

Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política *crítica*)

*Enrique Dussel**

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: dominación, política, ética, Estado, totalidad

Deseo establecer un diálogo con Emmanuel Levinas, desde *Totalité et infini* (1961) hasta sus trabajos más recientes, con respecto a *lo político*, partiendo de la tan saludable crítica a la política como dominación estratégica totalizada, pero mostrando, también, la dificultad en la construcción de un concepto político positivo, creador, liberador en el ámbito de la exterioridad.

1. CRÍTICA ÉTICA DE LA POLÍTICA COMO TOTALIDAD EN *ESTADO DE GUERRA*

Levinas sitúa perfectamente el sentido negativo de la *política*, cuando ésta se torna tautológica autorreferencia de la acción heroica y pública con respecto al Estado como Totalidad, como *estado de guerra* permanente. Partiendo de la *ética* deconstruye la política. Su política es *negativa* y, por ello, *crítica* de la política. No cae en la ingenuidad hegeliana que confunde al Estado luterano, la cristiandad, con el mesianismo cristiano. A ese Estado se endereza su crítica como su oponente habitual, siguiendo los pasos de Franz Rosenzweig.¹ Presento algunas

* dussambr@servidor.unam.mx

¹ Véanse: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich, Oldenberg, 1920; Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 129 y ss; y Richard

de sus posiciones, que en parte surgen de su experiencia dolorosa del Estado totalitario nazi en la Europa que le tocó vivir, dentro de la tradición centenaria de la comunidad judía.

La ética critica a la política: “Aux antipodes du sujet vivant dans le temps infini de la fécondité, se situe l’être isolé et héroïque que produit l’Etat par ses viriles vertus. Il aborde la mort par pur courage et quelle que soit la cause pour laquelle il meurt”.² De una manera casi irónica, Levinas se refiere a las *virtudes* políticas del héroe nazi (y de otros patriotismos fundamentalistas). Con respecto a esta política así entendida, se define la posición de la ética: “L’éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l’extériorité comme telle. La morale n’est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première”.³ La visión y la certeza son del dominio de la Totalidad ontológica, bajo el Poder del Estado. La ética es la *anterioridad* o el *más allá* de la Totalidad del ser: “Ainsi une existence politique et technique assure à la volonté, sa vérité, la rend comme on dit aujourd’hui objective, sans déboucher sur la bonté, sans la vider de son poids égoïste”.⁴ Y se llega así a una primera definición negativa de la política levinasiana: “L’art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre —la politique— s’impose, dès lors, comme l’exercice même de la raison. La politique s’oppose à la morale, comme la philosophie à la naïvete”.⁵ La política es la guerra misma. La guerra es sólo el rostro puro de la política. Pero Levinas ama mostrar esta acción violenta como expresión de una ontología de la luz (*tò fôs*), cuando expresa más claramente todavía:

La lucidité —ouverture de l’esprit sur le vrai— no consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité *permanente* de la guerre? L’état de guerre suspend la morale [...] La guerre ne se range pas seulement —comme la plus grande— parmi les épreuves dont vit la morale. Elle le rend dérisoire.⁶

Cohen, *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, Nijhoff, 1968, p. 284.

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁵ *Ibid.*, p. IX.

⁶ *Ibid.*

Lo más original de Levinas se encuentra en definir la política como el *estado de guerra* mismo, modificando en ese punto la posición de Locke,⁷ y lo muestra como el estado *normal*, permanente, el modo mismo de operar de la Totalidad: “La face de l’être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale [Les philosophes] fondent la morale sur la politique”.⁸ La política sería la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como *lo Mismo*; y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como *el Otro*. Es esto lo que Levinas denomina “l’ontologie de la totalité issue de la guerre”.⁹ La ontología de *lo Mismo* continuamente se cierra sobre sí misma: “l’être, la totalité, l’Etat, la politique, les techniques, le travail, son à tout moment sur le point d’avoir leur centre de gravitation en eux-même, de peser pour leur compte”.¹⁰ Entre el que es responsable por el Otro y el Otro mismo, Levinas describe la irrupción del *Tercero*: “Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l’Autre et no pas simplement son semblable”.¹¹ Abre, así, el mundo de la simetría, de las mediaciones, de la conciencia, de la justicia, “nécessaire interruption de l’Infini se fixant en structure, communauté et totalité [...] L’acte de la conscience serait ainsi simultanément politique”.¹² Sin embargo, a esta totalización autorreferente de la política le opone Levinas su decentramiento: “La justice, la société, l’Etat et ses institutions —les échanges et le travail compris à partir de la proximité— cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l’un pour l’autre”.¹³ Esta *responsabilidad* es anterior a toda estructura política e interior a ella misma, desde donde se podría instaurar una *nueva* instancia. A *la política* como el orden de la dominación le opondrá Levinas *la ética*:¹⁴

⁷ Para Locke había tres *estados*: el de naturaleza, el civil (y en esto consiste lo político) y el de guerra que suspende el estado político y sitúa al *civilizado* en relación *despótica* ante el esclavo, el indio, el bárbaro colonial o el enemigo intraeuropeo: el *fuera* del orden de la política. Levinas, en cierta manera, unifica el estado natural, civil y el de guerra y los articula de manera *permanente*.

⁸ *Ibid.*, p. x.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haya, Nijhoff, 1974, p. 203.

¹¹ *Ibid.*, p. 200.

¹² *Ibid.*, pp. 204-205.

¹³ *Ibid.*, pp. 202-203.

¹⁴ Pero no una *política de liberación*, mesiánica, crítica.

Elle est relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité* [...] Cet *au-delà* de la totalité et de l'expérience objective, ne se décrit pas cependant d'une façon purement négative. Il se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience [...] La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires où l'on ne parle pas.¹⁵

El *más acá* (*aquende* en español antiguo) y el *más allá* (*allende*) de la totalidad, de la guerra, de la política, del Estado, se establece desde su mismo interior y a partir de la irrupción del rostro del pobre, de la viuda o el huérfano que suplicante pide limosna. De alguna manera es el *Jetztzeit* de Walter Benjamin; la irrupción mesiánica de la discontinuidad. Es la interpelación *dentro* de la Totalidad de un *afuera* del sistema, desde la *Exterioridad*.¹⁶ Esta relación del situado *cara-a-cara* ante la *Alteridad* del *alguien-Otro* (*Autruí*) es la relación ética por excelencia, que rompe la funcionalidad de los actores (lo óptico) en el sistema (lo ontológico) y los sitúa uno frente al Otro, como responsables por el Otro (la metafísica).

De esta manera, Levinas opone la ética a la política. La primera es esa relación de *responsabilidad*, por sustitución, por el *tomar a cargo al Otro* como una *obsesión*, en donde el hambriento se impone con su *hambre* como una exigencia irrecusable de justicia. *¡Dar de comer el hambriento!* es un imperativo ineludible. Todo esto lo he reflexionado, largamente, en decenas de obras, lo que me ha permitido analizar de muchas maneras, en estos últimos 30 años, la posición levinasiana.¹⁷

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. XI.

