La visión del Estado y su relación con la sociedad que tenía David Ben Gurion era muy similar, a decir de Perlmutter, al concepto conocido como *mamlajtiut*, palabra hebrea que hace referencia al Reino y a la monarquía, es una idea que proviene de la Tora aunque cuando se hace referencia al Reino se habla en términos universalistas. Ben Gurion lo utiliza como un término político de carácter operativo que le llevaría a cristalizar su idea de Estado como una institución que llevará al pueblo judío a alejarse para siempre de la experiencia de la Diáspora cuando los judíos se encontraban ubicados en guetos, pero también era dar un paso más allá de los inicios de la inmigración judía a territorios palestinos a principios del siglo XX, era podemos decir, superar la etapa de los pioneros para ser ahora los ciudadanos del Estado de Israel:

“Ben Gurion quería hacer ciudadanos, no pioneros, y el Estado tenía que proveerlos de nuevos símbolos, nuevas fiestas, nuevos uniformes (IDF), e incluso una nueva historia sacada de las excavaciones arqueológicas y no del judaísmo rabínico-talmúdico. Esas nuevas creencias y esos nuevos ritos, las nuevas instituciones, procedimientos y estructuras del Estado se convertirían en una especie de nueva religión cívica. Lo difícil era colocar la empresa sionista en el contexto de un determinado período histórico anclado en los reinos de David y Salomón.”<sup>15</sup>

En este punto Ben Gurion no contó con el apoyo del MAPAI ni de otras organizaciones, pero más allá de estas disputas lo que en verdad estaba en juego era qué Estado querían construir. Dentro de la tradición talmúdica, como hemos visto, el Estado sólo era concebible en términos mesiánicos, pero ahora que ya tenían un Estado había que robustecerlo otorgándole el poder y el control que antes tuvo el sindicato Histadrut. Restándole poder a las organizaciones políticas que de alguna manera controlaban la agricultura, la educación, las relaciones laborales y la salud, todo se centró en el Estado. Consolidado a lo interno el Estado de Israel volteó la mirada a una problemática que heredaron desde que se constituyeron como nación en 1948, las fronteras con otras naciones que desde la guerra del 49 no habían quedado claras eran un peligro latente contra sus intereses y su nación, BenGurion, su primer ministro y su equipo de Defensa crearon una nueva doctrina política basada en la seguridad nacional creando las Tazhal o Fuerzas

---

<sup>15</sup> Perlmutter, A., (1991), p147.

defensivas Israelíes sucesoras del Haganá. Que tenían como misión hacer comprender a los árabes, aunque fuera por la fuerza que tenían que vivir con un Estado Israelí, pues:

“Si antes era un Estado débil pero ‘perfectamente’ justo, ahora se lo ve como un Estado militante y agresivo que vive con la espada en la mano.”<sup>16</sup>

Esta apuesta de Israel por la vía militar en detrimento de la vía diplomática que proponía Moshe Sharett<sup>17</sup> muestra de manera evidente que la fuerza y la guerra en la política fue y es, lamentablemente, la manera en que los israelíes resuelven la problemática territorial en el medio oriente. A partir de 1949 y hasta 1956 los ataques árabes a los territorios ocupados y la infiltración de estos, más cuando Nasser proponía un movimiento panarabista y antiimperialista, eran un peligro latente para la seguridad de Israel. Eran años difíciles para los israelíes debido a que Estados Unidos y Gran Bretaña mostraban un franco acercamiento con algunos árabes para hacer un bloque contra la Unión Soviética, en 1954 firmaron el tratado de Bagdad con Irán, Irak, Turquía y Paquistán. La guerra entre los árabes seguidores de Nasser y los judíos en el terreno conceptual también se hacía presente:

“Analistas del servicio de inteligencia israelí, arabistas y eruditos israelíes pasaron horas y horas sobre los libros de Nasser y sobre Nasser, resultando que el estudio del nasserismo se convirtió en una especie de demonología, y que la ‘egipcidad’ nasserista llegó a compararse al concepto nazi de la alemanidad (*Deutschtum*). El otro bando respondió de manera acorde. Israel se identificó con el imperialismo y se le dio el nombre de *al- Isti`mar*, el demonio imperialista, según consta en la literatura y la prensa de la época.”<sup>18</sup>

En este debate conceptual como la guerra, en la relación amigo- enemigo, lo que subyace es satanizar al enemigo, envilecerlo, destruir toda su humanidad para en nombre de Dios, de la justicia o de la raza, destruirlo, al declararlo enemigo absoluto como diría

---

<sup>16</sup> Perlmutter, A., (1991), p167.

<sup>17</sup> Moshe Sharett fue primer ministro de Israel de 1953 a 1954 bajo el gobierno de Ben Gurion y entre ambos se desató un conflicto en torno a las fronteras y el problema árabe, pues mientras Ben Gurion le apostaba a la salida militar, Sharett creía que una salida sería la vía diplomática. En su Diario personal encontramos que sus diferencias con la práctica política del gobierno israelí adquieren matices éticos cuando señala que: “Soy conciente de que nuestra generación, la de los años cincuenta, no se puede gobernar el Estado de Israel sin una dosis de mentira y aventurismo (...) éstos son hechos históricos que no cambian. Yo no puedo controlarlos, sólo puedo controlarme. No creo en la santurronería. Incluso me inclino a creer que finalmente la historia también justificará la táctica de la mentira y la voluntad de aventurismo. Por eso sé con seguridad una sola cosa, que yo, Moshe Sharett, no sirvo para eso y por tanto para mí es imposible dirigir el Estado.”

Perlmutter, A., (1991), p173.

<sup>18</sup> Perlmutter, A., (1991), p188.

Schmitt<sup>19</sup> Así, bajo el sello de la intolerancia el conflicto paulatinamente iba formando un nudo que hasta la fecha no se ha podido desatar, por el contrario, cada nueva afrenta de uno o de otro bando hace pensar que será un conflicto eterno.

En 1953 bajo esta lógica de guerra el gobierno israelí designó a Moshe Dayan como jefe del Alto Estado Mayor para continuar la segunda etapa de colonización interrumpida por la guerra del 49, mientras que Pinhas Lavon era ministro de Defensa y Shimon Peres fungía como director general del Ministerio de Defensa. Estos personajes se vieron envueltos en un tremendo escándalo nacional e internacional luego que Lavon de manera poco precisa ordenará la quema de varios centros británicos y estadounidenses en el Cairo, en respuesta a los acercamientos entre los británicos y norteamericanos con los árabes. Acción que representó no sólo un fracaso rotundo porque el responsable escapó y los operadores judíos fueron atrapados, enjuiciados y sentenciados, también y sobretodo evidenció las pugnas por el poder dentro del MAPAI y del Estado judío, las traiciones políticas para desprestigiar a los oponentes, lo que en resumidas cuentas muestra a la política real carente de escrúpulos, de moral y de las enseñanzas de la Tora y el Talmud..

## **LA LUCHA POR LA TIERRA, LA GUERRA Y LA ACTITUD ALÉRGICA CONTRA EL OTRO**

La figura de Nasser<sup>20</sup> representaba para Israel y para las potencias occidentales un peligro no sólo porque en 1958 Siria y Egipto se unían bajo el nombre de República árabe unida, también porque la política del estadista egipcio en lo internacional se adhería a la Organización de los Países no Alineados, y en su política interior sintetizaba el nacionalismo árabe y la planificación socialista, promoviendo en 1956 la nacionalización de los bancos, las empresas que otorgaban servicios públicos y el Canal de Suez con la finalidad de financiar la industrialización de su país, contando también con el apoyo financiero de la Unión Soviética. Así, habiendo declarado una guerra económica y política

---

<sup>19</sup> Esto lo hemos abordado en el capítulo cuarto en el apartado: El conflicto en la relación amigo-enemigo (p.116 y 117)

<sup>20</sup> Nasser nació en Asiut el 15 de enero de 1918. En 1954 asumió el poder como primer ministro. Más tarde negoció un tratado con Gran Bretaña que puso fin a los 72 años de control británico sobre Egipto y nacionalizó el canal de Suez en julio de 1956.

contra Gran Bretaña. Nasser sufrió las consecuencias, los británicos y los franceses aliados con los judíos emprendieron acciones militares; por tierra, la ofensiva conocida como la operación Kadesh fue dirigida por el ejército israelí, bajo el mando del General Moshé Dayan invadiendo el Sinaí, mientras que por aire ambos ejércitos europeos ocupaban la zona del canal. Sin embargo los invasores tuvieron que retirarse bajo las presiones de Estados Unidos y la Unión Soviética, así como la intervención militar de las naciones unidas para evitar más enfrentamientos armados entre árabes y judíos

Algunos años de tensa calma pasaron pero en 1967, dejado un poco en el olvido el affair Lavon y los problemas internos en el MAPAI, Israel se lanzó a la guerra contra el Egipto de Nasser bajo el argumento de que la política panarabe promovida por el líder egipcio representaban un peligro de seguridad para Israel creando la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), aunado a los problemas del agua, por el desvío de las aguas del río Jordán que había iniciado Israel desde 1963, un año después los árabes deciden desviar otras tres afluentes. La guerra inicia con el cerco que las tropas israelíes realizaron por mar llegando al golfo de Akaba, posteriormente, en unas horas terminan con las fuerzas aéreas egipcias, y en seis días los judíos ocuparon el desierto del Sinaí, Cisjordania y los altos de Golán. Así, en sólo seis días las Fuerzas Defensivas Israelíes habían cuadruplicado su territorio con unos nuevos límites que a decir del General Dayan eran ideales para la defensa. Más fuertes que nunca, los israelíes se negaron a recocer derecho alguno de los palestinos, y si antes de la guerra de los seis días el Estado Palestino era posible bajo el apoyo de Egipto (que controlaba la franja de Gaza) y Jordania (que tenía bajo su poder a Cisjordania) ahora, después de la guerra, la política judía era la expansión colonizadora, la expresión de un Estado que como totalidad se niega al rostro doliente del otro, que como víctima de la guerra, ha quedado más desprotegido y vulnerable que nunca, pero el pueblo de Israel, protegido por sus FDI no sólo no ve al otro, sino que busca aniquilarlo:

“Ahora bien, los dirigentes de Israel no sólo se van a negar a respetar bajo ningún aspecto los derechos nacionales de los palestinos, sino que van a dar los primeros pasos en el sentido, si no de una anexión, al menos de una colonización: `recuperación` de la ciudad de Jerusalén, oposición a la vuelta de los 250.000 nuevos refugiados de la guerra, primeros `asentamientos` judíos, represión violenta, etc.”<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.179.

El 22 de noviembre de 1967 la ONU publicó su resolución 242 en la que buscaba solucionar la crisis generada por la guerra de los seis días, argumentando que es inadmisibles la adquisición de territorio a través de la guerra, según lo establece la carta de las Naciones Unidas y a la cual todos sus miembros se adhieren, pide la retirada de las tropas israelíes de los territorios ocupados, respeto y reconocimiento de todos los Estados involucrados y terminación de cualquier tipo de beligerancia. Todo esto con la finalidad de garantizar libre tránsito y navegación, solucionar el problema de los refugiados y establecer el camino diplomático para una paz duradera y justa en la zona de conflicto. Sin embargo esta resolución no fue atendida por el Estado hebreo y mantuvo la ocupación de los territorios además, en 1970 rompió las conversaciones con el mediador y rechazó el plan de paz de Sadat<sup>22</sup> que proponía la devolución de los territorios ocupados y el regreso de los refugiados palestinos por el reconocimiento árabe del Estado de Israel y la libre navegación en el canal de Suez.

