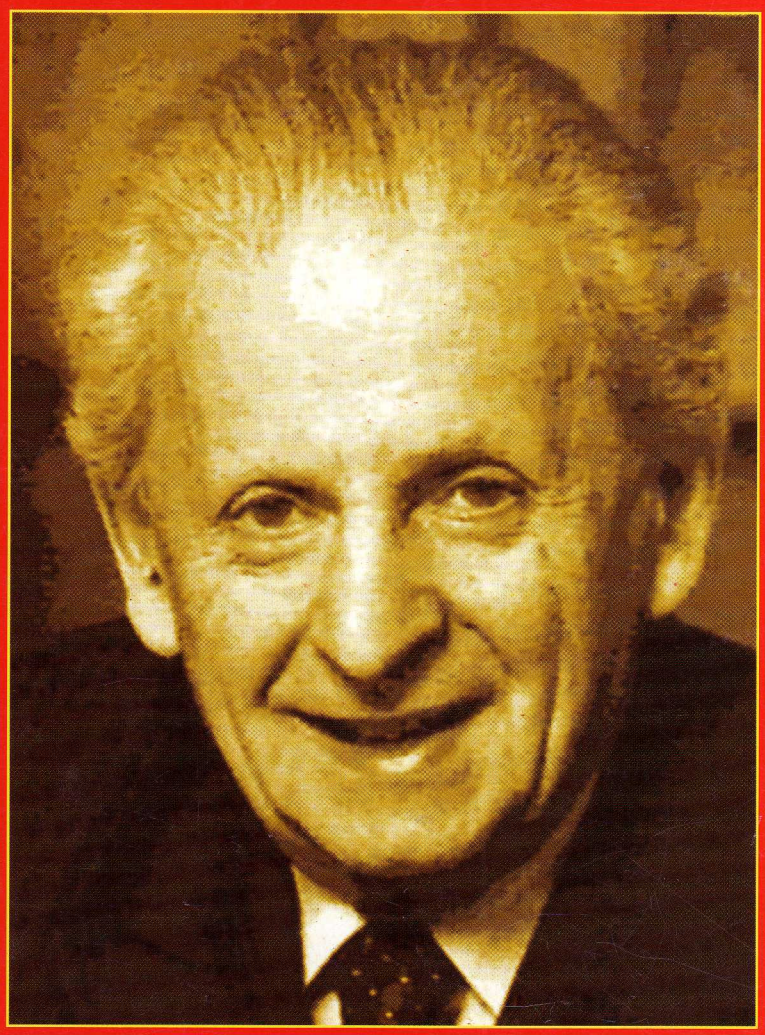
Anatéllei se levanta

Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos
Córdoba, Argentina
Año IX - Nº 18 - Diciembre 2007

Otros textos para Emmanuel Levinas



Anatéllei - se levanta

Año IX - N° 18
(extraordinario)
Diciembre 2007
ISSN 1850-4671

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos -CEFyT-

Av. San Antonio María Claret 5600
X5022LJQ Córdoba, República Argentina
Tel 03543 - 421420 Fax 03543 - 428042
e-mail: cefyt@uolsinectis.com.ar

El artículo desarrolla la amistad y la solidaridad a partir de la concepción ética semita, desconocida en el mundo greco-romano, y que Levinas construye filosóficamente en el análisis cuasi-fenomenológico, provocando un giro en la tradición moderno-occidental. Su reflexión parte del problema del deseo metafísico, amor extraño, que arranca al sujeto de su soledad y encierro y lo arroja hacia el otro. Esta tendencia afectiva hacia el Otro como otro descripta por Levinas como metafísica o filosofía primera es reflexionada por el autor bajo el término "solidaridad".

Palabras clave:
deseo metafísico, amigo/enemigo, solidaridad, amistad

El "deseo metafísico" en Levinas como solidaridad

Enrique Dussel A.

