

Emmanuel Levinas, un crítico del liberalismo. Reflexiones en torno al “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal.

Emmanuel Levinas, a critic of Liberalism: liberal state's "worried conservatism" and "reason of war".

PABLO RÍOS FLORES

Universidad de Buenos Aires / Conicet

pablofacundorios@gmail.com

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto analizar un conjunto de reflexiones críticas de Emmanuel Levinas sobre el liberalismo. Tal análisis se concentrará en torno a dos ejes conceptuales presentes en los argumentos levinasianos: el “conservadurismo inquieto” y la “razón de guerra” del Estado liberal. A partir de estos dos ejes se articulará un modelo interpretativo crítico de los fundamentos de la sociabilidad política liberal, cuyo alcance tiene vigencia aún hoy.

Palabras clave: liberalismo, política, conservadurismo, razón, guerra.

Abstract: The present paper's objective is to analyse Emmanuel Levinas' critical thoughts on liberalism. This analysis will focus on two conceptual axes present in Levinas' arguments: liberal state's "worried conservatism" and "reason of war". Based on these two main ideas a critical interpretative model will be articulated on the foundations of liberal sociability. This model is valid even today.

Key words: liberalism, politics, conservatism, reason, war.

Recibido: 14/10/2013.

Aprobado: 23/6/2014.

I

En el *Post scriptum* a la traducción norteamericana de su artículo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*¹, Emmanuel Levinas lanza el siguiente interrogante: “Debemos preguntarnos si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano” (Levinas 1934, 23). Esta pregunta no significa, siguiendo a Horowitz, que resulta necesario “agregar algo” al liberalismo (Horowitz 2006, 13). Por el contrario, apunta a poner en cuestión la imbricación entre dignidad humana y liberalismo que el idealismo trascendental² habría considerado necesaria. “El famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (*Ibid*, 23), no quedó a resguardo de “la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo” (*Ibid*, 23). Pero ¿qué significa este “no quedar a resguardo”? ¿Una contingencia, una debilidad o, por el contrario, una complicidad? Levinas descarta la primera opción, pues el nacionalsocialismo no fue “ninguna anomalía contingente de la razón, ni [...] ningún malentendido ideológico accidental” (*Ibid*, 23). Entonces, ¿cuál es la responsabilidad que, para el Levinas de *Quelques réflexions*, le corresponde al liberalismo frente al Mal radical del nacionalsocialismo?

En *Quelques réflexions* Levinas parece oponer dos corrientes de pensamiento: la “tradición humanista europea” (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo) y la nueva corriente del “hitlerismo”. Según la perspectiva de Michel Delhez (2002, 129-148), esta división intentaría confrontar dos campos: el de la libertad y autonomía del humanismo contra el particularismo racista del nacionalsocialismo. Para ello Levinas habría reducido y asimilado la tradición humanista europea al ideal racional de autonomía, participando ingenuamente del campo antifascista de la década de 1930. Bajo

1 El artículo “*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*” apareció en la revista *Esprit* en 1934. El *Post scriptum* o “Preface Note” fue incluido junto con la traducción norteamericana de este artículo en *Critical Inquiry*, otoño de 1990, vol. 17, n° 1, pp. 63-71.

2 En el *Post scriptum* a *Quelques réflexions*, Levinas se refiere al idealismo trascendental en contraposición a la ontología del ser. Si bien “idealismo trascendental” podría remitir, tomando en consideración el artículo de 1934, a la “tradición humanista europea” (judaísmo, cristianismo, liberalismo y marxismo), aunada bajo el ideal racional de autonomía, frente a la filosofía del hitlerismo, sin embargo es posible otra interpretación. En el *Post scriptum* Levinas parece vincular “idealismo trascendental” con liberalismo, en un sentido más específico, aquel que en *Quelques réflexions* era representado por el “pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos [...] del siglo XVIII” (Levinas 1934, 11) y al cual el marxismo, marchando “a contrapelo de la cultura europea” (*Ibid*, 13), impugnaría.

esta lectura, Levinas reivindicaría en bloque a la tradición humanista europea para contrarrestar el avance del fascismo alemán. Sin embargo, esta lectura puede resultar apresurada. El objetivo principal de *Quelques réflexions* es determinar la particularidad de la filosofía del hitlerismo. En este marco, la caracterización de la “tradición humanista europea” en contraposición al nacionalsocialismo solo tiene como objetivo marcar la novedad de la filosofía subyacente a este último. Ahora bien, incluso dentro de este contexto, Levinas no le ahorra críticas específicas al liberalismo. Dos conceptos resultan claves para entender esta crítica solapada: las nociones de “obstáculo” y de “propagación de la idea”.