¹⁶ Franz Rosenzweig escribe: "La revelación se introduce como una cuña en el mundo; el *esto* lucha contra el *esto*. De ahí que la resistencia de los profetas a su misión [...] resulte inconfundible como combates morales [...]; es su totalidad, su secreta voluntad de *sistema*, la que se defiende contra la irrupción de la palabra ordenante" (*El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989, pp. 35-36).

¹⁷ Todas mis obras (desde el capítulo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, vol. I, § § 16 y ss, pp. 118 y ss) se refieren a este tema originario (desde 1970 hasta hoy). La *Alteridad* del *Otro* abre el mundo (la Totalidad) a su Exterioridad. Véase, también, Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, Nueva York, Orbis Books, 1985. Mi posición ha sido comentada (por ejemplo: Michael Barber, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Nueva York, Fordham University Press, 1998, particularmente los capítulos: "Dussel's integration of Levinas's thought" y "Overcoming Levinas") y también criticada o aclarada (por ejemplo, Torsten Habel, *Der Dritte stoert*, Mainz, Gruenewald, 1994, en especial el capítulo: "Politische Ethik als Erste Philosophie: E. Dussel", pp. 163 y ss).

Sin embargo, la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas *¿cómo* dar de comer al hambriento?, *¿cómo* hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que, como una totalidad cerrada sobre sí misma, es inhospitalaria ante el extranjero...? Es decir, su crítica a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo* y *crítico liberador* de una *nueva* política.

Hace 30 años escribía: “Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido”.¹⁸ Pero expresaba más adelante:

Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente [...] la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, sin embargo no logra terminar su discurso [...] El Otro interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora [...] Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa como una *anti-política* de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una *política de liberación* [...] El pobre provoca, pero al fin es para siempre pobre, miserable.¹⁹

Levinas es el genio de la negatividad, pero no puede articular una arquitectónica *positiva* de las mediaciones en favor del Otro. La fenomenología debía ser *mediada* y *desarrollada* por categorías de otras disciplinas epistémicas —ello, por ejemplo, me exigió comenzar a recurrir a Karl Marx, para *explicar* la existencia histórica y concreta del *pobre*, el *pauper ante* y *post festum*, y para encontrar las *mediaciones* para liberarlo de su pobreza—. ²⁰ La *antipolítica* como negatividad

¹⁸ Texto preliminar escrito en 1973 y publicado en Enrique Dussel y Daniel E. Guilloit, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 7.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

²⁰ Escribía yo hace 30 años: “El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del *éros*, de un varón ante una mujer. Pero ya aquí la mujer se descripta como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena a la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia [...] Queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo [...] Queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin medicaciones” (*Ibid.*, p. 8).

escéptica o deconstructiva es fundamental, pero también es necesaria la política crítica o la de liberación constructiva, innovadora.

2. AMBIGÜEDAD DEL *ESTADO DE DAVID*

Cuando Levinas busca internarse en el ámbito *positivo* de la política tiene algunas dificultades que quiero comenzar a indicar. Tomo un ejemplo entre otros. Así, el cristianismo se le aparece a Levinas como una atrevida y ambigua participación *positiva* en la política y, por ello, habría pagado un alto precio. En efecto, pareciera bosquejarse una *política más allá de la política* cuando Levinas comienza por escribir:

Dans le christianisme, le royaume de Dieu et le royaume terrestre, séparé, voisinent sans se toucher et, en principe, sans se contester. Ils se partagent l'humain; ils ne suscitent pas de conflits. C'est peut-être à cause de cette indifférentisme politique que le christianisme a été si souvent religion d'Etat.²¹

Deberían aclararse algunos aspectos en esta formulación. Se puede afirmar que los dos órdenes son distintos, pero es poco claro decir que *no se tocan*, que *no se confrontan* (*sans se contester*) y que *no suscitan conflictos*. ¿Y si por el contrario se tocan, se confrontaran y crearan conflictos permanentes, inevitables y con un profundo sentido político?

En contraparte Levinas indica, con respecto al judaísmo:

Le Messie instaure une société juste et délivre l'humanité après avoir délivré Israël. Ces temps messianique sont temps d'un règne. Le Messie est roi. Le divin investit Histoire et État, il ne les supprime pas. La fin de l'Histoire conserve une forme politique [...] Si la Cité messianique n'est pas au-delà de la politique, la Cité tout court n'est jamais en-deçà du religieux.²²

²¹ Emmanuel Levinas, "L'État de Cesar et l'État de David", en *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982, p. 209.

²² *Ibid.*, pp. 213-215. De nuevo la posición es ambigua. Lo mesiánico puede no ser un *más allá* de lo político (si es mesianismo político), pero en ese caso debería ser un *más acá* de lo religioso (o se caería en una teocracia o en un Estado confesional).

Levinas recurre, después, a la formulación de un *Estado de David* (*l'Etat davidique*), que sería el Estado mesiánico que está *más allá* de la construcción histórica o meramente política, totalizada, totalitaria, como en el caso de los imperios de Babilonia, Partos, Seléucidas o Roma para la tradición rabínica, que “*incarnen*”²³ l’aliénation ou la paganisation de l’Histoire, l’oppression politique”.²⁴ Creo que estos textos permiten comenzar a entender las limitaciones de la *política* levinasiana.

Deseo partir de la posición criticada por Levinas; sería, como ya he indicado, el caso del cristianismo.²⁵ He trabajado este tema en varias obras durante los últimos 40 años.²⁶ Pienso que la posición política de aquel judío, enteramente judío, llamado Jeshúa de Nazareth no ha sido descrita en toda su complejidad por Levinas, y quizá allí se encuentre el comienzo del debate que deseo entablar. Habrá que observar la cuestión por partes.²⁷

Para Levinas, la expresión *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*²⁸ es una fórmula que distingue al *orden político* del *espiritual*, sin advertir que está tomando la expresión desde una visión ya deformada y reductiva de la *cristiandad* posterior.²⁹ ¿Qué significan el *orden político* y el

²³ Más delante, revisaré la manera en que en la metáfora de la *encarnación* se encuentra ya la diferencia. Para Levinas, la política es *unívoca*: es la acción totalizada de la totalidad. Si fuera posible una cierta *encarnación* en la política, para ello sería necesaria la *analéctica* (la *analogía* tradicional deconstruida).

²⁴ Emmanuel Levinas, “L’Etat de Cesar et l’État de David”, *op. cit.*, p. 216.

²⁵ En cierta manera, la visión del cristianismo de Levinas es semejante a la de Franz Rosenzweig.

²⁶ Desde *El humanismo semita* (1961), *El humanismo helénico* (1964) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1968), los cuales forman una trilogía, hasta *Historia para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966), *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), etcétera.