Este artículo continúa la temática iniciada en mis trabajos: "*Sensibility* and *Otherness* in Emmanuel Lévinas", en: *Philosophy Today* (Chicago), Vol. 43: 2 (1999), 126-134; "*Lo político* en Lévinas (Hacia una filosofía política *crítica*)", en Moisés Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, 271-293, y "Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity", en: *Constellations* (Oxford), Vol. 11, No. 3, September (2004), 326-333. El tema que propongo es parte de una *Política de la Liberación* que estoy publicando en tres tomos desde este 2006, Trotta, Madrid.

amatéllei

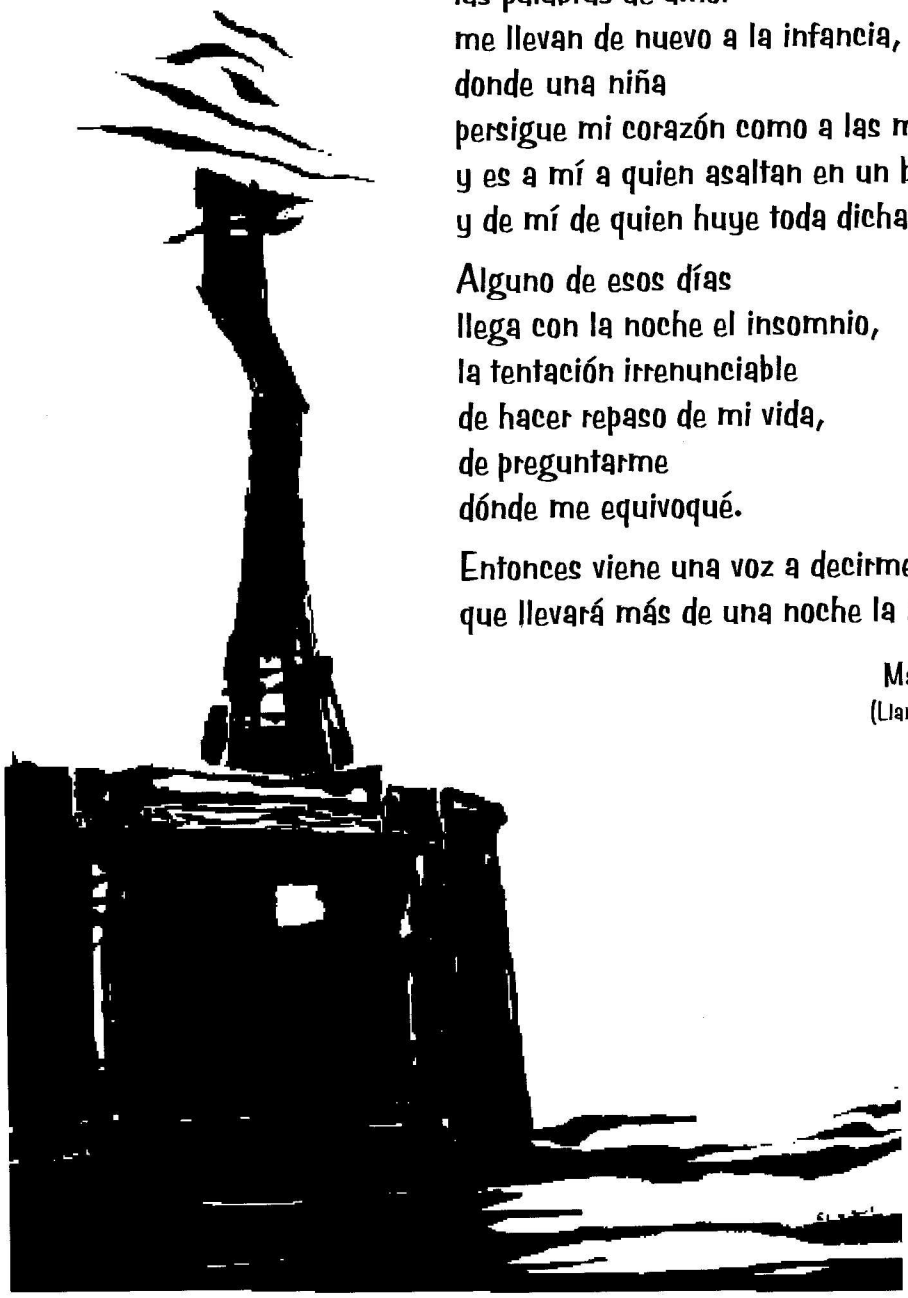
Algunos días, ciertas noches

Algunos días, todos los libros
parecen empeñados en hablar de mi vida.
En sus páginas
cualquier lugar un poco triste
es este mismo en el que habito,
las palabras de amor
me llevan de nuevo a la infancia,
donde una niña
persigue mi corazón como a las mariposas,
y es a mí a quien asaltan en un bosque,
y de mí de quien huye toda dicha.

Alguno de esos días
llega con la noche el insomnio,
la tentación irrenunciable
de hacer repaso de mi vida,
de preguntarme
dónde me equivoqué.

Entonces viene una voz a decirme
que llevará más de una noche la respuesta.

Martín López-Vega
(Llanes, Asturias, 1975)



Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones pre-conceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano,* después de reflexionar sobre la dificultad de la "amistad" *(Freundschaft)* lanza un adagio lleno de sugerencias:

> "[...] Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:
> [A.1] ¡*Amigos* [a.1], *no hay amigos*! [a.2], [A.2] gritó el sabio moribundo.
> [B.1] ¡*Enemigos* [b.1], *no hay enemigos*! [b.2], [B.2] grito yo, el loco viviente".

> "[...] Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
> *Freunde, es gibt keine Freunde!* so rief der sterbende Weise;
> *Feinde, es gibt keinen Feind!* ruf ich, der lebende Tor".[1]

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la "amistad" [A], y el segundo sobre la "enemistad" [B]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [A.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [B.1], que tiene, como veremos, mucha fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio con otros momentos que son como un comentario que propone "quiénes" enuncian el contenido de la primera parte [A.1 y B.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [A.2 y B.2], y que será el tema de mi comentario.

