UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Perspectivas Políticas del Sentido, el Otro
y el Rostro en Lévinas y Deleuze

D. Francisco de Borja Castro Serrano

2014

UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA

"Perspectivas políticas del *sentido*, el *otro* y el *rostro* en Emmanuel Lévinas y Gilles Deleuze"

¿Lo político como acontecimiento?

Borja Castro Serrano

Año — 2014

Índice

INTRODUCCIÓN……...…….……6

PRIMERA PARTE:
EL TERRENO POLITICO DE LA MODERNIDAD Y SU POSIBILIDAD DE FISURA

Un itinerario posible.....……....14

Capítulo I.
La política clásica moderna: pensamiento de la 'comunidad' como identidad……..…….23

I.1. Articulación del terreno político moderno: historia, *episteme*, noción de hombre...…..…….....…….……...……23

I.2. ¿Hay fisura en el pensamiento político moderno? Hacia un nuevo tránsito…….…….69

Capítulo II.
Una clave de lectura: vuelta a 'lo político' con Abensour y su relectura crítica de la filosofía política moderna…….……80

II.1 Abensour lector de Marx: el paso necesario para nuestra clave de lectura……...85

II.2 Abensour y su filosofía política crítica: nuestra clave de lectura……....108

SEGUNDA PARTE:
PERSPECTIVAS POLÍTICAS DEL SENTIDO, EL ROSTRO Y EL OTRO EN EMMANUEL LÉVINAS

Capítulo III.
Corpus conceptual: el Sentido, el Otro y el Rostro en perspectiva de Emmanuel Lévinas……...120

III.1 Tentativa preliminar de introducir a Lévinas.……..……..120

III.2 Sentido y Totalidad: andamiaje crítico a la filosofía occidental…...….129

III.3 Sentido, Otro y Rostro: el sentido primero como rostro del otro hombre. Nueva configuración ética……..146

Capítulo IV.
Interrogación a los conceptos levinasianos en nuestra clave abensouriana sobre 'lo político'.....181

IV.1 Sentido, Otro y Rostro como espacio de lo irreductible: posible entrada a lo político……181

IV.2 'Lo político' en Lévinas: Guerra/Paz, Proximidad, Justicia y Estado…….193

IV.3 'Lo político' en el Sentido, el Otro y el Rostro: *extravagante* convergencia entre lo político y lo ético en el Estado…….……...…...….213

TERCERA PARTE:
PERSPECTIVAS POLÍTICAS DEL SENTIDO, EL ROSTRO Y EL OTRO EN GILLES DELEUZE

Capítulo V.
Corpus conceptual: el Sentido, el Rostro y el Otro en perspectiva de Gilles Deleuze……...231

V.1 Posibles entradas al pensamiento de Gilles Deleuze……...231

V.2. El Sentido como territorio del Otro: precisiones sobre el Rostro……..……..……..…...254

V.3 Puntualizaciones del Otro desde el concepto y el cuerpo como territorio: bisagra hacia lo político……..……...….283

Capítulo VI.
Interrogación a los conceptos deleuzeanos en nuestra clave abensouriana sobre 'lo político'……..294

VI.1 Otro y rostro deshecho como contrapunto a la *rostrificación*: instalación de lo político……...……...….294

VI.2 Otro, Rostro-devenir y sus líneas como máquina de guerra versus el aparato de Estado…….…….....317

EN LUGAR DE UNA
CONCLUSION.....341

BIBLIOGRAFÍA.....354

A mi hijo Samuel por presentarme la muerte y hacerme renacer con ella.
A mi hijo Nicolás por aceptarme como soy y darme luces de cómo ser padre.
A Javiera, por todos estos años juntos dándome vida.

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a mi tutor Patricio, por su calidez, hospitalidad y generosidad tanto filosófica como humana. Su capacidad teórica, su tranquilidad y paciencia fueron pieza clave para que este trabajo se haya podido concluir de buena forma. Agradezco a su familia y de sobre manera a Remedios, quien me hizo sentir como en casa durante cada pasantía en España.

Agrego a lo anterior que esta tesis fue, en parte, gracias a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Andrés Bello y su decanato por su irrestricto apoyo en tiempos y en financiamiento, en especial, a su decana, Margarita María Errázuriz. A su vez, agradezco a todo el equipo de la Escuela de Trabajo Social-Santiago por su incondicional apoyo simbólico y material; a Marcela Flotts por ser una gran amiga en este camino, lectora y correctora de muchos de los apartados de esta investigación.

A mi familia extensa tanto como a mi 'pequeña' familia, en especial, a mi compañera de viaje, Javiera. Sumo a mis hijos, por sus tiempos, sus miradas y paciencia. A mis padres y hermanos por preguntar, por 'estar', por mostrar fragilidad y enfermedad pero toda la grandeza humana, elementos que esta tesis convoca.

Por último, agradezco a tantos que aportaron en este escrito; José Luis Pardo y a la U. Complutense por recibirme en algunos de mis viajes; a Claudia Gutiérrez por su apoyo y conversaciones infinitas sobre la existencia, Lévinas y la política; a Gonzalo Montenegro por sus dedicados comentarios y su sabiduría deleuzeana; al querido RIFF (Red de filosofía francesa, U. de Chile) por escuchar extractos en congreso y simposios; a Gabriel Renie por su clases de francés y por su interés constante en mis lecturas; a tantos amigos que se interesaron en este viaje emprendido sin retorno.

Introducción

Esta investigación se articula desde un primer interés netamente extravagante pero filosófico, a saber, enfocarnos en dos autores, Emmanuel Lévinas y Gilles Deleuze, que implican distancias y escasos vínculos teóricos; es el atrevimiento a comenzar una aventura del (des)encuentro cuando pensamos en ellos. Este impulso general y paradójico fue el primero que nos movilizó a pensar, pues, si bien comparten la escena del pensamiento francés y el haber vivido y pensado sobre prácticamente todo el siglo XX, ambos filósofos no muestran en una primera aproximación encuentros teóricos posibles. ¿Se podrá pensar un *diálogo* a partir del des-encuentro y del no-lugar? ¿Cómo poder desarrollar esta paradoja? ¿De qué manera hacerse cargo de esta complejidad filosófica?

Ahora bien, nada es tan distante, decimos nosotros. Estamos claro de que puede ser de gran interés e impacto lograr una investigación que ponga e diálogo a dos filósofos que, a primera vista, no comparten relaciones teóricas, pero en los cuales sí se veían cercanías en sus incursiones metodológicas, destacándose, en especial, la crítica inteligente y potente a la filosofía occidental. En lo crítico de sus obras, se vislumbran nuevos alcances de *sentido*, se logran descentrar conceptos clásicos de la filosofía para darles un sentido distinto, ya que sus filosofías se instalan contra la representación, fuera de la metafísica de la presencia, del cálculo y del ordenamiento jerárquico.

Así, desde este impulso general y paradójico que instaló nuestra mirada sobre Lévinas y Deleuze, visualizamos que, a pesar de las distancias ya mencionadas, nos percatamos —como otra posible vinculación— que ambos filósofos trabajaban en su obra conceptos comunes. Entonces, en un intento por puntualizar, el *corpus* conceptual escogido en esta investigación tiene que ver con el *sentido*, el *otro* y el *rostro*, pues, si bien son nociones que venimos trabajando hace un tiempo[1], nos parecen de mayor interés dado que son conceptos compartidos entre Lévinas y Deleuze en cada una de sus obras.

[1] C*fr.* Castro, B., "Las posibilidades del *sentido* y la *alteridad radical*: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas", *Daimon,* n° 48, 2009, 81-96. Este artículo sintetiza nuestra investigación de magíster realizada en la Universidad de Chile y finalizada el año 2008, la cual se abocó a trabajar estos conceptos desde la óptica de Emmanuel Lévinas.

De este modo, la investigación doctoral se articula bajo la siguiente hipótesis de lectura en tanto objetivo principal: confrontar estas nociones comunes que trabajan tanto Lévinas como Deleuze (el sentido, el *otro* y el rostro) para interrogarlas de modo político a partir de una cierta perspectiva de la filosofía política crítica de Miguel Abensour. Nueva dificultad para nuestro trabajo: los dos filósofos escogidos no son filósofos políticos 'clásicos', más bien su entrada a lo político es tangencial, es desde su propia filosofía que re-piensan 'lo político' dentro de su obra. Dificultad, pero desafío interesante y, por lo mismo, introducir una cierta perspectiva del filósofo político Abensour nos ayudó a interrogar las perspectivas políticas despuntadas de la tríada sentido-otro-rostro en ambos filósofos.