Si bien el sujeto racional y autónomo del liberalismo se define por su libertad espiritual y separación respecto del fatal condicionamiento de la historia, del mundo y de su propio cuerpo, esta separación comporta un drama: aquello de lo que se ha separado se le presenta entonces como un “obstáculo”, como una fuerza ajena que limita su libertad. Esta limitación no implica, sin embargo, un repliegue del sujeto en lo de sí. Las sombras de lo irracional no le permiten mantenerse en la cómoda seguridad de su propia posesión. A través de “la luz de la razón” el sujeto autónomo debe intentar exorcizar “la materia física, psicológica y social” (Levinas 1934, 11) que parece cuestionar su imperio armónico. La forma en que la razón combate las fuerzas que ponen en peligro su integridad, el modo de resistencia de la razón, se caracteriza por la propagación de la “idea de libertad”. La idea de libertad debe propagarse para alcanzar a todos los hombres y, superando los obstáculos (historia, mundo y cuerpo) que impiden su auténtica realización, llevar a cabo un “proceso de igualación” (*Ibid*, 20) por medio de la “asimilación racional o la comunión mística entre espíritus” (*Ibid*, 19). Este modo de concebir lo otro como una fuerza irracional y ajena que obstaculiza el proceso racional de igualación (modo de universalidad del idealismo liberal: la expansión de la idea) encontrará una dura objeción por parte de Levinas ya en sus escritos de juventud. Solo un año más tarde la crítica específica al liberalismo, que aún permanece solapada, podrá comprenderse cabalmente. En *De l'évasion*, el filósofo francés articulará las nociones de “obstáculo” y “expansión de la idea”, en su objeción al pensamiento idealista y burgués (Levinas 1935). En este artículo, Levinas desplegará un análisis crítico del liberalismo desarticulando el entramado de una “tradición humanista europea” y rescatando la inspiración del marxismo en su impugnación de la

concepción del hombre racional y autónomo.³ Es por esta razón que el cuestionamiento al sujeto idealista liberal se anudará así con el cuestionamiento al sujeto burgués.

A partir de su separación respecto del mundo, al sujeto idealista o liberal “le está prometida la paz consigo mismo” (Levinas 1935, 75). Las fuerzas que se oponen al yo, no dejan de presentarse como obstáculos extraños a él y, en ese sentido, no ponen en duda su integridad. “Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y su filosofía” (*Ibid*, 76). Sin embargo, el no-yo que se le opone se presenta como un obstáculo, como una “realidad ajena que lo asfixia” y a la cual debe torcer para “asegurar la expansión de su realidad propia” (*Ibid*, 75). De modo que si el burgués se caracteriza por su suficiencia, “se preocupa [no obstante] de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee. Es esencialmente conservador, pero vive un conservadurismo inquieto” (*Ibid*, 76). Esta doble característica del sujeto idealista y burgués, la suficiencia del yo en la posesión de sí y el enfrentamiento con el no-yo que se presenta como un obstáculo o amenaza a su posesión, lo arrojan más allá de sí para defenderse de todo aquello que amenaza su integridad. La trascendencia del hombre liberal⁴, la propagación de la “idea de libertad”, presenta no obstante una doble vía.

En su artículo “Liberté et commandement” de 1953, Levinas describe cómo para garantizar su libertad, el sujeto idealista debe “instituir fuera de sí un orden de razón; [...] confiar lo razonable a lo escrito, [...] recurrir a una institución”

3 En *Quelques réflexions* Levinas afirmaba: “El espíritu humano ya no se presenta para el marxismo como la pura libertad, como el alma que se eleva por encima de toda atadura [...] la pura razón [...] sino que traduc[e] a cada momento la oposición de las civilizaciones burguesa y proletaria” (Levinas 1934, 12).

4 En *De l'évasion* Levinas afirma que el idealismo habría fracasado en su pretensión de combatir al ontologismo (Levinas 1935, 77). En su intento de escapar del encadenamiento al ser, la concepción idealista de la trascendencia y la libertad habría subestimado el problema de la existencia: “La manumisión del idealismo respecto al ser está basada en su subestimación. Desde entonces, en el mismo momento en que el idealismo se imagina haberlo superado este lo invade por todas partes” (*Ibid*, 115). Esta crítica al idealismo se enmarca, en *De l'évasion*, en el cuestionamiento de la relación entre trascendencia, libertad e impulso vital creador. La imagen de esta “razón libre”, desligada del peso de la historia, del mundo y del propio cuerpo, que “elige guardando eternamente las distancias” (Levinas 1934, 12) puede vincularse al hombre del mundo moderno liberal de *Quelques réflexions*. Aún más, en *De l'évasion* la crítica al idealismo viene inmediatamente precedida por el cuestionamiento al sujeto burgués, lo cual no es más que una explicitación- desde un cierta perspectiva marxista- del cuestionamiento del hombre liberal en *Quelques réflexions*, tal como se expuso previamente.

(Levinas 1953, 72). Aquello que lo lleva a conformar este orden racional es el temor siempre latente a la tiranía de todo poder ajeno a él que cuestione su integridad como sujeto autónomo. “La libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado” (*Ibid*, 72). El ideal de paz y suficiencia del sujeto racional y autónomo lo conduce a la alienación en la voluntad general y a la instauración de un Estado que “le evite las pruebas de la tiranía” (*Ibid*, 73). Así, queda a merced de la razón impersonal de la institución, siempre y cuando lo proteja de toda amenaza a su integridad y promueva la expansión de su libertad.⁵ Este último punto, señala la segunda vía de la trascendencia del hombre liberal. Su búsqueda de seguridad es también instinto de posesión (Levinas 1935, 76). El orden burgués se expande con la fuerza de una idea: el proceso de igualación implica para el sujeto idealista arrojar el “blanco manto de <<su paz>> interior” “sobre el antagonismo que le opone al mundo” (*Ibid*, 76), alcanzar el orden cosmopolita a partir de un “instinto de integración” (*Ibid*, 76). A partir de esta caracterización, Levinas puede definir el “ideal de paz y de equilibrio” (*Ibid*, 77) y la necesidad de integración e igualación del idealismo burgués como esencialmente imperialista. Con el término “conservadurismo inquieto” (*Ibid*, 76) pretende mostrar el particular carácter reaccionario y combativo que aquel ideal de paz porta consigo. Esta última afirmación podrá comprenderse mejor si consideramos una de las observaciones más relevantes de Levinas en su obra *De l'évasion*: el idealismo, a pesar de su búsqueda de trascendencia, no habría ido más allá del ontologismo.

