

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.86690>

Messina, Aïcha Liviana. *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique.* Paris: CNRS Éditions, 2018. 224 pp.

En la más ubicua de las representaciones de la guerra, el ajedrez, informan que el último de los maestros internacionales ha procedido de forma completamente distinta al célebre muñeco trajeado a la turca que alegoriza Walter Benjamin al comienzo de sus tesis sobre filosofía de la historia.

El crítico alemán, se recordará, pone en escena un artificio prodigioso: un autómatas que triunfa siempre, replicando a cada jugada del oponente de manera implacable, cuando en realidad es comandado mediante hilos por un enano jorobado y pequeño, el verdadero maestro del juego, quien se halla oculto bajo la mesa, que aparenta transparencia gracias a un sistema de espejos. Si el ajedrez figura el horizonte implacable de la lucha contemporánea, el muñeco hace lo propio con el materialismo histórico, que siempre debía vencer, a condición de que tomase a su servicio oculto a la teología, al enano contorsionado, que ya entonces aparecía disminuido e impresentable, debiendo disimularse mediante un arte de reflexiones y espejismos.

El prodigio del que llega noticia reciente, sin embargo, no es solo de carne y hueso, sino que ha procedido de manera prácticamente opuesta. Ha replicado a cada jugada del otro, partida tras partida, de modo que nunca se impusiese nadie en forma definitiva, sustrayéndose al objetivo final del juego de guerra, el *mate*, aunque sin evitar el encuentro como tal. Si el resultado ha sido sorprendente,

con tableros que han terminado en un desorden inaudito y estado excepcional, anárquico, ha provocado también las críticas de los fanáticos y expertos, quienes esperaban un desenlace inapelable del pretendido campeón. En resumen de un periodista radial: “Esta última final fue histórica en el ajedrez mundial. Es la primera vez que se define sin *jaque mate* en las rondas a ritmo pensado, ofreciendo tablas incluso cuando todo hacía pensar que al otro le faltaba el tiempo”. Ante las críticas, el maestro se limitó a responder: “no sé”.

La reconstrucción de escena parecerá retórica y forzada. Pero tiene al menos la virtud de resumir tanto la apuesta en juego como la metodología que despliega Aïcha Liviana Messina en su obra sobre los encuentros posibles entre el pensamiento ético de Emmanuel Levinas y la filosofía política.

Antes que nada, la apuesta del libro, que es precisamente cómo seguir pensando y ejerciendo la paz en medio de un horizonte de guerra innegable e irreductible; cómo seguir pensando la paz al incorporar la conciencia de la guerra y sus secuelas sobre el pensamiento mismo, sobre la construcción del sentido presente y del sentido del presente. Pues, si Levinas no negaría el horizonte y la evidencia ineludible de la guerra –incluido todo lo que de movimiento lógico, razonado, calculado y sistemático tiene–, se trataría de idear *desde* esta evidencia misma la posibilidad de un fuera de juego, de una interrupción que anule sus pulsiones originarias y sus necesidades finales. Es lo que se resume desde el título mismo de la obra mediante la aparente paradoja de “la anarquía de la paz”: de una paz como instancia no-originaria,

irruptora, con un cierto desorden y, sobre todo, sin fundamentación absoluta (incluida la teológica, la cual, nos quiere convencer la autora, no dirigiría el movimiento de las figuras levinasianas). De modo que la apuesta de este libro no es si Levinas es un filósofo explícitamente político –en varios sentidos no lo es–, sino cómo su pensamiento ético podría redefinir lo político como instancia sin *arjé* ni *telos* y, sobre todo, bajo la interdicción absoluta de matar, de ejercer un poder constitutivo o final de *jaque mate*, subvirtiendo la lógica implacable de la Ley en la excepcionalidad irruptora del Mandamiento.