Ahora bien, para lograr este objetivo de investigación, construimos un escrito que se configura en tres partes y una *apertura conclusiva* en lugar de una 'cerrada' conclusión. La primera comienza con dos capítulos donde intentamos precisar nuestra clave de lectura sobre 'lo político' desde la perspectiva de Abensour. Esto nos ayudó a entender desde qué lugar político interrogaríamos los conceptos en cada filósofo, pudiendo desde ahí concluir premisas novedosas sobre la investigación del pensamiento francés. Creemos que uno de los aportes de las últimas décadas que ha realizado el pensamiento francés, se trata justamente de reflexionar sobre la distinción entre lo político y la política. Así, vemos que Abensour, siguiendo la tradición francesa de Claude Lefort[2], trabaja sobre esta distinción para poder pensar una filosofía política crítica. Siguiendo a Lefort, esta distinción entrega a lo político múltiples formas de decirse y se sitúa como elemento central de la filosofía política, separándose tajantemente de la ciencia política en tanto ligazón de la política como conocimiento positivo (neutralidad y objetividad). Y a su vez, se aleja de una cierta filosofía de la historia, intentado escapar a conceptos, tales como: síntesis, relato único, causalidad y totalidad[3]; conceptos que también son criticados fuertemente por Lévinas y Deleuze.

Volviendo a Abensour, bajo esta última configuración de 'lo político' muestra el intento de volver y *retornar a las cosas políticas mismas*, por tanto, redescubrir las cuestiones políticas como una necesidad de humanidad después de los horrorosos

[2] *Cfr.* Lefort, C., *Essais sur le politique,* Paris, Éditions du Seuil, 1986.
[3] *Cfr.* Gutiérrez, C., "Presentación", en *Formas de lo político en el pensamiento francés contemporáneo*, Claudia Gutiérrez (Coord.), Proyecto CONICYT 79100008, Santiago de Chile, Red de investigación en Filosofía Francesa y Área de filosofía política Departamento de Filosofía, U. de Chile, 2013, pp. 9-10.

intentos totalitarios por anularla[4]. Es un liberarse del pensamiento heredado (gesto que ambos autores realizan al comenzar desde una crítica a la Filosofía Occidental), y volver a pensar de otro modo las cosas políticas, las formas de las sociedades y nuestros modos de convivir sin olvidar la modernidad y los inicios de la figura que regula la convivencia: el Estado.

De esta manera, articulamos un primer capítulo que le entregara un contexto a la configuración de la clave de lectura. Aquí trazamos un camino filosófico crítico que nos permitió comprender el terreno político conceptual que instaló el pensamiento de la Modernidad. Entendimos sus orígenes con el Renacimiento haciendo un recorrido interno desde sus figuras emblemáticas: Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, y ciertas ideas del historicismo hegeliano. Desde esta plataforma mostramos el sujeto moderno: ese sujeto racional, soberano y autónomo; y desde aquí llegamos a desentrañar de modo preciso la idea de un nuevo Estado impuesto por la Modernidad; una nueva filosofía del Estado que implicaba un nuevo poder, una nueva soberanía y una nueva regulación de lo social y humano.

Así, este recorrido crítico de la modernidad nos permitió un piso para que engarzáramos nuestra clave de lectura abensouriana desarrollada en el capítulo 2, la cual interrogaría los conceptos de Lévinas y Deleuze en las siguientes partes del escrito. Esta clave necesitaba aquel piso crítico a la modernidad pues trabaja sobre la necesidad de pensar una cierta condición de irreductibilidad de lo político investigándose en los márgenes, en lo singular, en los acontecimientos intempestivos. Para decirlo de un modo directo, fue un intento por pensar una política renovada que especulara sobre las *ruinas del Estado*, instalando así una 'verdadera democracia' que se presenta critica a la lógica integradora y totalizadora del Estado —según el decir del Marx leído por Abensour—, permitiendo al Estado no cerrarse sobre sí mismo como una Unidad. Clave de lectura que introduce un gesto crítico que, a su vez, repiensa el Estado, su poder y su origen, sin anularlo ni proponer un anarquismo tradicional[5], sino que más bien intenta despuntar perspectivas políticas renovadas.

Es a partir de este contexto y configuración de lo político que pudimos comenzar a desarrollar un trabajo enfocado en nuestros dos filósofos centrales. Entramos, así, a la segunda parte de la investigación con dos nuevos capítulo; el capítulo 3 trabaja la

---

[4] *Cfr.* Abensour, M., "¿De qué regreso se trata?", en: *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 14.

[5] *Cfr.* Abensour, M., *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 28. Traducción, *La democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 14.

tríada conceptual del *sentido*, el *otro* y el *rostro* desde la obra de Lévinas. Estos conceptos en la obra del francés instalan nuevas nociones sobre el Humanismo y la Ética a partir de su novedosa aproximación al *Otro*, estableciendo una Alteridad Radical que logra configurar su lugar desde su particular noción de rostro, el cual nos visita e irrumpe como rostro del *otro* hombre (empírico) para mostrar así la posibilidad de infinito y trascendencia (metafísico) que él mismo trae y que se configura como sentido primero.

A partir del rostro como absoluto que da cuenta del *otro*, del cara-a-cara y de una nueva noción de *proximidad,* este *otro* instala un nuevo sentido que se sustrae al mundo, el cual no señala como un signo tradicional dejando a la subjetividad pasiva y responsable por él. Por lo tanto, se establece una intersubjetividad asimétrica, donde el *otro* da cuenta de una alteridad absoluta siendo esta de entrada ética[6]. Esta última como 'filosofía primera' instaura un *sentido otro* a partir de esta figura de Alteridad Radical, la cual va más allá del Ser, logrando un contacto anterior a todo saber representacional.

Ahora bien, la necesidad de desarrollar la tríada conceptual en un capítulo a aparte permite una cierta metódica que hace despuntar mejor la perspectiva política de los conceptos, de ahí la construcción del capítulo 4. En este nos preguntamos, ¿qué sucede al interrogar la tríada conceptual en nuestra clave política abensouriana? ¿Estos nuevos sentidos conceptuales desplegados por Lévinas podrían repensarse desde 'lo político' en el sentido provisto por Abensour para visualizar una nueva política? En líneas generales, nos encontramos que el *sentido primero* desplegado por el rostro del *otro*, el cual es netamente ético y el cual no tiene una relación directa con la política, sí es una plataforma necesaria para pensar lo político en Lévinas. En esta línea, nuestro autor relativiza lo político —sin reducirla en su importancia—, pensándola *después*[7] de la interpelación que hace el *otro* bajo su sentido ético ya alejado de la ontología del ser. Lo primero sería la responsabilidad por el *otro*, el primer sentido es esa relación asimétrica que instala el rostro del *otro*, pero cuando ya se vive la multiplicidad humana, la socialidad que se afirma en este ser responsable

[6] *Cfr.* Lévinas, E., *Ética e Infinito*, Madrid, Ed. La Balsa de Medusa, 2000, pp. 71.
[7] *Cfr.* Lévinas, E., "Política después", en: *Más allá del versículo,* Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2006, p. 275.

por el *otro*, es la dimensión de lo político la que viene a instalarse con fuerza y así simetrizar las relaciones, siendo esta la responsable de dar justicia a ese Tercero[8].

Por lo tanto, lo político en Lévinas es una salida de la teoría clásica de la filosofía política, pues sería una vuelta a lo político que nace de una 'extravagante hipótesis' —al decir de Abensour— que piensa el Estado y las instituciones a partir de la *generosidad-para-el-otro*, accediendo a una nueva vía de lo político, la justicia, la racionalidad[9]. Es a partir de la aventura humana de la responsabilidad por el *otro* que se puede pensar lo político, el Estado y las instituciones. Ahora bien, ¿de dónde comienza esta extravagante hipótesis? Para pensar los conceptos éticos de Lévinas —*sentido, otro, rostro*— en esta clave política no podremos obviar la necesidad de evasión del Ser que articuló nuestro autor. Para él, la política tradicional tiene su correlato en este *encadenamiento al ser,* lo que ha traído grandes desastres a lo largo del siglo XX: subyugación, sumisión, servidumbre y guerra. Una sociedad cuya política se instala desde el principio de identidad, de la 'excesiva preocupación de sí', negando la alteridad, configura un Estado que limita las fuerzas violentas del 'todos contra todos'[10]. Por lo tanto, la extravagante hipótesis es salir del ser por una nueva vía que descentra el sentido común de lo político y piensa este en los márgenes para poder salvaguardar al *otro* y así re-pensar los Estados y la noción de humanidad, instalando su idea del Estado justo e igualitario.