Ante esta actitud beligerante e intransigente, Egipto y Siria optan por declarar la guerra contra los judíos, el día del Yom Kipur, el 6 de octubre, los egipcios penetran el Sinaí, en tanto que el ejército sirio avanza 5 km en los altos del Golán, durante una semana los judíos no se repusieron al ataque, pero el general Ariel Sharon retoma el Sinaí, tras una cruenta batalla, Egipto e Israel aceptan la resolución 338 del Consejo de Seguridad de la ONU, pero Israel continúa la ofensiva en tierra, por lo que la Unión soviética amenaza con el envío de tropas a la región. Los Estados Unidos, por su parte enviaron a Henri Kissinger para negociar una salida diplomática, un año después de la guerra del Kipur se logró la retirada total de Israel de los territorios ocupados en 1973 y la retirada parcial de los ocupados tras la guerra de los seis días. La ventaja que obtuvo el gobierno hebreo fue un apoyo económico por parte del gobierno norteamericano para solventar la crisis económica que se produjo tras la guerra del 73. La crisis política se produjo por la fragmentación en los partidos así como por la cada vez más creciente polarización entre los halcones (los guerreros sionistas) y las palomas (los pacifistas del movimiento por la paz).

Después de haber cuadruplicado su territorio con la victoria militar sobre Egipto en la Guerra de los seis días surgió el Movimiento por la Tierra de Israel, producto ideológico por una parte del sionismo herzeliano y por otra del Partido Religioso Nacional y del Ajdut

---

<sup>22</sup> Anwar Al Sadat presidente de Egipto tras la muerte de Nasser.

Haavodá, estos últimos sostenían que los territorios ocupados mas que pertenecer a los ciudadanos israelíes pertenecen al pueblo judío, recuperando así las viejas ideas sionistas de los pioneros y con ello su sustento tradicional y religioso. ese mismo que en épocas de Ben Gurion había dejado de lado para crear una nueva ideología estatal de carácter laico.

Recuperando una particular interpretación de la Biblia consideraban que estas nuevas fronteras eran inviolables y sagradas, lo que representa que no son negociables bajo ninguna circunstancia, porque la voluntad divina se las ha cedido para que su pueblo viva en ellas, pero con la diferencia que ahora en la segunda mitad del siglo XX, Israel se ha convertido en un Estado fuerte, capaz de defender su territorio a como de lugar, pues ya lo decía Yitzhak Tabenkin miembro fundador del Movimiento Kibutzista Unido:

“La elección honesta en nuestras manos; no hay alternativa; no se puede retroceder a las antiguas fronteras. Estamos condenados a ser fuertes. Una cosa que todos los miembros del movimiento tienen en común es el sentido de su fuerza, y no por el chovinismo ni exceso de orgullo, sino por el sentimiento de que el Estado de Israel o es fuerte o deja de existir”<sup>23</sup>

Israel un Estado condenado a ser fuerte, y casi pudiéramos decir condenado a la totalidad ensimismada de ser sin el otro, se negaba a cualquier partición del territorio, así Levi Eshkol y posteriormente Golda Meir planteaban que era tiempo que Israel definiera sus límites territoriales, sin que estos fueran producto de los acuerdos de las grandes potencias; de ahí que se negaran a aceptar cualquier iniciativa que exigiera la devolución de los territorios anexados después de 1967. Esta política absolutamente orientada por el interés veía en los nuevos territorios (Cisjordania, Golán y el Sinai) espacios propicios para garantizar su defensa estratégico-militar creando grandes pasillos militares para la defensa contra posibles ataques árabes. Estos grandes espacios territoriales considerados ‘vacíos’ debían también ser colonizados por los judíos, para así garantizar su defensa, pero sobre todo su pertenencia tal como lo propuso el Plan de Yigal Allon:

“Tres meses después de la guerra de 1967, Allon diseñó un revolucionario plan que abogaba por que hoy se ha convertido en la doctrina militar israelí, la conversión del río Jordán en frontera estratégica permanente entre Israel y el país árabe (palestino jordano, jordano-palestino, o simplemente jordano) al este de Israel. Para poder

---

<sup>23</sup> Perlmutter, A., (1991), p215.

desmilitarizar total y permanente las fronteras este de Israel, se estableció un complejo sistema de colonias civiles y militares en la Cisjordania, en lo que habían sido territorios ocupados por Jordania (...) Esta misma doctrina se aplicó con mayor intensidad y vigor en los Altos del Golán, en Gaza y en el Sinaí norte y noroeste, así como en los puntos marítimos clave de la punta sur del Sinaí y las islas del mar Rojo, con que limita la región del Sinaí.<sup>24</sup>

En la cita anterior es importante señalar que en lo que se refiere al establecimiento de los límites territoriales del lado este se acepta la vecindad con Jordania pero no así con Palestina, pues los judíos se negaron siempre a reconocer su autodeterminación, y por ende, un gobierno y un Estado palestino. Pero más importante aún es que, con este plan se inicia la colonización de los terrenos anexados desde 1967, política que en nuestros días ha prevalecido, por ejemplo en marzo de éste año se edificarán más de 750 nuevas casas en un asentamiento judío en Cisjordania de nombre Givat Ze'ev. La teoría que justificaba la anexión y colonización de los territorios árabes se fundamentaba en las falsas premisas que anunciaban un derecho casi divino de los israelíes de poseer esas tierras por la agresión en su contra por parte de los árabes y por otro lado se aseguraba que el ejército y la inteligencia eran invencibles ante cualquier ataque de sus enemigos.

El derecho divino a las tierras anexadas después de 1967 era llevado a la práctica por grupos radicales como el Gush perteneciente al Partido Religioso Nacional, quienes asumiendo un papel mesiánico aseguraban 'ayudar' en los designios divinos de colonizar el Israel histórico y bíblico para garantizar así la redención de su pueblo. De esta forma en medio de un vacío de poder que controlara y regulara los asentamientos judíos en los territorios árabes estos grupos radicales ocupaban tierras que consideraban santas, sin considerar que fuesen seguras.

Ciertamente otras posiciones mas moderadas como el MAPAM, el partido Shely y algunos laboristas, formaban parte del debate en torno al reconocimiento de los palestinos como grupo con derecho a la autodeterminación y como un Estado independiente, pero los radicales del Partido Religioso Nacional y el Likud se oponían a toda partición territorial y a cualquier reconocimiento del Estado Palestino. En 1977 Menajem Begin es elegido

---

<sup>24</sup> Perlmutter, A., (1991), p222.

primer ministro de Israel y con él se inicia la tercera partición que tras la firma de los acuerdos en Campo David entre Israel y Egipto, Begin acepta devolver el Sinaí con la promesa de paz por parte de la nación árabe, pero no hay ninguna concesión en lo que respecta a Cisjordania, tanto Begin como Dayan consideraban que negociar con los palestinos sería la ruina para Israel y así lo hizo saber el primer ministro judío en los acuerdos de Campo David:

“(...) cuando salió el tema de los asentamientos en Cisjordania, y Begin se emocionó invocando a los miles de israelíes que allí habían muerto y la sangre del campo de batalla. ‘se me caerá el ojo derecho y la mano derecha antes de consentir desmantelar un solo asentamiento judío’, prometía solemnemente ante un Carter totalmente desconcertado.”<sup>25</sup>

Ante esta situación cabe preguntarse ¿Porque esta posición de Begin y de la mayoría de los judíos con respecto a las tierras del este y el norte, pues cedieron devolver el Sinaí y se mostraron inflexibles con Cisjordania y el Golán? Los argumentos, a nuestro juicio, no son del todo claros pues señalan que estratégica y bíblicamente son territorios que no pueden ser devueltos. La razón bíblica es que Judea y Samaria son el centro histórico de Israel, lo estratégico se centra en que la seguridad fronteriza solo es posible a partir del Río Jordán. En realidad Begin se proponía aceptar hasta cierto punto la autonomía palestina pero bajo el dominio político y militar hebreo, para así evitar la creación de un Estado independiente. Paradójicamente esta postura fue de las más benignas de la época pues existían otros movimientos más radicales como el Movimiento juvenil ‘hijos de Akiva’ pertenecientes al Movimiento Religioso Nacional cuya ideología se basaba en mezcla de fundamentalismo bíblico y una colonización violenta postulando las siguientes tesis:

- ❖ Los judíos vivirán unidos y en una misma tierra
- ❖ La colonización de todo Sión es el paso necesario para la redención
- ❖ La redención y la llegada del Mesías sólo depende de la colonización de la tierra de Israel
- ❖ La redención es nacionalista y no universalista.

Ahora quisiéramos detenernos un poco en el último punto ideológico de los movimientos radicales y activistas del nuevo revisionismo sionista., a lo largo de nuestro trabajo hemos pretendido demostrar de la mano de Lévinas que la mayor aportación judía a

---

<sup>25</sup> Perlmutter, A., (1991), p307-308.

la historia mundial es su mensaje ético de asumir la responsabilidad por el prójimo. esta misión revelada debe ser de carácter universal es decir válida y seguida por todos. Después de 1967 el resurgimiento del sionismo revisionista asegura que la redención no es para todos, sólo para el pueblo elegido por Dios, que ya no tiene que arrepentirse de nada, sólo debe poblar las tierras que merece. por cualquier medio aún a través del más violento desalojo o asesinato. Ciertamente es que Lévinas no es un Sionista fanático y que su planteamiento mantiene una abismal diferencia con Jabotisky, el Bloque de los Fieles o Geula Cohen, pero al compararlos hemos querido mostrar la manera en que una misma problemática: la historia judía y su aportación ética puede degenerar en violencia, odio y dominación en contra de los que no son judíos.

Pero también es cierto que ante la guerra del 48-49, la guerra de los seis días, la del 73 y la guerra contra el Líbano, Lévinas mostró una actitud tibia contra estos sionistas que pretendían aniquilar al otro. en todos los textos de estas épocas que nosotros leímos, el Filósofo judío se centró en recuperar las enseñanzas talmúdicas y dimensionarlas filosóficamente, pero muy poco, o mejor dicho casi nada hay en contra de la política israelí contra los árabes desplazados por la guerra, esos extranjeros en tierra propia que fueron lanzados de sus hogares por la guerra colonialista del Eretz Israel, tampoco encontramos reflexiones en contra de la guerra, ni de la colonización, solo silencio, que como ya hemos expuesto en el capítulo quinto fue duramente criticado en 1982 por Alain Finkielkraut.<sup>26</sup>

Así, con el fantasma del fundamentalismo tradicionalista y radical que recorre Israel desde la llegada de Begin, por el vacío de poder e ideológico que había dejado el Laborismo secular, los grupos neo revisionistas y fundamentalistas como el grupo Agudat Israel, asumen el poder apoyados por un nuevo electorado de judíos de origen asiático, nor-africano y de oriente medio conocidos como sefardíes formados tradicionalmente en un nacionalismo radical que veían con buenos ojos la imagen violenta y anti-árabe proyectada por el General Ariel Sharon. Poco tiempo después de la firma de los acuerdos de Campo David y, contrariamente a lo establecido en la resolución 242 de la ONU, Israel adoptó una ofensiva contra la OLP, por una parte desmantelándola militarmente y por otra enviando en avanzada al ejército israelí en su artillería, su fuerza naval y aérea para acorralarlo en los límites con Siria. Esta política israelí de estrangulamiento se ve agravada por dos factores

---

<sup>26</sup> Ver capítulo V en el apartado: ¿Política mesiánica? Desde la página 152.

más, por un lado el presidente estadounidense Ronald Reagan, tal como habían hecho sus antecesores, no diseñó una buena y eficaz política de pacificación del medio oriente, y si por el contrario buscó la colaboración de algunos países árabes (Egipto, Jordania y Arabia Saudita) además de Israel para unir esfuerzos contra la Unión Soviética: por otro lado estalló la crisis de los misiles soviéticos antiaéreos ubicados por Siria en el Líbano. Armamento que no iba a ser retirado por el Presidente Sirio Asad luego de que en 1981 Israel se hubiera anexado de hecho el Golán.