De otra parte, se adelantaba, el proceder del reciente maestro ajedrecista plasma la metodología filosófica que pone en obra Aïcha Liviana Messina, la cual está lejos de constituir un simple estudio monográfico o un análisis fenomenológico –mucho menos con la intención de cerrar un sistema–, sino que se despliega como una sucesión de partidas conceptuales en las que el corpus de Levinas es confrontado por turnos a los corpus de una serie de autores claves para el tránsito entre los pensamientos moderno y contemporáneo, generando resultados a menudo tensos e inesperados. Ciertamente, una parte decisiva del legado filosófico de Levinas proviene de una suerte de fenomenología de la exterioridad –si se permite la expresión–; esto es, de una fenomenología no de la prioridad intencional de la conciencia en su relación con el mundo, sino de la pasividad ante una alteridad que excede y funda la conciencia de sí. Pero este libro no procede fenomenológica o contra-fenomenológicamente. Procede organizando una sucesión de partidas

en las que las figuras del legado conceptual de Levinas son confrontadas antes que nada a las figuras de cuatro grandes críticos de la apariencia moderna –Nietzsche, Freud, Hume y Marx–, y luego, en tres partidas simultáneas, a aquellas de una cantidad de artífices del pensamiento contemporáneo: Agamben, Derrida, Rancière, Didi-Huberman y otros. Es la estrategia que permite desarticular tanto los ataques iniciales como la aparente oposición que dicta la ley del juego. Pues si el encuentro se abre con una defensa férrea de Levinas, no es con ánimo de derrotar al otro, de anularlo definitivamente, sino de generar un efecto catalizador, haciendo estallar un orden –una anarquía, diría la autora– que no estaba ni en Levinas ni en el otro, que solo podía surgir de los movimientos tramados de ambos, redefiniendo la significación de una serie de concepciones claves de la filosofía política moderna.

Las ‘siete partidas’ de Levinas anarco

En la primera partida, que se despliega en la Introducción a la obra, Levinas confronta a Nietzsche, responde al desafío nietzscheano de cómo pensar lo político sin garantías ni fundamentos. El encuentro se desplaza desde una actitud defensiva inicial, activada ante el ataque que se ha hecho a la utilización levinasiana de una conceptualidad donde el Bien y Dios siguen teniendo cabida a la hora de refundar la ética como filosofía primera –lo que se ha descalificado en más de una ocasión como reaccionario y retrógrado–, hasta un descentramiento en el cual las figuras de apariencia fundacional se convierten en operaciones anárquicas de exterioridad, capaces de

cuestionar el conformismo del propio tiempo de manera intempestiva.

La segunda partida se juega en el capítulo inicial bajo el rótulo de “Levinas y Freud ante la guerra”. Los primeros movimientos nos confrontan a la fatalidad de la concepción freudiana de la guerra originaria, que hace del conflicto inevitable y fundacional la otra cara de la agresividad de lo viviente, un *factum* inherente a la relación pulsional primitiva con la muerte de todo ser vivo, el que buscaría preservarse mediante la destrucción del otro. Las contra-movidas que se organizan con las figuras levinasianas, a su vez, hacen ver que esta ineluctabilidad de la guerra, patencia última o verdad de lo real, no impediría con todo pensar la interrupción propia de una paz inmemorial que adviene al sujeto a partir del encuentro constitutivo con el otro, inquietud de sí que no se estabiliza como *factum* o *fatum*, como un hecho o un destino de guerra que dictaría la última palabra. El punto de inflexión de este encuentro se produce cuando al avance de la concepción de erotismo como pulsión en Freud –circunscrita al placer como satisfacción y apropiación finita– se opone la concepción de erotismo como caricia en Levinas –un-para-sí-para-otro abierto a la gratuidad y lo sin fin, que no nace de una necesidad ni apunta a una finalidad. Es lo que permitiría romper con la ecuación freudiana entre economía de lo viviente y destrucción del otro (y, más ampliamente, redefinir la psiquis freudiana del orden de la cura mediante el psiquismo levinasiano que remite a la alteridad).