Luego, en un ejercicio similar a la segunda parte, pero trabajando a Gilles Deleuze, configuramos una tercera parte con otros dos capítulo. Bajo el mismo gesto metódico, desarrollamos el capítulo 5 mostrando la tríada conceptual del francés en cuestión. Visualizamos que a partir de su filosofía pragmática que re-piensa el lenguaje, le da un giro a un sinfín de conceptos para exceder las categorías clásicas de abstracción, clausura y encierro. Descentra la noción de *sentido* (de modo crítico al *buen sentido* y al *sentido común*) para concebirlo como *acontecimiento*, el cual expresa una relación más allá de los términos, una relación entre lenguaje (verbo infinito) y cuerpos (se efectúa en circunstancias concretas) que no es principio ni fin sino una casilla vacía (sin-sentido): puro efecto, incorporal y ubicado en la superficie.

---

[8] *Cfr.* Lévinas, E., "Filosofía, Justicia, Amor", en: *Entre nosotros Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993.

[9] Aquí Lévinas se instala contra el modelo político y societal de Hobbes, cuestión que tendrá importancia a la largo de la tesis en el trabajo de ambos filósofos. *Cfr.* M. Abensour, "La extravagante hipótesis", en: *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 279.

[10] *Cfr.* Abensour, M., "El mal elemental", en: E. Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* México, FCE, 2001, p. 84.

Este recorrido que sintetizamos aquí, pero que desarrollamos en extenso nuestro capítulo, atraviesa toda una etapa primera de Deleuze, a saber, desde *Proust y los signos* (1964), pasando por su obra doctoral *Diferencia y Repetición* (1968), para cerrar con *Lógica del sentido* (1969) y su apéndice sobre el *otro* de Michel Tournier, en la cual apostamos por mostrar que el territorio del *otro* es, justamente, el sentido; el *otro* es pensado como una estructura previa a la mirada que se actualiza cuando un yo aparece. Lo interesante es que el *otro* es previo al sujeto, es previo al sistema psíquico del Yo. Ahora bien, creemos que este recorrido de una primera etapa del francés, es una base que se articula en una época tardía de los años 90: donde la 'creación de conceptos' —incluyendo hasta la misma noción de *concepto*[11]— instala un territorio para el *otro* que sería el concepto, pero donde sigue pensándose al *otro* en tanto estructura previa a la mirada que se actualiza cuando *otro* aparece, cuestión que también trabajamos.

Así nos preguntamos, ¿cómo es que aparece este *otro*? Se articula como rostro que bajo su palabra da cuenta de la posibilidad de un mundo, es una expresión de 'mundos posibles'. Según Deleuze, el *otro* no es ni sujeto ni objeto sino la presencia concreta en un rostro (empírico) que permite la percepción y la incorporación de mundos posibles (podríamos decir metafísico)[12]. Podremos, así, establecer un mapa del *otro* (en tanto mundo posible y estructura) en la filosofía deleuzeana, destellando un nuevo sentido (acontecimiento) y una noción particular de rostro (*deshecho* como antítesis a la *rostrificación*). Por esto último, cerramos nuestro quinto capítulo distinguiendo aquellos rostros que en su *hípersubjetivación* solo terminan *rostrificándose*[13], esto con el objetivo de precisar un terreno del *otro* más abocado al cuerpo, cuestión trabajado en los años 80. Vemos así, a diferencia de Lévinas, que el sentido desplegado por el *otro* y por el rostro, en Deleuze, es inmanente al mundo y significa un signo toda vez que no se *rostrifica.*

De este modo, estos análisis más críticos del rostro de los años 80, nos permite ir cimentando un cierto terreno político. Comenzamos a precisar que Deleuze visualizó que nuestra sociedad representacional pretende fijar, hacer cuerpo y situar ciertos

---

[11] *Cfr.* Deleuze G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?,* trad. por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 21.

[12] *Cfr.* Deleuze, G., *Lógica del Sentido* (en adelante LS), trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 90; "Michel Tournier y el mundo sin el otro", pp. 304 – 307; *Proust y los signos,* trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, parte I, capítulo 4.

[13] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas* (en adelante MP), trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 173.

sentidos como 'el' sentido, como una Verdad. Se quiere construir el sentido en el cielo o en el subterráneo en palabras de Deleuze, ya sea como *principio*, *origen*, *reserva*, *depósito*[14]. Por lo tanto, al volver a preguntarnos desde 'lo político' en el sentido provisto por Abensour para visualizar el camino político que traza Deleuze, vimos que a partir de la investigación realizada del *sentido, el otro y el rostro* el filósofo nos invita a otra cosa, nos invita a un desafío político que emprendemos en nuestro capítulo 6.

En breve, decimos que su (sin) sentido implica una mirada crítica a la política disciplinar y académica, la cual apunta a lo subjetivante, a lo hipersignificante y sustantivo que la sociedad actual constantemente —vía la máquina abstracta— *rostrifica* fijando y rigidizando. De este modo, los rostros que se *rostrifican* constantemente se objetivan, se hacen sustantivo, y así, la estructura *otro* no se le permite su condición de posibilitador de mundos, su capacidad de *expresión*. Dado que Deleuze intentó propagar la filosofía fuera del ámbito académico para mirar cuestiones sociales, vemos que él denuncia una 'política del rostro', esa organización del rostro que es sólida, que totalizan y engloban un rostro que se pone al servicio de la subjetivación y de la significancia como una configuración totalitaria. El francés pretende una política que esté en sintonía con el acontecer, nunca desligada de los análisis sobre el desarrollo capitalista[15].

Vemos entonces que los conceptos deleuzeanos interrogados en la misma clave política que los de Lévinas, pretenden abrir un nuevo tipo de incursión en lo político, también habría una vuelta a lo político mismo: deshacer el rostro recién descrito y su sentido totalizante. Hay que ir —al igual que en Lévinas— a los márgenes, y así pensar la 'gran política' como dice nuestro autor, la que invita a lo singular y a los *acontecimientos* que producen más libertad y sentido, porque justamente no es ni individual ni general, ni personal ni universal[16]. Es la búsqueda rizomática de la desterritorialización como líneas de fugas posibles mediante la máquina de guerra, por tanto un sentido-acontecimiento que no es jerarquizable, una nueva lógica de poder la cual no siempre rostrifique de modo totalizante y objetivante para permitir los *mundos posibles* del *otro*, y así repensar el Estado y las instituciones desde la exterioridad y

[14] *Cfr.* Deleuze, G., LS, p. 90.
[15] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 193.
[16] *Cfr.* Deleuze, G., LS, p. 91.

no, exclusivamente, como un aparato totalitario[17]. Se instala, también, la idea de un Estado abierto a la exterioridad que no se sobresignifica ni se cierra sobre sí mismo.

A partir de esta pequeña descripción conceptual de ambos pensadores, vemos sus similitudes metodológicas, pero distancias teóricas y filosóficas, no obstante, creemos que durante el trabajo realizado y al ir confrontando el *corpus* conceptual escogido de ambos autores en nuestra 'clave política' abensouriana se despliegan resultados y sentidos novedosos que lentamente comienzan a borrar las tensiones y las distancias entre nuestros filósofos, vislumbrándose un cierto diálogo posible. Se puede pensar una transformación de lo político hacia una nueva política: y por lo mismo cerramos el trabajo con aperturas *en lugar de una conclusión*, pretendemos mostrar líneas para trabajos futuros que no logran 'cerrar' nada, sino más bien, instalar aperturas ricas en nuevas significaciones filosóficas que se relacionan con lo que arroja esta tesis.

De esta forma, intentaremos darle un *espesor y volumen teórico* a la luz del objetivo general establecido aquí mostrando ciertos hallazgos interesantes, cuestión que realizaremos en tres ejes: primero, cercanías y encuentros desplegados entre Lévinas y Deleuze; segundo, distancias teóricas que surgen al trabajar los tres conceptos de la tesis (*sentido-rostro y otro*) cosa que termina permeando aquella distancia; y tercero, esbozamos el componente de 'nueva política' que ambos autores nos dejan a partir del trabajo realizado. Lo anterior, sugiere y cimenta caminos creativos para pensar la institucionalidad actual, aportando nuevos sentidos al diálogo social y a la dinámica de poder, escapando de los intentos totalitarios, y tal vez, alcanzando una imbricación política – ética interesante desde ambos filósofos que desentrañan nuevos sentidos respecto del lugar del *otro* y del rostro. Las preguntas que nos guían en este último trayecto son: ¿Cómo se despliega el sentido de lo político en nuestros dos filósofos? ¿Cuál sería la posibilidad de pensar una *nueva política* a partir de ellos? ¿Podría instalarse de modo predominante una lógica del *acontecimiento* en esta nueva política? Contemporáneamente, ¿qué aportan, después de las barbaries y totalitarismos del siglo XX, el despunte de 'lo político' bajo las perspectivas del sentido, el *otro* y el rostro desde Lévinas y Deleuze?