La ofensiva en contra de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) adquiere cada vez más beligerancia y en 1981 Begin ordena un bombardeo contra la organización palestina en la que brutalmente se asesina a numerosos civiles y guerrilleros. Cancelando toda oportunidad para la paz el gobierno israelí desoía la petición de Sadat para reconocer a la OLP, misma que Reagan había descalificado como organización terrorista y aliada de la Unión Soviética. De similar opinión era Sharon quien asumió los principios del Jerut<sup>27</sup> en contra de los palestinos:

“1. Rechazo total de la Organización para la Liberación de Palestina. Ni reconocimiento ni negociación con la OLP, ni siquiera en el caso de que la OLP aceptara la resolución 242 de las Naciones Unidas. 2. Rechazo de cualquier forma de soberanía política palestina. 3. Destrucción de la infraestructura militar de la OLP en el sur del Líbano. 4. Creación de un nuevo entorno en la orilla occidental. Agotamiento de los recursos financieros (de fuentes árabes) de los alcaldes de la orilla occidental mientras se suprime activamente la OLP y se alienta el nacimiento de líderes palestinos moderados. 5. Prosecución enérgica del plan de autonomía de Camp David y garantías de que no consistirá en nada más que un consejo de administración de Cisjordania y Gaza.”<sup>28</sup>

Con este planteamiento ideológico y apostándole a la guerra como instrumento político, en Cisjordania se acelera la colonización y la represión, mientras que en el Líbano aumentan las operaciones militares del ejército israelí bajo el argumento de controlar una franja de 40 kms en los que se han asentado ‘los terroristas palestinos’, pero el asedio israelí se inicia en Beirut donde caen bombas de fragmentación, de implosión, de napalm y de fósforo<sup>29</sup> sin embargo a la par de esta acción oficial, las Falanges cristianas comandadas

---

<sup>27</sup> El Jerut es una importante agrupación conservadora que en 1965 formó un bloque llamado Pajal dirigido por Begin.

<sup>28</sup> Perlmutter, A., (1991), p331.

<sup>29</sup> Las bombas de fragmentación son aquellas que explotan y lanzan esquirlas metálicas y se usan contra concentraciones de tropas, y bombas de uso especial o de acción retardada contra carros de combate, navíos y edificios. Un sistema más complejo llamado de implosión se utiliza con bombas de forma esférica la parte

por la familia Gemayel, el 16 de septiembre de 1982, bajo la mirada del ejército hebreo masacran a varios cientos de palestinos refugiados<sup>30</sup> (hombres, mujeres y niños) en los campos de Sabra y Chatila, la misión fue clara: ‘limpiar el terreno de terroristas y aniquilar de una vez por todas a la OLP’.

Desde hacia siete años la OLP se había establecido en el sur del Líbano y poco a poco se había hecho de armamento que podría poner en aprietos a las fuerzas israelíes, ante tal progreso militar de la OLP, las Fuerzas Defensivas Israelíes (FDI) deciden trabajar conjuntamente con las Falanges Cristianas, aunque con cierto recelo, pues sabían que eran un grupo vengativo, indisciplinado y temerario; el plan de Sharon era controlar la carretera de Beirut a Damasco con el fin de estrangular a la OLP en la capital libanesa y ahí aniquilarla, para ello necesitaba a las Falanges ellos pelearían cuerpo a cuerpo en las calles capitalinas. Pero las Falanges le tenían guardada una sorpresa no entraron a Beirut tal como Sharon deseaba y sí por el contrario organizaron la masacre en los refugios palestinos.

Todos estos acontecimientos afectaron gravemente al gobierno de Begin quien tenía que responder ante su pueblo y la opinión pública internacional por la masacre y el desastre que representó la guerra:

“La degradación de la imagen de Israel. Por primera vez en su historia, una iniciativa militar del Estado hebreo aparece como ilegítima en Occidente, por no ser necesaria para su defensa, y *a fortiori* para su supervivencia. Es una opinión que quedará impresionada con las horribles imágenes transmitidas por los *media*, de las de Beirut asediada y más aún las de los campos de Sabra y Chatila.”<sup>31</sup>

Como respuesta a las críticas Begin afirmó que: ‘entre ellos se mataban y le echaban la culpa a los judíos’, hasta el último momento el gobierno emanado del neo revisionismo sionista hizo uso de la retórica plagada de citas bíblicas que pudieran justificar las acciones de Israel, añadiendo las experiencias dolorosas del nazismo que le arrebataron a la mayor

---

exterior de la esfera consiste en una capa de dispositivos llamado lentes, con una forma y ensamblado especial. Están hechos de material explosivo y son diseñados para concentrar la explosión en el centro de la bomba. Cada sección de este material, altamente explosivo, tiene un detonador que a su vez esta unido por cable con las demás secciones. Una señal eléctrica hace explotar todas las partes del material explosivo de forma simultánea, lo que provoca una onda explosiva que converge en el núcleo de la bomba. En este hay una esfera de material fisil que se comprime por la poderosa presión ejercida hacia el interior, es decir la implosión. Otro tipo de artefacto incendiario, la bomba de NAPALM, se utiliza contra fuerzas enemigas en trincheras como en la guerra de Vietnam, contra unidades que operaban en sistemas de galerías subterráneas que cubrían amplias zonas, y muy difíciles de detectar para la aviación estadounidense; no sólo quemas sino que, además, consumen el oxígeno en cualquier espacio cerrado. Biblioteca de Consulta Encarta.2005.

<sup>30</sup> Según cifras de la Comisión investigadora Israelí son 800 víctimas, según la OLP la suma asciende a 1500.

<sup>31</sup> Gresh, A., y Vidal, D., (2004) p.185

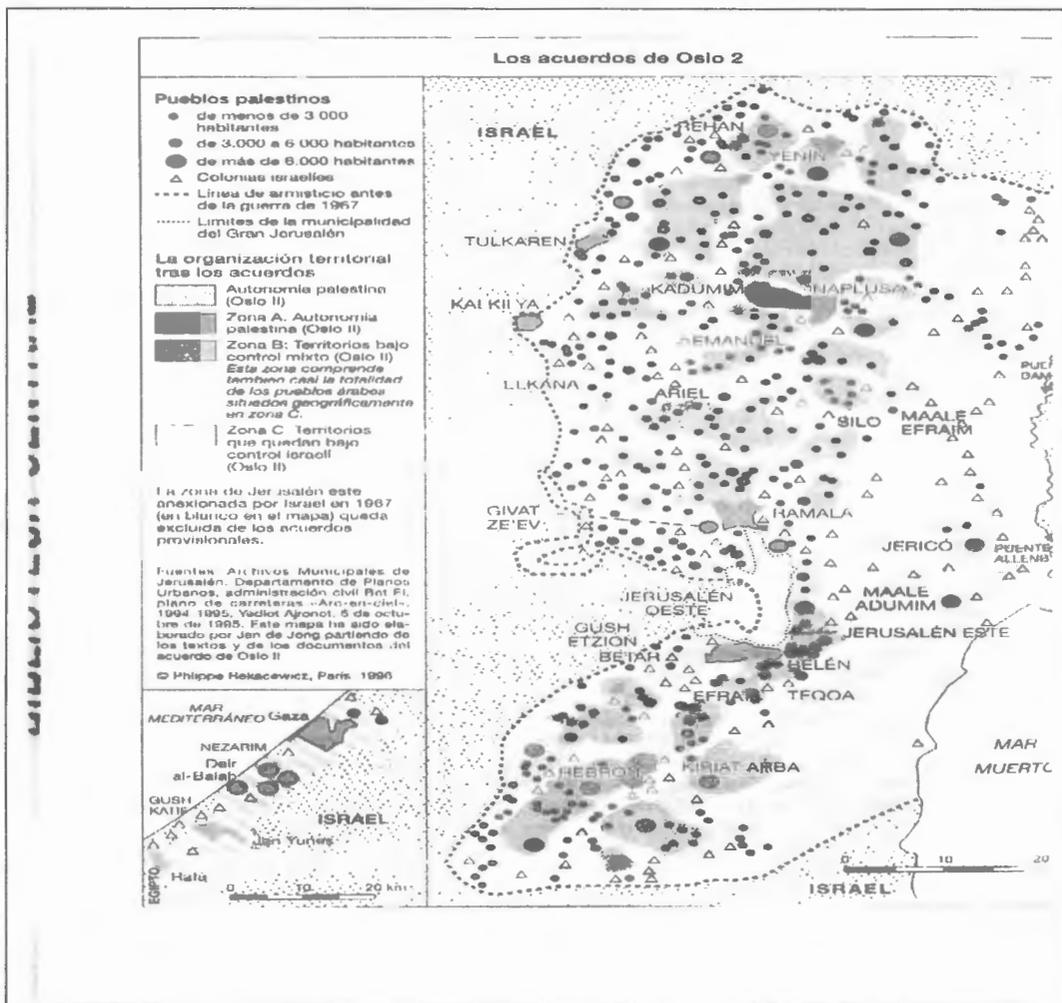
parte de su familia. Paradójicamente estos discursos llenos de dolor e indignación se modificaban cuando Begin tenía que hablar de los horrores cometidos por Sharon y sus (FDI), en estos casos la indiferencia hacia el dolor del otro, del palestino masacrado y exiliado eran más que evidentes. La Comisión creada para investigar la masacre concluyó que existió cierta responsabilidad por parte de Manehem Begin y Ariel Sharon, incluso se pide su destitución como ministro de Defensa, pero nada más sucede, años después se arrojan datos reveladores sobre la mascare pero a pesar de ello, en el 2001 Ariel Sharon es electo primer ministro, lo que demuestra que aún y cuando miles de israelíes se manifestaron en contra de la Guerra contra el Líbano la ideología y los valores del Movimiento por la tierra, el Likud y el nacionalismo religioso gozaban de las preferencias del electorado .

## **DE LA POLÍTICA SIN ÉTICA Y SIN LEY**

Con todo lo anteriormente descrito queda evidenciado que la política de Tel Aviv es una práctica ontológica, racista, colonialista y beligerante que ha llegado a límites tales como la tortura, el bloqueo, el genocidio, la violación flagrante de los derechos humanos, el apartheid, etc. En este último apartado del sexto capítulo queremos tomar como hilo conductor los acuerdos de Oslo firmados en septiembre de 1993 entre Isaac Rabin y Yasir Arafat con la finalidad de demostrar que la política, esa política con minúsculas del gobierno hebreo, la cotidiana, la de todos los días y la de todas las naciones, no sólo es y se hace sin la ética, es y se hace sin la ley y el derecho. Así, brincándose todos los convenios internacionales, resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU, acuerdos de paz, etc. se pone en práctica cualquier iniciativa que como medio busca la obtención de un fin, el cual no puede ser otro que su beneficio, dicho en otras palabras se hace uso de cualquier medio legal o ilegal, legítimo e ilegítimo o no para conservar su ser y su esencia, ese *conatus* como conservación del que tanto hemos hablado.

Los palestinos ante décadas de opresión llevan a cabo un levantamiento a principios de 1987 conocido como *Intifada* que en árabe quiere decir 'levantar la cabeza', este movimiento estalla en Gaza y Cisjordania, y va desde el lanzamiento de piedras y enfrentamientos a huelgas y paros generalizados en los centros de trabajo y concentraciones

masivas que duran por cuatro años. Como respuesta, el Estado israelí detiene a unos seis mil palestinos enfatizando su negativa a la creación de un Estado palestino, sin embargo, tras la crisis del Golfo de 1990-91, dos años después acude a las negociaciones que darán como fruto los acuerdos de Oslo. Dichos acuerdos fijaban las reglas para establecer la autonomía en Gaza y Cisjordania y establecen los puntos de tránsito entre las zonas autónomas palestinas e israelíes, así como una retirada parcial de los territorios ocupados tras la guerra de los seis días, para 1995 se firma la segunda parte de los acuerdos que incluían mapas para la división de Cisjordania. Estos acuerdos parecerían un gran avance hacia la paz sin embargo la división de Cisjordania implica en términos reales que los territorios palestinos autónomos son el 3% (20% de su población), los territorios mixtos gobernados por la Autoridad palestina pero teniendo al gobierno israelí como responsable de la seguridad alcanzan el 24% (87% de la población distribuida en 450 pueblos y/o ciudades, mientras que el 73 % restante es territorio judío (civil y militar) que incluye las vías de comunicación, caminos y carreteras; para el 2000 un poco antes de la segunda *Intifada* los porcentajes variarían un poco, la zona autónoma palestina pasa del 3 al 17.2%, la zona mixta del 24 al 23.8% y la zona judía del 73% al 59, pero en realidad estas cifras no modifican la situación tal como se observa en el mapa.