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un *verdadero* amigo [A.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener "el amigo" (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé* (σχολή), un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La "amistad" era lo propio del vulgo, "de las masas": "El feliz: ideal del rebaño *(Der Glückliche: Herdenideal)* [...]. ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?".[2]

El segundo momento [B.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que "no hay enemigos"? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semita-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la "enemistad" es disuelta para llegar a exclamar que "no hay enemigos"? Es evidente que el *crítico* Nietzsche, que "aniquila los valores", se considera el "enemigo" de la sociedad vulgar, del rebaño, del "ascetismo" judeo-cristiano en el poder –como el que invierte los valores vigentes–. Él, el "Anticristo", es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de lo valores "distorsionados". No es una "locura" tan radical como la que intentaremos en lo que sigue.

[1] Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches,* § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. 1, 404).
[2] Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht,* § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke,* Musarion, München, 1922, vol. 19, 151; ed. española, *Obras completas,* Aguilar, Buenos Aires, 1965, vol. 4, 268.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre "el sabio moribundo" [A.2] y "el loco viviente" [B.2]. Pero dejémosla para después.

Este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié*[3] en el que no entraremos en esta ocasión debido a la extensión de este trabajo.[4]

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la "amistad" no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, (y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida). Se trata de los "amigos políticos", que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por lo tanto podría decirse que no son "amigos" –en el sentido privado–. La *fraternidad (de la phratría)* se funda en una "igualdad de nacimiento" *(isogonía)*, por "igualdad de naturaleza" (*katá phúsin*) lo que determina la "igualdad según la ley" *(isonomía katà nómon)*. La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*. Discernir entre el "antagonista político" y el "enemigo total", es poder distinguir entre *lo político* (el "antagonismo" fraterno) y *lo militar* (la "hostilidad" pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. Pero se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero "estado de derecho" liberal puede ser puesto en cuestión desde el "estado de excepción"[5]: así se muestra nuevamente la Voluntad como anterior a la Ley.