Es necesario elucidar, antes de continuar, qué comprende Levinas por “idealismo” en *De l'évasion*. El término “idealismo” parece relacionarse con lo que en *Quelques réflexions* identificaba con el “pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos” (Levinas 1934, 11), el “mundo liberal”. En *Quelques réflexions* Levinas caracterizaría al “mundo moderno”⁶ como aquel que intentando trascender el “mundo brutal [de la naturaleza] y de la historia

5 No se debe comprender esta crítica de Levinas como una impugnación o rechazo de las instituciones y del Estado, sino de su modo de legitimación, los fundamentos de su constitución. Teniendo en cuenta esta advertencia sería necesario distinguir estos fundamentos o “razones” específicas que conducen a la alienación en la voluntad general y a la constitución de una comunidad política. Ello nos llevaría a distinguir las diversas teorías sobre el origen o fundamento del Estado. Sin embargo, solo se pretende exhibir aquí una característica compartida por tales concepciones: la alienación en la voluntad general y la instauración de un “mandato externo” (objetivación de la ley) se asientan sobre el temor latente a la tiranía de lo otro-que-yo, lo irracional, lo inorgánico.

6 La denominación “mundo moderno” en *Quelques réflexions* se refiere al “mundo liberal”, quedando en este caso exceptuado el marxismo.

implacable de la existencia concreta” (*Ibid*, 11) habría colocado al mundo espiritual de la razón en un plano superior al real. El sujeto autónomo es aquel capaz de trascender el destino trágico de la naturaleza física, social e histórica a partir de su subsunción o subordinación al orden racional. De esta forma, el liberalismo de *Quelques réflexions* parecía oponerse al ontologismo hitleriano que “encadenaba” al sujeto al destino biológico de la raza y a la comunidad de la sangre (“llamados de la herencia y del pasado”). Sin embargo, este ideal de autonomía propio de la tradición liberal e idealista, habría conservado- según *De l'évasion*- el punto central del ontologismo: el ideal de suficiencia del ser. El sujeto liberal no habría concebido la insuficiencia de su ser propio más que como una limitación del ser, combatiendo por una armonía entre el mundo y él, por el perfeccionamiento o completitud del ser. La noción de trascendencia del idealismo liberal condenaría al sujeto a la aspiración de suficiencia: “la comunión con el ser infinito seguía siendo su única preocupación” (*Ibid*, 78). Este movimiento de integración que conducía al sujeto a alienarse en la voluntad general, lo llevaría pronto a quedar “preso en el engranaje incomprensible del orden universal” (*Ibid*, 78). Levinas muestra así el movimiento que conduce del ideal liberal de autonomía al orden imperialista que reclama al sujeto un último sacrificio: si ha de garantizar su libre posesión y la expansión del espíritu contra los obstáculos que amenazan la libertad, debe quedar a merced de las fuerzas racionales que lo reclaman. “El mundo reconstruido por la filosofía idealista [está] bañado de razón y sometido a la razón” (Levinas 1934, 11). De modo que el sujeto liberal que queda preso del engranaje universal de la razón, “no es ya el individuo que todavía no dispone de sí, sino una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable” (Levinas 1935, 78). Experiencia del “ser del yo” que, según Levinas, ha permitido conocer la guerra y posguerra.

Estas palabras no pueden sino recordar aquella obra que años antes había publicado Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung* (1930, 9-30). En esta obra, el pensador alemán intentaba develar la relación entre la movilización total de las fuerzas del Estado en guerra y la disponibilidad necesaria para dicha movilización. Tras la movilización total de las fuerzas aliadas durante la Gran guerra (principalmente Estados Unidos de Norteamérica) se encontraba, para dicho autor, “la gran Iglesia popular del siglo XIX” (Jünger 1930, 104): el progreso. El ideal humanitario habría servido como justificación simbólica para dicha movilización, lo que solo fue posible gracias a la fe instalada en los corazones de

aquellos hombres: la fe en el progreso de la razón libre. Levinas pudo advertir en *De l'évasion* la vinculación entre la concepción de autonomía del idealismo burgués y el sacrificio final que su propio ideal le exigía al sujeto: la necesidad de alienación en el todo para garantizar la libertad como suficiencia e integridad. A diferencia de Jünger que veía en el fenómeno de la “movilización total” el fin de los valores de la burguesía mundial (libertad, razón, humanidad) y el triunfo de la “voluntad de potencia”⁷, Levinas encuentra en el liberalismo en tanto “conservadurismo inquieto”, la articulación entre el concepto *negativo* y *positivo* de libertad⁸. El “yo burgués” separado del mundo, libre del condicionamiento de la naturaleza física y autosuficiente, debe enfrentarse a la amenaza del no-yo que obstruye o pone en peligro su integridad. Replegado sobre sí intenta liberarse del miedo respecto a aquello que pone en riesgo su posesión armónica, busca liberarse del despotismo de algo que no puede controlar. Este ideal de suficiencia lo conduce más allá de sí, en un movimiento trascendente que lucha por un ser mejor, por una mayor armonía con el mundo, por una comunión con el ser infinito. Ideal de paz que le exige un sacrificio: la alienación en la fuerza racional merced a la cual pueda garantizar su libre posesión. Así, el conservadurismo del sujeto burgués no es simplemente temeroso y replegado en lo de sí, sino también “inquieto”, es decir, capaz de trascender su encierro por la alienación en el todo racional que le garantiza su integridad y autosuficiencia. Pero ello significa, al mismo tiempo, un compromiso: la verdadera libertad es una empresa de continua *conquista*.