Si vemos detenidamente el mapa observamos muchos problemas para que se ejerza verdaderamente un gobierno autónomo palestino en estos territorios, en primer lugar podemos decir que, como diría E. Said, los Acuerdos de Oslo representan un gran fraude pues son espacios aislados entre sí que al no tener una cohesión geográfica se vuelven territorios vulnerables circundados por los israelíes quienes además mantienen el control carretero que une una localidad con otra; por otro lado en el territorio mixto en realidad no se concede una verdadera autonomía pues no es viable administrativamente tener un gobierno palestino pero bajo control militar y policiaco del gobierno israelí. Además estos acuerdos no dan una respuesta real al problema en el medio oriente pues no obligan al Estado de Israel a abandonar definitivamente los territorios ocupados desde 1967. y si generaron las condiciones de molestia y desesperación que originaron la segunda *Intifada* que, a diferencia de la primera, representa un despliegue militar en las fronteras de las

colonias judías. durante dos años (del 2000 al 2002) la violencia escala con ataques militares del ejército israelí que tiene como objetivos:

“(…) la capitulación de la población palestina y su renuncia a cualquier forma de resistencia. Para ello hay que golpear, y golpear fuerte, eso es lo que hace el ejército sobre el terreno: destrucción sistemática de las infraestructuras, bombardeos indiscriminados de los campos de refugiados, viviendas destruidas, ataques contra los hospitales y cortapisas a la circulación de las ambulancias y al trabajo de los socorristas, pillaje, robo, destrucción de todos los resortes de la vida material y social de los palestinos...”<sup>32</sup>

Con Ariel Sharon la política de Israel es a todas luces la política sin ética y sin ley, ya que sin el menor remordimiento o respeto a los convenios internacionales como los de Ginebra que desde 1949 regulan la suerte de los heridos en campaña, el trato a los prisioneros de guerra y la protección de los civiles en tiempo de guerra, los israelíes atacan hospitales e impiden el traslado de los heridos y la atención médica necesaria para salvarles la vida, además torturan, detienen y asesinan a palestinos indiscriminadamente. Pero no sólo los convenios internacionales en materia de guerra son violados por Israel, las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU en lo que se refiere a la devolución de los territorios ocupados y las garantías para el retorno de los refugiados palestinos son inexistentes para ellos, como lo hemos demostrado a lo largo de este capítulo; y que decir de los acuerdos de paz que ha firmado y tiempo después desconoce. En fin muchos son los ejemplos que demuestran que la política del Estado de Israel es sin ética y sin ley.

Lo que nos lleva a una última reflexión, recordamos que para Hans Küng la modernidad y el imperio de la razón secular que de manera unívoca interpretaba al mundo, entro en una crisis tan profunda, materializada con la primera y segunda guerra mundial, abrió el cause para una nueva época, llamada por el teólogo suizo, la posmodernidad, una era que es en realidad una nueva oportunidad para la expresión diversa de las sociedades y naciones, y que representa una experiencia poli céntrica y multirreligiosa. Bajo esta lógica el Estado de Israel por haber sido creado después de la segunda guerra mundial y el terrible holocausto, tiene a ojos de Küng, la oportunidad de hacer realidad esta posmodernidad poli céntrica y multirreligiosa. Sin embargo también está conciente que, hasta el momento, el Estado hebraico ha desaprovechado esta oportunidad y se ha mantenido en la dinámica,

---

<sup>32</sup> Gresh y Vidal (2004), p.222.

diríamos nosotras aún moderna, donde impera la razón estratégica y la práctica política separada de la ética, llevada a límites insospechados como constantes guerras, miles y miles de desplazados, miles y miles de muertos, desconocimiento absoluto de los derechos del enemigo y una constante colonización de territorios palestinos, entre otros hechos.

Por lo anterior Küng plantea la necesidad de una ética con alcance mundial y de carácter obligatorio, misma que sería fruto de esta posmodernidad por él propuesta:

“(…) una ética obligatoria y vinculante para el conjunto de la humanidad, incluidos Estados y órganos de poder, que impregne culturas y religiones. Este es el sentido de la primera tesis de *Proyecto de una ética mundial*: **¡No hay supervivencia sin una nueva ética mundial!** Sólo la ética y no la ley, es capaz de ofrecer una réplica a los ‘double standards’ (dobles medidas) y al ‘double talk’ (lenguaje equívoco) de la política mundial. **La nueva ética no admite fisuras.**”<sup>33</sup>

Pero ¿es esto realmente posible? Sin lugar a dudas encontraremos muchas respuestas, en el caso de Emmanuel Lévinas, aún cuando él nunca hablo en términos de una ética mundial, su ética es para todos los yo que se encuentran con el rostro del otro que exige respuesta y en ese sentido es una práctica universalizable. Para Enrique Dussel la ética de la liberación, sobre todo a partir de 1998, es también una ética universal porque parte del criterio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, de tal suerte que teniendo como criterio la vida y su defensa, la ética permea todos los ámbitos incluida la política, y por su envergadura exige también su cumplimiento. Pero pensemos por ejemplo en que para Jürgen Habermas la ética no puede estar por encima o más allá del derecho y la ley que de él nace, debido a que la ética a su juicio no tiene la capacidad coercitiva para obligar su cumplimiento. A nuestro juicio y después de un amplio, detallado y quizás para el lector aburrido recorrido desde la ética y política levinasianas hasta el Estado de Israel, consideramos que la ética no tiene efectivamente los elementos coercitivos necesarios para su cumplimiento, lo que no quiere decir que sea inútil o que no tenga cabida en el mundo de la política y del Estado, es sólo que aún no encontramos los mecanismos para que la vida humana, la práctica política y la razón de Estado tengan en su actuar a la ética como criterio de acción.

---

<sup>33</sup> Küng, H., (2001), p.582.

## CONCLUSIONES

Para Lévinas, como hemos demostrado, la Totalidad es el mal porque en ella no hay cabida para la diferencia ni para el otro, la ética se antepone y critica a la ontología, al ser y a la totalidad rompiendo su dinámica y su lógica con un novedoso discurso. Nuestro autor establece un nuevo horizonte desde la alteridad, la responsabilidad y la entrega por el otro como guía en toda acción humana incluyendo la política. Sin embargo esta ética no logra cumplir con su cometido dentro de la política y el Estado, por lo que ante nuestra pregunta inicial de si en el discurso levinasiano encontramos un camino ¿Hacia una filosofía ética de lo político? La respuesta es que no la hemos podido encontrar, pues cuando el Estado profético se materializa en un Estado judío se corrompe a tal grado que se vuelve un ejemplo más de un Estado y una política con minúsculas, es decir convencionalmente separada de la ética, la responsabilidad y la entrega al Otro. Aunque ciertamente Lévinas no propuso el Estado sionista hemos de decir que tampoco lo critico ‘proféticamente’ cayendo en una incongruencia discursiva pero sobre todo en una inconsecuencia moral. A continuación presento las conclusiones que sustentan este argumento:

### *1. Del ser como totalidad que es una asfixia continua a la conciencia del Yo*

La asfixia que el existente experimenta se da cuando en soledad se enfrenta al ser, que es sólo un verbo, vacío y silencioso que aprisiona, es un vacío del que no se puede salir, al que no se puede olvidar, donde lo que hay existe sin distinción. Ante esta situación la angustia hace presa del existente que no teme a la muerte sino a seguir siendo en soledad, donde lo que *hay*, es siempre igual en el transcurrir continuo del tiempo. La salida, a decir de Lévinas, no está en la ontología heideggeriana sino en un largo proceso de concientización en el cual el Yo es conciente no sólo de su existencia (**es**) también de su presencia (**está**). Ahora estar en un lugar le permite al Yo recuperar su conciencia teniendo un lugar que al descansar le permite dejar el insomnio (que es la condena a ser y seguir siendo). Este descanso, que es un intervalo que se abre en el tiempo es lo que le permite al existente mirarse como distinto del *hay*, se va particularizando, y por ende, alejándose del ser en general, esto es para Lévinas la hipóstasis. Pero con la hipóstasis una vez rota la

totalidad del ser, se genera una nueva totalidad: la identidad del Yo, pues el Yo es diferente del ser en general pero sigue siendo y estando en soledad; la salida a la soledad y al ensimismamiento es la necesidad y el alimento.

## *2. El existente como un Yo que es, **está** y vive*

Siendo el Yo no sólo un existente también un viviente entra en contacto con el mundo que le provee su sustento y su goce, así la intencionalidad, más allá de Husserl que la veía como conciencia, Lévinas la plantea como deseo, como intensión de poseer, de utilizar o de consumir los objetos del mundo que le permiten vivir. El Yo ha roto con la totalidad y la soledad cuando como viviente requiere del exterior para seguir viviendo, este **vivir de...** muestra su dependencia del alimento, del agua, del techo, del dinero y del trabajo para conseguirlos; y paralelamente se hace presente su independencia cuando goza de dichos objetos. Pero la relación del Yo con el Otro no es de dependencia ni de independencia, es de trascendencia.

## *3. El 'vivir con...' y el Deseo metafísico*

En el espacio del recogimiento de estar en casa, el Yo **vive con** el Otro y mantiene una relación diferente de la que tiene con las cosas, pues el Otro con su rostro expresa el mandamiento que impide al Yo poseerlo, utilizarlo, dominarlo o matarlo. Por lo que el deseo que el Yo siente por el Otro es un Deseo metafísico, uno que nunca se satisface porque el objeto de su deseo, por decirlo de alguna manera, es lo inconmensurable y lo absolutamente exterior, es un deseo metafísico porque supera la comprensión del ser, en el amor al Otro. Amor y separación profunda e infranqueable, en tanto que el Otro ante los ojos del Yo es misterio y oscuridad que se aleja de la claridad del ser que ilumina todo. Este mandamiento que impide conocer, dominar, vender, violentar o matar al Otro es un mandato ético que conduce al Yo por el camino del Bien y la Bondad.

## *4. Deseo y responsabilidad*

Por otra parte el rostro del Otro muestra, también, su vulnerabilidad como pobre, como huérfano, como viuda, como extranjero, etc. es un rostro que pide ayuda, lo que conduce al Yo del Deseo a la responsabilidad, es decir a responder por su dolor y su

pobreza, así esta separación que se vuelve proximidad permite al Yo sentir el dolor del Otro que exige justicia. Exigencia que no puede ser desoída por el Yo, por el contrario, está obligado a cumplir aun a costa de su propio bienestar. De tal forma que la responsabilidad se manifiesta como desinterés y deber. Nos situamos antes que la libertad porque la responsabilidad es impostergable y no elegible. Es una afirmación de sí pero como servicio y no como poder, es **otro modo de ser libre**.

### *5. Responsabilidad y justicia*

La justicia es dar al Otro sin medida, porque el Otro es como maestro que enseña el camino en el que la bondad y la justicia encaminan las acciones humanas. Enseñanza desmedida que sobrepasa la ley porque no tiene límites, contraria a la justicia objetiva griega en la que todos son iguales, la **justicia subjetiva** hebrea mantiene las diferencias porque no busca la equidad ni la reciprocidad sino la responsabilidad por el Otro. Esto no es decir que una es mejor que la otra, sino que son dos momentos de la justicia cuando se pasa de la responsabilidad ilimitada a la acción, a la ley y a las instituciones. Porque en la realidad social el Yo no sólo se relaciona con otro, hay muchos más que Lévinas conceptualiza con el término de tercero, la responsabilidad tiene que ser regulada por leyes que regulen y planifiquen la ayuda del Yo.

### *6. La política como Totalidad*

Decimos que la política con minúsculas es una expresión de la Totalidad porque en ella no hay espacio para la diferencia y tampoco existe acción alguna que parta del desinterés, por su parte en el Estado, el espacio político por excelencia, la totalidad se hace presente cuando el punto de partida es que todos los miembros del Estado son iguales en derechos y obligaciones. Por ejemplo en Hobbes, la igualdad de condiciones y oportunidades que generan las guerras constantes entre unos y otros, crea la necesidad de una persona artificial con un poder mucho mayor del que tienen los individuos para que controle la violencia, por ello se crea un **Estado fuerte** que no permite en su interior el conflicto ni la discrepancia. Es importante resaltar que esta identidad y fortaleza del Estado en Hobbes, también se obtiene desde Dios, así los derechos en el Estado Cristiano se basan

en la palabra de los profetas que ahora como políticos están autorizados a guiar, organizar e incluso a gobernar a su pueblo.