[17] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, ver Cap. 6.

Primera parte:
El terreno político de la Modernidad y su posibilidad de fisura

Un itinerario posible

En una apuesta arriesgada, pues todo intento panorámico puede quedar situado en un terreno general y obvio, pretendemos trazar un camino filosófico que nos permita comprender el terreno político conceptual que instaló el pensamiento de la Modernidad. Este ejercicio será de utilidad para vislumbrar varios asuntos de esta época histórica/ filosófica —los que, a su vez, sirven para pensar lo político en el siglo XX—.

Como *primer punto del primer capítulo* de nuestro itinerario, intentaremos articular el terreno político moderno urdiendo una mirada amplia con otra específica. Aquí, nos interesan dos cuestiones fundamentales: primero, comprender las transformaciones que convulsionaban la Europa del siglo XVI —el Renacimiento—, ya que se constituyen en hitos que marcan el paso de la Edad Media hacia el origen de la Modernidad. Estas múltiples transformaciones esbozan un cambio paradigmático en la sociedad occidental impreganando la idea de progreso y desarrollo, dejando atrás estatutos míticos-religiosos; estos cambios hacen referencia tanto a hitos económicos como a políticos-sociales e ideológicos-filosóficos. Ahora bien, para los fines de nuestra investigación, esta primera descripción nos es útil, pues "estas conmociones y los conflictos que las enmarcan plantean, a la práctica y reflexión política, problemas que intentarán resolver con invenciones que son el origen de la Modernidad: entre los más relevantes, la idea del Estado como soberanía"[1].

Segundo, plantearemos las posibilidades de un estudio político comparado al interior de la Modernidad, como la corriente empírico —práctica, la jusnaturalista— racionalista (secularización del Derecho Natural), hasta el quiebre que se produce con el nuevo entendimiento de la Historia, el Sujeto y la Política en la Alemania del siglo XIX —que comienza simbólicamente con la Revolución Francesa—[2]. Si bien el recorrido del pensamiento político clásico moderno posee matices en su interior -

[1] *Cfr.* Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *Historia del pensamiento político*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992, p. 50.
[2] *Cfr.* Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 351 y *ss.* Aquí nos referimos a Maquiavelo, Hobbes y Spinoza con sus diferencias; y al pensamiento hegeliano, respectivamente.

inclusive, múltiples contradicciones desde el Renacimiento hasta el siglo XIX-, se nos impone la tarea de esbozarlas para lograr comprender su constitución política. "[…] una profunda contradicción recorre el pensamiento político occidental desde el Renacimiento: el conflicto entre la idea central del Derecho Natural, que imprime carácter al pensamiento general de la época, y los hechos irrefutables de la vida histórico-política"[3].

De este modo, se tornan relevantes los acercamientos y las distancias entre representantes emblemáticos que manifiestan la importancia de estas corrientes de pensamiento político que convivieron en la Modernidad, para, así, dar cuenta de las bases de este nuevo paradigma que se instala. Habrá que pensar con Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, y con las potentes ideas del historicismo hegeliano. En este recorrido ampliado queremos marcar los grandes giros y síntesis que transcurren en la Modernidad sobre la base de estos autores.

Esta mirada amplia, por tanto, debiese articularse en su desarrollo con una perspectiva específica. Hay que mostrar, desde un pensamiento analítico y profundo, las distintas nociones de hombre que se construyen e irrumpen en este estudio comparado al interior de la Modernidad, las cuales poseen una estrecha vinculación con las ideas políticas de la época al ponerse al servicio de éstas. Se hace necesario en este primer capítulo dar cuenta de la fundación de un nuevo sujeto, uno racional, soberano y autónomo: el sujeto moderno.

Sobre esta plataforma podemos llegar a desentrañar de modo preciso la idea de un nuevo Estado, una nueva filosofía del Estado que implica un nuevo poder, una nueva soberanía y una nueva regulación de lo social y humano. Esto, no sin olvidar ni obviar los matices y contradicciones de la propia Modernidad. De aquí la importancia de operar —como telón de fondo— a través de estas distintas corrientes, pues ellas van urdiendo las variadas tramas de sentido que nos aporta la Modernidad.

Bestia humana y ser humano

En esta época se instala, primero, un Estado laico y soberano que se sitúa sobre un terreno real, concreto y no natural. Este se superpone sobre un escenario natural, secular e individual que pretende de modo artificial y racional reunir a los individuos.

[3] *Ibid.*, p. 351.

Por último, se genera un terreno fértil que posibilita un pensamiento total con la pretensión de unificar el Estado desde lo real y lo racional/ ideal. Sin embargo, transversalmente podemos decir que en todos estos giros hay un concepto predominante: la razón, con sus distintos matices de entendimiento.

En este primer punto del primer capítulo de nuestro itinerario —quiebre con la Antigüedad y la Edad Media e irrupción de una nueva época, estudio comparado al interior de la Modernidad, nuevas nociones de hombre y de Estado—, habrá que seguir la pista con mayor intención respecto de la razón de Estado que se instala y se configura en cada momento de la época, sus objetivos y sus fines. Podremos ver así los pilares de una nueva filosofía política que se instaura en la Modernidad.

Filosofía política que ya no piensa a los hombres como ángeles, sino que hace una reflexión sobre el paso de la bestia humana al ser humano, tal como dice José Luis Villacañas. Desde Maquiavelo en adelante, en este paso comienza a visualizarse la tensión entre la bestia humana y el ser humano que existe en nosotros. Tensión que resuena más todavía cuando nos preguntamos cómo podremos convivir entre nosotros. Nuevos sentidos irrumpen con la posibilidad de diálogo, pero, ¿cómo se pensará en la Modernidad este tránsito y la posibilidad de diálogo? ¿Cómo se pensará cuando ya el hombre no es pensado como un ángel sino como un ser que transita desde la bestia hacia el ser humano o viceversa?[4]

Así, la filosofía política clásica moderna pretende pensar una nueva sociabilidad que reflexiona sobre el convivir desde una nueva individualidad, que tensiona la idea de comunidad y que engendra e instala un Estado racional y ordenador, muchas veces monárquico, interesado en la regulación contractual de lo social. Esa es la razón por la cual tantas veces olvidó lo propio de la humanidad, lo propio del diálogo, lo propio de la condición política como cuestión social e humanitaria.

Tal vez fueron los pilares sobre los cuales se pensó la Modernidad y su filosofía política los que desencadenaron posteriormente atrocidades concretas en la humanidad; por lo pronto, el totalitarismo, "esa paradoja que pretende politizarlo todo y alcanzar el superhombre, cuando en realidad hace exactamente lo contrario".[5] Por lo tanto nos preguntamos, ¿posee fisuras este terreno intelectual de lo político moderno? Esta totalidad fundada en el Estado, ¿tiene puntos de fuga? ¿Cómo podemos pensar

[4] *Cfr.* Villacañas, J.L., "Presentación: perspectivas de la filosofía francesa", *Daimon*, nº 46, enero-abril 2009, pp. 8-9.
[5] *Ibid.*, p. 9.

un nuevo terreno político? A partir de estas preguntas, podemos esbozar nuestro *segundo punto del primer capítulo* de este itinerario. Un tránsito que pueda develar las fisuras de las ideas políticas modernas, sobre todo pensando en la tensión que se da entre su construcción humana y sus propuestas para que convivamos entre los hombres, tensión latente que se visualiza en su mayor edificio conceptual: el Estado y sus instituciones.

Ahora bien, vamos por partes y no compliquemos el asunto. Primero, y antes de pensar y reflexionar acerca de algunas de las fisuras y consecuencias del pensamiento moderno, hay que preguntarse: ¿a qué nos referimos con "razón" de Estado? ¿Qué aspectos políticos son relevantes de investigar en esta configuración de un nuevo Estado que es guiado por la razón en la Modernidad? ¿Desde qué lineamientos se configura el pensar político de la Modernidad que puede luego ser criticado y repensado? ¿Qué relación implica la política y la condición humana? Dado que son elementos que cruzan transversalmente nuestro itinerario puntual y nuestra investigación en general, creemos indispensable instalar, e intentar responder, estas preguntas a lo largo de esta parte primera. Así, podemos tantear la articulación de ciertos conceptos que son relevantes para el pensamiento moderno antes de entrar en una reflexión más minuciosa de nuestro objetivo central en la parte segunda y tercera de nuestra tesis.

¿Una ética para el poder?