II

-
- 7 Jünger había analizado cómo la “gran Iglesia del progreso” había posibilitado la “movilización total” de las fuerzas aliadas y la constitución de una gran maquinaria de guerra. Este devenir del espíritu occidental en “voluntad de potencia”, habría exhibido para el pensador alemán la verdadera faz del liberalismo, arrancando su máscara humanitaria y dejando aparecer el fetichismo bárbaro de la máquina. En la nueva sociedad industrial “solo [serían] posibles [para Jünger] dos paisajes: el del taller y el del combate” (Rossi 2003, 69-70). A partir de un “realismo heroico”, el autor alemán llamaba a la nación alemana a aceptar este proceso ineluctable y, superando a los demás países, ponerse al frente de esta nueva era. El núcleo de su “realismo heroico” implicaba “la aceptación de la funcionalización total de la vida” (*ibid*, 69-70).
- 8 Hacemos referencia a la clásica distinción entre el concepto “negativo” y “positivo” de libertad, expuesta por Isaiah Berlin en su conocido artículo “Two concepts of liberty” (Berlin 1958, 205-211). No se pretende con tal afirmación minimizar o incluso eliminar la distinción entre libertad negativa y libertad positiva, y el modo correspondiente de legitimación de los fundamentos del Estado. Simplemente se intenta evitar la identificación lineal y unívoca entre libertad negativa y pensamiento burgués.

Retomemos la afirmación de Levinas en *De l'évasion*: el idealismo, a pesar de su búsqueda de trascendencia, no habría ido más allá del ontologismo. El ideal de suficiencia del ser, que conserva el idealismo liberal, promueve la “movilización total” de los hombres lanzándolos a la lucha contra todo aquello que amenaza su libertad. Es una lucha por su integridad, es un combate por su propia existencia. En 1947, Levinas publica su obra *De l'existence à l'existant*, aportando nuevos elementos a su crítica del ideal de suficiencia. La lucha del sujeto burgués contra aquello que amenaza su integridad y pone en cuestionamiento su libre posesión, se comprende allí “como el cuidado [*souci*] que el ser procura de su propia duración y [...] conservación” (Levinas 1947, 26). La lucha “contra el porvenir que introduce cosas desconocidas en los problemas resueltos en los que vive” (Levinas 1935, 76-77) se presenta como una lucha por la conservación de la propia existencia: nueva lectura de Levinas del “conservadurismo inquieto” del liberalismo. Antes que un repliegue en lo de sí, el idealismo liberal promovería “la lucha del ser ya existente por la prolongación de esa existencia” (Levinas 1947, 26). El burgués no se caracterizaría por la despreocupación y el gozo⁹ solitario, sino que “mediocrementemente materialista, al goce, [preferiría] la certidumbre del mañana” (Levinas 1935, 76). Es importante detenerse en esta crítica de Levinas al “materialismo mediocre” del hombre burgués, en su relación con el ideal de lucha por la propia existencia.

Según el pensador francés, el “materialismo” del hombre burgués se asienta sobre una concepción del ser basada en el tiempo de la economía: es la lucha del ser por prolongar su existencia, por procurar su duración y conservación. Este modelo ontológico-económico del ser que busca “perseverar en el ser”, sería el producto de una confluencia entre aquel ideal de suficiencia (la búsqueda de identidad o plena inmanencia del ser), que idealismo y ontologismo compartirían, y el nuevo prototipo de relación entre el existente y la existencia que el desarrollo de las ciencias biológicas del siglo XIX había permitido conocer (Levinas 1947, 26): la concepción de la vida como “lucha por la existencia”. Así, Levinas concibe al materialismo burgués como el resultado de un orden ontológico-económico que impone a los hombres un modelo de existencia: la del ser “preocupado de ser”. El orden social basado en dicho modelo promovería la

9 Levinas evita así las clásicas críticas al liberalismo provenientes de los sectores “revolucionarios conservadores” alemanes. Estos últimos, contraponían a la búsqueda de seguridad y tranquilidad propias del mundo burgués, una retórica de la vida peligrosa y la comunidad de la guerra. El cuestionamiento al liberalismo encontrará, en Levinas, una vía alternativa a esta “ideología de la guerra”. Cfr. Losurdo 1991.