En el liberalismo de John Locke el estado de naturaleza es un estadio de paz en el que los hombres vivían bajo la observancia de la ley natural, sin embargo como esta ley no es coercitiva no todos la respetaban lo que ocasionó conflicto, y ante la posibilidad de un castigo desmedido o de falta del mismo, se crea la necesidad de un Estado que garantice la paz, la seguridad, la libertad y la propiedad (elementos implícitos en la ley natural). En este caso la **totalidad** se hace presente cuando la justificación de la creación del Estado surge del individuo y sus necesidades, como manifestación del conatus y la conservación, pues con la llegada del otro, el bienestar, la estabilidad y la posesión del individuo se ponen en peligro. Aunque para Locke el Estado no es la figura fuerte y autoritaria de poder desmedido, pues en el pacto los individuos sólo ceden el derecho a hacerse justicia por propia mano, garantizando así un **Estado con poder limitado** y vigilado por otras instancias como lo es el poder legislativo.

Para Carl Schmitt la política hace referencia al conflicto mientras que el Estado es la unidad que otorga identidad y orden a sus miembros, donde haciéndose presente la igualdad, la discrepancia y la diferencia no existen por lo que no habiendo conflicto no hay política sólo hay policía para mantener el orden. Así las cosas la **política** se pone en práctica **con los otros**, esos que no son parte de mi Estado e identidad, esos diferentes a los que se les puede hacer la guerra pero siempre respetando el derecho público europeo que regula los conflictos. Derecho que impide que los conflictos se generen por motivos económicos, religiosos o de valores, lo que demuestra que la política no tiene relación con ninguna otra disciplina. En el conflicto el otro al igual que a mi le asiste el derecho de entrar en guerra porque estamos en igualdad de condiciones, y por ello el otro no es catalogado, a partir de 'valores universales', como un malvado o un ser irracional. Y es que para Schmitt los valores no son universales, pues si se pretendieran así se caería en una tiranía de los valores que haría de las disputas guerras irreconciliables. Sin embargo Schmitt no es ciego ante el hecho que en la realidad los Estados han dejado de ser ese soberano fuerte que establecía quien era el enemigo, aceptando que aún dentro de los Estados los enemigos existen, con la figura del partisano puede explicar esta nueva dimensión del conflicto ahora desigual entre un ejército regular y uno clandestino.

Conflicto que hemos de decir sigue siendo político porque subyace en él la toma de partido sustentada en la identidad y en una comunidad que le apoya. En este caso es más que evidente que **la política y el Estado son una totalidad** pues no tiene cabida la ética como agente rector y vigilante de su acción.

### *7. Política y espiritualidad*

Para Lévinas el Estado para poder garantizar la aplicación de la ley y la justicia debe, a diferencia de lo que dijo Jesús de Nazaret, mantener unidas las cosas de Dios y las cosas del Cesar, pues para él y el judaísmo la política y la vida espiritual están juntas y forman parte de la **política mesiánica**. En esta política el rey se entrega a su pueblo aplicando la justicia y guiándolo hacia su liberación, pero en términos universales la política mesiánica se vuelve una enseñanza de espiritualidad, lo que es la era mesiánica donde todos los que sufren de la guerra de otros serán liberados (al parecer todos menos Palestina y el Líbano).

### *8. El Estado más allá del Estado*

Alejandro el grande, el Estado griego y en sí el Estado occidental es visto por Lévinas como la materialización de la totalidad, del ejercicio del poder, de la conquista y del dominio, mientras que el Estado judío es el **más allá del Estado**, es el Estado ético, el Estado **con mayúsculas** que aplica la Política **con mayúsculas**, es el Estado justo que sigue el mandato de la Ley y se hace responsable por el prójimo y por el Otro.

### *9. David el rey Mesías ¿ejemplo a seguir?*

David es ungido como rey de los judíos ante los equívocos y el desapego a la religión, a las tradiciones y a la ética que cometió el Rey Saúl. Por lo que Saúl persigue a David para darle muerte, no lo consigue y con el tiempo Saúl muere en condiciones poco claras, la Biblia hace un recuento de los hechos, en estos textos encontramos que esa figura idílica de David como el Rey y el hombre ejemplar apegado a los mandados éticos de la ley no es real. Pues el rey David, como mostramos en el texto, en su práctica política no siempre impero la acción desinteresada y entregada a su pueblo. Pues él como cualquier

otro político al estilo de Alejandro el grande, movido por el interés, engaño y mato, a la vez que utilizando su poder aniquiló a sus opositores.

### *10. El mensaje ético desde Sión*

Si bien es cierto que el mensaje ético puede llegar a cualquier parte y aplicarse en cualquier momento o lugar, el mensaje ético viene desde Sión y es en éste lugar donde puede realizarse a plenitud, a decir de Lévinas y del Sionismo, la posibilidad de la invención de una nueva política emana de este lugar. Pero en realidad la política que viene de Sión hoy en día es una política con minúsculas, es una política de guerra, dominación y conquista en contra de los árabes y palestinos, muy lejos de la política que en la hora de las naciones envía un mensaje de paz, justicia y ética. Es, podemos decir, una política que no se separó nunca de su razón de Estado ni de la Realpolitik. Cuando Lévinas es cuestionado por la masacre de Sabra y Chatila argumenta que son calumnias en contra de Israel pues sus acciones no deben ser juzgadas tan a la ligera, aunque acepta que las políticas de este Estado pueden adecuarse a los tiempos. Así las cosas pareciera que en tiempos difíciles **la política se hace menos ética** en nombre de salvar un Estado, lo que demuestra que esta relación tan complicada y a veces imposible entre la ética y la política tampoco se materializó en Israel, quien no logro romper la continuidad del tiempo de las naciones, que como totalidad no deja espacio para que la alteridad y el mensaje ético se expresen.

### *11. La figura del Mesías*

Para algunos rabinos la época mesiánica es una bisagra entre dos épocas, una era de dominación y otra de cambio; para otros es el fin de las desigualdades, pero en ambos casos lo mesiánico se relaciona con la vida espiritual como guía de acción. Esta guía espiritual conduce al arrepentimiento, y como no todos están en condiciones de experimentarlo se requiere un Mesías. Esta **liberación** puede venir de los reyes, pero una nueva liberación puede venir de Dios mismo como un mesianismo espiritual y no sólo político. Mesianismo espiritual investido de paz, justicia y piedad pero sobre todo como salvación y como entrega al Otro. En ese sentido, en la vida cotidiana el Mesías también puede ser el Yo que salva al Otro.

### *12. El Estado de Israel y el Judaísmo*

El Estado de Israel y el judaísmo están juntos porque las enseñanzas de la Ley son las que pueden regular el actuar de la política del Estado. El Estado de Israel pretende ser un Estado por fuera de la modernidad porque la identidad que obtiene el ciudadano en un Estado típicamente laico proviene de sus instituciones, sus tradiciones o sus mitos fundacionales, mientras que en el Estado de Israel la identidad esta sustentada en la vida espiritual. Pues tradicionalmente la religión da paso a la ética cuando una moral se ajusta al dogma, pero en el judaísmo el dogma es la ética misma, por ejemplo amar a Dios es servir al Otro en la vida cotidiana. Concluimos que esta pretensión del Estado judío de ser un **Estado trans-moderno** o ubicado por fuera la modernidad es un intento fallido pues su política de Estado sea nacional o internacional es absolutamente moderna y convencional, pues el servir al Otro se ha convertir en aniquilar al Otro.

### *13. El derecho a la tierra*

Si partimos del hecho que el mensaje ético puede ser llevado y realizado en cualquier tiempo y en cualquier lugar, si es verdad que es universal, entonces todos los argumentos que buscan justificar el derecho a la tierra parecen carecer de sentido. Sin embargo Lévinas nos dice que el derecho a la posesión de la tierra de Israel se ha ganado por la misión encomendada al pueblo hebreo. Todo se inicia con el relato de cuando Moisés envió a unos exploradores a la tierra prometida por Dios. Cuando los enviados volvieron contaron mentiras sobre la tierra, dijeron que era mala y que estaba habitada por hombres muy fuertes y peligrosos. Noticias que hicieron llorar al pueblo, sin embargo dos exploradores que aseguraron, a diferencia de sus compañeros, que la tierra era buena, fueron premiados por Dios, quien les otorgó a ellos y a todos sus descendientes el derecho a esta tierra. La tierra prometida es un espacio profético para que en ella florezca el amor al prójimo y la justicia. En la Jerusalén terrestre sí se pone en práctica este amor al prójimo y a la justicia se abren las puertas al cielo, ejemplo de esto lo son las Villas refugio donde se mantiene a los homicidas involuntarios, esto no es una prisión es un espacio de justicia y de vida, es **un modelo de humanismo urbano**.

#### *14. El Sionismo ¿respuesta al antisemitismo o política de colonización?*

Para Lévinas el Sionismo es respuesta a la beligerancia en contra de los judíos en la diáspora, por lo que el Estado de Israel es un Estado que se debate entre la fuerza y la debilidad, pero que dadas las circunstancias está condenado a ser fuerte porque así se requiere para luchar en contra de sus enemigos. Para nosotros, la política militar que el Estado de Israel ha seguido prácticamente desde su creación en 1948 no parece ser una condena que el destino le haya impuesto, personajes como Ariel Sharon actúan con base a sus propias decisiones producto de su libertad y de su razón guiadas siempre por el interés de conservarse (conatus), donde no hay más prioridad que ellos mismos, como Estado. Lo que nos lleva a concluir que:

#### *15. El Estado siempre va a ser una totalidad y no un espacio mesiánico ni profético*

En nuestro largo recorrido encontramos que **el Estado** por sus propias características **siempre va a ser una totalidad** que otorga identidad e igualdad a todos sus miembros, es podemos decir, un espacio en el que están los que son, por ende los que están por fuera de sus fronteras o del poder de su soberanía son los otros, los extranjeros, y en muchos casos los enemigos. Los otros, los que vienen de fuera no tienen dentro del Estado la seguridad, los derechos y las obligaciones, a menos que tengan pasaporte y visa que implican una cierta pertenencia. Lévinas asegura que Israel es y será un Estado por fuera de la modernidad, un Estado ético que a pesar de ser una institución política que ha traicionado al Otro al conceptualizarlo, cuantificarlo e identificarlo en un discurso que deviene en ley y justicia, mantiene su responsabilidad por el Otro como una guía en su actuar.

Por el contrario nosotros decimos que más allá de la traición que encierra el paso del *Decir* a lo *dicho*, de la exterioridad infinita a la totalidad del saber, la ética es traicionada en la política y el Estado, en tanto que estos últimos no pueden abrirse a la exterioridad de manera desinteresada porque eso va en contra de su naturaleza, si así lo hicieran, esto les acarrearía su ruina. El caso del Estado de Israel, el real, no la imagen idílica levinasiana, es la prueba más contundente para demostrar esto, en el capítulo sexto por ejemplo, vimos que bajo ninguna circunstancia van a reconocer a Palestina como Estado y tampoco van a entregar los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania. ¿Cuál es el argumento que esgrimen? Por una parte afirman que la tierra es sagrada y por otra aseguran que por

razones estratégicas de seguridad no pueden establecer sus fronteras antes del río Jordán. Un Israel mesiánico entregaría las tierras a sus antiguos ocupantes, es más nunca habría tomado sus tierras ni habría lanzado a sus habitantes como desplazados de guerra.

