

Claustrofobia de sí y necesidad de excedencia. La “patética del liberalismo” según Emmanuel Levinas¹

Martine Leibovici²

“La libertad, escribe Emmanuel Levinas, no se lleva a cabo fuera de las instituciones sociales y políticas (...) la libertad apolítica es una ilusión”. Sin embargo, agrega, “reducida a ella misma, se cumple como arbitrariedad”. Es necesario que la libertad sea justificada, lo que no quiere decir “probada sino hecha justa”. Con estas formulaciones Levinas no pretende abandonar “ni el racionalismo, ni el ideal de libertad”.³ Su objetivo es más bien hacer perder a la libertad su primado para subordinarla a la ética, de la cual deriva la idea de justicia, que implica fundamentalmente obligaciones respecto a otros. Es bien sabido que para Levinas la ética y no la ontología es la filosofía primera y que, en el plano de su pensamiento político, la justicia prima en relación a la libertad. Yo diría, sin embargo, que hay también en él —quizás más discretamente— una reflexión sobre el sentido que es necesario que acordar a la libertad, reflexión que pasa por una crítica a Hobbes y al liberalismo político, partiendo de una interrogación sobre el totalitarismo nazi.⁴

Se puede detectar esta reflexión partiendo de la antigua problemática de la evasión que da el título a una de las primeras obras de Levinas, publicada en 1935, que parte de una verdadera claustrofobia, un horror al encierro, un “gesto inicial” de huida, retomado en la “categoría de salida”⁵, sobre la cual insiste M. Abensour.⁶ Este gesto responde también a un “deseo profundo de abandonar el clima” de la filosofía de Heidegger, que desde esa época, es “una necesidad profunda de salir del ser.”⁷ Como lo ha mostrado Jacques Rolland, las descripciones fenomenológicas contenidas en *De l’ évasion* entienden ya “el ser como el hay del haydel ser” que fue tematizado después de la guerra en *De l’ existence a l’ existant* (1947). Aunque la noción de evasión “sería pura y simplemente

¹ Traducción de Patricia Bonzzi.

² Université Paris 7. marleibo@club-internet.f

³ *Totalité et infini*, TI, p. 218, 55, 280, 279.

⁴ TI, *ibid.*

⁵ *De l’ évasion*, DE, p. 73.

⁶ “L’extravagante hypothèse”, *Rue Descartes*, N° 19, 1988, p. 61.

⁷ DE, p. 10 10, 97.

abandonada en tanto tal”⁸, sufrirá toda una serie de metamorfosis, de las cuales una de las primeras es la idea de una salida del anonimato nauseabundo hacia sí mismo, hacia el yo o hacia la interioridad. Este momento es aquel en el cual el liberalismo se afirma, pero lo concibe de una manera “patética”, en el sentido en que su tentativa, ciertamente conmovedora, al tener en cuenta lo humano excluyendo el anonimato, permanece basado en una concepción de la libertad que produce un nuevo encierro. La necesidad de evasión queda insatisfecha y debe ser redirigida hacia una nueva salida: no hacia sí mismo, sino hacia Otros. En el desarrollo de su pensamiento hasta *Autrement qu’être*, Levinas irá borrando más y más toda dimensión de iniciativa que vincule el sí mismo al Otro, para trabajar la noción de pasividad, de exposición sin decisión, hasta esta noción tan extraña de rehén del otro, todos términos que toman manifiestamente el punto de vista inverso a lo que nosotros entendemos generalmente por libertad.

Me parece que, detectando esta dimensión fundamental de claustrofobia en Levinas, podemos comprender y no interpretar el movimiento de su pensamiento como “un ‘Si’ incondicionado ingenuo de la sumisión, negador (...) de todos los valores más altos”.⁹ La idea sobre la cual quisiera insistir antes de examinar más exhaustivamente las formulaciones de Levinas sobre el liberalismo político, es aquella según la cual el primer encierro es el que nos encadena a nosotros mismos.