funcionalización total de la vida, con vistas a preservar el bien máspreciado del sujeto libre: su integridad vital. En este punto puede comprenderse cómo los argumentos de Levinas pueden desembocar, según Wolfgang Krewani (2008, 109-119), en el concepto de biopoder o biopolítica: la biopolítica realizaría en el plano de la política la circularidad del ideal ontológico de suficiencia del ser. Si bien el concepto de biopoder ha sido utilizado para explicar el carácter peculiar de la política del Tercer Reich¹⁰, el ideal biopolítico alcanzaría incluso al idealismo liberal. El “conservadurismo inquieto” del liberalismo no estaría suficientemente a resguardo de las exigencias que impone el biopoder. La experiencia de la Segunda Guerra Mundial no fue el producto de una anomalía o contingencia de la razón sino que, por el contrario, estuvo íntimamente relacionada con la necesidad de la biopolítica de “someter la vida misma a una incesante movilización” (Agamben 1995, 187). Algo que el propio Levinas había advertido, como vimos previamente, incluso antes de la guerra, cuando en 1935 afirmaba: “lo que está preso en el engranaje incomprensible del orden universal [es] [...] una persona autónoma que, sobre el sólido terreno que ha conquistado, se siente, en todos los sentidos del término, movilizable. Cuestionada, esa persona adquiere la conciencia punzante de la realidad última cuyo sacrificio se le pide [...] lo que cuenta en toda esta experiencia del ser [...] [es] el de la inamovilidad misma de nuestra presencia”, el “sentimiento agudo de estar clavado” (Levinas 1935, 78-79) al ser.

Sin embargo, otro punto de *De l'existence à l'existant* puede ser destacado en esta crítica de Levinas al “materialismo mediocre” del burgués. El ideal ontológico-económico de la “perseverancia en el ser”, que el idealismo no habría podido superar, influye sobre la relación del sujeto con el mundo. El mundo basado en el “cuidado de existir” es pensado como un conjunto de útiles cuya finalidad última es la conservación de la existencia¹¹. Tras las cosas del mundo,

10 En su obra *Homo Sacer: Il potere sovrano e la vita nuda*, Giorgio Agamben considera los análisis de Levinas en *Quelques réflexions*, como una de las más importantes contribuciones a la comprensión del nacionalsocialismo desde el punto de vista de la biopolítica (Agamben 1995, 190-194).

11 En su crítica a la concepción del mundo de las necesidades materiales y del trabajo del “idealismo capitalista”, Levinas embiste contra la concepción heideggeriana del mundo como un conjunto de útiles. No obstante ¿de qué modo es posible encontrar en la filosofía de Heidegger, antimodernista y partidario del nacionalsocialismo, elementos que permitan una crítica contra el “idealismo capitalista”? Esta respuesta exige un análisis que escapa a los objetivos y alcance del presente trabajo. Sin embargo, se puede considerar que el punto destacado de la crítica levinasiana es la no escisión entre “idealismo capitalista” y la ontología heideggeriana que en el Post scriptum de *Quelques réflexions* aparece vinculada al nacionalsocialismo (Levinas 1934, 23). Este eje de su análisis nos permite acercarnos al

tras los “alimentos terrestres”, retorna el fin último de la vida desnuda o el puro existir, un mundo en el que solo se come *para vivir*. Esta estructura del mundo como un conjunto de útiles, concibe a los objetos como mero “material” <con vistas a> la existencia, subordinando toda relación mundana a la finalidad ontológica. La concepción de las cosas como útiles no solo expresa el ideal biopolítico de la “circularidad del ser” (ser que persevera en el ser), sino que también se enmarca dentro de la perspectiva propia de la “lucha por la existencia”: la concepción del mundo como un espacio de guerra. “La alimentación es, para la Intendencia, avituallamiento, las casas y los albergues, acuartelamiento” (Levinas 1947, 54). Es el espacio de la guerra, promovido por el ideal biopolítico, el que lleva finalmente a aquella reducción del mundo a un conjunto de útiles: “Es solo en las épocas de miseria y de privaciones cuando se perfila, tras los objetos del deseo, la sombra de una finalidad ulterior que oscurece el mundo. Cuando hay que comer, beber y calentarse para no morir, cuando el alimento se convierte en carburante- como en ciertos trabajos duros- también el mundo parece haber llegado a su fin, trastocado, absurdo” (*Ibid*, 57).

Ahora bien, la crítica de Levinas a esta concepción del mundo basada en el ideal ontológico-económico, no desemboca en un rechazo de todo materialismo y en una reivindicación del espíritu por sobre lo real. Contra las filosofías de la dignidad que, aceptando los presupuestos ontológicos de la relación con el mundo, intentan reivindicar una trascendencia del sujeto en el reino del espíritu (o en un mundo auténtico), Levinas afirma: “desconocer la sinceridad del hambre y de la sed; es, bajo el pretexto de salvar la dignidad del hombre [...] cerrar los ojos a las mentiras de un idealismo capitalista y a las evasiones en la elocuencia y el opio que este propone” (*Ibid*, 57). Así, el autor francés se opone a toda “hipocresía del sermón” (*Ibid*, 58) que, pretendiendo superar las condiciones de un materialismo vulgar, apelaría a una defensa de la “dignidad” de la persona por encima de los bajos instintos de la necesidad¹². Del mismo modo, en su libro *Le Temps et l'Autre*¹³, Levinas cuestiona la concepción del idealismo clásico que concibe la vida cotidiana de las necesidades materiales como una simple

espíritu de la crítica levinasiana con interpretaciones contemporáneas que exhiben la relación entre capitalismo y nacionalsocialismo. Véase, por ejemplo: Traverso 2005, 227-258.

12 Contra la “hipocresía del sermón” de las filosofías de la dignidad, Levinas no duda en reivindicar el materialismo y el ideal de lucha y sacrificio propuesta por el marxismo (Levinas 1947, 57-58).