#### *16. La ética en la política nunca será desinterés sino solo responsabilidad*

Decimos que la ética nunca va a ser desinterés, porque siguiendo el punto anterior el Estado y la Política siempre y de manera irremediable van a actuar con base en su propio interés de conservación. Esa es su prioridad, en la guerra como conflicto entre los amigos y los enemigos, los amigos no van a ofrendar su vida, su bienestar, su tierra, etc. por sus enemigos; en la guerra como extensión de la política al enemigo se le vence con argumentos o con armas, haciendo uso de la razón para obtener mejores resultados, para garantizar la victoria y la preservación. Pero entonces ¿estamos anunciando una política sin límites? Creemos que no, porque si bien es cierto **la política** no tiene una ética desinteresada. **si debe tener como motor y guía una ética como responsabilidad.** Todas las políticas públicas y las de carácter internacional que el Estado implemente deben dar respuesta a la pobreza, al hambre, a los problemas sanitarios, a los desplazados de guerra, al calentamiento global, al deterioro ecológico, etc. De este modo, no como una acción desinteresada, sino como una política plenamente interesada en su entorno, en la vida y en su conservación, la política del Estado podría actuar éticamente. Quizás nos digan algunos, bueno esto es la política desde el sistema vigente, pero no es la política que surge desde la exclusión, desde los que luchan por su liberación. desde los que claman justicia. Nosotros decimos que aún desde **esta otra política**, desde los héroes que ofrendan su vida por otros encontramos también una **política ética pero como interés**, interés en que su comunidad tenga techo, alimento, vestido, salud, cultura, recreación, etc.; interés en que su nación se independice del yugo colonial o imperial; interés en que su clase deje ser explotada o desempleada; interés en que la vida crezca, se reproduzca y se desarrolle.

#### *17. La política actúa sin ética y sin ley*

Pero el problema al que nos enfrentamos es que la política y el Estado actúan sin ética y sin ley. Su poder es tal que no respetan leyes, reglamentos, códigos, convenios internacionales, ni nada. Hemos visto como **Israel ignora todas las resoluciones** del

Consejo de seguridad **de la ONU** y continuo con su política expansionista e inhumana, pues en las guerras que sostuvo en contra del Líbano y Palestina, ataco centros de refugiados y campamentos de ayuda humanitaria de la ONU, impidió el libre tránsito a las ambulancias que transportaban heridos o se dirigían a recogerlos, etc. La lista es larga pero evidencia que algunas naciones sobre todo aquellas que gozan del apoyo amistoso de la hasta ahora única potencia mundial, pueden hacer lo que les plazca y lo que más les convenga **olvidándose de la ética y de la ley**. Ante tan negro panorama ¿Qué puede hacer la ética para regular la acción política?

*18. ¿Es posible la ética en la política?*

La ética es necesaria, mejor aún, es indispensable en la política y en el Estado, pero lamentablemente en Lévinas no hemos encontrado la verdadera manera de articularlas, y más allá de Lévinas, hasta el momento **tampoco hemos encontrado la manera en que la ética puede regular, guiar o juzgar realmente la práctica política**. Poner límite a las injusticias, a los genocidios, al hambre, al calentamiento global, es impostergable, pero no sabemos cuales serán los mecanismos y los procedimientos para que esto sea posible pues la ética no tiene el poder coercitivo para obligar a que sea cumplida. Recuerdo que algunos autores afirman que el derecho a diferencia de la ética si tiene ese poder coercitivo, pero en la realidad vemos que su capacidad es bastante limitada ante el poder real de los Estados y el dinero. **Quizás la conciencia de que el interés de los poderosos es también procurar una vida mejor para todos sea, a largo plazo la realización de la necesaria y deseable relación entre la ética y la política**. En próximos trabajos buscaremos más opciones, más caminos y más discursos que quizás nos conduzcan *hacia una Filosofía ética de lo político*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABENSOUR, MIGUEL, (1991) "Penser l'utopie autrement", en Cahier de l'Herne, Editions de l'Herne. Paris. pp.572-602.
- ABENSOUR, M., "Le mal elemental", en Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlerisme, Editions Payot & Rivages, Paris.
- (1995) La biblia, Editorial Verbo divino, Madrid.
- BOBBIO, NORBERTO, (1989) Liberalismo y Democracia, F.C.E., Breviarios, México.
- BOBBIO, N., (1992) Sociedad y Estado en la Filosofía moderna, F.C.E., Colección popular, México.
- BUBER, M., (1994) Yo y Tú, Ediciones nueva visión, Buenos Aires.
- BUBER, M., (1998) Caminos de utopia, FCE, México
- CAMARILLO, C., (2000) La superación metafísica de la Totalidad ontológica. De Heidegger a Lévinas, UNAM, México.142p.
- COHEN, A. (1977) Le talmud: Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence, Payot, Pris.
- COSTA, MARCIO, (1996) La ética como filosofía primera en Emmanuel Lévinas, UNAM, México.
- DERRIDA, JACQUES, (1964) "Voilence et metaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en Revue de Metaphysique et Morale, vol 75. No.3, pp.265-354.
- DE WAELHENS, ALPHONSE, (1954) La filosofía de Martín Heidegger, Editorial Instituto Luis Vives,
- (2005) Diccionario Bíblico Ilustrado, Editorial Crédito Reymo, Colombia.
- DUSSEL, ENRIQUE, (1998) Ética de la liberación. En la edad de la Globalización y de la Exclusión, Editorial Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E., (2007) Materiales para una política de la liberación, Plaza y Valdés, México.
- GRESH, A., y VIDAL, D., (2004) 100 claves para comprender oriente próximo, Editorial Paidós, España.
- GUILLOT, DANIEL, (1974) La política en la Filosofía de Emmanuel Lévinas, sin editor,

- Argentina.
- HEIDEGGER, MARTIN, (1968) Ser, verdad y fundamento. Ensayos, Monte Ávila, Ediciones, Caracas.
- HEIDEGGER, MARTIN, (1969) "La época de la imagen del mundo", en Sendas perdidas, 2ª. Ed., Lozada, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M., (1970) Carta sobre el humanismo, Taurus ediciones, 3a. Edición, Madrid.
- HEIDEGGER, M., (1970a) "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Kierkegaard vivo, Alianza Editorial, 2ª. Edición, Madrid.
- HEIDEGGER, M., (1982) Arte y poesía, FCE, breviario 2, México.
- HEIDEGGER, M., (1991), El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, 3a. reimpresión, Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M., (1994) Conceptos fundamentales, curso del semestre de verano en Friburgo, 1941, Alianza Universidad, 1a. Reimpresión, Madrid.
- HOBBS, THOMAS, (1990) Leviatan o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, FCE, México.
- HUSSERL, EDMUND, (1986) Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Fondo de Cultura Económica, 3a. edición, México.
- HUSSERL, E., (1988) Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología, UNAM, México.
- FINKIELKRAUT, ALAIN (1991) "Le risque du politique" en Cahier De l'Herne, Editions de l'Herne, Paris. pp.559-571.
- FRANCK, C., y HERSZLIKOWICZ, M. (1980) Le sionisme, Puf Presses Universitaires de Francia, Paris.
- GUINZBURG, ISER, (1996) El talmud, Berbera Ediciones, México.
- JUDIOS POR LA JUSTICIA EN EL ORIENTE PRÓXIMO, (Sin fecha) El origen del Conflicto Palestino-Israelí, Judíos por la justicia en el oriente próximo.
- KANT, I., (1969) La religión dentro de los límites de la razón, Alianza Editorial, Madrid.
- KÜNG, HANS., (2001) El judaísmo, Editorial Trotta, Madrid.
- LÉVINAS, EMMANUEL., (1963) Difficile liberté: essai sur le judaïsme, Albin Michel, 2ª Edición 1976 en Biblio-Essais. Traducción español (2004) Difícil Libertad, Caparrós Editores, Madrid
- LÉVINAS, E., (1970) "Au delà de l'essence", en Revue de Métaphysique et Moral, Vol.75,

- No.3. pp. 265-283.
- LÉVINAS, E., (1971) "La Proximité", en Archives de Philosophie, No.34, pp. 373-391.
- LÉVINAS, E., (1977) Du sacré au Saint. Les Editions de Minuit, Paris.
- LÉVINAS, E., (1981) De l'existence a l'Existant. Librairie philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, Paris. Traducción al español (2000) De la existencia al Existente, Arena Libros, Madrid.
- LÉVINAS, E., (1982) L'au-delà du verset, Lectures et discours talmudiques, Les editions de minuit, Paris
- LÉVINAS, E., (1987) Totalidad e infinito, ensayos sobre la exterioridad, ediciones Sígame, 2a. edición, Salamanca. Versión original (1961) Totalité et infini, essai sur l'exteriorité, Martinus Nijhoff, La Haya.
- LÉVINAS, E., (1987a) De otro modo que ser o más allá de la esencia. Ediciones Sígame, Salamanca. Versión original (1974) Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Martinus Nijhoff, La Haya.
- LÉVINAS, E., (1988) A l'heure des nations. Les Editions de Minuit, Paris.
- LÉVINAS, E., (1991) Cahier de l'Herne. Editions de l'Herne, Paris.
- LÉVINAS, E., (1992) Ética e infinito, conversaciones con Philip Nemmo, Editorial Visor distribuciones, Madrid.
- LÉVINAS, E., (1993) El tiempo y el otro. Paidós I.C.B./ U.A.B., 1a. Edición., Barcelona. Versión original. (1985) L'temps et l'autre, Presses Universitaires de France, 2a. edición. Paris.
- LEVINAS, E., (1993a) Entre nosotros. Ensayos para pensar a Otro, Editorial Pre-textos, Valencia.
- LEVINAS, E., (1996) Nouvelles Lectures talmudiques. Le éditions de minuit, Paris.
- LEVINAS, E., (1996a) Cuatro lecturas talmúdicas. Riopiedras Ediciones. Barcelona.
- LEVINAS, E., (1997) Quelques reflexions sur la philosophie de l' hitlerisme. Editions Payot & Rivages, Paris. Traducción a la español (1998) "La filosofía del hitlerismo", en Nexos, Mayo 1998, pp.43-49.
- LEVINAS, E., (1998a) Humanismo del otro hombre. Caparrós editores, Madrid.
- LEVINAS, E., (1997a) Fuera del sujeto, Caparrós Editores, Madrid.
- LEVINAS, E., (2000) La huella del Otro, Taurus. México.
- LODS, ADOLPHE. (1950) Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, Albin Michael.

Paris

- LOCKE, JOHN, (1990) Segundo tratado sobre el gobierno civil, Alianza editorial, Madrid.
- MALKA, SALOMÓN, (1984) Lire Lévinas, Ed. Du Cerf, Paris
- MEINEKE, F., (1997) La idea de la razón de Estado en la edad moderna, Centro de Estudios Políticos y constitucionales, Madrid.
- MONGIN, OLIVER, (1993) "La parenthèse politique" en L'étiqúe comme philosophie première, Les éditions du cerf, Paris. pp.315-326.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, (1923, Octubre) "¿Qué son los valores?", en Revista de occidente, Año 1 No. IV, Madrid,
- PERLMUTTER, A., (1991) Israel el Estado repartido (1900-1985), editorial Espaza Calpe, España.
- PETITDEMANGE, GUY, (1993) "Emmanuel Lévinas et la politique", en L'étiqúe comme philosophie première, Les éditions du cerf, Paris. pp.327-354
- PLATON, (1991) La República, Alianza editorial, Madrid.
- POIRÉ, FRANÇOIS, (1996) Emmanuel Lévinas essai et entretiens, Actes sud, Arles.
- RATTEY, B., (2000) Los hebreos, FCE, México.
- RABINOVICH, SILVANA (2005) La huella en el palimpsesto: la escritua de Lévinas desde la perspectiva de la transtextualidad, UACM, México.
- ROUSSEAU, J. (1972), El origen de la desigualdad entre los hombres, Juan Grijalvo Editor, México
- SCHMITT, CARL, (1961) "La tiranía de los valores" en Revista de estudios políticos, Instituto de estudios políticos, Madrid.
- SCHMITT, CARL, (1985) "La teoría del Partisano" en El concepto de lo político, Folios Ediciones, México.
- SCHMITT, CARL, (1998) El concepto de lo político, Alianza editorial, Madrid.
- SERRANO, ENRIQUE, (1996) Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo Político, Centro de estudios de Política Comparada, AC, México.
- TSONGO LUUTU, VINCENT, (1993) Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas, Profac, Paris.

## MATERIAL HEMEROGRÁFICO

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., "Encuentros y desencuentros entre política y moral" La Jornada, 3 de mayo de 2001.