La necesidad de excedencia

Volvamos primero a *De l’évasion*, ese texto del cual M. Abensour ha mostrado que es una respuesta a la novedad del hitlerismo, caracterizado filosóficamente por una concepción del ser humano como ser-clavado, como irremediamente encadenado a su cuerpo biológico, que da lugar a la representación de lo social fijado por las relaciones de sangre, a las cuales es imposible sustraerse. En esto el hitlerismo, para el cual “la esencia del hombre no es más la libertad, sino una especie de encadenamiento”,¹⁰ pone en cuestión los principios mismos de la civilización occidental. Según Levinas, para resistir un tal cuestionamiento el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos no va lo suficientemente lejos: sería necesario lograr desarticular no solamente una sino toda especie de encadenamiento. Es encadenamiento toda forma de retorno a sí mismo, de movimiento hacia el otro que vuelve sobre sí mismo, es decir, toda suficiencia en sí mismo que caracteriza la afirmación de identidad que vuelve siempre a la tautología fundamental: “el ser es”. Para Levinas es necesario llegar a fisurar toda proposición que reconduzca a la “categoría del ser”. Para lograrlo no apela a un razonamiento o a una deconstrucción lógica, sino a ciertas experiencias de malestar o de náusea, que nos sofocan, que nos encierran y nos entregan a lo que es. Es del ser mismo que quisiéramos evadirnos. El idealismo no puede dar cuenta de esta necesidad, porque el ideal es aún un modo del ser. Así, para salvar las aspiraciones saludables, es necesario comprender la necesidad de evasión como “una necesidad de excedencia”, movimiento de salida (ex-) y no de travesía (trans-): “el ser no aparece solamente como el obstáculo que

⁸ Jacques Rolland, *Introduction à DE*, p 32, 47.

⁹ *Autrement qu’être*, AE, p. 194.

¹⁰ *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, p. 9

el pensamiento libre tendría que franquear (...) sino como un encarcelamiento del cual se trata de salir”¹¹

a) *Salir del ser, salir de sí*

En *De l'évasion*, Levinas piensa conjuntamente la “necesidad de salir del ser” y la “necesidad de salir de sí mismo, es decir, romper el encadenamiento más radical, el más imperdonable, el hecho que el yo sea sí mismo”¹². Esta frase, que está en *italica* en el texto, me parece muy importante, porque si bien Levinas va a abandonar la categoría de evasión, permanecerá fiel a esta orientación según la cual el encierro —o el infierno— no es el que viene de los otros, sino ante todo aquel que nos encierra en nosotros mismos y que puede deberse, agregaría, no a una dificultad del individuo mismo, sino a las estructuras sociales opresivas que le impiden efectuar cualquier gesto de salida, sin que se trate directamente de aprisionamiento o de esclavitud.

Por esa razón, en ese mismo texto la “concreción fenomenológica”, es decir, “la puesta en escena” concreta de aquello dicho en el modo de abstracción,¹³ señalada por Levinas como apoyo a su reflexión, me parece tan sugestiva. Se trata de su análisis del afecto de la vergüenza como ejemplo del encadenamiento de cada uno al hecho de ser sí mismo. Reconociendo que se puede abordar la vergüenza en términos directamente morales (vergüenza de haber actuado mal, de haber roto las normas), Levinas se interesa por una capa más profunda, que define así: “la vergüenza aparece cada vez que no logramos ocultar nuestra desnudez”, en otros términos, “la vergüenza se relaciona en primer lugar a nuestro cuerpo”, como si estuviéramos reducidos a nuestra presencia física, o como si la exposición bruta de esa presencia hiciera imposible toda otra manifestación de nosotros mismos. Evoca enseguida numerosas situaciones: “el hombre tímido que no sabe qué hacer con sus brazos y sus piernas, incapaz de cubrir la desnudez de su presencia física por medio de su persona moral”, la pobreza que “hace transparente como los andrajos de un mendigo la desnudez de una existencia incapaz de ocultarse”, y más adelante, “el silbido que se traga Charlie Chaplin en *Las luces de la ciudad*” hace estallar el escándalo de la presencia brutal de su ser”.¹⁴ Estoy impresionada de que estas experiencias sean a la vez experiencias de opresión: la pobreza, pero también Charlie Chaplin, que es una de esas figuras de paria en *La tradition cachée* de Hannah Arendt. En el fondo, la opresión podría ser caracterizada como una situación que encadena a los individuos a ellos mismos, que los encierra en los límites de su propio cuerpo.