13 Durante los años 1946 y 1947, Levinas dicta cuatro conferencias en el *Collège Philosophique* de Jean Wahl, que serán publicadas posteriormente con el título *Le Temps et l'Autre* (Levinas 1948).

secuela animal que la actividad del espíritu debe constantemente superar (Levinas 1948, 100), reivindicando por el contrario la grandeza de las luchas de la clase obrera, pues “en el desafío con que las masas responden a las elites cuando se preocupan más del pan que de la angustia hay algo más que ingenuidad” (*Ibid*, 99-100).

Para Levinas, la reducción de las cosas a mero material o combustible, cuando se come para vivir o se trabaja para subsistir, solo puede surgir en un mundo de “lucha por la existencia”, un mundo de carestía, miseria y privación. El idealismo capitalista, en lugar de cuestionar el ideal ontológico-económico de esta concepción biopolítica, lo acepta como parte constitutiva del hombre, aunque como un residuo animal instintivo. De este modo, lleva a cabo un doble proceso encubridor: por un lado, la naturalización del ideal ontológico-económico como necesidad animal y, por otro lado, la condena del ámbito de la necesidad corporal (el hambre, la sed, etc.) como alejada de lo propiamente humano. Al naturalizar el ideal de “perseverancia en el ser”, el idealismo capitalista encubre las verdaderas condiciones que convierten al mundo en un ámbito de lucha por la existencia, las razones por las que el mundo se transforma en un espacio de guerra, miseria y carestía. Al mismo tiempo, relega a un nivel inferior a todo reclamo que apele al ámbito de la necesidad, pues las necesidades corporales deben subordinarse a finalidades espirituales superiores: es necesario sacrificar la voz instintiva del cuerpo que pide alimentos, si ello supone alcanzar la dignidad de pertenecer a un orden libre y racional.

III

En el Prefacio a su obra *Totalité et infini*, el filósofo francés retoma las críticas previamente esbozadas (Levinas 1961a). El ideal de suficiencia del ser que condena a los sujetos a las exigencias del biopoder, la alienación en el todo racional y la transformación del mundo en un espacio de lucha por la existencia, es descrito por Levinas del siguiente modo: “la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro [...] El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer” (*Ibid*, 47). El espacio de la guerra es aquel que define la concepción ontológica-económica del ser “preocupado por ser”. En este ámbito, el sujeto autónomo comprometido con su propio ideal de paz e integridad debe sacrificarse para conservar su libertad. Sometidos a la finalidad ontológica, los

individuos se transforman en “meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas” (*Ibid*, 48). Para Levinas “la faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental” (*Ibid*, 48). El concepto de totalidad, núcleo central de la obra, resume así la crítica levinasiana al ideal biopolítico que domina la filosofía occidental, y al que el idealismo liberal no habría podido escapar.

Se ha considerado la crítica a la noción de totalidad como una condena a los totalitarismos del siglo XX, en particular al nacionalsocialismo. Sin embargo, el pensador francés va más allá de la clásica oposición entre los regímenes fascistas y las democracias liberales. Sus argumentos revelan el punto de contacto o núcleo de connivencia que sostiene a ambas concepciones: el ideal biopolítico del “ser que persevera en el ser”. Al retomar la crítica ya esbozada en *De l'évasion a la movilización total de absolutos*, Levinas vuelve a cuestionar el ideal ontológico-económico que penetra al idealismo burgués. Recordemos previamente las notas que caracterizaban el “conservadurismo inquieto” del sujeto liberal: la concepción de un yo que se basta a sí mismo, el enfrentamiento con el no-yo percibido como un obstáculo, una libertad basada en la alienación en el todo racional para hacer frente a la amenaza del no-yo, sacrificio de la libertad en una movilización total que busca conservar la libertad. Al mismo tiempo, esta concepción del “conservadurismo inquieto” del idealismo burgués confluía con el ideal biopolítico de “perseverancia en el ser”, exhibiendo un modo peculiar de comprender la sociabilidad: el mundo es un espacio de “lucha por la existencia”.

En este contexto puede comprenderse aquello que afirma Levinas en su obra *Totalité et infini*: “El idealismo profundizado hasta el fin lleva toda ética a la política” (*Ibid*, 230). Esta afirmación puede sugerir, en una lectura apresurada, un rechazo de la política por parte de Levinas. Sin embargo, es necesario analizar detenidamente aquello que el autor francés intenta expresar. En el Prefacio a *Totalité et infini*, Levinas define la política del siguiente modo: “El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra- la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón” (*Ibid*, 47). Pero, ¿en qué sentido, para Levinas, el idealismo “lleva toda ética a la política”? Y, al mismo tiempo, ¿por qué la política se transforma en el “arte de la guerra”?