²⁷ Desde ya querría aclarar que las *narrativas simbólicas* y culturales (tenidas por teológicas) las interpreto (será una práctica hermenéutica originada en los estudios de Friedrich Schleiermacher, Hans-Georg Gadamer o Paul Ricoeur) de un *modo filosófico*. Muchos textos *religiosos*, como la *Odisea* de Homero, el *Libro de los muertos* de Egipto, el mito de Prometeo o el mito adámico (véase Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1963), la Biblia hebrea o el *Nuevo Testamento* cristiano, pueden ser leídos como *textos* sobre los que puede ejercerse un *trabajo filosófico*. Nos dice Franz Hinkelammert: “Un texto como el evangelio de Juan no puede ser tratado según el criterio burocrático de nuestras facultades de hoy. No cabe en ninguna, y tiene que ver con todas. Sin embargo, textos como el evangelio de Juan han sido inmunizados al declararlos textos teológicos [...] bajo el supuesto de que para la alta ciencia —ciencia de la historia, de la filosofía, de las ciencias sociales, etc.— no tienen ninguna relevancia. No obstante este texto ha hecho historia” (*El grito del sujeto*, San José de Costa Rica, DEI, 1998, pp. 15-16).

²⁸ Emmanuel Levinas, “L’Etat de Cesar et l’État de David”, *op. cit.*, p. 209.

²⁹ El concepto de *cristiandad* se encuentra como punto de partida de toda una tradición latinoamericana de la interpretación crítica del cristianismo, siguiendo la posición de Sören Kierkegaard contra Georg W.

espiritual? ¿Se trata de la *Ciudad terrena* y la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona? Y, por otra parte, ¿el *Estado de David* o *davídico* es un *Estado político judío*; es un simple *Estado político* como cualquier otro; es un excepcional Estado *mesianico* más allá de todo Estado; es un Estado en contra de toda institución histórica del Estado; o es su plena realización? ¿El *Estado davídico* se encuentra todavía dentro del ámbito de la política; o se encuentra en el espacio utópico de una ética antipolítica?

El judío Jeshúa de Nazareth —insisto en que era totalmente judío, como *rabí* de un grupo, una secta, una tradición hermenéutica enteramente judía en la primera generación dentro del horizonte geográfico de Judea y Galilea— distinguió claramente dos niveles antropológicos y dos tipos de *mesianismo*.

En primer lugar, a) el orden de la *carne* (ὄρν̄ξ en griego, *œá* en hebreo), el orden del *príncipe de este mundo* (*Juan* 12,31), donde *ἐὐδοκίῃ* indica exactamente a la Totalidad autorreferente (ὀπίᾳ ὁδ̄÷έεῦδ̄³⁰ afirmarí Pablo de Tarso: carne o cuerpo *natural* u orden humano autocentrado), se opone b) al *espíritu* (δ̄ίΎδ̄ιᾳ en griego, *ãã* en hebreo), como exterioridad que irrumpe en la totalidad en el tiempo mesianico; es la trascendencia liberante; el ὀπίᾳ δ̄ίᾳδ̄ιᾳδ̄εῦδ̄: la carne o el *cuerpo espiritual*, la comunidad de la Alianza, mesianica. El *pecado de la carne* o del *mundo* es la autorreferencia de la Totalidad cerrada (el *reino terrestre*) y el *reino del espíritu* es la Totalidad abierta a la Exterioridad (el *reino de Dios* como *en-carnación*, y no como pura trascendencia equívoca). De origen egipcio, la *lengua* o la *palabra* (Thot) del dios Ptah de Menfis deviene 20 siglos después la *œá* hebrea y el *ëüä* griego. Y así la expresión de “la *palabra* se hizo *carne*” (*Juan* 1,14) tiene un significado preciso: la exterioridad del Otro irrumpe en la Totalidad; se *en-totaliza*, se *en-carna*. Se abre así todo el orden de las mediaciones ambiguas entre *lo Mismo* y *el Otro*. Además, si se *desarrolla intersubjetivamente* la relación de *lo Mismo* y *el Otro*, el *cara-a-cara*,³¹ no como relación privada ni

F. Hegel (véase Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, Kohlhammer, 1964, especialmente la sección quinta de la segunda parte “Das Problem der Christlichkeit”, pp. 350 y ss); Enrique Dussel, “Las cristiandades”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 173 y ss).

³⁰ San Pablo, *I Corintios* 15, 45. Véase Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

³¹ En hebreo *çé áó ìà çé áó* (*Exodo* 33, 11); en griego *δ̄ñüóùδ̄ίί δ̄ñüδ̄ δ̄ñüóïδ̄ίί* (*I Corintios* 13,12). Esta categoría semita, que Levinas trabaja *por primera vez en la historia filosófica*, tiene mayor relevancia en una filosofía política crítica. A este respecto, véase Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1979; en el § 63: “La descripción

pública ni como singular o comunitaria, sino como relación intersubjetiva todavía no determinada, permitiría un movimiento dialéctico imposible para Levinas,³² pero necesario para una Filosofía de la Liberación.³³ En este punto Levinas tiene dificultad de *mediar*, de edificar un *punte* entre la Exterioridad del Otro y la construcción de una *nueva* totalidad al *servicio* del Otro. El Otro es *totalmente* otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es *analógicamente* otro (posición analéctica), la *en-totalización* del Otro es posible en una futura y *nueva* Totalidad —que deberá ser en un futuro posterior de-totalizada por la crítica mesiánica futura—).

En segundo lugar, el *mesianismo del Rey* o político y el *mesianismo profético*. Opino que Levinas no hace esa distinción. Para él, el mesianismo es sólo el del Rey, mesianismo *real* (*Le Messie est le roi*, afirma Levinas). Esta distinción, no

meta-física de la política [...] Se trata de la superación de la Totalidad política desde la exterioridad de donde proviene la protesta, interpelación y rebelión político-social [...] En resumen, hay dos políticas: la *política* [...] cuya racionalidad es mantener la dominación; la *antipolítica* o política escatológica cuya *nueva* racionalidad es el saber formular prácticamente, realizar el camino y la construcción del orden *nuevo* en la justicia [Es] lo meta-físico, lo que está *más allá* del ser y del horizonte del mundo político, de la ecumene (germano-europea) es *lo que no tiene lugar* (del griego: *ouk tópos*), utópico". En esta obra, escrita en 1974, ya anticipaba, arquitectónicamente, las reflexiones sólo parciales de este artículo. Como esas obras están escritas sólo en español, han permanecido para la *opinión pública* de la comunidad filosófica europeo-estadounidense *como inéditas*. ¡El triste destino de la filosofía periférica!

³² Levinas tiende a describir la experiencia *cara-a-cara* como una relación irrespectiva privada y concreta. Si se sitúa de manera anterior a su determinación privada o pública, singular o comunitaria, como mera relación intersubjetiva gana en posibilidades y no cae en aporías innecesarias.