Vemos que todo el entramado conceptual político de la Modernidad es de gran complejidad dado que hay nuevos conceptos que irrumpen, que se tensan, y a su vez, que tratan de convivir. El nuevo Estado se instala en una razón que pretende articular 'poder' y 'ética'. Sin embargo, desde un análisis histórico, y a su vez, una reflexión filosófica sobre esta articulación, se esboza un margen borroso entre ellos, un flujo que oscila entre la luz y las tinieblas al son de Meinecke.

Resulta interesante comenzar por entender qué implica la 'razón' de Estado, pues, según Meinecke, es esta intención conceptual —que se instala con matices durante la época— la que está en la base del pensamiento político moderno: "La 'razón' de Estado consiste, pues, en reconocerse a sí mismo y a su ambiente y en extraer de este

conocimiento las máximas del obrar"[6]. Hay entonces una demanda intrínseca del Estado que implica un conocerse y reconocerse a sí mismo y al ambiente donde se desenvuelve, siendo éste un conocimiento particular de la forma de actuar del Estado. Esto debe convivir con un Estado que debe responder a una estructura permanente, fija, que serían sus leyes vitales e inamovibles. Del ser cotidiano (individual) se genera una relación con un 'deber ser' (general) que el político también debe tener presente en su actuar. Para el político hay un trabajo arduo que desempeñar, porque de este conocimiento doble del Estado —particular y general— dependerá el logro de sus metas.

Comienza un juego de conexiones causales entre el carácter individual y el general. Conducir un Estado implica escoger un camino único adecuado al momento, pero, tal como dice Meinecke, este puede trasgredir las leyes generales éticas y jurídicas. Por lo que, a su vez, también se debe tener en mente los impulsos generales que movilizan a todo Estado. Ambos impulsos deben convivir, porque el accionar particular de un Estado debe ser un efecto de su postura general para que así pueda existir en su fuero interno, pero también por sobre los otros Estados. ¿Qué ocurre ahora que en nuestro análisis transversal surge la noción de otro Estado con el cual se compite? ¿Toma mayor peso esta idea de 'razón de Estado'?

Esta conexión causal que finalmente convive entre los impulsos particulares y generales implica una relación de fondo entre fines propuestos y valores que son universales al Estado, cuestión que dificulta el asunto. "El bien del Estado y de la comunidad nacional encerrada en él, son, se dice, el valor y la finalidad, y el poder, la afirmación y la extensión del poder, el medio indispensable que hay que procurarse incondicionalmente para ello […] Juicios éticos de valor complican, pues, aquí la visión simple, de estricta causalidad que habíamos obtenido primero del obrar según la razón de Estado"[7].

Dado que hay otros con los cuales debo competir para salvaguardar *mi* propia existencia y la de *mi* comunidad, es que debo tener claro *mis* fines, y, a su vez, los valores de *mi* Estado. Aquí resuena la mirada crítica de Esposito[8], que cuestiona la legitimidad de esa comunidad, con la cual solo tenemos aspectos comunes desde lo propio de cada uno, de ahí que estemos bajo la conducción de un tal Estado.

---

[6] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 3.
[7] *Ibid.*, p. 5.
[8] *Cfr.* Esposito, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad,* Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007, p. 25.

Sin embargo, en el pensamiento moderno la cuestión en este punto urde dificultades mayores, dado que el poder que debo manejar como conductor del Estado muchas veces entra en disputa con los valores universales; lo relevante comienza a ser el bien del Estado y prima una cierta razón de Estado que no es acorde con los propios valores éticos promulgados. Prima una lógica del poder. ¿Podrán convivir en la Modernidad, con su respectivo conflicto, poder y ética? Comienza un vaivén epistemológico entre miradas utilitarias que esperan cumplir con los fines propuestos sin considerar la mirada ideal. A su vez, si se instala una mirada ideal, surge luego de ponerse en acción lo utilitario. A lo largo de la Modernidad estos vaivenes se hacen presentes, desde la constitución del absolutismo, pasando por la monarquía, hasta un intento por articular idealismo y realismo bajo el concepto de historicismo.

Dicho de otro modo, el vaivén del pensamiento moderno está tensionado por la *necesidad política* y el *proceso teleológico* del Estado. La primera radica en su propia *naturaleza*, en una razón de Estado que es la necesidad de poder, y, por tanto, esta necesidad política surge como acción útil frente a las amenazas tanto internas como externas que puedan resultar intimidantes para el Estado. Ahora bien, el segundo nos indica que dentro de este proceso, las acciones tomadas como necesidad política apuntan a un fin más trascendente del Estado y no a un poder en sí mismo. Ese poder puesto en juego de modo natural se supone que es para un bien superior, un bien común, para un bien *espiritual* de aquella comunidad que compone el Estado.

Vaivén problemático diríamos nosotros, porque nos muestra la tensión en la Modernidad respecto al mundo de lo político; tensión entre poder y ética, entre naturaleza y espíritu, entre utilitarismo e idealismo. A lo largo de la Modernidad la razón de Estado intenta hacer un puente entre ambos mundos, entre *cratos y ethos,* pero más bien muestra con mayor fuerza la dificultad que compone la vida humana, la dificultad en hacer dialogar estos mundos tensionados[9].

Los peligros del Estado Moderno

La razón de Estado, entonces, aparece como un conocimiento clave para el obrar político de la Modernidad. Tal como hemos revisado, la "razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al

[9] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 7.

político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto".[10] Sin embargo, y a su vez, la razón de Estado está siempre en riesgo de ser solo una necesidad política utilitaria, una técnica de Estado que pone en duda si lo mantendrá sano y robusto. Y esto sucede, especialmente, cuando se instala el poder y la necesidad política en relación con disidencias internas o problemáticas con otros Estados, es decir, frente a otros que no pertenecen a la comunidad. Otros que se oponen a los rasgos propios individuales que generan lo común de la comunidad, y por tanto, un Estado que persigue fines para sí mismo.

Ahora bien, si la figura del Estado es la gran construcción de la Modernidad, y la razón de Estado es la idea de fondo que le da vida al Estado, que le entrega un fin último a esta figura, no podemos olvidar que su origen —de modo general y sin pronunciar matices— se puede situar en dos fuentes: "[…] en la tendencia al poder del soberano y en la necesidad del pueblo que obedece, el cual se deja dominar porque recibe contraprestaciones, mientras que, a la vez, alimenta con los suyos propios los impulsos vitales del soberano"[11].

Podemos decir que el Estado Moderno surge de una *comunidad* donde se sitúa un dominador y unos dominados; se construye desde los rasgos propios de cada individualidad un lazo común por la supuesta necesidad humana de vivir en comunidad, de poder convivir sin mayores vicisitudes. ¿Y podrá ser sin mayores problemas, sin conflictos, si consideramos que ahora el hombre también es pensado como una 'bestia humana'? Lo paradójico aquí es que se comienza desde un soberano, desde una individualidad que luego reúne al resto en 'algo' común. Rara manera de pensar la comunidad y las posibilidades de convivir, pero más extraño aun es que esta sea la manera en que se ha instalado a lo largo de la historia de la Filosofía Occidental, desde lo moderno hasta lo contemporáneo. Es una comunidad que "tiende irresistiblemente a proponerse como un lleno, a reducir lo general en 'lo común', a lo particular de *un* sujeto común. Una vez que se la ha identificado —un pueblo, una tierra, una esencia—, la comunidad queda amurallada dentro de sí misma y separada de su exterior […]"[12].

Este complejo pensamiento sobre la comunidad permite el nacimiento de un Estado que muchas veces tiende a la dominación, a la violencia y al abuso, pues son

[10] *Ibid.*, p. 3.
[11] *Ibid.*, p. 11.
[12] Esposito, R., *op.cit.*, p. 44.

configuraciones basadas en la identidad, en la fusión y en la endogamia. Estas representaciones de la comunidad son clásicas en la filosofía política moderna[13]. Bases de una política que legitima formas de poder que no necesariamente estuvieron visualizadas por los pensadores políticos de la Modernidad.

Lograr desentrañar estos matices será importante para, posteriormente en un segundo capítulo de nuestra parte primera, pensar una clave de lectura sobre lo político basándonos en la filosofía política crítica de Miguel Abensour. Esta intenta repensar estos pilares filosóficos de la Modernidad a partir de esta misma tradición, pero en la búsqueda de preguntas que nos incentiven a reflexionar sobre el siglo XX; y, por qué no decirlo, sobre nuestra actualidad. Nuevos intentos especulativos sobre nuestra sociabilidad, sobre nuestro vivir juntos, sobre la cuestión que nos transforma en seres humanos. Esta reflexión es necesaria en el presente, pues muchos pensamientos modernos desembocaron en instalaciones filosóficas, políticas e institucionales que configuraron grandes dominaciones y desastres políticos y humanos durante el siglo XX. Cuestión ya advertida por varios filósofos contemporáneos como Lévinas, Deleuze, Derrida, entre otros. Denuncias filosóficas del siglo XX que creemos que al confrontarlas con esta clave de lectura sobre lo político, ya nos instalan de lleno en la posibilidad de territorializar ciertos campos reflexivos, y de tensionar y hacer emerger luces respecto a nuestro objetivo de investigación.