AFP, REUTERS, PL Y DPA " Israel cesará confinamiento de Arafat, pero recrudescerá ataques a Palestina", La Jornada, 11 de marzo de 2002, p.26.

AFP, REUTERS Y DPA "EU pide a Israel reflexionar sobre el confinamiento de Arafat", La Jornada, 11 de marzo de 2002, p.27.

FISK, ROBERT/ THE INDEPENDENT "La misteriosa muerte de Michel Nassar". La Jornada, 11 de marzo de 2002, p.27.

CHOMSKY, NOAM. "Las perspectivas del proceso de paz". La Jornada, 11 de marzo de 2002, p.27-28.

DPA, AFP y REUTERS "Arafat debe asistir a la cumbre de la Liga árabe, advierte Cheney" La Jornada, 25 de marzo de 2002, p.22.

AFP "Lo que ocurre en Palestina puede compararse con Aushwitz: Saramago" La Jornada, 26 de marzo de 2002, p.22.

DPA, AFP, PL y REUTERS "Acentúa EU la presión para que Arafat asista a la cumbre de la Liga Árabe" La Jornada, 26 de marzo de 2002, p.22-23.

FISK ROBERT "Las instrucciones de EU a los países árabes" La Jornada, 26 de marzo de 2002, p.23.

DPA, AFP y REUTERS "Atentado suicida en Netanya, Israel; al menos 19 muertos y 100 heridos" La jornada, 28 de marzo de 2002, p.22.

DPA, AFP y REUTERS " Se inicia la cumbre árabe con una disputa por la transmisión de un discuso de Arafat" La jornada, 28 de marzo de 2002, p.22.

SAID EDWARD "Oslo, ¿a qué precio?" La Jornada, 28 de marzo de 2002 p.1, 24 y 25.

FISK ROBERT "La cumbre árabe fue la cena de Macbeth, sin Macbeth" La Jornada, 28 de marzo de 2002 p.23.

DPA, AFP y REUTERS "Se inicia la cumbre árabe" La Jornada, 28 de marzo de 2002 p.22 y 23.

DPA, AFP y REUTERS "Israel ordena el aislamiento total de Arafat y lo declara 'enemigo'" La jornada, 29 de marzo de 2002, p.19.

DPA, AFP y REUTERS "Aprueba la Liga Árabe el plan de paz saudita" La jornada, 29 de marzo de 2002, p.20.

FISK R., " Los árabes firman el plan de paz saudita .... Y esperan" La jornada, 29 de marzo de 2002, p.19.

DPA, AFP, PL y REUTERS "Estados Unidos dio su visto bueno a la ofensiva de Israel, acusa Arafat" La Jornada, 30 de marzo de 2002, p.15.

FISK ROBERT "Las mentiras de los líderes" La Jornada, 30 de marzo de 2002, p.16.

DPA, AFP, PL y REUTERS “Demanda la ONU a Tel Aviv el fin de las incursiones en los territorios autónomos” La Jornada, 30 de marzo de 2002, p.17.

RAMALLAH (AGENCIAS) “No me voy a rendir: Yasser Arafat” El Universal, 31 de marzo de 2002, p.A16.

HERNANDEZ J. “Exigen inmediato cese del fuego” El Universal, 31 de marzo de 2002, p.A16.

PARIS (AGENCIAS) “Condena global a intervención israelí” El Universal, 31 de marzo de 2002, p.A17

BRINKLEY J., Y PURDUM T., “Se contraponen metas judía y palestina” El Universal, 31 de marzo de 2002, p.A17

KISSINGER HENRY “Vacilante política de Washington” El Universal, 31 de marzo de 2002, p.A18.

AFP, REUTERS, PL Y DPA “Hallan 5 palestinos muertos con tiros de gracia en edificio ocupado por soldados”, La Jornada, 31 de marzo de 2002, p15.

AFP, REUTERS, PL Y DPA “Total justificación de Bush a la ofensiva contra Arafat; ‘Israel tiene derecho a defenderse’, dice” La Jornada, 31 de marzo de 2002, p17.

FISK ROBERT, “Ramallah bajo sitio”, La Jornada, 1 de abril de 2002, p.1 y 22.

AFP, REUTERS Y DPA, “17 muertos y 50 heridos, saldo de dos atentados suicidas en Israel” La Jornada, 1 de abril de 2002, p. 19

AFP “Detiene el ejército israelí a Bové y 15 pacifistas que visitaron a Yasser Arafat”, La Jornada, 1 de abril de 2002, p19.

AFP y DPA, “Crecen los llamados mundiales para que Tel Aviv levante sitio a Arafat”, La Jornada, 1 de abril de 2002, p20.

AFP, REUTERS, PL Y DPA “Reservistas israelíes reiteran su negativa a participar en una ‘nueva ocupación’ de Palestina” La Jornada 2 de abril de 2002, p.23.

CASON J., y BROOKS D., “Denuncia a intervención directa de EU en la violencia en Medio Oriente” La Jornada 2 de abril de 2002, p.23.

DPA, AFP y REUTERS “ Yasser Arafat no es ‘terrorista’ ni puede ser comparado con Al Qaeda, asegura EU” La Jornada 2 de abril de 2002, p.24.

DPA, AFP y REUTERS “ Soldados israelíes hieren a siete pacifistas extranjeros cerca de Belén” La Jornada 2 de abril de 2002, p.24.

FISK ROBERT “La verdadera resistencia palestina” La Jornada 2 de abril de 2002, p.25.

DPA y AFP “Chirac condena atentados contra Sinagogas en Francia” La Jornada 2 de abril de 2002, p.26.

AFP “Los palestinos buscan su independencia y a la vez destruir a Israel, acusa Amos Oz” La Jornada 2 de abril de 2002, p.26.

AFP, REUTERS Y DPA “Conmina Sharon a Arafat a exiliarse” La Jornada 3 de abril de 2002, p28.

AFP, REUTERS Y DPA “Espera George W. Bush que los palestinos puedan tener ‘su propio Estado pacífico’” La Jornada 3 de abril de 2002, p.31.

AFP, REUTERS Y DPA “Apoya Irán la propuesta iraquí de aplicar un embargo petrolero a EU” La Jornada 3 de abril de 2002, p.31.

AFP “Se atrincheran unos 400 palestinos en la Basílica de la Natividad, en Belén” La Jornada 4 de abril de 2002, p.27.

DPA, AFP y REUTERS “Sharon, incapaz de doblegar al pueblo palestino, dice Arafat” La Jornada 4 de abril de 2002, p.28.

DPA, AFP y REUTERS “Concretó el ejército de Tel Aviv ocupación de 6 ciudades de Cisjordania” La Jornada 4 de abril de 2002, p.28.

FISK ROBERT “Bush no entiende la tragedia” La Jornada 5 de abril de 2002, p.31.

WALLERSTEIN IMMANUEL “Irak: como las grandes potencias se autodestruyen” La Jornada 5 de abril de 2002, p.32.

DPA, AFP y REUTERS “Israel da *Luz verde* al enviado de EU para que se reúna con Yasser Arafat” La Jornada 5 de abril de 2002, p.28.

DPA, AFP y REUTERS “Acusa Bush a Arafat de ‘traicionar’ a palestinos” La Jornada 5 de abril de 2002, p.29.

DPA, AFP y REUTERS “Egipto responsabiliza a Tel Aviv de sucesos sangrientos en Medio Oriente” La Jornada 5 de abril de 2002, p.29.

ADPA “Piden a Tel Aviv acabar con la ‘guerra’ en Palestina” La Jornada 5 de abril de 2002, p.33.

AFP, REUTERS y DAPA. “Mató el ejército israelí a 28 palestinos en Cisjordania”. La Jornada, 6 de abril de 2002, p.23.

PL.AFD y DPA “El líder del parlamento cubano apremia a la UIP a interceder por el pueblo palestino” La Jornada 6 de abril de 2002, p.24.

DE LA REDACCIÓN “Amenzados de muerte, huyen de NY los padres de un pacifista judío” La Jornada 6 de abril de 2002, p.24.

AFP “Soldados de Israel lanzan gases lacrimógenos a periodistas” La Jornada 6 de abril de 2002, p.24.

AFP, REUTERS Y DPA “Siguen explosiones y tiroteos cerca de la Basílica, en Belén” La Jornada, 6 de abril de 2002, p.23.

AFP y DPA “El máximo líder religioso iraní pide a países árabes no abastecer de crudo a Occidente” La Jornada, 6 de abril de 2002, p.26.

DPA y AFP “Nuevas ofensivas de Hezbollah e Israel en Líbano” La Jornada, 6 de abril de 2002, p.26.

Ramírez C. Jesús, “ Tel Aviv realiza guerra de exterminio contra Palestina, acusan observadores internacionales” La Jornada 6 de abril de 2002, p.25.

AFP, REUTERS Y DPA, "EU siempre será amigo de Israel y acepta su lucha antiterrorista: Bush" La Jornada, 7 de abril de 2002, p.19.

AFP, REUTERS Y DPA, "Sin la participación de Europa, imposible alcanzar la paz en Medio Oriente: Prodi" La Jornada, 7 de abril de 2002, p.20.

AFP, REUTERS Y DPA, "Ataca el ejército israelí sede de la ANP; Arafat, ileso" La Jornada, 7 de abril de 2002, p.21.

DE LA AREDACCIÓN, "Denuncian crímenes de guerra del ejército de Tel Aviv contra Palestina" La Jornada, 7 de abril de 2002, p.20.

AFP y REUTERS "Murieron 50 palestinos en noveno día de ofensiva en Cisjordania". La Jornada, 7 de abril de 2002, p.21.

AFP, DPA y PL "Informa el ejército iraquí que continúa con su preparación para liberar Palestina", La Jornada, 7 de abril de 2002, p.22.

REUTERS Y DPA, "La fuerza aérea israelí realizó ayer cinco ataques en el sur de Líbano", La Jornada, 7 de abril de 2002, p.21.

GUTIERREZ JORGE "Masivas protestas en el mundo contra cerco israelí a palestinos" El Universal, 7 de abril de 2002 p. A17.

CRAWFORD (AGENCIAS) "Dar espacio a la diplomacia, pide Bush a Sharon" El Universal, 7 de abril de 2002 p. A17.

RAMALÁ (AGENCIAS) "Arafat sale ileso en nuevo ataque" El Universal, 7 de abril de 2002 p. A16.

AFP y DPA "Apoya Liga árabe la resistencia palestina" El Universal, 7 de abril de 2002 p. A16.

HERNÁNDEZ JAIME "Exige la UE ver al líder de ANP" El Universal, 7 de abril de 2002 p. A16.

DPA y AFP "Incurción israelí en el sur de Libano: respuesta a ofensiva de Hezbollah en la zona de Chebaa" La Jornada, 8 de abril de 2002, p.27.

FISK ROBERT "¿Quién dicta la política de EU en Medio Oriente? La Jornada, 8 de abril de 2002, p.1 y 25.

DPA, AFP y REUTERS "Incrementa Israel operaciones militares en territorios palestinos" La Jornada, 8 de abril de 2002, p.23.

DPA, AFP y REUTERS "Repudio masivo a ataques contra territorios palestinos" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.27.

DPA, AFP y REUTERS "Alemania, Francia y GB embargan armas a Israel" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.29.

DPA, AFP y REUTERS "Urgen a la ONU a usar la fuerza para obligar a Tel Aviv a acatar resoluciones" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.29.

AFP y REUTERS "Israel pretende reabrir el campo de prisioneros Ansar 3 en el desierto de Neguev" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.27.

DPA "La política de Sharon. incomprensible. sostiene el músico Daniel Barenboim" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.29.

DPA, AFP y REUTERS "Insta Powell a condenar ataques suicidas antisraelíes" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.28.

DPA, AFP y REUTERS "Al menos 100 refugiados han muerto en Jenin: funcionarios palestinos" La Jornada, 10 de abril de 2002, p.26.

DPA, AFP y REUTERS "La ofensiva israelí ha provocado la muerte de 500 palestinos: ANP" La Jornada, 11 de abril de 2002, p.32-33.

AFP Y DPA "Denuncian palestinos destrucción y saqueo de sus casas durante la ocupación israelí" La Jornada, 11 de abril de 2002, p.33.