³³ Por mi parte, no es que haya malentendido el problema del Tercero (*le tiers*) en Levinas, sino que creo es una distinción innecesaria y que manifiesta una limitación. Si el rostro del Otro (de Rigoberta Menchú, por ejemplo) es el rostro de un *alguien concreto* (*Autrui*), como relación intersubjetiva todavía indeterminada, puede *desarrollarse* como el rostro de *una mujer* (como diferencia) y de *la mujer* (en general); como rostro cobrizo es el rostro de una *raza indígena americana*, pero también de *las razas no blancas*; como rostro de *una pobre*, es también el rostro *del pobre* del capitalismo contemporáneo globalizado. El pasaje de una intersubjetividad indeterminada (abstracta: lo Mismo ante el Otro, *cara-a-cara*) permite *desarrollarse* dialécticamente *de forma privada* como un yo ante ti en la intimidad, o *pública* o políticamente como *nosotros ante vosotros*. Todo esto hace innecesaria la ambigua irrupción del Tercero. No es que la Filosofía de la Liberación abandone la *fenomenología* para pasar a la *liberación*, sino que la fenomenología se *desarrolla* dialécticamente (en el sentido de Jean Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*) y permite pasar de una ética a una política. La *equivocidad* de Otro absolutamente otro es mediada *analécticamente* ante el Otro a diferentes grados de determinación, diferenciación y generalidad, dentro de una intersubjetividad rica en dimensiones. Esto no es ya una *inadecuada* interpretación de Levinas, sino el *desarrollo* de posibilidades imposibles para Levinas.

aceptada por Levinas, de un *orden político* (siendo el producto de una intervención del *mesianismo* del Rey y, por ello, profano o en el *orden del mundo*) y de un *orden espiritual* (el mesianismo profético o en el *orden de la Alianza*), le permite a los seguidores de Jeshúa ir secularizando al Estado romano latino (con Constantino) o helenístico oriental (con Teodosio), constituyendo sin ambigüedad una *comunidad pedagógica* y ética (además religiosa), profundamente institucionalizada, legalizada gracias al genio del derecho romano,³⁴ que adquiere total autonomía organizativa del Estado o del imperio romano. La *ekklesia* o la *comunidad de los convocados* judeo-cristiana (secta judía que se denomina, por primera vez, en Antioquía como *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 de judía del año 70 d.C. (por la cual los romanos de Tito destruyeron Jerusalén y el templo), constituir 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 a otros semejantes (como el persa), como el horizonte de su acción mesiánica.³⁵ No se trataba del ejercicio del *Poder* de un Estado; no era tampoco la *diáspora* judía de los que habían sufrido la destrucción de su Estado, de su patria y su templo. Era una comunidad religiosa que no aspiraba a constituir ningún Estado.³⁶ Y, sin embargo, lejos de ser indiferente (como sugiere Levinas), comenzó una crítica profética, propia del mesianismo político-profético

³⁴ El pueblo romano se distinguió por su creatividad jurídica, por su *lex*. No es difícil imaginar que una comunidad interior al imperio romano fuera contaminada por su *legalismo* y se institucionalizara de tal manera claramente en su estructura jurídica que pudiera distinguirse así el *Estado* romano. Pero este hecho jurídico fue posibilitado por la distinción entre *dos* mesianismos por parte de Jeshúa de Nazareth. Un *derecho canónico* es una novedad histórico-mundial con respecto de todas las comunidades religiosas anteriores, aun de la *diáspora* judía en el imperio.

³⁵ Véase Enrique Dussel, *El humanismo semita*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969, anexo final “El universalismo en los poemas del *Siervo de Yahveh*”. En este trabajo, hace más de 30 años, se expuso ya el sentido del concepto semita de *habodah*, desde la experiencia de dos años de trabajo manual en Israel (1957-1959).

³⁶ La *diáspora* judía desde 70 d.C. tendrá clara conciencia de ser una comunidad religiosa y cultural sin Estado, siendo este último un momento vivido como *falta-de* (falta de un Estado histórico, destruido por los romanos y a ser reconstruido por *el Mesías*, en alguna de sus tradiciones). El sionismo, como revisaré, intentará negar esta *falta-de* y afirmará al Estado judío como necesario para una autocomprensión judía plena de la existencia. No así el cristianismo.

eclesial de la comunidad *pedagógica* distinta y antepuesta a la comunidad *política* del Estado romano (y de los Estados futuros). Se podía ser *ciudadano* de *dos ciudades*: de la *ciudad de Dios* que construye el reino mesiánico escatológico (ético, transhistórico) y de la *ciudad terrestre*, que construye el Estado secular. Juan Crisóstomo, el patriarca de Constantinopla, fue condenado al exilio por el emperador bizantino a causa de las críticas (mesianismo profético), en referencia con las injusticias que sufrían los pobres, que profería contra el poder político del Imperio. Marx observa perfectamente el tema cuando escribe:

La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser la confesión oficial³⁷ [...] Vosotros queréis un *Estado cristiano*³⁸ [...] Queréis que la religión ampare lo terrenal.³⁹ ¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado?⁴⁰ Leed la obra de San Agustín *De Civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano*.⁴¹

³⁷ La *confesión oficial* era la concepción política del Imperio como *Cristiandad* alemana y luterana del tiempo de Marx, que tanto criticará Sören Kierkegaard en nombre del cristianismo en Dinamarca, también luterana. Levinas, como se verá, pareciera que no intenta construir suficientes categorías políticas para discernir entre judaísmo religioso y el Estado judío (o israelita, como algunos aprecian denominarlo hoy) laico, profano, secular, tal como opinaba Albert Memmi: “Es necesario liberar al judío de la opresión y es necesario liberar a la cultura judía de la religión”. Albert Memmi, *La liberación del judío*, Buenos Aires, Raíces, 1988, p. 270.

³⁸ Que, guardando la distancia, sería algo así como un *Estado davídico*; claro que para Levinas sería un Estado mesiánico de paz y justicia, futuro, utópico y no como en el caso de la cristiandad luterana de Marx. Pero, ¿podrá existir un tal Estado mesiánico sin caer en las exigencias del uso legítimo monopolístico de la violencia y, por lo tanto, inevitablemente (por no ser perfecto), producir efectos negativos no intencionales injustos? Un *Estado liberador* pienso que es posible por un cierto tiempo (aunque rápidamente, por la entropía propia de las instituciones, muestra su rostro opresor), pero puramente un *Estado mesiánico* por definición es imposible.

³⁹ Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, vol. I, Berlín, Diels, 1956, pp. 11-12; *Collected Works*, vol. I, Nueva York, International Publishers, 1975, pp. 117-118. Para Hegel *la religión es el fundamento del Estado*, siendo esta la definición misma de la cristiandad contra la que Marx se levanta justamente (aún en nombre del cristianismo mesiánico, como el de Kierkegaard).

⁴⁰ Al decir *el primero*, Marx arriesga un juicio de profundidad histórica. Pienso que es exacto este juicio de Marx y forma parte de una larga introducción histórica a una obra que denomino *Política de liberación* y que estoy elaborando en el presente.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 100-103; *Collected Works*, *op. cit.*, pp. 198-200.

Y, yendo más lejos que Levinas, en temas donde se articula política y religión, explica: “¿O acaso cuando decís que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, no consideraréis como Rey y Príncipe de este mundo,⁴² no sólo al Mammón de oro, sino también [...] a la libre razón”.⁴³ Para Marx, la confusión de la cristiandad luterana es la de haber identificado la *ciudad de Dios* de Agustín de Hipona con la *ciudad terrestre*; el cristianismo con la cristiandad (como para Kierkegaard en la misma época y dependiendo ambos de la crítica antihegeliana de Schelling en su curso de Berlín de 1841 acerca de la *Filosofía de la Revelación*⁴⁴). Y, además, al producir esta confusión, se manifestaba el no tener criterios de discernimiento entre: a) Mammón o el *Príncipe de este mundo* (Satán; y, para el Marx posterior, el capitalismo) y b) la propia cristiandad (la pretendida *ciudad de Dios* transformada en la *ciudad terrestre*). Para Marx, la pretendida *ciudad de Dios* de los cristianos luteranos de la cristiandad germana se identificaba, además, con el orden capitalista —cuestión que nunca será claramente analizada por Levinas, por carecer de categorías económico-políticas necesarias.