En el mundo semita[6] se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológco de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. Aquí debe situarse el problema del deseo metafísico. Es un amor extraño, que se describe de la siguiente manera:

> "El deseo metafísico no aspira al retorno, pues es el deseo de un país donde no hemos nacido. De un país extranjero a toda naturaleza, no fue nunca nuestra patria y al cual nunca nos transportaremos. El deseo metafísico no se apoya en ninguna filiación anterior. Deseo que no será satisfecho [...] El deseo es desear a lo absolutamente Otro [...] Para el deseo la alteridad [es] inadecuada a la idea y al sentido. Es entendida como la alteridad del Otro [...] La dimensión de lo que se impone desde lo alto es abierto por el deseo metafísico [...] La actualización perpetua de la hora de la traición –ínfima diferencia entre lo humano y lo no humano– supone el desprendimiento de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica".[7]

Este "deseo", este "amor", esta tendencia afectiva hacia el Otro *como otro*, meta-física no ontológica (como la *Sorge* heideggeriana), atraviesa el horizonte del mundo. Es lo que deseamos actualizar bajo la denominación cotidiana de "solidaridad".

Podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el "¡Enemigo!" [B.1] puede ser el mero "enemigo" del "amigo" en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para "el Otro", el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su Exterioridad [ii], dicho "enemigo" no es el enemigo *suyo*. En el *Código de Hammurabi*, que está

[3] Gallimard, Paris, 1994 (traducción española: *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998).

[4] Esto ha sido desarrollado con más detenimiento en mi ponencia presentada en la Universidad de Jerusalén en enero de 2006 en el marco del coloquio que se llevó a cabo con motivo de los 100 años del nacimiento de Levinas.

[5] Véase Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

[6] Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, 2.4: "Exterioridad" (consúltese ésta y otras obras mías por internet www.clacso.org, biblioteca virtual, sala de lectura); *y Ética de la Liberación*, 1998, ya citada, capítulos 4-6.

[7] *Totalité et Infinit*, Nijhoff, La Haya, 1968, 3-5.

constituido desde el horizonte de una meta-física semita[8], que no es el del derecho romano, se enuncia:

> "Para que el *fuerte* no oprima al *pobre*, para hacer justicia con el *huérfano* y con la *viuda*, en Babilonia [...] Que el *oprimido afectado* en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y *se haga leer*[9] mi estela *escrita*".[10]

El "enemigo" del "fuerte" es el *pobre*, en tanto potencial posesor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El *huérfano* es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo –que es el tema del *Código de Hammurabi*–. Es decir, los "enemigos" de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los "enemigos" de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente:

"¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!", porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

La poesía de Theodor Däubler[11] se refiere a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto (citado por Derrida), semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que sólo habla de la amistad), pero se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así:

> "[i] Maldito el que no tiene *amigos* [i.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [i.b].
>
> [ii] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [ii.a], porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final [ii.b]".

El primer momento [i], se trata del orden totalizado, de la *carne*. Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [i.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

El segundo momento [ii], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [ii.a]. Pero, ¿qué clase de *enemigos* son éstos? Ahora se trata de esos *enemigos* que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (miseri-cordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema, y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una "responsabilidad por el Otro" pre-ontológica.[12] La *solidaridad* meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la "decisión" de ayudar o no al Otro. Pero el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico*

[8] Sería buen tema de discusión el mostrar como por ejemplo Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico, que pretendía la *conciliación* de la filosofía con *El Corán*, pero que al final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exotérico* con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* –lo racional– y la narrativa bíblica lo *exotérico* –lo imaginario religioso–) o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

[9] Obsérvese que la lectura de este "texto" (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente* expresada *por escrito*. En este caso *la escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del "ser-escrito" no coincidente con el de Derrida.

[10] *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986, 43.

[11] Citada por Carl Schmitt en su obra *Ex captivitate salus, Editorial Struhart, Buenos Aires, s.f., 85.*

[12] Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su "sensitividad" *(sensitivity)*, en su capacidad de "afectividad" *(affectivity)* en tanto puede ser *afectada* por un traumatismo.

de la *solidaridad*, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa *responsabilidad pre-ontológica*. De manera que habrá una *solidaridad a priori pre-ontológica*, y un efectuar *trans-ontológico empírico* de la solidaridad concreta: "Di pan al hambriento" (del *Libro de los muertos* egipcio, capítulo 125).