Tomaré un ejemplo sacado de una autobiografía escrita el siglo XVIII por Karl Phillipp Moritz, Anton Reiser. Karl Philliph Moritz es un joven hombre pobre de los medios pietistas de la Alemania del siglo XVIII, que llegó a ser un escritor prolífico, autor de poesía, de literatura y de estética. Anton Reiser, cuenta sus años de aprendizaje en los establecimientos de enseñanza frecuentados por los jóvenes burgueses o nobles, ricos y bien nacidos, y describe de manera

¹¹ En francés es un juego de palabras entre enfermement et enfer (N del T)

¹² DE, p. 73

¹³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 7

¹⁴ DE, p. 86-87.

conmovedoras relaciones de dominación entre ricos y pobres, en una época de transición que prepara el advenimiento social y político de la burguesía en Alemania, justo antes del comienzo de la industrialización. Su experiencia es de alguien que no ha cesado de enfrentar situaciones de rechazo, de humillación. Ser rechazado, escribe Moritz, es experimentar el desagradable sentimiento de “no poder escapar a su propio yo”, es sufrir la existencia como un fardo cuando es preciso “levantarse con su yo y acostarse con él”.¹⁵ La historia que cuenta es de alguien que ha sido reducido a la soledad, es decir, abandonado a sí mismo, a la prisión del yo, y librado de golpe al poder de lo imaginario. El solipsismo es un delirio, como se puede leer en otro texto de Moritz, Andreas Hartknopf,

“Apenas puedo concebir, de hecho, cómo se puede soportar, aunque sea por un momento, la idea del egoísmo propiamente dicho sin tocar de cerca la demencia. He aquí lo más espantoso: sin ayuda, sin recurso, estoy abandonado a mí mismo, es decir, a un monstruo consumiéndose a sí mismo, amenazándose a sí mismo de mil peligros y de su propia ruina. No puedo escapar a mí mismo refugiándome en los brazos de un amigo porque los brazos de ese amigo son una ilusión de mis sentidos, un otro mí mismo que me es odioso () y por tanto ¿quién me libra de mis espantosos pensamientos?

b) La individuación como evasión en sí mismo y ruptura del anonimato del ser

De Kant a Castoriadis, pasando por Hegel, la emancipación está concebida como un proyecto de autonomía que consiste para el yo en encontrarse a sí mismo, después de haber estado alienado en la exterioridad. Se está inicialmente en la heteronomía y se trata, tal como Ulises regresando a Itaca, de volver a sí, constituirse en autor de su propio destino —aunque como Castoriadis consideremos que este movimiento no está jamás concluido, que el sí mismo está siempre preso por las relaciones con la exterioridad y los otros, que la autonomía para el individuo consistiría sobre todo en recuperar su capacidad de pensar y de interrogar. En lo sucesivo ¿qué ocurre si, como Levinas, partimos de la necesidad de excedencia, más que de la exigencia de reconquista del sí mismo? ¿Qué hace Levinas de la autonomía tan netamente destacada por los pensadores de la libertad moderna?

Es necesario volver a la equivalencia que Levinas establece entre salir de sí y salir del ser, descrito como un hay “esta ‘consumación’ impersonal, anónima, pero inagotable del ser”,¹⁶ existencia sin existente, cuyo roce provoca horror. En una sorprendente construcción, Levinas considera a la conciencia, la subjetividad o el yo como un primer desarraigo del ser bruto, inspirado por el deseo de evasión. Aquí la experiencia del ser no es la náusea sino el insomnio, la vigilia nocturna donde participamos de una presencia inevitable que nos hace desaparecer como subjetividad. Más que luminosidad o claridad del ser, una noche donde el ser se impone, más que conciencia iluminante, una subjetividad que accede a sí adormeciéndose, hasta que el cuerpo reposa y ocupa un lugar sobre la tierra. Dormir es separarse hacia una interioridad, es una “evasión en sí

¹⁵ Anton Reiser, p. 224. Moritz pone también en *itálicas* este pasaje.