Quiero anotar que Marx, como judío, observó esta cuestión con mayor claridad que mi admirado filósofo, también judío, Levinas. ¿Por qué digo esto? Porque Marx distinguía con precisión planos hermenéuticos de manera más rigurosa que Levinas y esto porque para ello había *construido categorías económico-políticas apropiadas*. Las meras categorías fenomenológicas, tan importantes en la ética levinasiana y que no deben abandonarse porque tienen gran fecundidad en su campo descriptivo propio, ya no son suficientes en filosofía política o económica.

En efecto, Levinas, quien indica con pertinencia y razón que a la política hay que enfrentarla desde una crítica mesiánica, no sabe discernir las funciones distintas del mesianismo político y del profético, es decir, la diferencia entre una comunidad política con la comunidad ética (al decir de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*). Esta última puede tener, en mi comprensión

⁴² Marx cita aquí a *Juan 12*, 31 al que ya he hecho referencia.

⁴³ Karl Marx, *Collected Works*, *op. cit.*, pp. 42 y 147. Marx toca dos dimensiones particularmente difíciles para Levinas: el problema económico y el político como tal. Marx critica, al mismo tiempo, al capitalismo y al liberalismo.

⁴⁴ Véase Enrique Dussel, “Del Hegel definitivo al viejo Schelling”, en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974, pp. 116 y ss. Este pasaje de Hegel a Schelling que aquí se analiza como el origen de la posición de los posthegelianos (Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etcétera), está estudiado muy bien por Anton Peter (*Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Freiburg, Herder, 1988). Acerca de la metáfora de *Mammón*, véase Enrique Dussel *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Editorial El Verbo Divino, 1993.

arquitectónica de la ética, una función política, pero no *como política*, sino *como profética*. Cuando los profetas (crítico-éticos principalmente negativos) cuestionan en el antiguo Israel a los reyes, cumplen una función política, pero como profetas. David cumple como rey una función política. Cuando el profeta Natán o una comunidad de profetas (la misma función puede tener una comunidad de filósofos en el siglo XXI) critican las faltas ético-políticas de David (como el escándalo injusto de su relación con Betsabé, en *II Samuel* 12,1), cumplen una función profética, que no debe confundírsela por ello con la función política estricta del rey David, distinta de la función de la comunidad de los profetas (o de los filósofos). Opino que Levinas no logra diferenciar adecuadamente ambos planos. La comunidad judía después del año 70 d. C. fue una comunidad religiosa y cultural, un *pueblo sui generis* en la diáspora del imperio romano, sin referencia *empírica* ya al Estado de Israel ni al templo de Jerusalén destruido, pero no olvidando nunca una alusión *mesiánica* con la ciudad de Jerusalén y su templo. En la interpretación de Levinas esta situación era *defectiva*, incompleta. La posición de Levinas era una posición *cuasi* sionista (ciertamente antifundamentalista, antidogmática, por abrirse a una posición política más bien liberal,⁴⁵ en cuanto a las instituciones concretas políticas del Estado de Israel desde 1948). Por ello, para Levinas, tanto su situación en el Estado francés, al que tanto admiraba, como la creación del Estado de Israel, aportaban nuevos elementos para una *solución* del antiguo conflicto judío. La comunidad profética se transformaría por la creación del Estado israelita, para Levinas, en una comunidad davídica que podía construir la paz: “L’Etat d’Israël sera la fin de l’assimilation. Il rendra possible, dans sa plénitude, la conception des concepts dont les racines vont jusqu’aux profondeurs de l’âme juive”.⁴⁶ Este es exactamente el problema que planteaba Albert Memmi, el gran judío de origen tunecino, cuando en su obra *La liberación del judío*, escribe: “Solo Israel hará cesar la negatividad del judío y liberará su positividad [Pero para ello] es necesario liberar al judío de la opresión y es necesario liberar a la cultura judía de la religión”.⁴⁷ Para Memmi, el Estado de Israel debería ser un

⁴⁵ “Le monde libéral sur lequel, tant bien que mal, reposait —et se reposait— l’existence juive”. Emmanuel Levinas, “Politique après!”, en *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, *op. cit.*, p. 223.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, “Assimilation et culture nouvelle”, en *L’au-delà...*, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁷ Albert Memmi, *La liberación del judío*, Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988, pp. 262-270. Memmi considera, entonces, tres niveles: a) una comunidad religiosa judía; b) una cultura judía secularizada, donde los libros *santos* son tomados como la literatura secular de la comunidad cultural y lingüística; c)

Estado secular, en el cual los ciudadanos de cultura judía podían ser la mayoría, pero donde igualmente se respetaban a los ciudadanos de cultura palestina, musulmana o cristiana, todos los cuales tendrían igualdad de derechos en el Estado (y por ello debía llamarse *Estado de Israel* o *Estado israelita* y no *Estado judío*). Lo mismo pensaba Martin Buber. Pero Levinas no plantea la cuestión de esta manera, ya que, como se ha visto, *la Cité tout court n'est jamais en-deçà du religieux*.

Por ello, lejos de ir a dichas raíces antiguas judías, la identificación de la *comunidad mesiánica* (que puede ser de profetas y no solo política o estatal) con el Estado mesiánico (unificación de la comunidad religiosa y la comunidad política) crea en la conciencia ética y política de muchos judíos en la actualidad una especial contradicción. Tómese como ejemplo empírico las actuaciones concretas y militaristas de Ariel Sharon con respecto a la indefensa comunidad de civiles palestinos en Israel (19 de febrero de 2002) y en el resto de la antigua Palestina (la antigua Samaria y Gaza). La comunidad profética, ético-religiosa judía perseguida durante 20 siglos, ejerce acciones de un Estado histórico con las que resulta difícil, a una conciencia ético-crítica y religioso-mesiánica, poder identificarse. Levinas debe permanecer fiel a su tradición de *no asimilación* a una cultura o Estado no judío, pero al pretender la *identificación* entre el *Estado davídico* (¿el Estado de Israel?) y la comunidad que porta la cultura y la religión judía, le resulta imposible justificar lo de tiránico e injusto que pueda ejercer dicho Estado. La *no-asimilación* con el Estado no-judío que justifica la *identificación* con el Estado de Israel contradice ahora la ética de la responsabilidad por el *Otro* de Levinas, que obliga a ejercer la justicia con respecto al pobre (¿el palestino?) que intenta defender su tierra ocupada y crear un Estado palestino en el territorio restante de la antigua Palestina. Contradicción mayor y fractura no sólo con respecto a los últimos 20 siglos de la historia de Israel, sino igualmente desde su origen, ya que las *escuelas de profetas* (mesianismo profético) nunca se identificaron con la monarquía de Israel (ni siquiera con el *Estado de David* criticado por el profeta

un Estado secular israelita, donde el ciudadano *israelita* establece una relación con la cultura judía secular y no necesariamente con una religión. El Estado israelita podría promover preferencialmente la *cultura judía* secularizada (así como los Estados de la cultura cristiana, islámica, hindú o budista, han hecho lo propio). El judío se sentiría por primera vez, después de 20 siglos, en Israel *en casa* (*zu Hause*), pero dando igualdad de derechos a los ciudadanos de otras *culturas* y religiones. Sería un Estado multicultural de mayoría judía (y por ello daría prioridad a la lengua y cultura judía tradicional). Esta posición de Memmi es suficientemente compleja y tiene semejanza con la posición adoptada por Martin Buber. Levinas deja las cosas en una mayor confusión.