En el sistema se saca la cara por el Otro *ante el tribunal* de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). Ésta es la categoría de "sustitución"[13] levinasiana: "tomar el lugar del Otro", "sustituir" al enemigo del sistema.

La defensa del indefenso, por *solidaridad*, deja al "tutor" del huérfano como *responsable ante dicho tribunal del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa*. Pero, además, *es ahora el testigo* (μάρτυς): *da el testimonio de la inocencia del Otro*. Los antiguos *enemigos* del responsable en la solidaridad no son ahora sus *enemigos* [â.2], y sus antiguos *amigos* [á.1] en el sistema (cuando explotaban en la *fraternidad* al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos *enemigos*. Ahora sus nuevos *amigos* han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [â.1].

Esquema

Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad

Amistad totalizada: *fraternidad* [α.1] →	Amistad alterativa: *solidaridad* [β.1]
Enemistad en la totalidad [α.2]	Enemistad alterativa [β.2]
Sabiduría de los sabios	Locura[14] del mundo
(Tribunal del sistema: S)	(Tribunal ético-metafísico: E)
El formalismo de la Ley	El *espíritu* (*ruakh*: רוח) de la Ley: la vida del Otro
[i]	[ii]

El traidor-testigo (*mártys*, μάρτυς)[15], el mesías (*meshiakh*, משיח) [γ.3]
(Enemigo de los poderosos [i], amigo de los débiles [ii], loco viviente)

El que era *amigo* [α.1] tenía al pobre, el huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales* [β.2]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [α.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aún un enemigo extranjero en la guerra. Pero todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo* [i].

[13] Véase en Enmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, el capítulo IV: "La substitution", 125 ss.

[14] Esta "locura" se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un "demonio", de allí que "endemoniado", "loco" o enfermo mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: "Yo no tengo un demonio (*daimónion*" (*Juan* 8, 49) (correctamente traducido por: "Yo no soy loco"). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley). Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*, según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): "crucificaron con él a dos bandidos" (*Mateo* 23, 38).

[15] En griego *martúrion* significa "prueba", "testimonio". De ahí que el "martir" (*mártus*) sea el "testigo", el "probado", el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran el sistema, éste caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [β.2]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: "¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!" (transformando los enunciados [b.1] y [b.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos*, no son ahora *enemigos*: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua *enemistad* por una *amistad alterativa*: la *solidaridad* [β.1].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un *traidor* que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E][16] o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de *enemigos* dentro del sistema [ii.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); *enemigos* que se "echa encima" a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en enemigos, muestra que sigue considerando enemigos a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: "Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final" [ii.b]. El "Día del Juicio" de la diosa egipcia *Ma'at* es la metáfora de la "conciencia ético-política *solidaria*" que tiene por criterio universal la exigencia de la *negación de la enemistad* hacia el pobre ("Di pan al hambriento"); pobre que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido "con su sangre" (en las metáforas judías o aztecas). El "mito de Osiris", celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico "mito de Prometeo" encadenado a la Totalidad), y aún a su corolario (el "mito adámico", que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década del 60 en La Sorbonne de Paris), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde procede Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley[17] de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga críticamente desde la vida de la víctima, es decir, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de

[16] *Empíricamente* ese tribunal es el "consenso crítico" de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase mi próxima *Política de la Liberación*, Segunda parte, capítulo 5).