¹⁶ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, EE, p. 93-94.

mismo”.¹⁷ El yo, pero es necesario más bien decir el sí mismo, es separación, se experimenta también, según la descripción de Totalité et infinit, como goce, como vivir de cosas nutritivas. El gocees “la emoción misma del yo”. En su felicidad “se juega la individuación, la auto personificación, la substantificación y la independencia de sí.”¹⁸ La individuación procede de una “liberación” en relación al anonimato del ser e inaugura una libertad que es el nacimiento de sí mismo. Nacer a sí mismo, escribe Levinas, en una formulación muy próxima a la de Arendt, es —según el esquema de la creación ex nihilo— ser creado, “venir a sí sin partir de ninguna parte”.¹⁹ Es no haber sido hecho o fabricado por un otro (el sí mismo no es el efecto de una causa) ni por sí mismo (el yo es por sí mismo sin ser causa sui).²⁰ La libertad es, en este sentido, una verdadera “posibilidad de comienzo”.²¹

Habiendo concebido así la libertad, en tanto que ella “anima el hecho elemental de la conciencia”²², Levinas validará ciertas proposiciones fundamentales del liberalismo político, pero señala también sus insuficiencias. En tanto que referida al yo, la libertad, por cierto, debe ser protegida porque está amenazada, pero debe volverse justa porque es amenazante.

c) La libertad o la interioridad amenazada: la fuerza de los derechos del hombre.

La interioridad para Levinas no es una simple apariencia, es al contrario un verdadero “acontecimiento del ser () que no se trata de ninguna manera de superar bajo pena de reducir () la vida interior a epifenómeno”.²³ La libertad es en primer lugar frágil amenazada. Es por eso que el discurso inmediato de la interioridad es una apología, es decir, una demanda de justicia que implica de entrada las “instituciones sociales y políticas”, es decir, las leyes escritas “gracias a las cuales” “fuera del hombre se conserve la libertad para el hombre”.²⁴ La interioridad no se sostiene sola, exige inmediatamente una exterioridad, aquella de los textos escritos donde se graban las leyes, duración propiamente humana que supone útiles, es decir, la técnica (grabar, inscribir, a fin de transmitir).

Así, no es, como en Hobbes, la agresión de los otros la que amenaza en primer lugar a la libertad. Estamos expuestos por hecho mismo de nuestra condición corporal, que reenvía tanto a nuestra fragilidad propiamente física como a las condiciones sociales que la agravan: “la inseguridad del mañana, el hambre, la sed, se ríen de la libertad”. La amenaza es también política: “los sufrimientos de la tortura, más fuertes que la muerte, pueden alcanzar a la libertad interior.”²⁵ Contra los metafísicos demasiado orgullosos “que conciben la libertad como el coraje fiero de arriesgar la muerte en combate, el proceso de Struthof inten-

¹⁷ EE, p. 121.

¹⁸ TI, p. 121

¹⁹ EE, p. 130.

²⁰ TI, p. 270.

²¹ Ibid., p. 121.

²² TI, p. 218.

²³ TI, p. 217.

²⁴ TI, p. 218.

²⁵ TI, p. 218.

tados en 1954 por las autoridades francesas a los responsables del campo de concentración abierto por los nazis en Alsacia, ha recordado que “la tortura, el hambre y el frío o la disciplina, más fuertes que la muerte- repite Levinas- quiebran esa libertad”. La disciplina está al comienzo de una “sociedad militar” que bien puede apelar al heroísmo del sacrificio por el sacrificio, movilizand o a los hombres que no saben lo que hacen y se legitima por una “desconfianza general respecto al pensamiento razonable”. Es por eso que no solamente las instituciones son indispensables para proteger la libertad, sino que deben también ser “razonables” o, más aún, republicanas.²⁶