La tercera partida se despliega en el capítulo siguiente bajo el rótulo de “Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y

Levinas”, produciendo un desplazamiento no menos decisivo en la concepción del ‘miedo a la muerte’ como instancia fundacional del estado. Tras hacer avanzar la concepción hobbesiana del estado como necesidad de regular la guerra originaria, la cual es posibilitada por el miedo a la muerte en el horizonte de un hombre como lobo para el hombre, se responde con la concepción levinasiana de una paz anárquica solidaria del miedo a matar, a cometer el crimen, en el horizonte del individuo como responsabilidad ilimitada por el otro. La jugada decisiva esta vez, que permite desplazar con Levinas la articulación entre el miedo y la muerte, es su remisión al tiempo, la constatación de que en ambas instancias se trata de una relación al porvenir y, como tal, sometida no solo a la espera individual, sino a la esperanza como dimensión interpersonal.

Al llegar a la cuarta y más extensa de las partidas de la obra, que se juega en el capítulo siguiente bajo el rótulo de “Preparar la revolución en el desgarramiento de la conciencia: Levinas frente a Marx”, se opera una transformación de las concepciones correlacionadas de alienación social y praxis revolucionaria. Tras una apertura que instala un nuevo horizonte de guerra –el de la constatación camusiana de nuestra época como aquella del crimen lógico (razonado, legitimado, justificado), donde la violencia constituye sistema al servicio del estado, incluso de la democracia y la libertad–, se impone la pregunta ineludible sobre la posibilidad de instaurar una inocencia capaz de sustraerse al crimen. La respuesta, a su vez, adviene a partir de este encuentro productivo entre Levinas y Marx, en el cual, como cabría esperar a estas alturas del partido, es Levinas quien impone la

jugada decisiva que promete sustraer del asesinato subordinado a fines, justificado en la conformidad a la ley. Pues si esta ley se verifica aquí, antes que nada, en una dialéctica que dota a la negatividad de necesidad, que hace del mal condición del bien, Levinas, citado en la obra, interpela: “Se requiere una revolución que disipe esta confusión: se requiere que el Bien sea el Bien y el Mal el Mal. ¿No es esta la verdadera definición del ideal revolucionario?” (1977, 38). El cuestionamiento de la negatividad dialéctica lleva a desplazar desde ya la concepción de ‘alienación’, que no se diagnostica como simple traba a la autonomía, a la libertad de acceso y despliegue de sí, sino como traba a la heteronomía, como encierro en sí o en el sistema, egología que no deja expresarse al otro, y al otro en sí. Luego, este cuestionamiento a la dialéctica lleva a desplazar sobre todo la concepción de ‘liberación revolucionaria’, que se sustrae de toda conquista final (cosmopolitismo e internacionalismo incluidos), para hacer del Bien una instancia escatológica capaz de irrumpir en todo tiempo como significación no anticipable del otro.

Tras estas cuatro partidas, donde Levinas ha confrontado uno a uno a grandes críticos de la apariencia moderna, las tres restantes se organizan al modo de simultáneas complejas: de encuentros múltiples, más rápidos, entre las concepciones levinasianas y las de una serie de autores contemporáneos que se califican mutuamente. En lo que constituye una novedad decisiva, se interroga el rendimiento que podrían corresponderle al lenguaje y al arte –al arte del lenguaje, se podría articular por cuenta propia– en medio de esta apuesta sostenida por una nueva política como

anarquía de la paz en el horizonte irreductible de la guerra.