En la base del idealismo, el filósofo francés advierte una concepción *alérgica* del yo respecto a todo aquello que es no-yo. El sujeto liberal concibe *lo otro* como un obstáculo, como un límite a su libertad. El no-yo como límite y

negación de la libertad del yo debe superarse en un orden que trascienda esta limitación. Con el fin de garantizar su integridad frente a la amenaza de lo *otro-que-yo*, el sujeto se aliena en la voluntad general. Solo por el común deseo de lo universal, en un “cálculo ideal [y] [...] bajo el dominio de las necesidades ideales que los atraviesan desde todas partes” (*Ibid*, 230), los individuos pueden escapar de la imprevisibilidad de una voluntad o fuerza extraña a su integridad. Así, se produce “la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal [que actúa ya] en las personas que hablan y [que] sostiene su efectiva realidad” (*Ibid*, 230)¹⁴. El Estado universal se transforma en una garantía contra toda amenaza que intente cuestionar la integridad y suficiencia del sujeto liberal. “La conciencia individual [...] se reabsorbe en el orden universal del Estado que, desde un comienzo, parecía entrever o constituir” (*Ibid*, 221), merced a su propia finalidad: la protección contra la tiranía del no-yo. Sin embargo, el sujeto absorbido en la totalidad racional del Estado debe pronto sacrificarse por su propio ideal, “lo que posee se convierte en un capital cargado de intereses” (Levinas 1935, 77). El Estado fundado en el ideal de preservación de la libertad, en su voluntad de suficiencia y autoconservación, exige a los miembros de la totalidad racional un sacrificio permanente: la movilización del cuerpo colectivo contra toda amenaza a la voluntad general. El Estado asentado en “el famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se quiere y se cree libre” (Levinas 1934, 23), no abandona el ideal alérgico que fundamenta la voluntad general. La política, en el Estado racional, se transforma en un ámbito de lucha contra toda amenaza que ponga en cuestión su integridad. La “razón de guerra” constituye el corazón mismo del concepto idealista de libertad.

La relación ética del *cara-a-cara* que Levinas opone a la política basada en la “razón de guerra” implica un cuestionamiento de los presupuestos del Estado racional promovido por el idealismo liberal. Su objetivo es poner en tela de juicio el fundamento mismo de la constitución del Estado racional: “la relación con el Otro [...] que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad” (Levinas 1961a, 216). La constitución de una

14 Levinas afirma: “la constitution des institutions raisonnables dans lesquelles devient objective et effective une raison impersonnelle qui oeuvre déjà dans les personnes qui parlent et soutient déjà leur effective réalité” (Levinas 1961b, 239). Daniel Guillot traduce: “la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que hablan y sostiene ya su efectiva realidad” (Levinas 1961a, 230). Se elige modificar levemente la traducción de Guillot para rescatar el significado de “oeuvre”.

comunidad basada en el miedo a la amenaza del otro, carácter alérgico de la sociabilidad liberal, finaliza en la absorción de las voluntades en una legalidad impersonal, en la alienación a la voluntad general que es ya razón de Estado. Con la identificación entre la voluntad y la razón, intención última del idealismo (*Ibid*, 230), toda multiplicidad es absorbida en la totalidad racional que mueve y promueve su propia conservación. Ya vimos previamente cómo esta búsqueda de autoconservación, al confluir con el ideal ontológico-económico de la biopolítica, finalizaba en la movilización total de los seres autónomos y en la constitución de un espacio de lucha por la existencia.

Ahora bien, el rechazo de Levinas a este modo de comprender la política, a través de su ética heterónoma del rostro (la relación del *cara-a-cara*) y su crítica a la noción de totalidad, ¿implica un abandono de la política en favor de la ética? ¿No supondría ello, finalmente, dejar la política en manos del idealismo liberal y, por ende, aceptar el triunfo de la “razón de guerra”?

IV

En *Éthique et infini*¹⁵, Levinas afirma: “Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado” (Levinas 1982, 74). Estas palabras no pueden sugerir un abandono de la política a sí misma y una mera preocupación por la ética. ¿Cómo podría existir una separación entre la responsabilidad ética y la cuestión política? Levinas jamás aceptó que las críticas al Estado racional culminaran en una protesta individual¹⁶ o en un rechazo de toda forma institucional. Pues “la libertad no se realiza fuera de las instituciones sociales y políticas [...] la libertad apolítica se explica como una ilusión” (Levinas 1961a, 255). Su ética heterónoma siempre estuvo asentada en la necesidad de pensar una nueva forma de sociabilidad, pero una sociabilidad política. En este sentido, la relación política no fue pensada como un complemento o, incluso, una degradación de la responsabilidad ética sino, por el contrario, como la fuente misma de sus preocupaciones. Pero ello no significa una aceptación resignada de los presupuestos del idealismo liberal: “buscamos una vía para salir del idealismo” (Levinas 1962, 93).

15 *Éthique et infini* recopila un conjunto de conversaciones entre Emmanuel Levinas y Philippe Nemo, registradas entre febrero y marzo de 1981.

16 Levinas afirma: “En lo que concierne al Estado y a la opresión del Yo por el Estado [...] No quiero protestar contra todas las molestias que un individuo puede tener en un Estado. Sería regresar al egoísmo contra el que la Razón tiene razón. El Yo que defiende contra la jerarquía es el necesario para hacer justicia al Otro” (Levinas 1962, 109).