[17] Esta es la "Ley" que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía "dar la vida *(zoé)*, daba muerte *(thánaton)*" (*Romanos* 7, 10). Cuando Pablo habla del "no desearás" *(ouk epithuméseis)* (*Romanos* 7, 8) no se trata del "deseo" lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a la mera "pulsión" (que alcanza la satisfacción). Aquí el "deseo de la *carne*" es justamente el "querer totalizar el sistema" (la fetichización de la Totalidad) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las "tendencias" del sistema, el "deseo de la *carne*". En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la "falta" (*amartía*: pecado), que consiste en la "negación del Otro". El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el "espíritu" de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el "désir métaphysique" de Levinas no es ese "deseo" del sistema (la *fraternidad*: el "deseo de la *carne*"), sino "deseo del Otro *como otro*", en su Di-ferencia (es, nuevamente, la *solidaridad)*: "El deseo metafísico (*désir métaphysique)* tiene otra intención –él desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo. Él es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo", EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infinit*, 4.

Bartolomé de las Casas[18]), "en el Día del Juicio" (que actúa como un *postulado* que establece un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse perfectamente, pero que comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple según las exigencias que establecen las necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es muy semejante a lo que Walter Benjamin describe como el que irrumpe en el "tiempo-ahora" *(Jetzt-zeit)* como el "Mesías".[19] El Mesías es el maldito y el traidor[20] desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óntico [α.2], sino un enemigo mucho más radical aún que el "enemigo absoluto" u ontológico de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de *criollos* (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el "enemigo radical" [β.2] porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el enemigo metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es "¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo*!" [ii.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la Alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a "los pobres, los huérfanos y las viudas", al Otro. El no haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [B.2] de la segunda aporía nietzscheana: "Grito yo, el *loco* viviente". Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la "sabiduría del sabio" (ἡ σοφία τοῦ σοφοῦ[21], חכם-חכמת[22]) como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, "sabiduría de la *carne*"[23] [ἡ σοφία τῆς σαρκός]) [A.2], y el "saber crítico", que es "*locura* para el sistema" (μωρά τοῦ κόσμου[24]) como ser-para-la-vida [B.2]. El Mesías de W. Benjamin era el "loco" ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario Derrida nunca da una clara

[18] En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De potestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación*, el § 06, [101ss]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi*.

[19] "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*" [ii] (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, 188). Y todavía: "En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido" (*Ibid.*, Tesis 17; 190). El "tiempo" mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; es decir, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la "palabra" [ii] crítica que deviene presente en la "carne" [i]: en el sistema del "tiempo continuo".

[20] A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor ("de su Rey y su Dios"). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de nueva España, la colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

[21] Pablo de Tarso, *I Carta a los corintios* 1, 18. Los demás textos son de esta *I Carta a los corintios* 1, 26-2, 14.

[22] *Cf. Isaías* 29, 14 Esta "sabiduría del sistema" dominador es entonces "sabiduría de la carne" (ἡ σοφία τῆς σαρκός), es "el sabio moribundo".

[23] La Totalidad, el sistema, es la "carne", pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropolótica. Además, la "carne" es la expresión unitaria del ser humano (no hay "cuerpo" ni "alma"; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). Véase ENRIQUE DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

[24] El "mundo" es también la totalidad del sistema, pero como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El "consenso de los excluidos" [ii] es la "sabiduría" como exterioridad (lógos, *davar)*.[25] Cuando ese consenso crítico –que deslegitima el "estado de derecho", que como Voluntad de los oprimidos (en "estado de rebelión") pone aun en cuestión al mismo "estado de excepción" (de C. Schmitt)– irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la "palabra [ii] se hace carne [i]"[26] (entra en la Totalidad, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *meshíakh* de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica ("locura" de la Totalidad), contra la "sabiduría de los sabios", sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que ya no son los *enemigos* del *meshíakh*.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha ahora contra la misma elite de la que formaba parte, en una guerra por la Emancipación anti-colonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos *amigos* (las autoridades virreinales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el *loco rehén*[27] en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad*, E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de "la gloria del infinito"[28] –tema sobre el que discutimos largamente con H. Putnam en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo–.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*[29] (pueblo *mesiánico* en el sentido de W. Benjamin[30]), desde la *exterioridad* del sistema del poder de los que "mandan mandando" (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir *desde abajo* un Poder alternativo, el del pueblo nuevo *(populus)*, construido desde la "locura" para el sistema dominador, que atravesará el desierto, dejando atrás Egipto hacia la Tierra prometida. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de los "de abajo"*, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa "liberación" subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor de justicia, el deseo metafísico, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por los *sistemas del derecho* que incluye su contradicción (es decir, los derechos de las víctimas de la Ley), como el del *Levítico* o el del *Código de Hammurabi*, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, *enemigos de todos los condenados de la Tierra*.