Natán). Volver en el siglo XX a una concepción teocrática del Estado, hoy profunda e irreversiblemente secularizado, es ir también contra la tradición de la misma comunidad judía de los últimos siglos de la Modernidad, que no permite ya la antigua identidad de comunidad ética y Estado. La crisis consiste en que, si la comunidad judía religiosa se identifica con el *Estado israelita* (¿será lo que Levinas llama el *Estado davídico*?), es más grave todavía cuando éste responde a los intereses de los grupos judíos más fundamentalistas que persiguieron también a Levinas durante su vida en París dejaría de ser crítica ante tal Estado, aunque fuera el israelita, que está lejos de todo mesianismo político de la paz al cometer empíricamente (y por desgracia) claros actos contra los derechos humanos de los palestinos aun en vida de Levinas, y mucho más en el presente, contra la tradición profética del pueblo de Israel durante 20 siglos.

El *Estado*, que pretenda ser cristiano, musulmán, hindú o judío, entra en contradicción consigo mismo cuando un grupo de ciudadanos no confiesa la religión de la mayoría (o aun de la minoría). Marx vio muy claramente que la secta judía, llamada de *los cristianos*, fueron *los primeros* en secularizar el Estado (al organizar jurídica y autónomamente la comunidad profética, religiosa, con respecto al Estado romano) y esto, paradójicamente, fue el fruto de una experiencia histórica judía: surgió, radicalizó, generalizó y continuó la experiencia de la *diáspora* judía en el imperio romano.⁴⁸

⁴⁸ Es interesante indicar, y yo estaría profundamente inclinado a aceptarlo por muchas otras razones, que el cristianismo primitivo pudo dejar de tener un proyecto de *mesianismo político* debido igualmente a profundas influencias originarias de antiguas tradiciones egipcias, coptas, que nacieron en el tiempo de las centenarias ocupaciones de pueblos extranjeros sobre la cultura faraónica copta del Nilo, en especial la ocupación helenística de Ptolomeo y de los romanos. Escribe Eugen Drewermann, en su obra *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* (Freiburg, Herder, 1986, p. 79), que “es precisamente de la *noche política* del antiguo Egipto que surge el [...] cristianismo. Nos es difícil comprender la distancia, en especial de los *Salmos* de los reyes de Israel, con su aspiración política y su esperanza nacionalista, para distinguir su fe en el *Reino de Dios* expandido entre todos los reinos de este mundo. Si grupos influyentes del judaísmo en la época de Jesús continuaban luchando por el advenimiento de un nuevo reinado davídico [...], el antiguo Egipto, por el contrario, tenía una larga experiencia de más de mil años de desarrollar una sabiduría en medio de su impotencia política [...] La impotencia del Hijo de Dios [el faraón] sobre el trono del antiguo Egipto se transforma en un terreno preparado para el germinar de la esperanza en un mesías cuyo *Reino no es de este mundo* (Juan 18, 36)” (la traducción es mía). En Israel, el *mesías* o *consagrado* podía ser un rey o un profeta. Todo el *Evangelio de Lucas* consiste en la dificultad de Jeshúa de Nazareth para hacer aceptar a sus discípulos un sentido profético y no político o davídico del mesianismo: “El hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir (*diakonēsai*)” (Marcos 10, 45). Este *servicio* (*habodah*, *diakonía*) profético es el tipo de acción que se opone a los que *dominan* (*katakryiēsín*) políticamente (“los jefes de las naciones”; Marcos 10, 42).

Pero, para que dicha secularización sea posible, era necesario aceptar también que la *ciudad de Dios* no era la Iglesia cristiana ni el Estado romano era la manifestación unívoca de la *ciudad terrestre* de Agustín. En efecto, se trata de dos *órdenes* que traspasan tanto al Estado como a la comunidad religiosa. La *ciudad de Dios* es, para Agustín, la *ciudad de Abel* y “Abel, como peregrino, no la fundó (*non condidit*)”.⁴⁹ La *ciudad de Dios* es el *más allá* de la Totalidad política vigente levinasiana; son las exigencias del Otro como Exterioridad. La *ciudad terrestre* es la totalidad (levinasiana) totalizada. Pero el *César* de Jeshúa no es meramente el *orden político* sino la *ciudad terrestre* o, mejor, *el reino de este mundo*, y el *reino de Dios* es la *ciudad de Dios*, pero no un ambiguo *orden espiritual*, el que menciona Levinas en alguna ocasión.

El *orden político* y el *espiritual* son, entonces, categorías ambiguas y de confusa interpretación, cuyos criterios de clasificación se entrecruzan sin permitir claridad ni precisión. Estas categorías son también usadas por Levinas. Opino que categorías tales como *ciudad terrestre* y *ciudad de Dios* corresponden mejor a las categorías de *Totalidad totalizada* y *Exterioridad* de Levinas.

Por otra parte, para Levinas el Estado no tendría una cualidad *mesianica*, sino sólo en el caso del *Estado de David* o *davídico*, como un Estado más allá de la política de la guerra. Pero, ¿es todavía político el mesianismo de la paz? ¿Es políticamente posible dicho mesianismo de la paz? Todo esto me lleva a otro tema que subyace en el hasta ahora bosquejado.

3. HACIA UNA POLÍTICA CRÍTICA COMO HABODAH⁵⁰

En 1970, pocas semanas después de leer *Totalité et infini*, y escribiendo el segundo volumen de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, pude constatar la dificultad que encontraba Levinas para exponer fenomenológicamente la

⁴⁹ San Agustín, *De civitate Dei*, libro XV, cap. 1.2 (vol. 2, Madrid, BAC, 1964, p.125).