Las situaciones a las que Levinas se refiere en esos textos (el campo de concentración de Struthof, la sociedad totalitaria) ponen nuevamente en valor la exigencia al Estado de ser un Estado liberal, en el sentido en que sus instituciones deben respetar “los derechos reivindicados a título de derechos del hombre (que) reposan sobre () la conciencia de un derecho original”. En los derechos del hombre, este no es un género común a partir del cual se declinen cualidades atribuidas a los individuos. La humanidad del hombre de los derechos del hombre no es más que la unicidad, la no intercambiabilidad e incomparabilidad de cada cual. Es por eso que ellos son los “modos diversos de la libertad”. La libertad no es una abstracción, ella “marca la identidad absoluta de la persona”. La noción pertinente aquí es la de “persona” (que se la encuentra en expresiones como “dignidad de la persona humana”, persona como ser que tiene derechos, tematizada por Kant.²⁷

Muy importante: estando concebida la libertad como esencialmente amenazada, los derechos del hombre deben extenderse hasta la garantía de todas las condiciones sin las cuales no serían más que un eslogan vacío. Levinas entiende por esto los derechos a la participación política, los derechos sociales y sindicales y también el fomento del progreso técnico, del cual depende “el respeto de los derechos elementales del hombre en el “tercer” y “cuarto” mundo, amenazados por las enfermedades y el hambre. Sacar su hambre hace parte de la libertad, porque si no ninguna separación, ningún acceso a sí mismo es posible. Estos análisis de Levinas reenvían a su insistencia sobre el sí mismo como cuerpo y retienen de los derechos del hombre todo lo que gira alrededor del habeas corpus pero también todo lo que concierne a la dignidad como integridad respetada del cuerpo de cada cual (contra la tortura) o como rechazo de la dependencia que supone la experiencia de la falta material de la cual el paradigma es el sufrimiento del hambre.

Así, la fuerza de los derechos del hombre es doble:

1) Ella reside, primero, en el hecho de que, incluso cuando conciernen a la vida del cuerpo en sentido material, sean atribuidos a cada uno,

“La noción de persona separada a la que nos hemos aproximado en la descripción del goce que se da en la independencia de la dicha, se distingue de la noción de persona tal como la concibe la filosofía de la vida o de la raza. En la exaltación de la vida biológica la persona surge como producto de la espe-

²⁶ *Difficile liberté*, p. 197-198.

²⁷ Cfr. Gérard Bensussan, *Ethique et expérience. Levinas politique*, p. 60 y ss.

cie o de la vida impersonal que recurre al individuo para asegurar su triunfo impersonal.”²⁸

2) Enseguida, reside en el hecho de que, en el mismo movimiento, las personas son desde el comienzo múltiples. Hay derechos del hombre y, al mismo tiempo, la afirmación que los hombres nacen libres e iguales en derecho. Y en un siglo que ha visto instaurar regímenes que han buscado establecer realmente totalidades, los derechos del hombre excluyen por definición toda totalización, puesto que desde su punto de vista, la multiplicidad de personas es “una multiplicidad no adicponible de seres únicos.”²⁹ En este texto Levinas acepta sin reservas que estos derechos no son otorgados, que no pueden atribuirse a una trascendencia divina cualquiera. El momento de los derechos del hombre, es decir, de la libertad, corresponde a “ser yo, ateo, en lo suyo separado, feliz, creado.”³⁰

Una tal dimensión debe abrirse en la economía del ser para que el infinito pueda producirse allí³¹, no ya como persona sino como rostro.³² Sin embargo, la idea de “multiplicidad no adicponible” no es suficiente para Levinas, porque ella no permite pensar la relación entre seres únicos.

La libertad amenazada: lo “patético del liberalismo”.

Lo que constituye el valor del liberalismo es, al mismo tiempo, su insuficiencia, de ahí su aspecto “patético”³³ Si las personas son múltiples, “yoes”, son asimismo sin relación las unas con las otras. Siendo la relación una salida hacia la exterioridad ¿cómo pensarla para que no sea la ocasión por el dominio de una mirada exterior totalizante, que se apoye precisamente sobre el carácter no adicponible de la multiplicidad?