[25] Esta "davar" semita, o "lógos" griego, se origina en la antigua manifestación del dios Ptah egipcio, cuya "lengua" (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot*. Egipto está detrás de Grecia y de los Palestinos (entre los que se encuentran los judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

[26] *Juan* 1, 14.

[27] El tema del "rehén" que siendo tal, en manos de sus *enemigos* (sus antiguos *amigos*), por ser amigo de los enemigos del sistema, es la cuestión sobre la que ronda toda la obra levinasiana *Autrement qu'être*, como es sabido.

[28] En *Autrement qu'être*, cap. v, 2: "La glore de l'Infinit", 178 ss. Opino que este tema es el vértice, la cuestión sobre la que gira todo el pensamiento de E. Levinas.

[29] Véase Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE, México, 2005.

[30] Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claro en su individualismo puntual: a) el *Mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia [ii] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el Mesías b) es una *comunidad mesiánica* (un *pueblo*), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la "esclavitud de Egipto" (metáfora de la ontología opresora).

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que sólo cuando esos "condenados", *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, sólo entonces "llegará la hora de la alegría".

Valga todavía una última reflexión sobre una obra que cumple cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha*, primera novela de la *Modernidad* según los críticos literarios, el "Cide Hamete Benengeli, autor *arábigo* y manchego", susurraba al oído de Miguel de Cervantes,[31] que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que "con estas razones *perdía el pobre caballero el juicio*, [...] desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles".[32] Y es así que cayó en la *locura*.

En el capítulo xxii de la Primera Parte, "De la libertad que dio don Quijote a muchos *desdichados*",[33] se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos "ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro" rumbo a las galeras, "gente *forzada* del rey". A lo que don Quijote se pregunta: "¿Es posible que el rey *haga fuerza* a ninguna gente?" Y reflexionaba inquietantemente: "Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van *de por fuerza*, y no de su voluntad. –Así es –dijo Sancho. –Pues, de esa manera –dijo su amo [Quijote]–, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*". Sancho le advierte que "la justicia [...] es el mismo rey".

Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno "la causa de su desgracia". Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

> "Todo lo cual se me representa a mi ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun *forzando* que muestre con vosotros el efecto para (lo) que *el cielo me arrojó al mundo* y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a *los menesterosos y opresos* de los mayores".

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura[34] osada del caballero, exclamó: "Señor y *liberador* nuestro [... ni] pensar que hemos de volver ahora a *las ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino (... hacia la antigua prisión)".

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

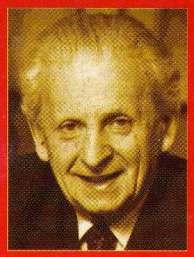
---

[31] El "manco de Lepanto" hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, es decir la arábiga, que procedía del Sur negro del Norte del Africa, de *Las mil y una noche*, le hubiera dictado su obra: "Cuenta Cide Hamete (...) en esta (...) historia, que (...)", MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. XXII; Real Academia Española, México, 2004, 199.

[32] Idem, cap. I, 29.

[33] El texto en Idem, cap. XXII, 199-210.

[34] "Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo* (...)", Idem, 209, es decir, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como la del bufón en las fiestas medievales del "Cristo arlequín", donde se podía criticar carnavalescamente hasta al Rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revolucionares empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales "luchaban contra el Señor de los ingenios", símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socio-económica y política que se dará contra la esclavitud.



Catherine Chalier
Enrique Dussel
Miguel García-Baró
Mario Lipsitz
Alberto Sucasas
Beatriz Barrios
Marta Palacio

Otros textos para Emmanuel Levinas