⁵⁰ *Habodáh* (הבד"ה) en hebreo puede significar *trabajo*, *obra*, *servicio*. Esta última significación hace referencia también al *servidor* o *esclavo* (*hébed*, עֶבֶד). En griego, *servicio* se traduce por *diakonía* (διακονία). En este sentido, he construido el concepto de *servicio-al-Otro* como *trabajo* o *praxis de liberación* que trasciende el sistema, la Totalidad, como una acción creadora o un *servicio político crítico* (véase Enrique Dussel, *Para una ética de liberación latinoamericana*, vol. 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, § 22: “El bien ético como justicia”, pp. 34 y ss.; y, también, Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001).

construcción práctica de la *nueva* Totalidad al *servicio* (*habodah*) del Otro, del pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero. Dicha construcción práctico-política factible abría toda una problemática en la que Levinas nunca quiso internarse —quizá por falta de experiencia o por formar parte de una diáspora sin posibilidad del ejercicio del poder político—. Es necesario no considerar sólo la crítica de Egipto como la tierra de la esclavitud, sino el ambiguo *pasaje* por el desierto y, en especial, la *estratégica* e inevitable invasión de la *Tierra prometida*, el asedio a Jericó, la construcción del Estado monárquico en Jerusalén, necesariamente complejo, pero inevitable y exigido por la propia interpelación del *¡Tengo hambre!* ¿Cómo dejar al hambriento sin comer? Pero, para *dar de comer al hambriento* hay que trabajar la tierra, producir el grano, amasar técnicamente el pan, estructurar políticamente las instituciones económicas de la distribución y el intercambio, hasta llegar a la donación, regalo como limosna o venta del pan al hambriento. La satisfacción, la saciedad del *antiguo* hambriento es el fruto de un proceso de *mediaciones* ambiguas y necesarias de toda estrategia económica, social y política, en la construcción de una *nueva* Totalidad⁵¹ que, inevitablemente, llegará a ser la *antigua* Totalidad por la que se inicia *Totalité et infini*. Levinas se queda en la crítica *negativa* de la política, pero no puede afrontar analíticamente la ambigüedad de la construcción *positiva* de la *nueva* Totalidad, acción compleja que yo denomino *praxis de liberación* —lo mismo que Memmi, Marx o Horkheimer,⁵² por ejemplo.

La *salida* de la esclavitud de Egipto (aspecto *negativo*) debe terminar en la construcción de Jerusalén (aspecto *positivo*). Pero cuando la soñada *nueva* Jerusalén⁵³ se va construyendo y mucho más cuando se termina de edificar, esa Jerusalén *celeste* (en Egipto: la utopía) se transforma lentamente en un nuevo Egipto un nuevo tipo de esclavitud, la *segunda* Jerusalén, la que habrá que

⁵¹ Esa *nueva* Totalidad es donde la interpelación del Otro se transforma en acción, en instituciones que organizan esa nueva Totalidad: se trata de una *en-totalización* (*en-carnación*, en el sentido técnico y preciso indicado arriba) que inmediatamente comenzará a mostrar sus *ambigüedades*; es decir, la institución para *dar de comer* (para reproducir la vida de la víctima) comenzará a producir nuevas víctimas, nuevos excluidos, nuevos hambrientos (en otros niveles no descubiertos *al comienzo*).

⁵² En el caso de los dos últimos pensadores usan la palabra alemana *Befreiungspraxis* frecuentemente.

⁵³ Un texto simbólico de la utopía política, que no pareciera Levinas lograr integrar a su discurso, es por ejemplo el siguiente: “Vi entonces en un cielo *nuevo* y una tierra *nueva*, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido [...] Vi bajar del cielo [...] a una ciudad santa, la *nueva* Jerusalén” (*Apocalipsis* 21,1-2).

deconstruir... y la historia continuará, nunca repitiéndose, siempre renovándose, como historia del ejercicio de una *política de liberación*.

Pareciera que Levinas termina su cuestionamiento con la crítica ética de la Totalidad, pero no puede pensar la construcción político-liberadora (mesianismo político) de una *nueva* Totalidad. Pareciera que no puede construir una política *positiva*, aunque bajo el nombre del *mesianismo de la paz* deja entrever el tema —de manera muy semejante a como lo expone Walter Benjamin—, pero no desarrolla el asunto. ¿Por descuido, por falta de interés, por imposibilidad categorial o por situación existencial? Creo esto por los dos últimos aspectos (falta de categorías y situación histórica).

Hay, sin embargo, algunos textos interesantes que parecieran dar una posibilidad de pensar *la política positiva*:

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. Idée à laquelle semble se compromettre l'image de Saül au début de son règne, *se cachant derrière les bagages*, continuant à labourer son champ.⁵⁴

Ese es el tiempo en que el rey es humilde, trabaja de sus manos, a nadie domina ni utiliza para su propio provecho. Todo esto se cumple en aquello de *au début de son règne*, porque es, diacrónicamente, en el momento siempre ambiguo de la creación de las *nuevas* instituciones, cuando la justicia y la paz resplandecen sin mayores contradicciones. La *nueva* institución está demasiado cerca todavía del estado negativo y caótico anterior; todavía no se han advertido las nuevas dominaciones; la *entropía* institucional inevitable no ha mostrado todavía su erosión. Es el tiempo de la *hegemonía sin dominación* señalaría Antonio Gramsci. Es en la creatividad del Estado *nuevo* que un cierto *Estado mesiánico* (o *davídico*) pareciera posible. Cuando las instituciones se articulan, *se fijan*, cuando el *nuevo* orden se hace *antiguo*, se hace presente en la memoria la advertencia del profeta Samuel: “Y gritarán al Eterno por el rey que eligieron. Y Él no les responderá” (*I Samuel* 8, 18). Concluye Levinas: “Se décider pour l'Etat équivaldrait-il à une option pour la vie contre la Loi, alors que cette Loi se veut Loi de vie?”⁵⁵ Todo

⁵⁴ Emmanuel Levinas, “L'Etat de Cesar et l'Etat de David”, *op. cit.*, p. 210.

⁵⁵ *Ibid.*

esto se entiende. Se trata de la ambigüedad de las *instituciones* políticas, necesarias y sin embargo *disciplinarias* (afirmaría Michel Foucault), *represivas* (para el anarquismo). Sin las *instituciones*, la reproducción de la vida es imposible (no habría pan ni distribución del mismo), pero las instituciones *devienen* siempre *con el tiempo* mediaciones totalizadas que *matan*: la ley de la política (el sistema del derecho) deviene la ley del poder vigente (que excluye a los débiles, a los pobres, a los extranjeros, al Otro). Pero esa ambigüedad no quita a la política su *necesidad* ni su *santidad* como *servicio* (ἀεῖον) al Otro en su desnudez, en su hambre, en su *no-derecho*, en su *no-ciudad*, en su *no-sistema-político* que le proteja y le permita vivir. La *responsabilidad por el Otro* debe desarrollarse como *política de liberación por el Otro* o la responsabilidad es infecunda, abstracta, inútil.

El *mesianismo político* de los liberadores (de Moisés, de George Washington, de Simón Bolívar, de Fidel Castro...) es un mesianismo de la bondad y de la justicia. No es sólo el *mesianismo profético* que *critica* la Totalidad política cuando deja de ser el *Estado davídico* del origen, de los tiempos creativos de los emancipadores que todavía no han mezclado sus manos con la sangre su de pueblo. Ese momento emancipador, liberador, crítico de la política, es el momento en que el *estado de guerra*, que niega la moral, se transforma en *estado de paz*, que se funda en la moral *todavía*. La dialéctica diacrónica es aquí esencial. Hay tiempos políticos creativos, innovadores, novedosos, iniciales del origen de un sistema. Después crece la ambigüedad, el sistema se totaliza, el Otro es excluido, la política se transforma en *el arte de prever y de ganar por todos los medios la guerra*. Es la decadencia de la política; es el *Mal*; es el *Imperio*.