Aquí hay un intento por releer la teoría clásica de la filosofía política moderna para 'volver y retornar a las cosas políticas mismas', para lograr "[…] el redescubrimiento de las cosas políticas después de que la dominación totalitaria hubiera intentado anular y borrar […] esta dimensión constitutiva de la condición humana […]"[14]. Así, y si podemos decirlo de este modo, hay un intento por pensar el Estado y las instituciones desde un nuevo lugar, uno que se instale a partir de la

[13] *Cfr. Ibid.*, p. 44.
[14] Abensour, M., "¿De qué regreso se trata?", en *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 12-14.

aventura humana contraria a la subyugación, sumisión, servidumbre y guerra[15]. Ya lo dicen comentadores de la filosofía de Abensour: "El paso siguiente es de no menor repercusión y relevancia. La política es antes un asunto de la sociedad que del Estado. Lo que une a una sociedad determinada no es el poder ejecutivo ni la representación soberana de la Teología política. Antes que la relación de mando y obediencia, algo más debe unir a la gente"[16].

Se hace necesaria una política que sea irreductible, que se investigue en los márgenes, en lo singular, en los acontecimientos intempestivos. Para decirlo de un modo directo, es un intento por pensar una política renovada que pueda pensarse sobre las *ruinas del Estado*, instalando así una 'verdadera democracia' que critica la lógica integradora del Estado —según el decir del Marx leído por Abensour—, y que permite al Estado no cerrarse sobre sí mismo como una totalidad. Gesto crítico que repiensa el Estado, su poder y su origen, sin anularlo ni proponer un anarquismo tradicional. Se sigue de estas ideas que lo propuesto por Abensour está bajo la mirada de su análisis filosófico del joven Marx de 1842 y 1843[17]. Pero para llegar a desentrañar este terreno abensouriano, no podemos dejar de indagar en la teoría política moderna y su manera de pensar la naturaleza humana, la política, la configuración de la comunidad en su sentido más amplio, la configuración del Estado, y sus instituciones. Porque "[…] no existe época moderna sin que, al tiempo, exista el Estado"[18].

Es el momento para entrar de modo más fluido en el desarrollo de nuestro itinerario posible.

---

[15] Aquí resuenan varios autores desde donde Miguel Abensour se ancla para su propia filosofía política crítica. Estos los articularemos para el segundo capítulo de la parte primera. Es en referencia a los análisis de Pierre Clastres sobre las sociedades primitivas (*La sociedad contra el Estado,* Santiago de Chile, Ed. Hueders, 2010), a los análisis del Totalitarismo de Lefort y Arendt que Miguel Abensour articula su filosofía política crítica (*Para una filosofía política crítica*, Barcelona, Anthropos, 2007) repensando la filosofía política clásica moderna. No obstante, comienza retomando a Marx y sus escritos filosóficos políticos primeros. Ahí está el germen del gesto crítico por excelencia y la valoración de la política misma, según Abensour, y es a partir de ahí que nosotros pudimos construir nuestra 'clave política' de lectura para el desarrollo de la investigación.

[16] Villacañas, J.L., *op. cit.*, p. 9.

[17] *Cfr.* Abensour, M., *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 28. Versión en español: *La democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, p. 14.

[18] Rodríguez, J., "Introducción" a Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, p. 16.

Capítulo I:
La política clásica moderna: pensamiento de la 'comunidad'[1] como pura identidad

I.1. Articulación del terreno político moderno: historia, *episteme,* noción de hombre

Al intentar contextualizar las transformaciones que experimentaba la Europa del siglo XVI, no podemos dejar de observar que estas van construyendo una trama que deja atrás tanto la Antigüedad como la Edad Media. Si bien no había conciencia de que cada una de ellas era una época con inicio y fin, resulta más adecuado decir que se establece una relación de continuidad/ discontinuidad entre estos periodos anteriores y el que se instala como Modernidad. No hay quiebres taxativos ni inicios precisos. Por lo mismo, nos parece importante lograr dar cuenta de lo que estaba ocurriendo para mostrar cómo la Modernidad comienza a instalar un panorama nuevo desde un punto de vista humano, filosófico e histórico.

Podemos establecer que estas transformaciones están en una senda variada donde coexisten y cohabitan con hechos históricos irrefutables. Hay un camino de múltiples cambios que se superponen entre ellos: una tecnificación, una nueva imagen del mundo y una nueva representación de la naturaleza, lo económico y un nuevo discurso cultural, lo que trae a la práctica y reflexión política un nuevo escenario[2]. Pero, ¿por qué se posibilitaron estos cambios? ¿Qué dejó estancado la Edad Media, y antes la Antigüedad, que el siglo XV 'necesitó' estas transformaciones? ¿Cambia la noción de hombre? ¿Surge un nuevo humanismo?

---

[1] *Cfr.* Esposito, R., *Communitas: origen y destino de la comunidad,* Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007, pp. 25-26. Tal como ya visualizamos, la comunidad" es relevante pues da cuenta de un problema político de la modernidad que tiene implicancias para nuestra investigación: el qué significa convivir entre nosotros. Aclaramos que tomamos este concepto en su sentido más extenso, como configuración de lo social, pues sabemos que puede ser problemático en su comprensión. Así, podemos decir que la mirada moderna entiende el *communitas* como un 'común' bastante particular: "lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial, espiritual— de cada uno de sus miembros". Tienen en común lo que los identifica, lo propio. De este modo, nace un nuevo sujeto que no comulga con la 'comunidad', pero es en esta época donde se pretende pensar con mayor profundidad el 'convivir', la idea de lo 'público/privado', la homologación de *communitas* y *res publica*, hasta la idea de Estado que se instala como unidad, como 'contrato social'. Aquí la paradoja del lenguaje conceptual que acompaña a la filosofía política moderna.

[2] *Cfr.* Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *Historia del pensamiento político*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992, p. 50.

Pareciera que a fines de la Edad Media los intereses especulativos estaban en una estrecha vinculación con problemas teológicos, los que, a su vez, necesitaban respuestas y soluciones también teológicas. Un claro ejemplo de este fenómeno es la compleja relación que se intentó resolver entre Iglesia y Estado. Pareciera que estos pensamientos dejaban sin lugar al propio hombre y todas sus problemáticas mundanas. Así entonces, hay un intento de reivindicar al hombre, de situarlo nuevamente en un lugar distintivo. Por tanto, a partir del siglo XV, estas transformaciones en ciernes tienen relación con un nuevo humanismo que pretende preocuparse por la vida humana y su experiencia como totalidad (relación con la historia). Hay una nueva preocupación política que se aleja de premisas teológicas, surgen las primeras teorías políticas, se da la primacía de una vida activa que legitima la propia voluntad del hombre, lo que ejerce profundos cambios económicos, y, por último, nace una nueva era técnica y científica[3].

Los infinitos que abre la ciencia

En el ámbito técnico y científico, podemos establecer que se extienden y se asientan los descubrimientos hechos durante la Edad Media. Se van constituyendo los primeros pasos de la razón científica, la cual será el nuevo discurso de la ciencia. Esto instala un proceso de secularización que acompaña a la filosofía y a las ciencias, lo que genera un 'desencantamiento' con lo mítico y lo religioso. Hay un cambio epistemológico respecto a la concepción ideológica — filosófica del conocer; ahora lo relevante es poder innovar en descubrimientos y cambiar la imagen del mundo a partir de esta nueva razón científica, cuestión que distingue a la Modernidad con otras épocas de la humanidad.

De este modo, en este proceso de continuidad-discontinuidad de la Modernidad, se instala una nueva imagen del mundo porque ya no se conoce mediante conceptualizaciones teológicas, sino que ahora se 'descubre' un nuevo mundo —por lo pronto, esto coincide con el descubrimiento de América—, hay revoluciones astronómicas hechas por Copérnico y Kepler, innovaciones en la física por Galileo[4]. Cuestiones que apuntan a una nueva relación del hombre con el mundo, una nueva

[3] *Cfr.* Giannini, H., *Breve historia de la filosofía,* Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1995, pp. 162-163.
[4] *Cfr.* Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, p. 50.

manera de conocer y de relacionarse con el entorno que influyó en ámbitos científicos, sociales y filosóficos, entre otros.