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Manifestación de más de 100 mil opositores a la retirada israelí de la franja de Gaza" La Jornada 12 de agosto de 2005, p.32.

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Acordonan la franja de Gaza; se inicia primera fase de la desconexión" La Jornada 15 de agosto de 2005, p.31.

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Neve Dakalim será el primer asentamiento judío en ser desalojado por la fuerza" La Jornada 17 de agosto de 2005, p.36.

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Matan a cuatro palestinos en un asentamiento judío en Cisjordania" La Jornada 18 de agosto de 2005, p.29.

DPA, AFP y REUTERS "Pese a su retiro Isarel seguirá controlando el movimiento internacional de los palestinos" La Jornada 27 de agosto de 2005, p.29.

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Completan evacuación de 16 de los 21 asentamientos en la franja de Gaza" La Jornada 19 de agosto de 2005, p.33.

DPA, AFP y REUTERS "Llegan a la franja de Gaza mil 500 efectivos" La Jornada 18 de septiembre de 2005, p.31

THE INDEPENDENT, DPA, AFP y REUTERS "Israel da un paso histórico: ahora debe desocupar Cisjordania: Abbas" La Jornada 18 de septiembre de 2005, p.31

DPA, AFP y REUTERS "Habrá paz en medio oriente sólo si se 'hace frente' a Hezbollah, Siria e Irán, dice Bush" La Jornada, 23 de julio de 2006, p.33.

AFP "EU enviará en breve bombas de precisión a Israel" La Jornada, 23 de julio de 2006, p.33.

FISK ROBERT "Diario de una semana en la vida y muerte de Beirut" La Jornada, 23 de julio de 2006, p.33.

AFP Y REUTERS "Ofensiva terrestre de Israel captura el poblado libanés de Marun Al Ras" La Jornada, 23 de julio de 2006, p.24.

MARWAHIN (AGENCIAS) "Israel toma un bastión de Hezbolá en Líbano" El Universal, 23 de julio de 2006, p.A4.

VALENZUELA OLGA "Medio oriente, herida que no cierra" El Universal, 23 de julio de 2006, p.dominical IV.

FISK ROBERT "Israel dispara contra convoy de libaneses desplazados en Taire" La Jornada, 24 de julio de 2006, p.33.

DPA, AFP y REUTERS "Siria dispuesta al diálogo con EU para buscar una salida negociada en Líbano" La Jornada, 24 de julio de 2006, p.34.

DPA, AFP y REUTERS "Acepta la milicia chiíta que el gobierno libanés negocie con Israel" La Jornada, 24 de julio de 2006, p.34.

HARI JOHANN HARI "Israel debe recordar su origen 'terrorista'" La Jornada, 24 de julio de 2006, p.1 y 35.

DPA "Disparan israelíes contra casas palestinas en la franja de Gaza" La Jornada, 24 de julio de 2006, p.35.

AFP, DPA Y REUTERS "Ataques de artillería israelí dejan seis palestinos muertos en Beit Lahya" La Jornada, 25 de julio de 2006, p.29.

MIGUEL PEDRO "La idea es matar" La Jornada, 25 de julio de 2006, p.30.

DPA; AFP y REUTERS "Avanzan fuerzas israelíes en Bin Jbeil, bastión de Hezbollah" La Jornada, 25 de julio de 2006, p.30.

REUTERS, AFP Y DPA "Sacar a Hezbollah de la frontera con Isarel, condición de Rice para la paz en Líbano" La Jornada, 25 de julio de 2006, p.28.

REUTERS, AFP Y DPA "Israel destruye puentes y caminos que dificultan el traslado de ayuda: ONU" La Jornada, 25 de julio de 2006, p.28.

FISK ROBERT "La batalla por el sur de Líbano" La Jornada, 26 de julio de 2006, p.48 y 34.

DPA Y AFP "Defiende Israel el uso de bombas de racimo en ofensiva en Líbano; 'son legales' señala" La Jornada, 26 de julio de 2006, p.34.

AFP y REUTERS "Investigar ataque israelí a puesto de la ONU en Líbano, exige Kofi Annan" La Jornada, 26 de julio de 2006, p.33.

AFP, DPA Y REUTERS "Advirtieron los 4 observadores a Israel que estaban atacando puesto de la ONU" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.38.

FISK ROBERT "*Exitoso* avance invasor contra 'centro terrorista' se transforma casi en desastre" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.39.

DPA, AFP Y REUTERS "Fracasa conferencia de Roma sobre Líbano; no se llamó a cese el fuego" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.39.

AFP, DPA Y REUTERS "Rechaza Hezbollah solución que no incluya intercambio de prisioneros y una tregua" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.40.

THE INDEPENDENT, REUTRES, AFP Y DPA "Mata el ejército israelí a 24 palestinos, entre ellos tres niñas" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.40.

THE INDEPENDENT, REUTRES, AFP Y DPA "Elude el premier iraquí controversia sobre Tel Aviv" La Jornada, 27 de julio de 2006, p.40.

REUTERS, ATP Y DPA "Afirma Israel que la conferencia de Roma avaló bombardeos a Líbano" La Jornada, 28 de julio de 2006, p.32.

FISK ROBERT "Ataca Tel Aviv un convoy de la Cruz Roja" La Jornada, 28 de julio de 2006, p.33.

REUTERS, ATP Y DPA "Acusa Hammas a Israel de 'guerra psicológica' en la franja de Gaza" La Jornada, 28 de julio de 2006, p.32.

REUTERS, AFP Y DPA "Nueva andanada de bombardeos de la aviación israelí contra Líbano" La Jornada, 29 de julio de 2006, p.25.

AFP y DPA "Coinciden Bush y Blair en la urgencia de desplegar una fuerza multinacional en Líbano" La Jornada, 29 de julio de 2006, p.26.

AFP y DPA "Palestina en 'crisis total' por la devastación: UE" La Jornada, 29 de julio de 2006, p.26.

FISK ROBERT "La 'diplomacia urgente' de Blair" La Jornada, 29 de julio de 2006, p.40 y 26.

BERIS JANA "Hezbollah amenaza con más ataques en contra de Israel" El Universal, 30 de julio de 2006, p.A4

REUTERS, ATP, THE INDEPENDENT Y DPA "Se convertirá en ejército de ocupación la fuerza multinacional, advierte Siria" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.29.

DPA y AFP "Rechaza Israel la 'tregua humanitaria'" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.30.

MOLINA TANIA "Cineastas israelíes y árabes repudian ataques en Líbano" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.30.

AFP, DPA y REUTERS "Ejecutan comando de TEL Avivi al líder de Jihad Islámica en Nablus" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.30.

FISK ROBERT "Bajo fuego en Beirut, en el carro de la muerte" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.31.

AFP, DPA Y REUTERS "Venezuela respalda a Irán en cualquier circunstancia: Chávez" La Jornada, 30 de julio de 2006, p.32.

BERIS JANA "Ataque israelí mata a 37 niños" El Universal, 31 de julio de 2006, p.A4.

TAVERNISE SATRINA "Nuevo dolor, viejas heridas" El Universal, 31 de julio de 2006, p.A4.

MARÓN KAREN "Tiro: enterrar a los muertos" El Universal, 31 de julio de 2006, p.A4.

BERIS JANA "A la guerrilla basta con debilitarla" El Universal, 31 de julio de 2006, p.A4.

TEJEDA ARMANDO "Llegan a diario unos 5 mil libaneses refugiados a Siria, calcula el ACNUR" La Jornada, 4 de agosto de 2006, p.33.

REUTERS, AFP Y DPA "Son ya unos 900 muertos: un tercio de las víctimas, menores de 12 años: premier libanés" La Jornada, 4 de agosto de 2006, p.32.

REUTERS, AFP Y DPA "Exigen países musulmanes un alto inmediato del fuego en Líbano" La Jornada, 4 de agosto de 2006, p.32.

REUTERS, AFP, THE INDEPENDENT Y DPA “Respetar corredores humanitarios en Líbano, demanda Europa a Israel” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.29.

REUTERS y AFP “Naciones Unidas deplora que caiga en el olvido la ‘tragedia de Gaza’” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.29.

AFP Y DPA “‘Grave’, el retiro del embajador de Caracas: Tel Aviv” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.29.

FISK ROBERT “Continúa el tormento de Líbano, pero los árabes parecen haber perdido el miedo” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.27.

AFP y DPA “Al menos 955 muertos ha dejado la ofensiva israelí contra Hezbollah” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.27.

AFP y DPA “Jefe radical chiíta moviliza a cientos de miles de iraquíes en apoyo a Hezbollah” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.27.

TAWIL MARTA “Mapa de ruta para el caos” La Jornada, 5 de agosto de 2006, p.27.

MIGUEL PEDRO “Israel: un Estado racista” La Jornada, 26 de julio de 2007, p.36.

GOODMAN AMY “Derriben ese muro” La Jornada, 16 de septiembre de 2007, p.26.

DPA, AFP y REUTERS “Rechaza Hamas declaraciones de Bush sobre refugiados palestinos” La Jornada, 12 de enero de 2008, p.26.

DPA, AFP, THE INDEPENDENT y REUTERS “Pide Bush una ‘reconciliación más amplia’ entre árabes e Israel” La jornada, 13 de enero de 2008, p.26.

FISK ROBERT “La sangrienta realidad y las alucinaciones de Bush” La jornada, 20 de enero de 2008, p.26.

BERIS, JANA “Gaza queda a oscuras por falta de combustible” El universal, 21 de enero de 2008, p.A-7.

AFP, REUTERS Y DPA, “Bloqueo israelí deja a millón y medio de palestinos sin electricidad”, La Jornada, 21 de enero de 2008, p.29.

AFP, REUTERS Y DPA, “Por presiones internacionales Israel autoriza reabastecer combustible y medicinas a Gaza”. La Jornada, 22 de enero de 2008, p.30.

AFP, REUTERS Y DPA, “Cientos de miles de palestinos eluden el bloqueo israelí: se abastecen en Egipto”, La Jornada, 24 de enero de 2008, p.26.

THE INDEPENDENT, AFP, REUTERS Y DPA “Adopta el Consejo de Derechos humanos resolución contra Israel”, La Jornada, 25 de enero de 2008, p.26.

AFP, REUTERS Y DPA, “Olmert ofrece a Abbas restablecer en breve el flujo de suministros a Gaza” La Jornada, 28 de enero de 2008, p.34.

REUTERS Y DPA, “Reducen las fuerzas egipcias su presencia en la frontera con Gaza”. La Jornada, 28 de enero de 2008.

AFP, REUTERS Y DPA. “La guerra de 2006 en Líbano, ‘un fracaso’ para Israel, concluye comité de investigación”. La Jornada, 31 de enero de 2008.

AFP, REUTERS Y DPA, “Abbas ofrece intervenir para conseguir ante Israel un cese del fuego”, La Jornada, 8 de febrero de 2008.

VOLOVIVH ARI “Regreso a Ashdod” Día Siete No. 195, Año 5, pp 48-55

GRAFIC NEWS (Trad. LEÓN ODETTE), “Retirada histórica” Día Siete No. 267, Año 6, pp.6.

TURGEMANN TIDHAR, “La vida después de Gaza” Día Siete, No. 277, Año 6, pp.36-41.

VOLOVICH, ARI, “El día que Rabín fue asesinado”, Día Siete, No. 277, Año 6, pp.42.

### **SITIOS WEB**

[www.un.org](http://www.un.org)

[www.bbc.co.uk](http://www.bbc.co.uk)

Biblioteca de consulta Microsoft Encarta 2005.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS

No. 00048

"ETICA, JUSTICIA Y POLITICA EN EMMANUEL LEVINAS ¿HACIA UNA FILOSOFIA ETICA DE LO POLITICO?"

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
DIRECCIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES



Casa abierta al tiempo



MARIA DEL CARMEN CAMARILLO GOMEZ  
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 14 del mes de agosto del año 2008 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI  
DR. PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ  
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Idónea Comunicación de Resultados cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: MARIA DEL CARMEN CAMARILLO GOMEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS PEREZ

PRESIDENTE

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI

VOCAL

DR. PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ

SECRETARIO

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR