

LA PAZ COMO PRIMER LENGUAJE*

PAZ Y POLÍTICA EN E. LÉVINAS

Peace as First language
*Peace and Politics with E. Lévinas*AÍCHA LIVIANA MESSINA**
Universidad Diego Portales - Chile**RESUMEN**

Cuando E. Lévinas afirma que la paz es “el acontecimiento inicial del encuentro” y que es un “primer lenguaje”, se podría creer que suspende su actitud crítica en beneficio de una ingenua confianza en el ser humano, olvidando así la violencia sin límites de las relaciones humanas. Todo cambia, sin embargo, cuando se comprende que ese “acontecimiento primero” proviene de lo anárquico, que no se fija y no permite entonces ninguna especie de conciliación. Se analiza cómo Lévinas renueva, después de la *La Paz perpetua* de Kant, el sentido de la palabra paz. Se pregunta qué actitud crítica permite pensar la paz sin remitirse a las ilusiones de la moral, y qué peso tiene una paz que no se encarna en instituciones.

Palabras clave: E. Lévinas, I. Kant, guerra, paz, política.

ABSTRACT

It could be possible to think that when E. Lévinas states that peace is “the first event of the encounter” and that it is a “first language”, he gives up his critical attitude in favor of a naive faith in human beings, thus forgetting the unlimited violence that characterizes human relations. Everything changes, however, when one understands that the “first event” arises from anarchy, that it is not fixed, and that it allows for no conciliation. The article analyzes how, after Kant’s *Perpetual Peace*, Lévinas provides a renovated meaning of peace. Likewise, it inquires into the critical attitude that makes it possible to think peace without falling into the illusions of morality, and what significance would a peace not actualized in institutions might have.

Keywords: E. Lévinas, I. Kant, war, peace, politics.

.....
Artículo recibido: 24 de julio del 2011; aprobado: 21 de enero del 2012.

* Texto traducido del francés por Juan José Fuentes Ubilla y revisado por el autor. Todas las citas de Lévinas corresponden a la edición francesa y han sido traducidas al castellano para este artículo. Este trabajo se inscribe en el marco de un proyecto de investigación Fondecyt 11090366 (gobierno de Chile).

** *aicha.messina@yahoo.fr*

En la obra de Emmanuel Lévinas, la palabra paz es sin duda aquella cuya pronunciación permanece más extraña a nuestras formas habituales de oír y pensar. La paz en Lévinas, en efecto, no designa nunca un estado de conciliación entre dos o más partes, ni menos aún la calma de una sociedad finalmente apaciguada en sus conflictos. La palabra “paz”, tal como la pronuncia Lévinas, en ningún caso proviene de un concepto, sino de un acontecimiento. Es, afirma Lévinas en “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”, “el acontecimiento inicial del encuentro”, un “primer lenguaje” (Lévinas 1987b 168-9). Así, la palabra “paz” no hace referencia a ninguna idealidad. Sólo significa en la puesta en cuestión del Mismo por el Otro, de un “yo” que llega a hablar, a significarse por el Otro, en la acogida de una significación que lo desborda. “Paz” no sería entonces un concepto común, sino que significaría como “yo paz” (*id.* 168),¹ como acogida del prójimo. Más cerca de la “bienvenida” que de un entendimiento, la paz no podría siquiera ser dicha: la paz tiene lugar como la apertura del sentido, no como su posición. De ahí que la paz sea o bien más o bien menos que una palabra: ella es una inspiración por la cual yo me significo por el Otro, yo lo acojo yendo hacia él. Ella es, dirá Lévinas en *Totalidad e Infinito*, la apertura del Discurso y no su forma o su coherencia.

Nos puede sorprender el uso que Lévinas hace de la “palabra” paz. Ni estrictamente política ni determinada filosóficamente, la paz como acontecimiento parece mantenerse a distancia de lo político y de lo filosófico. Así como no es posible un saber de la paz del cual podamos dar cuenta, de la misma manera sería imposible comprobar un estado de paz tal. La paz entonces es tanto “acontecimiento inicial” como aquello que no podría jamás verificarse. ¿Sería, así, la guerra la única flagrante, evidente, manifiesta? ¿Y entonces no sería la paz más que una inspiración sufriente que no tendría ninguna eficacia, incluso, ninguna verdad? Pero, al contrario, si todo es guerra, si la única evidencia es la de la guerra, como lo ha dicho en ciertos momentos Lévinas mismo,² ¿no nos sería esta tan inmanente que no podamos

1 En “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”, Lévinas recuerda el sentido de la palabra hebrea *Chalom*: “*Chalom*, paz y bendición, en hebreo, y que en el *Salmo 120*, 7 resuena como una manera de nombrarse para el hombre: ‘Yo Paz...’” (1987b 168). Resaltemos que se trata ahí de una nota a pie de página, es decir, de una referencia a la hermenéutica judía que puede dar cuenta de una inspiración, pero que no podría ocupar el lugar de nuevo fundamento.

2 Recordemos, por ejemplo, el conocido prefacio de *Totalidad e Infinito*: “No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra en el pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma o la verdad de lo real” (Lévinas 2003 5).

siquiera describir su evidencia? ¿Qué pensamiento “más allá de la guerra”³ no queda impotente ante la evidencia de la guerra?

Recordando la ambición de Kant en *Hacia la paz perpetua*, Lévinas rehúye pensar la paz en relación con la guerra, de la que sería su negación. Definir la paz como el cese de las hostilidades sólo remite, en efecto, a considerar la paz como un efecto de la guerra, de la que no constituiría sino un término provisorio. Pero, a diferencia de Kant, para Lévinas, la paz no es un concepto puramente político que sería necesario distinguir (y oponer a) un estado de naturaleza que, obediente a instintos egoístas, sólo podría ser violento. En el artículo “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”, Lévinas manifiesta, en efecto, su desconfianza frente a una paz que fuese obtenida por vía de un “Estado racional” (cf. Lévinas 1987b 167). Por otra parte, Lévinas no piensa que la paz pueda ser garantizada por una sumisión (incluso deliberada) de las voluntades a la Ley. A propósito de la auto-determinación kantiana de la voluntad, Lévinas se pregunta, en “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”: “¿Es seguro, en efecto, que la voluntad *toda entera* pueda ser razón práctica en el sentido kantiano?” (id. 166). Si para Kant, la paz no puede realizarse positivamente más que por una progresiva federación de Estados libres que permitiría instituir la libertad (cf. Kant 1968), para Lévinas, esta libertad, concebida únicamente a partir de la universalidad de la Ley, permanece problemática: ella, la razón práctica, ¿no “comporta [pregunta Lévinas] una parte incoercible que el formalismo de la universalidad no podría obligar?” (1987b 166). La razón práctica, presuponiendo la separación entre buena y mala voluntad, dejaría efectivamente en suspenso una espontaneidad incoercible que no podría condenarse precipitadamente como “patología, sensibilidad y ‘mala voluntad’” (ibid.). Por otra parte, si bien la Ley moral no exige la sumisión, sino la autodeterminación, ella, en cambio, sometería la unicidad de cada persona a “la comparación, al pensamiento –el paso por la famosa balanza de la justicia” (ibid.), ofendiendo entonces “en la voluntad, una dignidad distinta de aquella que accede al respeto de las leyes universales” (ibid.). Pensar la paz a partir de la sola obediencia a la Ley, a partir de la cual la libertad puede ser instituida, supone finalmente, para Lévinas, correr el riesgo de abdicar de dicha libertad en pos de las “necesidades propias del Estado” (id. 167), las que, dirá Lévinas, “constituyen un determinismo más riguroso que el de la naturaleza indiferente al hombre” (ibid.) y que podrían muy rápido imponerse bajo la forma del Estado tiránico o autoritario.

3 Esta fórmula se inspira en la obra de Stéphane Mosès: *L'au-delà de la guerre (El más allá de la guerra)*.

Pero si el Estado no puede servir de medio para garantizar la paz, ¿cómo pensar la paz de otro modo que como “cese de las hostilidades”? Por otra parte, si la institución de la libertad pensada bajo la égida de la Ley moral “ofende, en la voluntad, una dignidad distinta de aquella que accede al respeto de las leyes universales” (Lévinas 1987b 166), ¿cuál sería esta dignidad ofendida? ¿Qué voluntad no sería ni puramente moral o auto-determinada, ni puramente patológica? Finalmente, si Lévinas rechaza asentar la paz sobre el respeto de una Ley universal, ¿en qué sentido puede afirmar, como lo ha hecho en “Los derechos del hombre y los derechos del Otro” que el “anhelo de paz –o la bondad– es el primer lenguaje” (cf. *id.* 169)?⁴ ¿Es acaso necesario apostar para esto por una naturaleza originalmente buena o amante del hombre, pudiendo la bondad constituir un camino hacia la paz?

Volvamos sobre la crítica a la razón práctica kantiana que Lévinas parece sostener. Pues, preguntándose si la razón práctica no “comporta una parte incoercible que el formalismo de la universalidad no podría obligar”, la atención de Lévinas no se dirige hacia otra Ley que fuese mejor (aun para fundar la paz) que la Ley moral, sino a lo que *no podría subordinarse a una Ley tal*. Pero, ¿cómo liberarse de la Ley? ¿Está Lévinas poniendo en cuestión, decididamente, la racionalidad que permite instituir la libertad?

Ya en *Totalidad e Infinito*, Lévinas dudaba que se pudiese pensar la libertad desde la separación entre una voluntad libre, autodeterminada por la razón, y una parte no libre o patológica, es decir, dominada desde el exterior.⁵ Una separación tal se enfrentaba, en efecto, al problema de la relación entre ambas partes: “Decir que un ser es parcialmente libre, plantea inmediatamente el problema de la relación que existe en él entre la parte libre, *causa sui*, y la parte no libre” (Lévinas 2003 247). Por otra parte, fundar la libertad en la racionalidad como aptitud para auto-determinarse volvería a interrogar por lo que funda ese conocimiento y así, afirma Lévinas en *Totalidad e Infinito*, “la regresión al Infinito sería inevitable” (*id.* 84). “Es necesario entonces aprehender la noción de independencia en otro lugar que en la causalidad. La independencia no equivaldría a la idea de *causa sui*, desmentida por otra parte por el nacimiento no-escogido e imposible de escoger (el gran drama del pensamiento contemporáneo), nacimiento que sitúa la voluntad en un mundo anárquico, es decir, sin origen” (*id.* 247). El camino para pensar la libertad es en consecuencia aquel de la crítica.

4 “No-indiferencia o bondad de la responsabilidad, no son neutras, entre amor y hostilidad. Es necesario pensarlas a partir del encuentro, en el que el anhelo de paz –la bondad– es el primer lenguaje”.

5 Véase Lévinas 2003 (cap. “El pluralismo y la subjetividad”).

De hecho, Lévinas entiende por crítica no un pensamiento que se pone *él mismo* en cuestión, sino la puesta en cuestión del Mismo *por el Otro*.⁶ Sólo la crítica entendida como puesta en cuestión (y no como el acto de poner en cuestión) permitiría escapar a la concepción tautológica de un saber que se presupone a sí mismo. Procedente del Otro, de la puesta en cuestión de mi “poder de poder” o de la “vergüenza de mi libertad”, la crítica consiste entonces en remontar más acá de la libertad. Así, afirma Lévinas: “la libertad no está desnuda. Filosofar es remontar más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera a la libertad de lo arbitrario” (*id.* 83). Pero no se tratará sin embargo de sustituir un fundamento por otro. En efecto, concebida como puesta en cuestión del Mismo por el Otro, la crítica hace fracasar la autonomía del saber, su auto-fundación, por medio de lo que permanece irreductible al saber y a ser fundado entonces. Cuando Lévinas afirma que “la unidad de la libertad espontánea que obra recto ante sí y la crítica en la que la libertad es capaz de ponerse en cuestión y, así, precederse –se llama creatura” (*id.* 88) no subentiende que el mismo sea *causado* por el Otro, sino que su puesta en cuestión viene de otro lugar que de sí mismo, retirando así toda primacía a la libertad. La temática de la creatura en Lévinas no apunta entonces tanto a descubrir un creador como a poner en cuestión el carácter auto-fundado del sujeto y, más ampliamente, a poner en cuestión todo pensamiento de lo originario. El carácter ético de la crítica, es decir, “la puesta en cuestión de mi espontaneidad” (*ibid.*), mide de entrada la libertad con una exigencia de justicia que no se mide precisamente por un saber, sino por la desmesura del Otro. Poniendo en cuestión mi libertad de sujeto, la crítica no consistiría tanto en “probar” o “desaprobar” la libertad, sino en “hacerla justa” (*cf.* Lévinas 2003 81). Esta puesta en cuestión no constituye entonces un defecto de mis poderes, sino una nueva inspiración, una “investidura”: “La presencia del Otro –heteronomía privilegiada– no obstaculiza mi libertad sino la inviste” (*id.* 88).

Se ve por esto que en la relación ética que se produce como crítica, la voluntad excede el reparto entre buena y mala voluntad. El Otro (*Autrui*) –“heteronomía privilegiada”– me estructura en la no-indiferencia, suspende mi poder de poder y pone en cuestión la autonomía de todo saber por la que la libertad era descrita como *causa sui*, poder de ser causa de sí, origen de sí-misma. La libertad, sea espontaneidad o autodeterminación, no está desnuda. Más acá de la separación entre buena y mala voluntad, la investidura de la libertad o la crítica da

6 Véase Lévinas 2003 (cap. “La metafísica precede a la ontología”): “la crítica no reduce el Otro al Mismo como la ontología, sino que pone el ejercicio del Mismo en cuestión”.

nacimiento a la “conciencia moral” en una revelación que me viene del Otro. La Ley –si la hay– nacería de una sorpresa, jamás de un saber asegurado o auto-fundado. Por esto, “la voluntad no puede ser toda entera *razón práctica* en el sentido kantiano” (Lévinas 1987b 166). Como la relación de justicia precede al saber (excediéndolo), la “conciencia de mi propia vergüenza” no viene de mí, sino de mi puesta en cuestión.⁷

Sin embargo, eso no supone sustituir el respeto de la Ley por el respeto del Otro, o, peor aún, sustituir el respeto de la Ley, por medio del cual la voluntad se gobierna en vez de someterse, por una vacía e irreflexiva sumisión al Otro. La puesta en cuestión del Mismo por el Otro me llama en efecto a responder al Otro, no a obedecerlo. Por otra parte, si es cierto que Lévinas afirma que en el rostro se inscribe el mandamiento “no matarás”, este mandamiento no define, paradójicamente, una pura y simple prohibición. En efecto, irreductible a un saber, el Otro se presenta siempre como el Extranjero. Él abre una distancia infinita por la que el hablar, este responder al Otro, consiste en hacer la experiencia de una salida, de una partida sin retorno al Mismo. En este sentido, no solamente la palabra que me inspira el Otro –en la medida en que no se funda en un saber que, en cuanto universal, no tendría necesidad de ser comunicado–⁸ me instituye como el único, sino que esta unicidad es una experiencia ilimitada. El mandamiento “no matarás” se produce positivamente como Deseo, como amor de “la ignorancia del porvenir” –para retomar una fórmula de la *Gaya ciencia* de Nietzsche–, y no como una carencia “aguijoneada por la necesidad”. Me deja expuesto a más todavía que

7 Para el tema de la diferencia entre Kant y Lévinas en torno a la cuestión de la Ley, cf. el texto de Catherine Chaliel de 1998, titulado *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas (Para una moral más allá del saber. Kant y Lévinas)*, así como el texto de Gabriela Bastera, *Seductions of fate (Seducciones del destino)*. A contrapelo de una lectura clásica de las diferencias entre Kant y Lévinas, Gabriela Bastera propone asociar el tema kantiano de la autonomía al tema lévinasiano de la heteronomía, afirmando que en Kant, el don de la Ley excede el saber y no borra, por esto, toda huella de heteronomía. Sería necesario insistir sin embargo en el hecho de que la ética, en Lévinas, está más allá de la Ley y no se traduce ya en términos de deber, ni tampoco en términos de respeto por la persona. El motivo de la Ley, más presente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* que en *Totalidad e Infinito*, no puede en efecto articularse con el tema del deber, pues para Lévinas, la Ley no es escuchada y entonces recibida, sino que adviene en lo abrupto de una respuesta por la que la subjetividad se descubre como única. Es en lo abrupto de un responder que antecede al sujeto, que este contrae una deuda que no puede ser más tematizada como deber. Además, en “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”, el tema de la dignidad no se articula con aquel abstracto de “el Hombre” o de la “persona” sino con el de la sensibilidad.

8 En *Totalidad e Infinito*, Lévinas afirmará, por ejemplo, que “un pensamiento universal prescinde de la comunicación” (69).

lo que no puedo poder y no a lo que yo no debo hacer. Así, la prohibición “no matarás” *no constituye una limitación, sino que me abre a una afirmación ilimitada*, más allá del deber y más acá del poder. No me obliga a mantenerme en el límite del respeto, sino que abre a “una distancia infranqueable y a la vez franqueada” (Lévinas 2003 56). Así, la puesta en cuestión del Mismo por el Otro, lejos de encerrarme en la “vergüenza de mi libertad” constituye una experiencia positiva de salida en la que la dignidad del sujeto no consiste en auto-fundarse sino en devenir el único respecto de una verdad venida de otra parte, una verdad que no revela nada más que esta distancia infranqueable, pero siempre ya franqueada y por la que la palabra, animada por el más allá del sentido, constituye la experiencia positiva de un encaminarse hacia otra parte. Así, la verdad no comienza en la adecuación que deja en reposo al sujeto, sino como salida: “la verdad surge ahí donde un ser separado no se abisma en él (el Otro), sino que le habla” (*id.* 56).

Si la crítica es puesta en cuestión de mi libertad, de mi “poder de poder”, al llamar “paz” al “acontecimiento inicial del encuentro”, Lévinas no remite a una especulación sobre la naturaleza del hombre (que se pudiera considerar buena o mala). No hay naturaleza buena o mala. En revancha, la crítica, que no se produce a partir de una razón, habrá sido ya desde siempre la puesta en cuestión tanto de esta naturaleza como de toda forma de auto-suficiencia por la cual el Hombre pudiera estar seguro de sí mismo, de su fundamento o de su esencia. Pero, ¿por qué sin embargo llamar “paz” a este “acontecimiento inicial del encuentro”? ¿La crítica –puesta en cuestión del Mismo por el Otro– premune contra la guerra? ¿No sería más bien necesario decir que, en la medida en que esta puesta en cuestión no constituye un fundamento más cierto de la naturaleza del Hombre como también de su voluntad, es ya por sí misma una exposición a la violencia? Que el Otro me sorprenda, que ponga en cuestión mi poder de poder, eso, en efecto, no me impide poder. Por otra parte, ¿no excede la necesidad de la paz el mero dúo ético? Y finalmente, ¿puede deducirse de la crítica una paz que se realizaría entre los hombres si ella no constituye un primer término, un principio, sino más bien su puesta en cuestión?

Como lo ha mostrado de manera brillante Sebbah, Lévinas no ha pensado la guerra con menos agudeza que como ha pensado la paz.⁹ Además, en *Totalidad e Infinito*, Lévinas retiene de la guerra no

9 Uno de los grandes méritos de François-David Sebbah, en *Lévinas et le contemporain* (*Lévinas y lo contemporáneo*), es en efecto el poner a la luz el carácter central del tema de la guerra en el pensamiento de Lévinas y de modificar entonces el enfoque de un pensamiento que, contrariamente a lo que se dice, no está ordenado al “Bien” (o fundado por el), sino desordenado (abismado) por él. Véase en particular los capítulos “Es la guerra” y “¡De la evidencia a secas!”.

solamente su evidencia, sino el hecho de que la guerra es inmanente a lo real: la guerra es “la patencia misma –o la verdad de lo real” (5). Que la paz sea “el acontecimiento inicial del encuentro” no reduce entonces en nada la evidencia de la guerra. *Hay guerra*. La guerra es la evidencia, no en el sentido de que los hombres sean por naturaleza egoístas o violentos (no es el problema de Lévinas), sino en el sentido de que todo lo que se presenta como presente a sí, todo lo que se da la forma de lo real, habrá ya sido una apropiación, una expansión violenta: “La guerra es la gesta o el drama del interés (*inter-esse-ment*) de la esencia” (Lévinas 1990 15). Al afirmar que “*Esse es interesse*”, destaca el hecho que nada puede presentarse, tener lugar (es decir, también tomar lugar) sin violencia. Además, como ya lo señalaba en *Totalidad e Infinito*, en la medida en que los seres no son de una vez por todas, sino que son en proceso de ser, la violencia es un fenómeno ilimitado. La insatisfacción inherente a la existencia impide que la existencia se produzca dentro de límites. El *conatus* inherente al hecho de existir implica necesariamente la expansión del ser: hecho de carencias, el ser no permanece nunca en ningún límite. La violencia no es entonces la consecuencia de una maldad: hay violencia en el momento en que hay ser y porque ser no puede producirse por fuera de la violencia. Si Lévinas escribe que “*Esse es interesse*”, es porque nada existe por fuera de esta violencia. Ser es, inmediatamente, tomar posición, arrogarse un lugar. La violencia es, en consecuencia, inherente al ser como mal de ser: “La esencia se ejerce así como una invencible persistencia en la esencia, colmando todo intersticio de nada [*néant*] que viniera a interrumpir su ejercicio” (*ibid.*). Queda claro entonces que Lévinas no describe el *conatus* en términos de sujetos egoístas que pudieran distinguirse de almas bellas con virtudes de generosidad, sino a partir de este “intervalo de nada” que empuja al ser fuera de sí y describe así el movimiento de su expansión. “Ningún ente puede esperar su hora” (*ibid.*), dice Lévinas, todo ser, en virtud de su finitud, es empujado fuera de sí mismo. Pero si el ser está enfermo de ser, si el ser no se satisface jamás plenamente en sí mismo, la expansión es el modo por el cual el ser se da la forma de lo real, se sincroniza y se ordena por el hecho mismo de oponerse a un otro, de tomar lugar contra un otro: “la esencia es así el extremo sincronismo de la guerra” (*ibid.*). Así, como lo ha dicho muy bien Sebbah, la guerra es el ser y no una determinación del ser (*cf.* 62): es su incesante disposición, su incesante ordenamiento.¹⁰ Pensando la guerra como ser, Lévinas no circunscri-

10 Vemos que, al afirmar que la guerra es el ser y que el ser es la guerra (como se podría concluir de estas descripciones de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y como lo analiza con pertinencia Sebbah), Lévinas sigue la intuición que había expuesto en el prefacio de *Totalidad e Infinito*, a partir de la cual se podría afirmar, de

be entonces la esencia de la guerra a una naturaleza patológica o al desencadenamiento de pulsiones indomables. La guerra precede toda distinción regional, toda consideración del orden pulsional relativo a la vida y a la muerte o a toda determinación antropológica repartida entre una buena y una mala voluntad. El ser como guerra precede tales distinciones, las que, en consecuencia, no permiten determinar una verdadera salida a la guerra.¹¹

Estas páginas sobre una guerra que precede toda determinación del ser son a tal punto abisales, que no se ve qué es lo que permitiría salir de la guerra. Por otra parte, si la guerra se manifiesta como una potencia de ordenamiento, si la guerra es el ser en cuanto “*Esse es interesse*”, “ejercicio de una invencible persistencia en la esencia”, no se ve ya lo que distingue la guerra de una paz deducida racionalmente, de una paz “pensada a partir de la verdad”, como lo escribe Lévinas en “Paz y proximidad” (Lévinas 1984 339),¹² es decir, de una paz que reali-

una manera semejante, que la guerra es la totalidad y que la totalidad es la guerra. En efecto, este movimiento de “nadificación” (*néantisation*) que el ser realiza en su expansión, a partir de la anulación de todo intervalo de nada, es tanto producción de la nada como intensificación del ser. Las primeras páginas de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* insisten sobre la equivalencia del ser y de la nada que se determinan recíprocamente. El ser de la nada, se produce como la presencia anónima del “hay”, del cual no hay salida. De esta manera, la nada que el ser como guerra amplifica no es ausencia ni privación, es totalización, pues, la “nadificación” (*néantisation*) es paradójicamente plenificación del ser en sí mismo. En consecuencia, la noción de “totalidad” no debe ser (exclusivamente) entendida de manera regional como “totalitarismo”, sino, más acá de toda especificación regional, como un encarcelamiento ontológico: la imposibilidad de salir del “hay” y la disolución de la subjetividad que este produce. Agradezco a Juan José Fuentes Ubilla por invitarme a profundizar este punto y por sus importantes sugerencias.

- 11 Por esto, Lévinas se desmarca tanto de la tradición dualista que sitúa la guerra en la dimensión sensible o animal del hombre, opuesta a su dimensión espiritual propia, como del reparto freudiano entre pulsión de vida y pulsión de muerte. Al definir la propensión a la guerra por la pulsión de muerte, la guerra se reduce para Freud a una determinación del ser. De tal modo, si es verdadero que para Freud la pulsión de muerte no puede ser erradicada, la remodelación de las pulsiones a partir de una adición erótica, tal como la que propone Freud en *¿Por qué la guerra?*, no podría ya constituir, a los ojos de Lévinas, una verdadera salida a la guerra. Se verá que, para Lévinas, pensar la guerra, como la paz, implica salir de una consideración de tipo exclusivamente regional en que pulsión de vida y pulsión de muerte, buena y mala voluntad, se determinan recíprocamente. Véase en particular Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1949) y *¿Por qué la guerra?* (1950).
- 12 En “Paz y proximidad”, Lévinas sostiene que el problema de la paz es intrínseco a lo que conforma el *ethos* del pensamiento y de la consciencia europea, pero aquella es una paz pensada “a partir de la verdad –a partir de la verdad de un saber en que lo diverso, en lugar de oponerse, se acuerda o se une” (Lévinas 1984 339). En otros términos, Lévinas es crítico de una concepción de la paz fundada sobre la anulación del conflicto.

za la institución de las libertades. Un tal estado de paz es en efecto un estado en el que los seres están ordenados a la razón, orden que así se premune contra el choque de las múltiples libertades por la institución de un “reino de los fines”.¹³ Pero, contrariamente a lo que parece estipular Lévinas en “Los derechos del hombre y los derechos del Otro”, ¿no hay acaso diferencia entre el orden de la razón y el orden de la guerra, y, entonces, entre el Estado de derecho y el autoritarismo estatal, particularmente, el “Estado totalitario” (Lévinas 1987b 167)? ¿No es, en efecto, la Razón la que, a diferencia de una voluntad tiránica, “manda a los hombres sin combatirlos”, los “gobierna o los reúne sin someterlos” y “busca convencerlos en lugar de vencerlos” (Lévinas 1984 339)?

Las conclusiones que se pueden leer en “Paz y Proximidad” respecto de la paz pensada a partir de la verdad, es decir, de una paz que realiza un orden racional, pueden, en efecto, sorprender tanto, que no se comprenda lo que exactamente distingue una tal paz del orden de la guerra. Pensada a partir de la verdad, la paz ciertamente sería la realización de la institución de las libertades, de un “reino de fines” (que en Kant, sin embargo, nunca puede ser consumado), pero esta paz que requiere la mediación de la Razón no es jamás, afirma Lévinas, más que aquella en la que “el extranjero se asimila; en la que el otro se concilia con la identidad del mismo” (Lévinas 1984 339), es decir, una paz de indiferencia donde “cada uno encuentra su reposo, su lugar, su cimiento” (*ibid.*). El “reino de los fines” sería así el de una libertad a la que nada viene a contrariar, a poner en cuestión. Por esto, aun si esta “mala paz” es ciertamente “mejor que una buena guerra”, como lo dice Lévinas en muchas ocasiones (*cf.* Lévinas 1987b 166), parece sin embargo pertenecer todavía al orden de la guerra. Esta paz de indiferencia es, en efecto, “reposo y tranquilidad” que, aun cuando pueda convertir “la invencible persistencia en la esencia” (Lévinas 1984 339) en menor violencia,¹⁴ *sin embargo, no la pone en cuestión*. Esta paz es

13 Sobre la cuestión del “reino de los fines” se puede recurrir en particular a los *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant 1968).

14 Contrariamente a lo que afirma Martin Hägglund en “The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Lévinas” (“La necesidad de Discriminar. Separando a Derrida de Lévinas”), apoyándose en particular en su lectura de “Violencia y Metafísica” de Derrida, el pensamiento de Lévinas no es un pensamiento de la “no-violencia”, ni finaliza en una “política de la menor violencia”. Por una parte, como se ha dicho, la ética pensada a partir del rostro no define una limitación, pero, por otra parte, la meditación lévinasiana sobre la guerra no procede de un ideal de no-violencia o de un “ideal ético” como lo llama Hägglund (41). Nada más ajeno al pensamiento de Lévinas que un *estado* tal de idealidad. De cierta manera, si la guerra es el ser, la violencia sería así, para Lévinas, originaria. Como vamos a mostrar más adelante, toda la apuesta será entonces, para Lévinas, preguntarse si no hay algo “más originario” que la originariedad del ser, lo que no será entonces pensable, sino en términos de “anarquía”,

así la “del reposo entre seres que están bien asentados o que reposan en la solidez sub-yacente de su substancia, bastándose en su identidad o capaces de satisfacer y buscar satisfacción” (*ibid.*). Aquí, entonces, la paz es paz del Mismo, paz de lo mismo reposando sobre sí mismo,¹⁵ mas una paz que, aun si supone la transformación de la evicción en convicción, no se da al Otro y sobre la cual convendría preguntarse si no se da más que al precio de la disolución de este. Ahora bien, afirma Lévinas en “Secularización y hambre”: “La nueva trascendencia es el rechazo de creer en una paz con otro a causa de una armonía cualquiera en la totalidad” (1993 27). De ahí que esta paz pensada a partir de la verdad no sea todavía la paz, ella no llega, como era el proyecto de Kant, a liberarse del orden de la guerra.

Sin embargo, si la paz pensada a partir de la verdad no se distancia de la ontología de la guerra descrita en *De otro modo que ser*, Lévinas, como se ha dicho, no niega que una “mala paz [sea] ciertamente mejor que una buena guerra”. Debe haber ciertamente una diferencia entre la “convicción” y la “evicción” como entre el “gobierno” y la “sumisión” (*cf.* Lévinas 1984 339). Ahora bien, si no se trata de negar que una diferencia tal exista, es necesario todavía remarcar que esta diferencia solo es una determinación del ser como guerra. Entonces no es la razón la que permitiría distinguir la guerra de la paz; ella, la razón, sólo es una determinación del ser que no se libera entonces de su *orden*. Pero, ¿si la razón no permite pensar la diferencia entre la guerra y la paz, no es, en contraste, la crítica, como “puesta en cuestión del Mismo por el Otro”, la que permite pensar una diferencia tal? Más precisamente, ¿si la guerra es el ser, un pensamiento “de otro modo que ser” no indicaría la vía de un pensamiento más allá de la guerra?

Si la guerra es el ser, se podría en efecto pensar que un pensamiento “de otro modo que ser” se inscribe todo entero bajo el signo de la paz. Pero, aun si no es necesario confiarse demasiado rápido en la posibilidad de *superar* el ser (lo que abriría entonces la vía ya sea a la posibilidad de pensar que la metafísica *puede* ser definitivamente

.....
 es decir, de lo inmemorial o no-originario. Ciertamente, sólo es en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* donde Lévinas llega a enunciar una “paz más-allá del ser”, pero ya en *Totalidad e Infinito* la paz no se enunciaba como no-violencia, sino a partir de la sorpresa y de la apertura producida por el cara-a-cara –apertura que no se da en ningún momento como una limitación, ni como ideal, sino como puesta en cuestión de mi “poder de poder”, es decir, a partir de otra violencia: la violencia de la ética que arranca al “yo (*moi*)” de su egoidad, de su tren de ser.

- 15 Paz que tal vez no se distinguiría, para Lévinas, de la “paz de cementerio”, de la que habla Kant en *Hacia la paz perpetua*, dado que esta paz pensada a partir de la verdad es una paz en que nadie habla, sino en donde la razón habla por nosotros, es decir, en la que somos hablados.

superada, o, lo que sería tal vez lo mismo, a un pensamiento de la salvación) y, por esto, de *terminar* con la guerra, el pensamiento de lo “de otro modo que ser” va a permitir volver a dar un sentido plenamente positivo a la palabra “paz”.

Pero antes de abordar esta cuestión tal como se plantea en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, volvamos sobre el sentido de la palabra “paz” tal como se esboza ya en *Totalidad e Infinito*. La misma intuición, concerniente a la diferencia (*différence*) (o, tal vez, sería necesario decir: “diferencia” –*différance*–) entre la guerra y la paz, se prosigue en efecto en esas dos obras. En el prefacio a la edición francesa de *Totalidad e Infinito* se establece un paralelo entre la guerra *como ser* y la guerra militar. La guerra allí es definida como “orden respecto del cual nadie puede tomar distancia” (Lévinas 2003 6). En la guerra militar, si el soldado sólo actúa en función de *órdenes* que recibe, no es ya un “sí” mismo, una persona. Está ya disuelto en el orden al cual ha sido sometido. Así Lévinas afirma que “la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar, sino en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles jugar roles en los que no se encuentran ya, en hacerles traicionar no solamente su propio compromiso, sino su propia substancia, en hacerles consumir actos que vienen a destruir toda posibilidad de acto” (*ibid.*). La guerra coincide entonces con la disolución de sí, de lo que individúa un sí mismo y le permite estar en el origen de su acción, actuar libremente. Aquí, de hecho, la guerra militar recuerda los análisis del joven Lévinas sobre el anonimato del ser, sobre esta presencia bruta, el *hay* en el cual la subjetividad, incapaz de subjetivarse, se disuelve. Para pensar la paz, sería necesario entonces pensar lo que restituye a los seres su identidad. Sin embargo, en *Totalidad e Infinito*, la paz será pensada no como la posibilidad de *recobrar* una “identidad *perdida*” (*ibid.*), la identidad de un sujeto amo de sí mismo, sino como lo que singulariza el sí mismo de manera *cada vez nueva* en el cara-a-cara con el Otro.

En efecto, seres capaces de paz no son seres subjetivados en cuanto libres desde sí mismos, sino seres cuya unicidad es cada vez abierta desde el Otro, desde este cara-a-cara con el Otro que es, decía Lévinas en *El tiempo y el Otro*, el cara-a-cara con el porvenir (*cf.* 69). En el “cara-a-cara”, el rostro del Otro, que no significa *por relación a un sistema* (es decir, según su lugar en un todo) sino por sí mismo (*Kath'auto*) (Lévinas 2003 60-61), *me* hace signo (me interpela) sin querer decir nada, sino invitándome así a una palabra que rompe con el pasado, con toda forma de lo ya dicho, instándome a una palabra que es “ruptura y comienzo” (*id.* 87)¹⁶. La paz, dirá entonces Lévinas

.....
16 “Hablar supone la posibilidad de romper y de comenzar”.

en el prefacio de *Totalidad e Infinito*, “se produce como esta aptitud a la palabra” (8).¹⁷ Comienza en una creatura cuya aptitud para hablar viene de otra parte: en una creatura inspirada. Pero si la creatura no es “causa de sí misma”, este soplo que le viene de otra parte le confiere, sin embargo, la tarea de romper y de comenzar. Por esto, esta inspiración venida de otra parte no ordena a la creatura a una razón de ser, a un *orden* preexistente (el orden de la racionalidad, por ejemplo), sino que confiere a la creatura la tarea de la creación. En efecto, en la medida en que el lenguaje es inspirado, los individuos pueden “romper y comenzar”, pueden separarse de un pasado y ser volcados hacia lo novedoso. Pero de esta manera, el ser, que se vuelve único a través del lenguaje, tiene a cargo la creación, es decir, lo novedoso, lo que acontece sin predicción. Si la guerra pone de manifiesto la anulación de las personas, la paz se produce en una creación cada vez renovada.¹⁸ La paz como primer lenguaje, como inspiración venida de otra parte y que significa silenciosamente en el rostro del Otro, destina a la creatura a hacer nueva la creación. Mientras que la guerra se manifestaba por la expansión y el sincronismo (es decir, en una espacialización que anula el tiempo), por la anulación de las personas (reconduciendo así al murmullo del *hay*), la paz como “aptitud a la palabra”, a una palabra venida de más allá y que va hacia el más allá, se produciría en la abertura del tiempo, como tiempo de la novedad.

Estas pocas páginas del prefacio de *Totalidad e Infinito* permiten entonces comprender el sentido plenamente positivo que Lévinas da a la palabra “paz”. Ella recibe su sentido de otra parte, del primer “Sí”¹⁹ que significa el rostro, silenciosamente, sin que reciba a su vez su sentido de otra parte más que de sí mismo, y sin afirmarse como un sentido. En Lévinas, la positividad de la palabra “paz” debe entenderse

17 “La paz se produce como esta aptitud a la palabra”.

18 Sobre esta tarea de la creación conferida a la creatura se puede remitir a la muy bella obra de Catherine Chalier: *La trace de l’Infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque (La huella del Infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebraica)* (2002). Aunque distinto, el enfoque de Michael Fagembat, en *A covenant of creatures (Una alianza de creaturas)* (2010), insiste también sobre la dimensión central del tema de la creación en el pensamiento de Lévinas. Tanto Chalier como Fagembat tienen el mérito de explicitar la fuente hebraica del pensamiento de Lévinas sin pensar esta fuente como un dogma rígido que podría substituir a análisis filosóficos rigurosos. Mientras que Chalier pone de hecho en evidencia la propia originalidad de Lévinas respecto a su interpretación del hebraísmo, Fagembat muestra cómo Lévinas asume el ateísmo desde la propia tradición hebraica.

19 Traspasando el mundo de las formas, irreductible a la negación que lo subordinaría a un sentido, el rostro aparece como una afirmación, pura de toda negatividad, un primer “sí”, pero un “sí” que me viene del otro. Como Lévinas escribe en *Totalidad e Infinito*: “No soy yo –es el otro el que puede decir sí” (94).

como esta renovación del tiempo que incumbe a la creatura. Ella se concretiza en la tarea de renovar la creación. La paz no es entonces el simple “cese de las hostilidades”, lo que redundaría en concebirla negativamente por oposición a la guerra. Como lo subraya Derrida en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, la paz designa ante todo una estructura de la subjetividad. Pensada en su positividad, la paz no es el “cese de las hostilidades”: ella estructura la subjetividad en la acogida, en la hospitalidad (cf. Derrida 1997 92). La paz se entiende positivamente como “yo paz”, como subjetividad por el Otro (el primer “Sí”), como “yo” que responde a su venida infinita. Pensar la paz no remite entonces a recobrar una “identidad perdida”, sino a pensar lo que estructura la subjetividad como “Otro en el Mismo” para retomar así una fórmula de *De otro modo que ser*. “Paz” no es un concepto sino el acontecimiento de este trastorno producido en el Mismo y que da nacimiento a un sí mismo en “relación con una *excedencia siempre exterior a la totalidad*” (Lévinas 2003 7). La paz como “primer lenguaje” sostiene a este “hacerse signo” silencioso del rostro, por el cual nada retorna ya al Mismo, que rompe la totalidad en la cual “los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas” (*id.* 6) y que “destruye la identidad del Mismo” porque ella “no manifiesta la exterioridad ni lo otro como otro” (*ibid.*).

A diferencia de la guerra, que se manifiesta por el sincronismo y el orden, la paz tiende entonces a un *cierto desorden*, al trastorno de un Yo que no retorna hacia sí. De ahí que, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, la diferencia (o diferencia) entre la guerra y la paz se enunciará más precisamente como la diferencia entre un pensamiento del origen y un pensamiento de la anarquía. Si la guerra es el ser, su incesante reordenamiento, la paz “de otro modo que ser” desordena el orden del ser. Interrumpe, como se ha visto, el movimiento de su expansión, de su incesante disposición en el *espacio*, produciéndose como *tiempo* de la novedad. Este pensamiento de la paz se produce entonces como la interrupción de un pensamiento del ser concebido como “ejercicio de una invencible persistencia en la esencia”. Así, el “de otro modo que ser” es una puesta en cuestión del orden del ser mediante lo que hace *resistencia* a su ejercicio, al ineluctable tren de ser del ser. Si la guerra se produce como la violencia originaria del ser, la paz se produce como lo que hace fracasar esta originariedad, como lo que pone en cuestión también la posibilidad de ser “causa de sí”, la fatal “perseverancia en su ser”. Tal paz no puede ser pensada sino como lo que viene a turbar, a trastornar, esta originariedad de la violencia. La paz como “primer lenguaje” no define entonces un nuevo principio al cual se ordenarían los seres: sólo tiene lugar como

anarquía, anterior a todo *arché*, a todo comienzo, es decir, que *sólo tiene lugar como no-lugar* del ser.

Entonces, de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se pasa de un pensamiento de la paz como “aptitud a la palabra”, que es “ruptura y comienzo”, a un pensamiento de la paz como anarquía, como huella de lo inmemorial, anterior a todo comienzo, irreductible a toda memoria. Pero sólo se trata allí de diferentes niveles de análisis. En *Totalidad e Infinito* se trata de pensar la paz como apertura del Discurso y de romper con el primado del logos desde el cual el discurso se completa y los seres desaparecen en el mutismo de una razón idéntica en todos (lo que permite entonces pensar que el Estado racional no rompe con el orden de la guerra). En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* se trata de exponer lo no-originario, la anarquía, y así pensar la paz no como la contradicción de la violencia originaria (lo que tampoco hacía en *Totalidad e Infinito*), sino como lo que nos lleva más acá de esta violencia y que, entonces, lleva a exponer el “de otro modo que ser”. Las dos obras hacen fracasar así la oposición entre la guerra y la paz, y exponen el “más allá de la guerra” por medio de lo que está más acá de tal oposición. ¿Pero estamos entonces libres de la guerra? ¿Si la paz no define un nuevo orden (hacia el cual podría tender una federación de Estados como en *Hacia la paz perpetua*), sino que sólo tiende a lo que perturba el orden de la guerra al punto de no tener lugar sino como no-lugar de la anarquía, no queda expuesto acaso el “más allá de la guerra” a la violencia de la guerra? ¿Si la paz proviene de la huella, huella que, no pudiendo jamás ser re-presentada, “desbarata el orden del mundo” (Lévinas 1987a 66), no está condenada esta paz a no poder jamás hacer obra de paz? Finalmente, ¿en qué sentido este significado plenamente positivo que Lévinas busca restituir a la palabra “paz” permitiría, como era el proyecto de Kant, una salida plenamente positiva a la guerra?

Al parecer, a diferencia de Kant, Lévinas no busca la vía de una *salida* fuera del orden de la guerra, contrariamente a lo que da a entender la fórmula de Stéphane Mosès, “el más-allá de la guerra” no es la liberación de la amenaza de un “retorno del mal”²⁰. Si la guerra se distingue de la paz como el ser de lo de otro modo que ser, la paz permanece sin presentación. No se podría decir nunca *hay paz*, sino

20 Así concluye la última sección de *Totalidad e Infinito* y más particularmente el capítulo titulado “El infinito del tiempo” (318): “El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está premunido contra la revancha del mal cuyo tiempo infinito no prohíbe el retorno”. Pero es precisamente el tiempo infinito, y no el “triumfo mesiánico”, lo que expone *Totalidad e Infinito*. En cuanto al triunfo mesiánico, “ningún ojo lo ha visto”, dirá en otro lugar Lévinas (cf. 1982 218).

solamente *hay guerra*. La guerra, se ha dicho, no es una determinación del ser; la guerra, como lo dice Sebbah, *es el ser*.

Si la paz sólo tiende a una turbación (*trouble*) que no podrá jamás tomar forma sin tener que devenir por eso una determinación del ser, esta turbación perturba sin embargo hasta el destino del ser, el destino que constituye el ser como guerra, su ordenamiento. En *Totalidad e Infinito*, la paz, en efecto, no tiende al mero trastorno del orden de la guerra, sino al tiempo sobre el cual obra este trastorno, pues, en su desfase, la huella de esta abertura inmemorial, la huella de la anarquía, excede el trabajo de nadificación (*néantisation*) a partir del cual el ser se produce. Si la “esencia se ejerce como una invencible persistencia en la esencia, llenando todo *intervalo de nada* que viniera a interrumpir su ejercicio” (Lévinas 1990 15, cursiva mía), la trascendencia del Otro excede el juego de oposiciones del ser y la nada. El Otro, como se ha visto, no se produce a partir de una carencia; su manifestación es siempre un exceso. Viene de otra parte, del más allá del presente como no-presente. No viene a llenar un “intervalo de nada”, sino a excederlo. De ahí que, si la guerra se manifiesta en el sincronismo (en la nadificación de todo intervalo), la trascendencia del Otro, al desajustar esta presencia del tiempo, este “sincronismo de la guerra”, lo abre a su más-allá. La paz no sería, entonces, solamente acontecimiento inmemorial de un encuentro siempre ya pasado. Este encuentro, la trascendencia del Otro, al contrario, abre el tiempo, abre el presente a un porvenir que lo desborda.

En las páginas de *Totalidad e Infinito* que versan sobre la guerra²¹ se observa, entonces, en qué medida esta abertura del tiempo no se reduce a un simple desorden pasajero, sino que se produce concretamente como turbación en el destino, en el *hay* de la guerra del cual no se podría jamás escapar. En efecto, si la trascendencia del Otro deshace el presente del tiempo por medio de una huella inmemorial, anárquica, la guerra, por la que todo comienza y todo se manifiesta, *no puede tener ya ni la primera ni la última palabra*. Si bien la paz como “primer lenguaje” no define ningún término sensato, ella quita a la guerra la posibilidad de ponerse como fin último del sentido y, por esto, la posibilidad de consumirse en el silencio de un discurso que pretendiera consumarse, concluirse.²² Si *hay* la guerra, este “hay” está

21 Véase en particular el capítulo “La relación ética y el tiempo”.

22 Se podría, según esto, invertir cada una de las afirmaciones de Derrida, en “Violencia y Metafísica” (1967), concernientes a la relación entre la paz y el lenguaje (o el silencio), sin sacarlas de su lógica argumental y la apuesta de su discurso, que comparto enteramente. En efecto, más que pensar la paz como un “cierto silencio, un cierto más-allá de la palabra” (172), y más que afirmar que “sólo hay guerra después de la apertura del discurso” (*ibid.*) y que “la guerra sólo se extingue con el final del discurso”

ya siempre perturbado por la trascendencia del Otro, por su mandato que, anárquico, no podría jamás presentarse. La guerra en efecto, escribe Lévinas, “se hace al hombre”; “supone la trascendencia del antagonista” (2003 246).²³ De ahí que la guerra no se reduzca al puro despliegue de una mecánica. En la guerra, ya las libertades están expuestas las unas a las otras y aun cuando la guerra sea el orden nada puede permitir presagiar su final:

El guerrero corre un riesgo. Ninguna logística garantiza la victoria. Los cálculos que permiten con todo determinar el resultado de un juego de fuerzas en una totalidad, no deciden la guerra. Ella se mantiene al límite de una suprema confianza y un supremo riesgo. (Lévinas 2003 246)

Aun cuando *hay* guerra, y aunque pudiera por esto creerse que “todo es guerra”, algo desborda, sin embargo, el movimiento de su totalización sin volver así indiferente su violencia. En efecto, si la guerra se manifiesta por la totalización (es decir, como poder de ordenamiento), sólo puede producirse, en su violencia extrema,²⁴ porque ella se hace

.....
(ibid.), se podría decir que la paz es lo que resiste a un cierto silencio (aquel del *hay*, pero también aquel de un discurso perfectamente adecuado a su forma, a su razón de ser o a su verdad, que, sin resto, no deja decir nada y al que ya sólo hace eco el silencio). Mientras que la guerra, como orden o como potencia del *hay*, impone fatalmente el silencio. Para Lévinas, el lenguaje no es, en efecto, en *él mismo* violencia, como parece estipularlo Derrida en esas páginas de “Violencia y Metafísica”. Hay en revancha un cierto uso del lenguaje que es violencia, aquel que, mandado por la autonomía de la razón que pretende consumarse, elimina toda huella de alteridad. Por esto, la paz sería más bien este silencio que da la palabra, esta falla (expresada por el rostro) que, señalando el lenguaje, lo re-inaugura, *abre* el Discurso. En el fondo, sería necesario entender la afirmación de Derrida “sólo hay guerra luego de la apertura del discurso” no como una objeción al pensamiento de Lévinas, pues es lo que sostiene el propio Lévinas cuando afirma que “la violencia sólo puede apuntar a un rostro”. Expresando, silenciosamente, la primera palabra –“no matarás”– el rostro abre el Discurso tanto como expone a la violencia. Como Derrida, Lévinas desconfía de la mistificación del silencio. (Véase n. 24).

- 23 “Guerra y comercio presuponen el rostro y la trascendencia del ser aparece en el rostro. La guerra no se deduce del hecho empírico de la multiplicidad de los seres que se limitan bajo pretexto que, la presencia de uno limite inevitablemente a otro, la violencia coincidiría con esta limitación. La limitación no es, por sí misma, violencia. [...] La violencia en la naturaleza remite así a una existencia, precisamente no limitada por otra y que se mantiene fuera de la totalidad” (Lévinas 2003 245).
- 24 En *Totalidad e Infinito*, Lévinas insiste, en efecto, en la extrema violencia a la que está expuesto el rostro: “La alteridad que se expresa en el rostro forja la única ‘materia’ posible de negación total. Sólo puedo querer matar un ente absolutamente independiente, aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por eso no se opone, sino paraliza el poder de poder. El Otro es el único ser que yo puedo querer matar” (216), o aún: “La violencia no apunta simplemente a disponer del otro como se dispone

contra el hombre, porque el Otro *ya* ha perturbado su ordenamiento, que es también el modo por el cual la guerra está en paz consigo misma y no puede más que finalizar en una paz del Mismo. Pero esta turbación en el orden de la guerra, que no permite garantizar la victoria, define igualmente un escape positivo a su ordenamiento, del cual, dice Lévinas en el prefacio, “nadie puede tomar distancia” y en el cual “los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los dominan a sus espaldas”. Lévinas explica, en efecto, que el ser que hace la guerra es un ser “mortal pero temporal” (2003 248), es decir, un ser en el que la muerte está aplazada. En la guerra en la que las libertades están expuestas unas a las otras, en que no solamente yo puedo matar al Otro, sino que el Otro también puede matarme, este aplazamiento no define ni una espera pasiva que me consagra a la muerte ni el mero ejercicio de una perseverancia que apuntaría a llenar todo intersticio de nada y que me destina entonces al asesinato. Expuesto al Otro, la temporalidad del ser mortal pero temporal no está simplemente hecha de espera pasiva o de ocupación, sino de esperanza. Más precisamente, la exposición a la libertad del Otro que se produce en la guerra perturba ya todo entre-tiempo, toda exposición a la muerte por una dimensión de envío (*adresse*) por la cual no es ya por la muerte que soy amenazado y separado, sino por el Otro: “la soledad de la muerte no hace desaparecer al Otro sino que se sostiene en una consciencia de hostilidad y, por esto mismo, vuelve todavía posible un llamado al Otro, a su amistad y a su medicación” (*id.* 260). En este sentido, si “la guerra se hace al hombre” (*id.* 246), la violencia en la guerra es humana (lo que la vuelve aún más terrible, puesto que abierta por el infinito, deviene infinita). El miedo a la muerte está ya siempre perturbado por una “consciencia de hostilidad” de doble filo: “la muerte se acerca en el miedo a alguien y en la espera por alguien” (*id.* 260). En otras palabras, es porque “la guerra se hace al hombre”, porque la guerra “presupone la paz, la presencia no alérgica del Otro” (Lévinas 2003 218), que la violencia puede devenir “negación ilimitada”, empresa absoluta de destrucción. Pero porque el Otro es también aquel a quien yo puedo siempre hablar, porque el Otro es, como decía Lévinas en *El tiempo y el Otro*, un porvenir que yo asumo (mientras que la muerte es un porvenir que me anula), porque el Otro, desconocido como la muerte, excede ya la nada que podría constituir la muerte, expuesto a la muerte, mi miedo a la muerte es ya miedo al Otro y puede encontrar una “dimensión de repliegue”, de envío (*adres-*

.....
 de una cosa, sino ya en el límite del asesinato, procede de una negación ilimitada. Sólo puede apuntar a una presencia, ella misma infinita, pese a su inserción en el campo de mis poderes. La violencia sólo puede apuntar a un rostro” (246).

se), de a-tención o de esperanza.²⁵ De ahí que, en el entre-tiempo que me separa de la muerte, se abra este tiempo necesario para “prevenir el instante de la inhumanidad” (*id.* 23). En el miedo del Otro (que es también, recordémoslo, ya siempre, miedo por la muerte del Otro)²⁶, el entre-tiempo que me separa de la muerte abre el tiempo al porvenir en el que “nada es aún definitivo, nada está consumado” (*id.* 248), haciendo incluso que este intervalo de nada, el entre-tiempo, se convierta en tiempo de la esperanza²⁷ y la “consciencia de la hostilidad” en “libertad humana”:

La consciencia es resistencia a la violencia, porque ella permite el tiempo necesario para prevenirla. La libertad humana reside siempre en el porvenir, siempre aún mínimamente porvenir, de su no-libertad, en la consciencia –previsión de la violencia, inminente a través del tiempo que todavía queda. Ser consciente es tener tiempo. (Lévinas 2003 264)

Tal vez se puede comprender así por qué Lévinas llama “paz” al “acontecimiento inicial del encuentro”. La paz como turbación, huella de un pasado inmemorial o anarquía, no es solo un instante suspendido, una puesta en cuestión de mi “poder de poder”. Como turbación,

-
- 25 Estos análisis deberían bastar para invalidar la objeción clásica (incluso de una extrema ingenuidad) que le es presentada y que consiste en decir que “el Otro también puede matarme”. Esta objeción, que se encuentra por ejemplo en el artículo de Martin Hägglund, ya citado, malentendiendo el alcance fenomenológico de los análisis de Lévinas y, por esto, su gesto propiamente filosófico (lo que no es una omisión menor). Si Lévinas puede hablar de la alteridad en términos de “santidad”, no es para reconducir dicho “Otro” a una verdad antropológica que consistiría en mostrar la bondad natural de dicho Otro y situarse a un nivel de análisis que Lévinas ya siempre ha rechazado. En *Totalidad e Infinito*, la “santidad” expresa la separación y la altura, descritas fenomenológicamente, y no excluye en ningún caso la violencia de este “Otro”. ¿Cómo, por otra parte, la experiencia de las guerras, que, como se sabe hoy, ha nutrido a tal punto la reflexión filosófica de Lévinas, habría podido hacer posible circunscribir la experiencia de la alteridad a una bondad de tipo antropológico?
- 26 En efecto, Lévinas insiste en *Totalidad e Infinito*, en el miedo de cometer un asesinato que precedería al miedo de mi propia muerte. Eso no significa, para profundizar en la nota precedente, que el Otro no pueda matarme, sino que la relación con el Otro hace fracasar, bajo el modo de lo anárquico, todo “en cuanto a sí”, desplaza el sí mismo fuera de sus límites y nos lleva, por otra parte, a pensar la muerte del otro como primera. Si, como lo dice Lévinas en “Paz y proximidad”, “El miedo de cada cual por sí en la mortalidad de cada cual, no llega a *absorber* la gravedad del asesinato cometido y el escándalo de la indiferencia frente al sufrimiento del Otro” (1984 341), es que, la relación con el Otro hace fracasar el primado del yo. Por ende, el miedo por sí no es último.
- 27 Es necesario insistir aquí en el hecho de que esta esperanza no espera un futuro próximo (o lejano), no se describe como una esperanza en algo que podría ocurrir. Se trata de una esperanza por el presente, pues, en esta situación de cara a cara, el presente ya está lleno de porvenir.

la paz desordena el orden de la guerra en el que las subjetividades desaparecen, en el que “los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los mandan a sus espaldas”; del mismo modo, inspira la subjetividad replegándola en una dimensión de envío (*adresse*) que ya siempre la ha volcado (*vouée*) hacia lo inesperado. Esta turbación del orden anónimo de la guerra, que “vuelve todavía posible un llamado al Otro”, permite todavía esperar a alguien (tanto en el miedo de cometer asesinato como en el miedo al otro) y por esto esta turbación, al darle la palabra, anima la subjetividad que el orden de la guerra intentaba destruir.²⁸ Si en el prefacio a *Totalidad e Infinito*, Lévinas definía la paz como “aptitud a la palabra”, ella lo es también en cuanto que por esta palabra nada se ha jugado aún, “nada es aún definitivo, nada está consumado”.

Al perturbar el orden de la guerra en el que los individuos desaparecen, es decir, son actuados más bien que actúan, son hablados (ordenados) más que hablan, la paz insufla a la subjetividad, constituyendo una dimensión de repliegue y de envío (*adresse*), de repliegue en el envío. Desde entonces, sería necesario pensar que sólo esta paz que perturba el orden no subordina las libertades. En efecto, el puro ejercicio del poder, aquel del gobierno de sí a través del respeto a la Ley moral, implica, para Lévinas, si no mi sumisión al menos mi desvanecimiento tras el orden anónimo o universal de la Ley. En la guerra, el poder se ejerce siempre a través de la jerarquía y la sumisión al orden. En contraste, el rostro que me ordena (silenciosamente) no matar no me somete, sino que me obliga a más de lo que yo puedo poder. La paz como “primer lenguaje” no dice nada, no deja escuchar nada de lo que es necesario hacer, no constituye ningún límite. Aun si no toma jamás la forma de lo real, si solo la guerra es manifiesta, flagrante, evidente, en su silencio, el rostro excede ya el orden del destino, o el ser como guerra, volcándome positivamente hacia un sentido que excede el orden. La paz así, es este voto (*voeux*) silencioso por el cual digo “yo paz” en el momento en que estoy volcado (*voué*) hacia lo inesperado de toda espera, en el que acogiendo ya más de lo que puedo recibir, estoy dedicado (*dé-voué*) a lo inesperado y no estoy ya solamente destinado a la muerte.

¿Qué concluir de esta “concepción” de la paz como turbación en el miedo y como dedicación (*dévouement*) a lo inesperado? Al concebir la paz como esta “aptitud a la palabra” en que la subjetividad nace como dedicada a lo inesperado, al más allá del ser, ¿no se resiste Lévinas hasta el final a pensar una institución positiva de la paz, es

.....
28 “La guerra no manifiesta la exterioridad y lo otro como otro; ella destruye la identidad del Mismo” (Lévinas 2003 6).

decir, a asentar los términos de su efectucción por la vía de una política? A diferencia de la justicia, cuya cuestión se plantea con el tercero, y que requiere por esto una forma de institución, la paz en Lévinas parece permanecer extranjera a toda política. Definida positivamente, no como cese de las hostilidades ni aun como institución de la libertad, sino como hospitalidad, como acogida de lo infinito que habrá siempre ya perturbado al Mismo e inspirado a la subjetividad a la cual da nacimiento, la paz, esta paz, este “yo paz”, está circunscrita a la ética, a la relación con el Otro –incluso aquel que me amenaza. Sin embargo, este voto de paz que es o bien más o bien menos que una palabra, que es más bien un soplo, una inspiración, un lenguaje que sólo comienza como inspirado, permite pensar la diferencia entre la sumisión al orden de la guerra, en el que toda libertad es anulada, y la paz en que la libertad no es anulada sino investida. Desde entonces ya no todo remite al Mismo: la esencia en la paz no es simplemente una versión edulcorada de la esencia de la guerra.²⁹ Pero esta diferencia, que permite no homologar todo al autoritarismo estatal o al Estado totalitario, no es una diferencia regional, una mera determinación del ser. El más allá del ser, lo que perturba el orden, todo orden, permite diferenciar la guerra de la paz, pensar, positivamente, una paz más allá de la guerra. Que esta paz no pueda ser instituida no libera entonces a la paz de tener un alcance político. Más precisamente, la paz “más allá de la guerra” obliga a exceder el orden de lo político; no premune solamente contra “la eventualidad de un Estado totalitario” en el que los individuos “prestan a esta totalidad su sentido”, “se reducen a portadores de fuerzas que los dominan a sus espaldas”, sino que perturba también toda forma de repliegue identitario en el que los “seres que reposan en la solidez sub-yacente de su sustancia” se instalan en la guerra. Pensar la paz como hospitalidad implica, en efecto, desestabilizar toda forma de toma de lugar, de aseguramiento en lo bien fundado de un en lo de sí o en la solidez de Estados que quisieran inmunizarse contra los “imprevistos de la Historia”. Abertura del Discurso, la paz lleva fuera de sí, inspira un sentido en exceso, exilia al Mismo fuera de sí-mismo. Pero no se trata, sin embargo, de destruir toda forma de habitación, pues la paz “más allá de la esencia” no puede (y sin duda no debe) constituir una salida definitiva al ser.

29 “Y sin embargo es necesario desde ahora preguntarse si aún la diferencia que separa la esencia en la guerra de la esencia en la paz –pues el comercio vale más que la guerra, pues el Bien ya ha reinado en la Paz– no supone esta *expiración del espíritu* o el espíritu reteniendo su aliento –en la que se piensa y se dice desde Platón el más allá de la esencia. Y es necesario desde ahora preguntarse si esta expiración o esta retención no es la extrema posibilidad del Espíritu portador de un sentido más allá de la Esencia” (Lévinas 1990 16).

Si nada nos permite presagiar el final de los tiempos (de un triunfo mesiánico),³⁰ ¿no podemos pensar, en revancha, que esta paz, de la que Lévinas dijo en el Prefacio a *Totalidad e Infinito* que está más allá de la Historia,³¹ es aquello mismo por lo cual la Historia, en su despliegue anónimo, en su incesante reordenamiento, puede ser perturbada, sorprendida, abierta a significaciones inauditas, a los “imprevistos de la Historia”? Irreductible a lo político, la paz en Lévinas, es en algún sentido, utópica. Pero esta utopía no define un proyecto remoto o inaccesible. Es el no-lugar del presente por el cual el final (la escatología) llega a cada instante, en la inspiración de un sentido inaudito, que excede toda espera, toda previsibilidad. Si la escatología de la paz está “más allá de la Historia”, ¿no es este “más allá en”, para retomar una fórmula de Derrida, un voto de paz en el sentido de una historicidad de la que es necesario responder en la acogida de lo inesperado? De ahí, tal vez, la fuerza de extrañeza, de lo inédito, de esta palabra “paz” que Lévinas, pese a la evidencia de la guerra, no abandona al así llamado “fin de la Historia”.

Bibliografía

- Basterra, G. *Seductions of fate*. Londres, NuevaYork: Palgrave Macmillan, 2004.
- Chalier, C. *La trace de l'Infini. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf, 2002.
- Chalier, C. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris: Albin Michel, 1998.
- Derrida, J. *Violence et Métaphysique*. En : *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil: 1967.
- Derrida, J. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- Fagemlat, M. *A covenant of creatures*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Freud, S. *ZeitgemäÙes über Krieg und Tod. Gesammelte Werke*, Vol. x. Londres: Imago Publishing Co., 1949.
- Freud, S. *Warum Krieg? Gesammelte Werke*, Vol. xvi. Londres: Imago Publishing Co., 1950.
- Hägglund, M. “The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Lévinas”, *Diacritics* 34/1 (2004): 40-71.

.....

30 “La plenitud del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está premunido contra la revancha del mal cuyo tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la consciencia mesiánica? –El problema desborda el marco de este libro” (Lévinas 2003 318).

31 Lévinas afirma, en efecto, que: “De la paz sólo puede haber escatología” (2003 9) y agrega que ella “no viene a tomar lugar[...] como fin de esta historia” (*ibid.*). Al contrario, “la escatología, en tanto que el ‘más allá’ de la historia”, “se refleja en el interior de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia” (*id.* 7).

- Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften IV*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Kant, I. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Gesammelte Schriften VIII*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Lévinas, E. *Le temps et l'autre*. Paris: Puf, 1979.
- Lévinas, E. *L'au-delà du verset*. Paris: Les éditions de Minuit, 1982.
- Lévinas, E. "Paix et proximité". *Les Cahiers de La nuit surveillée. Emmanuel Lévinas* Lagrasse: Verdier, 1984. 339-346.
- Lévinas, E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le Livre de Poche, 1987a.
- Lévinas, E. "Les droits de l'homme et les droits d'Autrui". *Hors Sujet*. Paris: Le Livre de Poche, 1987b.
- Lévinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- Lévinas, E. "Sécularisme et faim". *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*. No. 60. Catherine Chalier, C. & Abensour, M. (eds.). Paris: Le Livre de Poche, 1993. 19-28.
- Lévinas, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Paris: Le Livre de Poche, 2003.
- Mosès, S. *L'au-delà de la guerre*. Paris, Tel Aviv: L'éclat, 2004.
- Sebbah, F. *Levinas et le contemporain*. Besançon: Les solitaires intempestifs, 2009.