La quinta partida pone a Levinas frente a Kafka, al tiempo que frente a Agamben y a Derrida en tanto intérpretes de Kafka y por derecho propio, lo que termina reconfigurando la concepción de la economía y la eficacia de la ley como escritura del cuerpo y lenguaje. Recogiendo un abanico de interpretaciones de la inaccesibilidad “Ante la Ley”, en el célebre relato kafkiano (lugar prohibido, paradoja de la soberanía), lo que se complementa con una lectura productiva de “La colonia penitenciaria” (ley como máquina escritural de muerte, violencia de lenguaje), se confronta la alarma de Agamben ante un ser humano que habitaría el lenguaje como ley de cuyo fundamento no sería capaz de dar cuenta, de una parte, y la advertencia derridiana de que todo intento de salir del lenguaje expondría a una violencia sin salida, de otra. Son estas alarma e inquietud las que se propone desarticular junto a Levinas mediante una movida interna al lenguaje mismo; esto es, mediante un desplazamiento que lleva desde una concepción del lenguaje replegado sobre sí como afasia de lo Dicho –teleología de un sentido totalizador– hacia una concepción del lenguaje receptivo de la alteridad como anarquía del Decir –significación en proceso que exige el cara a cara con el otro.

En la simultánea que sigue o sexta partida, que desplaza la interrogación desde la eficacia de la ley hacia la economía del arte, Levinas parece jugar amistosamente con Rancière y Didi-Huberman, pero el adversario real, el contrincante oculto y nunca nombrado, es Adorno, cuyo espectro se impone de entrada, desde el

momento mismo en que se anuncia este nuevo capítulo bajo el rótulo de “El arte puesto a prueba por la guerra”. Tras abrir con la convicción levinasiana de que el Rostro como condición de la no violencia sería una relación con lo Infinito más allá de todo lo visible, por lo que no cabría sino rechazar la violencia que supone reducir al otro a la finitud visible de la imagen, como haría el arte, se despliega un esfuerzo mayor por sustraer a Levinas ya no solo de esta convicción que radicalizaría la advertencia adorniana, sino también de las consecuencias de algunas de sus propias movidas textuales: desde la ambivalencia en algunos de sus escritos de posguerra (*p. ej. cf. 1947; 1948*), donde hace del exotismo del arte una liberación finita que no anula el encierro, ejerciendo coerción sobre el modo en que se dan los objetos del mundo, hasta su obra tardía (*p. ej. cf. 1995*), donde denuncia la representación como imposición de la conciencia al otro. A la inercia de todas estas posiciones se opone con cierta dificultad la posibilidad de concebir la imagen del arte como un rostro ético más allá del rostro simplemente estético, como apertura a la alteridad y a su exceso de significación. Para todo lo cual, se puede presumir, el dinamismo propio de la imagen verbal –y más ampliamente del arte del lenguaje– podría haber servido de instancia ejemplar. Pues, contra la equiparación que hace la autora tras Levinas entre representación en la ontología realista y en la filosofía trascendental, se tiene allí, en la imagen verbal, y más ampliamente en las artes del lenguaje, una instancia en la cual, sin anular la prioridad formal ante la representación, ni se anticipa la apariencia y efecto de lo representado ni se prioriza la conciencia de sí en el acceso al objeto,

sino que se promueve un juego comunitario de formas socializadas de las que se es autor y obra a un tiempo, en las que se habita en un doble movimiento de condicionamiento y libertad. Es sobre todo en el arte del lenguaje que parece posible examinar cómo la representación, en la medida en que se desplaza el fundamento crítico desde la conciencia personal a un medio interpersonal, deja de ser violencia de lo mismo para abrir un espacio comunitario con potencial transformador. Pero ello es demasiado ajeno al modo que tiene Levinas de ver las cosas, incluidas las cosas del arte, y es demasiado tarde para cambiar el desenlace de partida.