La política positiva y crítica, la del *Estado de David* inicial, es el momento originario de todo nuevo orden. Es política de liberación; es crecimiento cualitativo de la historia; es *mesianismo político* que acepta y trabaja mancomunadamente con el *mesianismo profético*. Todavía Trosky y Lenin trabajaban juntos; todavía Stalin no había hegemonizado el proceso. Washington no es un héroe expansivo o imperial; no pensaba en anexionar la Louisiana, Texas, California, Puerto Rico... el Pacífico, el Atlántico; no había hecho la Guerra del Golfo ni de Kosovo ni de Afganistán...

La imposibilidad de entender la *necesidad ética* de la política —y, sin embargo, su *ambigüedad*, por lo tanto y en definitiva la obligación de su superación, del ir *más allá* de la Totalidad como tal—, crea graves equívocos.

En la historia entonces hay dos políticas: a) la primera es el estado permanente de la guerra como dominación (la de la Totalidad); y b) la segunda es la de liberación

(como superación de dicha Totalidad *antigua* y como creación inicial de una nueva Totalidad). Levinas no tenía un buen ejemplo en la experiencia propia del pueblo judío durante los últimos 20 siglos para describir la construcción de una *segunda* Totalidad (la *nueva*, la *tierra prometida* de los esclavos de los nuevos Egiptos). El Estado de Israel le daba un primer ejemplo, pero era todavía muy reciente y, como Michael Walzer y tantos otros, no logra descubrir con claridad en Israel la temática del Otro; por ello, trágicamente, el sionismo nacionalista y su posición política personal un tanto liberal vencen al final al *Mesianismo de la Paz* que pudiera haberse concretado, por ejemplo, en un partido político de judíos y árabes tal como Martin Buber lo impulsó en Israel en vida de Levinas, pero que él, aunque sufrió el fundamentalismo judío de los emigrados de Algeria que lo persiguieron en París, no logró pensar filosóficamente de una manera suficiente.

Levinas se acerca a la temática cuando escribe: “et aussi le sentiment que ce sont les Palestiniens les plus faibles et qu’il faut être du côté des faibles”.⁵⁶ Y, más adelante citando una carta: “Etat armé et dominateur [...] en face du peuple palestinien désarmé dont Israël ne reconnaît pas l’existence”.⁵⁷ Se considera el hecho, pero para Levinas se hace difícil la crítica (como el ejercicio de un mesianismo profético, filosófico, ético) contra el Estado de Israel, sobre todo cuando se piensa que “le sionisme est, ainsi, probablement, l’un des grandes événements de l’histoire humaine”.⁵⁸ Si se tuviera claridad acerca del *momento mesiánico* de la política, como responsabilidad para con el Otro de crearle un nuevo orden político, aunque siempre sea ambiguo, podría haber mostrado la necesidad de poseer una *tierra* para el pueblo judío expulsado de la propia y que ha vagado como extranjero durante 20 siglos. Esto no afecta que el *Estado davídico* bien pronto pueda dejar lugar a un Estado que, como todos, domina a *nuevos esclavos* como en Egipto y que deban ser nuevamente liberados (serían ahora los palestinos y el Estado de Israel el *nuevo* Egipto). Ningún Estado puede pretender que nunca se totalizará, y por ello deberá ser objeto de una constante crítica por parte del *mesianismo profético* de los que lo enfrentan al Estado, como Martin Buber en nombre de los Palestinos en su propio Israel; que se enfrentan al Estado que se fetichiza (y

⁵⁶ Emmanuel Levinas, “Judaïsme et révolution”, en *Du sacré au saint*, París, Minuit, 1977, p. 48.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, “Politique après!”, en *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, op. cit., p. 226.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 228.

ciertamente se ha fetichizado el Estado de Israel en el momento militarista del gobierno de Ariel Sharón).

Si se comprende la necesidad y la ambigüedad de la *política de liberación* y si se acepta el *tiempo corto*, pero empíricamente posible, del *Estado davídico* como un momento de la política, entonces se puede establecer una *antipolítica* mesiánica como crítica *negativa* (que Levinas cumple adecuadamente), pero igualmente se podría exponer una *política de liberación positiva*, atenta a la entropía de las instituciones, del *nuevo* orden político que lleva en su seno, desde el origen y siempre creciente, la posibilidad de una totalización autorreferente. En el momento de la totalización del Estado, el *mesianismo profético* (y ético-filosófico) vuelve a despertar criticando a David en su injusticia (cuando el *Estado davídico* se ha transformado en Totalidad totalizada), por haber enviado a Urías “en la primera fila”⁵⁹ a la guerra. El *mesianismo político*, que debe diferenciarse del profético, debe emprender por su lado la *transformación* del orden que se ha hecho *antiguo*; que se ha fosilizado como *Ley* muerta que mata la *Vida*. La *Vida* mide la *Ley* y no la *Ley* a la *Vida*. Esa acción transformadora, esa praxis liberadora, es el *servicio al Otro*, es *ãëãö*;⁶⁰ es política constructiva *crítica*. La filosofía política *crítica*, como un modo del *mesianismo profético a la Benjamin*, que supone la subsunción de una ética de la paz, permite así explicar la posibilidad de una política crítico-liberadora, como ejercicio del *mesianismo político* en ciertos momentos cruciales de la historia.

De todas maneras es fundamental saber si el *nuevo* orden nace sólo de la guerra contra el mero enemigo o si se origina desde la responsabilidad por el Otro (aunque esto suponga como exigencia ética el uso de una coacción proporcional en la defensa del inocente, y aún el uso debido de las armas, como en los casos de Jeanne d’Arc, George Washington, Miguel Hidalgo o Mao Tse Tung, a quienes se les impuso la guerra contra su voluntad como la “*interruption de l’Infini se fixant en structure, communauté et totalité*”⁶¹). Será, de cualquier manera, necesario

⁵⁹ II Samuel 12, 15.

⁶⁰ Véase Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, op. cit. (obra que fue guillotizada en cuatro partes por la dictadura militar de Jorge Rafael Videla en Argentina en 1976, para destruirla materialmente): “El acto moralmente bueno, entonces, es el acto transversal al Todo, un acto creador: el *servicio* o el *trabajo* (*habodah* en hebreo significa también trabajo) liberador [...] El fundamento del *servicio* no es la ley ni el valor: es el Otro que provocando gesta el proyecto liberador que obliga a cumplir en la gratuidad, porque se impone como digno, como justo, como sagrado” (en el capítulo: “La moralidad de la praxis”, § 30; vol. 2, pp.102-103).

⁶¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1978, p. 204.

mantener siempre una actitud vigilante ante la ambigüedad de la nueva *totalidad*, ya que cuando se totalice autorreferencialmente se transformará en “l’Etat qui exclut, par la violence, le discours subversif”;⁶² es decir, excluirá a la política (y la filosofía política) crítica. A la política como la vigencia de la injusticia como Totalidad autocentrada se le opone entonces una política crítica siempre creadora, *innovadora*, y “c’est parce que la *nouveauté* vient d’autrui qu’il y a dans la *nouveauté* transcendance et signification”.⁶³

⁶² *Ibid.*, p. 216.

⁶³ *Ibid.*, p. 229.