Además, la visión científica moderna establece una nueva representación de la naturaleza. Se instala una nueva relación con el entorno natural y social que es de dominio sobre la naturaleza para apropiarse de ella y explotarla. Los hechos sociales y naturales son significados desde nuevos referentes que reconfiguran la realidad: ahora, esta es descrita y descubierta por un saber científico que es configurado a partir de un nuevo sujeto racional. Incluso el universo medieval de los signos y el de los referentes metafísicos son sustituidos por una realidad espacial, la cual hay que explorar y conquistar, al igual que la naturaleza más mundana que nos rodea[5].

En este sentido, son muchas las innovaciones tecnológicas que comienzan en la Modernidad, las cuales se pueden denominar como 'tecnologías de la inteligencia' —tales como la imprenta, artículos de origen menor como los lápices, máquinas de escribir, cuadernos, entre otros—, además de las innovaciones que ya esbozamos en el ámbito de la astronomía y de la física.

Todo aquello ayudó a consolidar un discurso científico de la Modernidad para entender el mundo, el cual se basó en una ideología de la representación, es decir, ahora el método científico debía conocer 'la' realidad para consensuar el modo de representarla. Se instala un pensamiento mediante categorías y conceptos que tiene importantes secuelas epistemológicas; irrumpe la época de una ideología de la representación, ya sea desde la realidad empírica hacia el concepto o viceversa. Lo que llama la atención aquí es que las consecuencias de esto se traducen en intentar definir 'una' realidad como independiente de nosotros, por lo tanto, se cae en la idea de que el método científico puede alcanzar una cierta objetividad, neutralidad y asepsia, para así lograr una Verdad.

Sin ánimo de extendernos, creemos que lo relevante aquí es que dentro de las transformaciones científicas y técnicas que inauguran el pensamiento de la Modernidad, estas van mostrando una autoconciencia del individuo que rompe con los mandatos externos que sí estaban presentes tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. Aquí se reafirma la autonomía del sujeto moderno. Este fundamento racional valida este paradigma racional de las ciencias, las cuales pretenden explicar, comprender e intervenir el entorno natural y social.

---

[5] *Cfr. Íbid.,* p. 50.

Un nuevo orden social y económico

En este sentido, el progreso de las ciencias fue funcional para las transformaciones económicas/ productivas —lo que desató un desarrollo productivo que mejoró los procesos—, lo que permitió alcanzar un desarrollo de la civilización urbana, comerciante y manufacturera[6]. Todas las innovaciones tecnológicas de la época que tuvieron un auge en los inicios del Renacimiento y en adelante, dan origen a nuevas formas de producción, lo que configura el incipiente mundo capitalista.

El surgimiento del capitalismo guarda una estrecha relación con el desarrollo industrial, lo que le permite superar una etapa de producción asociada al modelo agrícola. Se da un gran salto para entrar a un desarrollo de la industrialización y del trabajo en la población. Comienza a valorizarse el mundo del trabajo, la teorización del trabajo humano, los fenómenos de la urbanización de la población, la comercialización de los bienes y la burocratización de lo social mediante las instituciones. Desde las transformaciones científicas hasta las económicas y culturales, se fue rompiendo la armonía en la relación hombre — naturaleza y se provocaron tensiones sociales y políticas en las cuales ya indagaremos.

Todo este contexto capitalista articulado con lo que ocurría a nivel ideológico y científico deja entrever nuevamente que es la razón el elemento clave del discurso de la Modernidad. Es un pilar cultural de este momento que transita a lo largo de toda la Modernidad desde distintos prismas. Podríamos decir que esta centralidad de la razón posibilita una relación intrínseca con la libertad, por tanto, los binomios 'razón — libertad', 'razón — progreso' y 'razón — emancipación' instalan la idea de que la razón es liberadora, emancipadora y posibilitadora de progreso.

Si bien esta descripción es bastante general, lo que nos interesa mostrar es cómo todas estas transformaciones levantaron con vigor los pilares de la Modernidad que se pueden visualizar hasta la actualidad. Así, en resumen, y antes de profundizar en el terreno político moderno que es lo que nos convoca, podemos decir que esta encrucijada de momentos históricos y articulaciones reflexivas y técnicas muestran a la Modernidad asociada a la formación de un nuevo orden social, una nueva relación con su entorno natural reflejado en la soberanía individual, la libertad política y

[6] *Cfr. Ibid.*, p. 50.

económica, así como también una nueva concepción del razonamiento, las ciencias y la técnica. Para decirlo de otro modo, es la aparición de discursos homogéneos que intentan generalizar y absolutizar las cuestiones del hombre y de la sociedad, reduciendo las diferencias. Hay un intento por unificar y producir discursos más bien totalizantes que pretenden establecer cuestiones válidas para todos y en todo momento.

Por tanto, a lo largo de la Modernidad —desde el siglo XVI hasta el XIX—, si bien coexisten matices, estos cambios epistemológicos y económicos permiten constituir ciertos ejes claves de su discurso, tales como:

Primero, una *hipervaloración de la razón*. Sobre la base de la ciencia, fundada en una razón científica, se instala una idea lineal de la historia. Esta apunta a ciertos fines últimos que permiten concebir una idea de progreso, de finalidad con lo que cual se llega a una meta que sería la libertad. Hay un origen, un avance y un final.

Segundo, una *ideología de la representación*. Se quiere conocer el mundo de modo representacional, para lograr un conocimiento real y fidedigno de éste. Mientras más literal sea su conocimiento, se cree que más valido es.

Tercero, *universalismo de la verdad.* En relación con los dos ejes previos, está el intento constante de llegar a la verdad. Ella pareciera que fuese independiente de las contingencias de la humanidad, por lo que todo intento reflexivo debe llevar a la verdad.

Cuarto, *centralidad del* sujeto. Ahora es el hombre quien mediante sus propias facultades puede llegar a ser autónomo y dueño de sí mismo, de su propio destino, determinando, de este modo, su propia historia. Se construye una ideología del individuo como valor fundamental. Es él —mediante la razón— quien puede discernir lo que es aceptable para sí mismo sin importar en demasía el resto de sus semejantes, lo que tiene grandes implicancias para el pensar político moderno, pues ahora hay que reflexionar cómo se convive socialmente entre individuos que buscan su propio bienestar y libertad[7].

El Estado de Maquiavelo

[7] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: La secularización del pensamiento social" en: Forster, R. y Jmelnizky, A. (Comp.): *Dialogando con la filosofía política: de la Antigüedad a la Modernidad*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2005, p. 76.

De este modo, surgen los grandes pensadores de lo político que intentan conjugar estas ideas modernas con lo que implica vivir en comunidad, ya sea mediante un Estado que ejerce el poder, que regula las leyes sociales, o bien, que se instala como una corporación monolítica que lleva a cabo los deseos de los hombres. Así, los ejes anteriores nos hacen notar su presencia de modo transversal en la esfera del pensamiento político de la Modernidad, en mezcolanza con lo científico y lo económico. Ahora bien, ¿cómo se instalará el terreno de lo político moderno si son estos ejes discursivos los que sobresalen?

Podemos comenzar por Maquiavelo, quien ejecuta una ruptura clave con la época anterior al buscar comprobar mediante acciones colectivas "que lo que es, es el Estado"[8]. Pero, ¿qué implica esta frase? ¿Desde dónde se sitúa Maquiavelo metódicamente para poder construir su pensamiento político y su idea de Estado? Comenzamos con algunas aclaraciones sobre los cambios que se dan en los momentos históricos anteriores. Si bien su pensamiento es ruptura, también puede quedar soslayado como una transición entre el Medioevo feudal y la Modernidad[9]. Lo anterior se entiende sobre la base del feudalismo surgido en el siglo X, siendo sus tres pilares claves el señor feudal, el vasallo y la Iglesia. Este modelo económico y social es distante a lo ya descrito anteriormente en las transformaciones que implicaban la Modernidad. En el feudalismo, el modelo agrícola es lo que prima y es el señor feudal quien controla y explota su tierra a través de sus vasallos, obteniendo una parte de la producción cultivada por el siervo. Paralelamente, la Iglesia es la representante de los valores, los administra tanto como las creencias de la época y goza de gran legitimidad en la comunidad[10]. Existía un entramado social entre el feudalismo como modelo de producción y la Iglesia como soporte moral, impregnado en un derecho natural que 'dominaba' a los mismos territorios feudales.