La libertad, lo hemos visto, supone una separación muy concreta. Evadirse en sí mismo es, por ejemplo, recogerse en lo suyo para satisfacer sus necesidades y encontrar contentamiento. Sin embargo, la evocación de la tranquilidad de la vida burguesa se dobla con otra perspectiva. Precisamente, porque la emergencia del yo está ligada al goce, ese giro hacia sí puede prolongarse de un modo que vuelve hacia el exterior: “la feliz espontaneidad del yo” es también una “alegre fuerza que va”³⁴ que puede destruir e igualmente matar. Sin embargo, pensando la libertad como potencialmente asesina ¿recae Levinas en la huella trazada por Hobbes, que piensa la relación entre los individuos en el marco liberal, bajo el signo de una desconfianza recíproca? En ese marco, “toda libertad es virtualmente la negación de otra libertad” y “entre una y la otra el justo acuerdo tiende a una recíproca limitación.”³⁵ Según esta concepción de la libertad el Estado es el garante de dicha limitación recíproca. Fundado en la fuerza, tiene la capacidad

²⁸ TI, p. 93.

²⁹ “Le droit de l’homme y le droit d’autrui,” dans *Hors sujet*,—HS—, p. 159-160.

³⁰ TI, p. 121.

³¹ HS, p. 161.

³² Cfr. Bensussan.

³³ TI, p. 93.

³⁴ *Difficile liberté*, p. 377.

³⁵ HS, p. 167.

de hacer obedecer la ley apoyándose en el cálculo razonable, gracias al cual los individuos aceptarían limitar su propio poder para salvaguardar sus intereses y su derecho a la vida. Tal es, según M. Abensour, la “pseudo evidencia” de la obra de Hobbes, tan numerosas son las situaciones que parecen darle la razón.³⁶

En realidad, retornando al carácter potencialmente amenazante de la libertad, Levinas hace una inversión de la “teoría política (que) extrae la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad que trata de asegurar () el más completo ejercicio acordando mi libertad con la de los otros”. En otros términos, mientras el otro en Hobbes pero también en Sartre amenaza mi libertad, para Levinas, los otros me la hacen descubrir de otra manera: no es él quién me amenaza, es él el que es amenazado por mí, mi libertad es “mortífera en su mismo ejercicio”. Sin embargo, la libertad es humana y no animal, jamás ha sido la de un lobo, estoy siempre ya en “sociedad” con Otro, de modo que la inhibición moral es tan originaria como la libertad, cuestionándola en el momento mismo en que se despliega. Levinas retoma aquí el fenómeno de la vergüenza, que analiza más como presencia irremisible de sí a sí (alienando, lo hemos visto, la necesidad de excedencia), pero contenida, y acompañando irremediamente el ejercicio de la libertad. En la vergüenza se puede decir que “la libertad al mismo tiempo que ella (se) descubre () se oculta en la vergüenza misma.”³⁷ Experimentándola tengo conciencia de mi injusticia. Pero para comprender tal simultaneidad es necesario haber postulado la exposición a otro primero y no al yo y sus pulsiones agresivas. Así, la justicia no emana de la resolución de conflictos por la limitación recíproca de las voluntades, sino que se origina en el hecho mismo de nuestra exposición a otro antes “del acontecimiento del ser” que constituye la conciencia o la libertad. Se comprende, entonces, por qué la multiplicidad no es adicponible. Si esta exposición viene antes del acontecimiento del ser, entonces, “la relación que reúne a los individuos en una multiplicidad no es visible desde fuera.” Por cierto, la posición del yo rompe el anonimato del hay, pero este primer desgarramiento que produce una identidad, provoca un nuevo encierro bajo la forma de un encadenamiento a sí mismo, de una estorbo de sí por sí mismo. Así, es necesario que sea él mismo herido por “la alteridad de Otro”, ruptura que no depende de una iniciativa de mi parte sino de una acogida hecha a su rostro, de mi apertura a la pregunta que él me dirige por su misma proximidad.³⁸ Estas formulaciones vienen a reemplazar la noción de “necesidad de excedencia” que sugiere todavía que alguna cosa parte del sí mismo para llegar al otro, mientras que Levinas quiere pensar una pasividad, un a pesar de sí mismo, que abre el sí mismo antes de toda conciencia, instaurando su iniciativa como una respuesta.