El interés por la relación entre ética y política en el pensamiento de Emmanuel Levinas ha conducido a muchos especialistas a reflexionar sobre el vínculo e interacción entre responsabilidad y justicia. Entre tales estudios, cabe destacar el análisis de Annabel Herzog en su artículo “Is Liberalism ‘all we need’? Lévinas’s Politics of Surplus” (2002 204-227). Su interpretación se aleja de aquellas lecturas que al analizar el complejo vínculo entre ética y política en el pensamiento levinasiano, concluyen que existe en el filósofo francés una separación entre ambas esferas y una defensa o resignación, en el plano político, al Estado liberal. Frente a quienes ven en Levinas un salto o hiato entre ética y política, Herzog antepone un pasaje concreto entre ambas: la miseria. La base de la ética es la miseria, soy responsable del otro porque está hambriento (y esto, como afirma Herzog, no es una simple metáfora), el otro me reclama. Esta miseria es el hambre concreto, no una determinación abstracta del Otro sino una consecuencia de la forma de sociabilidad política. La virtud de este análisis es evitar el encubrimiento de las condiciones políticas y materiales que conducen a la situación de carestía. Contra toda “hipocresía del sermón”, su análisis no oculta que el origen del hambre surge de la propia política. Según lo expuesto en nuestro trabajo, esta se correspondía con un Estado racional asentado en un ideal alérgico, una máquina de exclusión que promueve el ideal ontológico-económico de “perseverancia en el ser” y “lucha por la existencia”. Aquellos a quienes debemos hacer frente en sus reclamos, aquellos que nos miran desde su “desnudez proletaria” (Levinas 1972, 39), son el resultado de un modo particular de sociabilidad política: la sociabilidad promovida por el idealismo liberal.

Sin embargo, según el análisis de Herzog del pensamiento levinasiano, la política es tanto el origen como la cura del hambre, la solución es política. Pero ello implica pensar la política por una vía diferente a la del idealismo liberal. La autora sugiere una “política de la excedencia” que, invirtiendo la idea del Estado asentado sobre el ideal ontológico-económico de “perseverancia en el ser”, ponga en peligro sus fronteras y reservas por los que no tienen nada que dar, una política para los desheredados de la tierra, un Estado para aquellos que no luchan o no pueden luchar por su existencia. He aquí la propuesta levinasiana que, según la lectura de Herzog, resquebraja la idea tradicional de Estado y dota a la política de un significado ético. Esta “política de la excedencia” implica ir más allá del liberalismo, de su “conservadurismo inquieto” y de su “razón de guerra”. Tarea compleja que la filosofía de Levinas nos invita a pensar.

V

Indagar una vía alternativa a la tesis según la cual Emmanuel Levinas habría defendido o, tal vez, aceptado con resignación el Estado liberal como un modo privilegiado de sociabilidad política, es reconocer el constante esfuerzo del autor francés por denunciar las injusticias derivadas del régimen liberal y su persistente preocupación por pensar un modo alternativo de sociabilidad.

En el presente trabajo, se analizaron algunas de las consideraciones críticas de Levinas sobre el liberalismo, sin intentar definir o calificar el carácter esencial de la filosofía política levinasiana. Dada la complejidad de su obra, e incluso de las ambigüedades o cambios que pueden surgir en el pensamiento político de todo filósofo, este trabajo solo tuvo como objetivo resaltar ciertas reflexiones que pueden interpelarnos aún hoy. En este sentido, lejos de clausurar el interrogante inicial, este persiste: ¿Satisface el liberalismo la dignidad auténtica del sujeto humano? Pregunta inspirada por el deseo de justicia, por la necesidad de pensar un nuevo modo de sociabilidad política. Resignación imposible, responsabilidad sin clausura.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, España, Pre-textos, 2006.
- Berlin, Isaiah (1958), “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. Julio Bayón, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 205-211.
- Delhez, Michel (2002), “La Kehre levinassienne”, *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, N° 1-2, pp. 129-148.
- Herzog, Annabel (2002), “Is Liberalism ‘all we need’? Lévinas’s Politics of Surplus”, *Political Theory*, Vol. 30, n° 2. Sage Publications, Abril 2002, pp. 204-227.
- Horowitz, Ascher; Horowitz, Gad (2006), "Is Liberalism All We Need? Prelude via Fascism", *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, Horowitz, Asher; Horowitz, Gad (eds), Toronto, University of Toronto Press, pp. 12-23.
- Jünger, Ernst (1930), “La movilización total”, en *Sobre el dolor seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, TusQuets, 2003.
- Krewani, Wolfgang Nikolaus (2006), “A propos de la notion de justification dans la philosophie de Levinas”, en Emilio Baccarini, Francesca Brezzi, Joëlle

- Hansel, Irene Kajon, *Emmanuel Levinas. Prophetic inspiration and philosophy*, Actas del Congreso Internacional en el Centenario de su Nacimiento, Roma, Florencia, La Giuntina, 2008, pp. 109-119.
- Levinas, Emmanuel (1934), *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- — — (1935), *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2000.
- — — (1947), *De la existencia al existente*, trad. P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.
- — — (1948), *El tiempo y el otro*, trad. J. L. Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 2003.
- — — (1953), “Libertad y mandato”, en *La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid: Trotta, 2001.
- — — (1961a), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987.
- — — (1961b), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le Livre de Poche, 1990.
- — — (1962), “Trascendencia y altura”, en *La realidad y su sombra, Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, trad. Antonio Domínguez Leiva, Madrid, Trotta, 2001.
- — — (1972), “Ideología e idealismo”, en *De Dios que viene a la idea*, trad. Graciano Gonzalés E.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díaz, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- — — (1982), *Ética e infinito*, trad. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991.
- Losurdo, Domenico (1991), *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, trad. Antonio Bonnano, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Rossi, Luis A. (2003), “La política del heroísmo: Ernst Jünger entre 1920 y 1932”, *Revista de historia intelectual Prismas*, Buenos Aires, año 7, N° 7, pp. 51-71.
- Traverso, Enzo (2005), “Interpretar el fascismo. Notas sobre George L. Mosse, Zeev Sternhell y Emilio Gentile”, *Ayer* 60 (4): 227-258.