En este sentido, al apurarse hacia la última simultánea del libro, que se despliega en el epílogo y tiene como compañero principal de juego a Kant, más allá de consignar la insistencia en calificar el legado levinasiano como intempestivo –incluido el modo en que su paz anárquica desplazaría a la concepción kantiana de la paz perpetua, en que la prioridad de la libertad y autonomía moral quedarían desplazadas por inmemorialidad de la justicia y la heteronomía ética–, uno se ve obligado a preguntar si sería posible configurar el espacio político a partir de una ética como heteronomía sin todas las movidas complejas pero discretas (*¡helas!*) que permiten constituir una normatividad comunitaria. No se trata de reintroducir la negatividad o el mal (que poco tienen de discretos) en vistas a la necesidad del fin. Se trata de preguntarse si no se estará confiando demasiado en una salida de genio –más al modo de un *deus ex machina* que de una teología paciente y oculta–, que permitiría saltarse todos los pasos requeridos para el tránsito desde

una ética heterónoma hasta una política posible, partiendo por el desarrollo de una normatividad de lo común. Pues si es a lo que busca responder la concepción maestra y estratégica de “anarquía de la paz” –y se puede estar de acuerdo con el carácter no fundacional, dinámico, que propone–, es más difícil suscribir a la posibilidad de una comunidad política sin un desarrollo paciente de un orden normativo: sin normas que traduzcan la desmesura del mandamiento ético en la discreción del comportamiento político, con todos los límites y pérdidas inevitables, pero también con todas las *trouvailles* que suponen los procesos traductivos entre estas instancias distintas de representación y de vínculo comunitarios.

He aquí el umbral donde dejan las siete partidas que articula el arte diestro de Aïcha Liviana Messina entre el corpus levinasiano y los corpus de una serie pensadores modernos y contemporáneos.

Se recordará que las *Siete Partidas*, atribuidas en el siglo trece a Alfonso X llamado el Sabio, prometían la unidad jurídica al estado moderno en ciernes. Haciendo depender la potestad soberana de la autoridad del saber –saber asociado desde entonces a las recién fundadas universidades–, ese antiguo “Libro de las leyes”, redactado en alto estilo literario y dividido en siete secciones (una por cada letra de la palabra ‘Alfonso’), llevaba desde la explicación del fundamento originario de la ley hasta la dosificación de la violencia del tormento y el castigo de la pena. Constituyendo una enciclopedia jurídica humanista total y una *summa* que proyectaba una visión teológica del mundo, articulando el derecho con la filosofía y la teología, la tradición grecolatina y la judeocristiana, el código se proponía poner

fin al desorden normativo del reino y ser aplicado más ampliamente como Derecho universal o denominador jurídico común de la empresa imperial, lo que marcaría el pensamiento y ejercicio jurídicos en Hispanoamérica hasta entrado el siglo XIX.

Estas otras “siete partidas”, organizadas junto a Emmanuel Levinas instalado sorprendentemente como anarco, constituyen siete siglos más tarde una obra de encuentros inquietantes, donde una sucesión de confrontaciones conceptuales con otros pensadores mayores, a más de confirmar la crisis del orden de saber y poder moderno –de la universidad a la gobernancia–, exploran la posibilidad de una justicia de otro cuño. También en siete partidas, entonces, las que se despliegan por turnos en la Introducción, los cinco capítulos y el Epílogo de la obra. Y es que ya se sabe: para la tradición masiva que a un tiempo convoca y quiere mantener a raya este libro, siete veces siete es sinécdoque de Infinito: figura de lo que no podría tener comienzo ni fin, como la anarquía de la paz.

Bibliografía

- Levinas, E. “La Réalité et son ombre.” *Les Temps Modernes* 38 (1948) : 771-89.
- Levinas, E. *Du sacré et du saint*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- Levinas, E. “L'exotisme.” *De l'existence à l'existant*. Paris: J. Vrin, 1978, pp. 73-81.
- Levinas, E. “Interdit de la représentation et ‘droits de l’homme. (1981)” *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995, pp.129-137.

ANDRÉS CLARO
 Universidad de Chile - Santiago de Chile - Chile
andres.claro@u.uchile.cl