Es menester recordar aquí brevemente el desplazamiento efectuado por Levinas de Totalité et infini a Autrement qu’être. En Totalité et infini, la justicia, directamente articulada a la conciencia moral y a la asimetría de la relación con el Otro, “se aleja de la vida política” que supone relaciones recíprocas entre hombres intercambiables.³⁹

³⁶ “L’extravagante hypothèse”, p. 65.

³⁷ TI, p. 56.

³⁸ TI, p. 93.

³⁹ TI, p. 274.

En *Autrement qu'être*, que profundiza la proximidad al Otro en obsesión, substitución, responsabilidad infinita, la justicia procede siempre de esta anterioridad anacrónica, lleva su huella, pero igualmente la modera; porque reintroduce la medida, la comparación, se enuncia en una sucesión: “la justicia, la sociedad, el estado”. La justicia llega a ser verdaderamente la institución de la justicia (los tribunales, los jueces). Mientras la proximidad me suplanta literalmente, la justicia da derecho a un “terreno común a mí y a los otros donde yo me cuento entre ellos, es decir, donde la subjetividad es ciudadana con todos los deberes y derechos mensurados y mensurables (...) Mi destino, escribe Levinás, importa.”⁴⁰

Sin embargo, si bien el artículo sobre los derechos de hombre retomado en *Hors sujet* sea posterior a *Autrement qu'être*, su cuestionamiento está en línea directa con las formulaciones más antiguas sobre lo “patético del liberalismo” y proporciona su transcripción político-jurídica. Además de la necesaria protección de la libertad, el estado debe orientarse a la fraternidad, formulación política del tema de la ética de la “no-indiferencia” a Otros, testimonio de un reencuentro que no es guerra sino paz. La fraternidad no limita la libertad desde fuera sino que la implanta en la “bondad original” de un yo inmediatamente concernido por el otro y, de ahí, comprometido a defender, bajo la forma de deber, no solamente sus propios derechos sino, ante todo, aquellos del otro hombre. Levinás no pierde de vista la unicidad que ha desarrollado en sus textos sino que la reformula como responsabilidad: “en la responsabilidad, soy instaurado como no intercambiable, soy elegido como único e incomparable”⁴¹ Este vocabulario desde *Autrement qu'être* recuerda que cada ciudadano —ejercer o no responsabilidades políticas— está concernido por la cuestión “¿qué tengo yo que ver con la justicia?” Su libertad está investida por la responsabilidad.

Siguiendo su pensamiento de la libertad nos damos cuenta que Levinas no polemiza con el liberalismo, ni hace una crítica en el sentido habitual del término. Retoma las formulaciones principales —la necesidad de un Estado que garantice las libertades civiles, el reconocimiento de la unicidad y la irremplazabilidad de cada cual, la “extra-territorialidad de los derechos del hombre que define el Estado Liberal—pero los desvía hacia un sentido que los reconfigura totalmente. Así, la reconversión que opera de una libertad amenazada por otros hacia una libertad que se descubre como amenazante en contacto con el otro, pretende encontrar en “la justicia de los derechos del hombre (...) una amplitud y una estabilidad inalterables”. Pero agrega: “mayores que aquellas que garantiza el Estado” ¿Por qué el Estado no es capaz de garantizar la justicia hasta el final? Por cierto, la ley que el estado impone parejamente a todos hace advenir alguna paz, pero su estabilidad reposa sobre la represión; ella supone el despliegue de medios que exponen desde el comienzo la práctica del estado a “desviaciones”.⁴² La tentación tiránica es consubstancial al estado, “tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal”.⁴³

⁴⁰ AE, p. 250-251.

⁴¹ HS, p. 168-169.

⁴² HS, p. 167.

⁴³ TI, p. 219.

Para mí, el elemento negativo, el elemento de violencia en el estado, en la jerarquía, aparece igualmente cuando la jerarquía funciona perfectamente. Hay crueldades que son terribles, porque ellas provienen precisamente del orden razonable. Hay, si ustedes quieren, lágrimas que un funcionario no puede ver: las lágrimas del Otro. (...) Son necesarias, en tal situación, las conciencias individuales, las únicas capaces de ver estas violencias que resultan del buen funcionamiento de la razón misma. (...) A mi modo de ver, la protesta de la subjetividad no es aceptable bajo el pretexto de que su egoísmo sería sagrado, sino porque el Yo solamente puede percibir las lágrimas secretas del Otro que hace correr el funcionamiento racional mismo de la jerarquía. La subjetividad es, en consecuencia, indispensable para asegurar esta no violencia (...) que el estado busca igualmente.”⁴⁴

Levinas no está hablando de derechos del hombre que un administrado podría invocar para sí mismo frente a un funcionario celoso, sino de alguien exterior a la situación, viendo lo que el funcionario no ve y que no puede ver más que si la situación despierta en él una proximidad directa a la angustia del otro. Esto significa que el respeto formal de las leyes del estado no son suficientes, ellas deben ser sostenidas por un sentido personal del deber testimoniando una proximidad invisible “de individuo a individuo”.⁴⁵ Formulado aún en términos del derecho, no se trata de los derechos del hombre sino de los derechos del otro hombre.

Autrement qu'être presentada como “una tentativa más allá de la libertad” profundiza esta proximidad invisible y obsesionante, esta investidura o esta inversión de sí por el otro que constituye todavía lo que Levinas continúa llamando el yo, aquel que responde, al acusativo ¡Aquí estoy! Quisiera, para terminar, traer algunas citas de Autrement qu'être que muestran que Levinas, a pesar de todas sus metamorfosis permanece fiel a la orientación inicial de *De l'évasion*:

“en el sujeto irremplazable, único y elegido en tanto que responsabilidad y sustitución –un modo de libertad, ontológicamente imposible, quiebra la esencia irrompible. La sustitución libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo donde el Yo se asfixia en Sí.”⁴⁶

Cuando uno se asfixia, busca respirar, es decir, aspirar y expirar (porque si no se hace más que aspirar se está asfixiado): “se trata aquí de un complejo de significaciones más profundo y más amplio que la libertad, que la libertad anima, donde ella es la animación misma, el aliento, la respiración de un aire exterior donde la interioridad se libera de ella misma, expuesta a todos los vientos.” Seguro, Levinas juega sobre esta sofocación: habla de “respiración profunda, hasta el aliento cortado por el viento de la alteridad.”⁴⁷ Sin embargo, sigue siendo el único aire que libera de la “claustrofobia en sí”.

⁴⁴ *Transcendance et hauteur*, p. 97-98.

⁴⁵ HS, p. 169, 168, 167.

⁴⁶ AE, p. 245, 20, 198.

⁴⁷ AE, 276.

Referencias bibliográficas

Emmanuel Levinas

(TI) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, Boston, Londres, 1980

(DE) *De l'évasion, Paris, Fata Morgana*, 1982- *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986

(AE) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Paris, Rivages, 1997

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982

(EE) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982

Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, 1976

(HS) *Hors sujet*, Paris, Le Livre de Poche, 1997

Liberté et commandement, Transcendance et hauteur, Paris Le Livre de Poche, 1999Karl

Philipp Moritz, *Anton Reiser, roman psychologique*, trad. G. Pauline, Paris, Fayard, 1986- *Andreas Hartknopf. Allégorie*, trad. M. Trémoussa, Paris, José Corti, 2004

Miguel Abensour, "L'extravagante hypothèse", *Rue Descartes*, n°19, 1998

Gérard Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, Éditions La Phocide, 2008