Sin embargo, este modelo entra en crisis en el siglo XIV; el poder feudal comienza a disgregarse y el modelo económico, social y político ya no da abasto para nueva población europea. Como ya se dijo, comienza una transformación económica: "la crisis terminal del régimen feudal abre paso a una nueva forma de organización productiva: el capitalismo"[11]. Esto permite a lo largo de los próximos siglos potenciar

---

[8] Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, p. 51.
[9] Muchos autores consideran complejo el uso del concepto de ruptura para la temática revisada. Si bien lo aclaramos, no es nuestro objetivo ahondar en esta problemática puntual.
[10] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: la secularización del pensamiento social", *op. cit.*, p. 69.
[11] *Ibid.*, p. 71.

nuevos actores en este nuevo modelo: a nivel político el monarca y a nivel económico la burguesía. Además, el poder eclesiástico y papal comienza a verse cuestionado por la Reforma Protestante de 1517. Se quiere realzar la figura del monarca, sobre todo porque se quiere pensar una nueva configuración estatal, y a su vez, reformar lo religioso. Se pretende monopolizar los territorios feudales y sus poderes en un solo modelo político[12]. Así, tal como ya visualizamos, la articulación entre elementos económicos, técnicos e ideológicos comienza a dar paso a un incipiente Estado moderno y a una nueva concepción de la política. "Las monarquías absolutas del siglo XVI pueden ser consideradas revolucionarias en tanto rompen los moldes tradicionales en beneficio de un nuevo Estado […] La figura del monarca estructura el poder a partir de principios racionales. El poder del Rey y del Estado se constituyen ahora, en fuente de toda legislación y la base de la organización política"[13].

Pero demos un paso hacia atrás. Si bien una cierta monarquía se había instalado en las regiones feudales (pues el rey era quien tenía el poder en sus territorios, aunque fuera de ellos no tenía un poder real sino que era solo una figura formal), lo que permite decir que en la Edad Media sí existía un Estado, es interesante puntualizar que este no era soberano. Más bien, el Derecho teológico cristiano era superior a él y era quien manejaba los límites del poder del Estado; entonces, no había una marcada razón de Estado[14]. ¿Por qué volvemos a este punto en la transición entre Medioevo feudal y el terreno moderno? Será porque, justamente, es esta relación entre la política y la moral administrada por lo eclesiástico una de las cuestiones más relevantes de las crisis que sedimentan el terreno político moderno. Tal vez una tensión que hereda el Occidente moderno de la Edad Media cristiana, tensión que implica "el agudo y doloroso sentimiento por los conflictos entre la razón de Estado y la moral y el Derecho, el sentimiento nunca acallado de que la razón de Estado desprovista de escrúpulos es en sí pecado, pecado contra Dios y las normas divinas […]"[15].

Si vemos que la naturaleza del Estado tanto en la Antigüedad como en la Edad Media se oponía a que su construcción fuera hecha por el hombre solo para sus

---

[12] *Cfr. Ibid.*, pp. 72-73. Sin pretender dejar estipulado que es en este momento histórico que nacen las naciones, pues aquello es otro conflicto de la historia, conviene aclarar que aquí estamos puntualizando el paso de las ciudades feudales hacia la idea de un Estado que pudiese gobernar un territorio indivisible y unificado.

[13] *Ibid.*, p. 74.

[14] *Cfr.* Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 29.

[15] *Ibid.*, p. 31.

propios fines —ya que tenía que ser puesta en relación con las normativas teológicas, y era justamente aquello lo que entraba en crisis políticamente en los albores de la Modernidad—, no es extraño que el hombre con quien se instaura el Estado moderno occidental "fuera un pagano que no conocía el miedo del infierno"[16].

Así surge un Maquiavelo que se permite reflexionar sin presiones sobre la política y el conocimiento del Estado. Por lo mismo, es capaz de establecer que lo único real *es* el Estado. Si bien continúa la idea de que la política mediante el Estado debe velar por la colectividad y no por unos pocos, rechaza totalmente la teoría de una sociedad natural que se configuraba mediante las enseñanzas de la Revelación y de la Teología. "Maquiavelo representa así, una separación en la reflexión sobre la sociedad de sus condicionantes teológicos y filosóficos, transformando a la política en un campo secularizado del saber"[17]. Coincide en que hay un derrumbamiento de lo político en ese momento y la inauguración de un nuevo espíritu, el moderno. Sus intentos son complejos y paradójicos, dado que pone en juego y trata de conciliar toda su admiración por la república romana —incluyendo su crueldad como también sus ideales de libertad, unidad política, una colectividad social— y el nuevo espíritu individual, monárquico y egoísta de la época[18]. Se pretende hacer un análisis pragmático de la realidad y dejar atrás la tradición clásica y medieval en donde el conocimiento político obedecía a cuestiones prescriptivas y de un orden del mundo.

En una lectura más profunda, existe un intento por reconfigurar la política, por tanto, surgen sus nuevas y complejas ideas que pretenden vincular república y monarquía. Parece interesante lo que se lee en los análisis de Pocock respecto al pensamiento del florentino y la vinculación en cuestión. Lo relevante sería mostrar que en el intento de Maquiavelo por no olvidar la república es que aparece aquella idea de valorar lo político. Toda república es más política que jerárquica —de ahí la valoración de la actividad pública (la *vita activa*) orientada a sus preocupaciones cívicas y de la ciudadanía (*vivere civile*) —. En cambio, toda monarquía es jerárquica y pretende la construcción de instituciones monolíticas[19]. De este modo, es que

---

[16] *Ibid.*, p. 31.
[17] Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: La secularización del pensamiento social", *op. cit.*, p. 76.
[18] Sin querer profundizar, habría que precisar la enseñanza que Maquiavelo extrae de los romanos. Tal como establece Meinecke, en Maquiavelo existe una suerte de escisión entre sus propios intereses egoístas y personalistas por encantar a los nuevos gobernantes de Florencia (Médicis) y el ideal republicano de libertad que existía en el Estado-Ciudad característico de la polis griega y la república romana. *Op. cit.*, p. 32.
[19] *Cfr.* Pocock, J.G.A., *El momento Maquiavélico,* Madrid, Ed. Tecnos, 2008, pp. 141-145.

podemos decir que Maquiavelo intenta vincular república y monarquía, pues se deja ver que tiene una nueva misión respecto a la monarquía lo que se mezclará con su nuevo conocimiento del Estado[20]. Por lo mismo, su método se establece como un intento empírico y real, que establece lo político como una actividad intrínseca de la existencia colectiva en el mundo. No es un 'bien común' que sume a los individuos particulares sino que apela a una totalidad que constituye una personalidad colectiva, en la cual se va construyendo una noción de hombre y de Estado[21].

Sin embargo, antes de profundizar sobre sus ideas de hombre y de Estado —pues si bien su pasión eran las formas, las funciones y condiciones de vida del Estado—, quisiéramos mostrar cómo Maquiavelo representa uno de los pilares más importantes de los inicios de la Modernidad: su aporte racional, empírico y calculador[22] que se traduce en un nuevo método respecto a lo político, lo que se concatena con sus ideas de hombre y de Estado.

La virtud de su fatalidad

En el capítulo XV de su obra *El Príncipe*, Maquiavelo muestra ya su intención metódica —en tanto enfocado en la comprobación de la verdadera realidad—, su mirada a la historia, y deja entrever su visión política tanto en su configuración humana como Estatal: "[…] escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debiera hacer, aprende más bien su ruina que su salvación: porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son. De donde le es necesario al príncipe que quiera seguir siéndolo aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite"[23].

Su método es clave para poder entender sus ideas políticas, pues la comprensión de estas se relaciona con la nueva manera de explicarse la realidad y la historia, con la

---

[20] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 32.
[21] *Cfr.* Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, pp. 50-51.
[22] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 33.
[23] Maquiavelo, N., *El Príncipe*, edición de Helena Puigdoménech, Madrid, Ed. Cátedra, 2003, pp. 129-130.

forma de administrar el poder y en el cómo alcanzarlo antes que cualquier cuestión de índole moral respecto de lo bueno. Todo lo que implica acción política, es decir, tanto la dinámica de poder como la autoridad que debe ejercer quien gobierna, está sujeta a la realidad misma como a las recomendaciones históricas.

Podemos establecer dos partes en este asunto[24]. Por un lado, al tener que vivir según los datos de la realidad misma, no es cuestión de lo que 'debe hacerse' (que generalmente tiene relación con los ideales respecto a lo bueno), aquello conduciría a la ruina, como dice Maquiavelo. Aquí hay que 'no ser bueno' pues ahí está la efectividad política, ahí está la posibilidad de obtener victorias y triunfos. Hay que liderar desde el terror que irradia la autoridad.

Y por otro lado, dado que el bastión epistemológico en Maquiavelo es uno que entiende el conocimiento a partir de la experiencia real, es ahí en la realidad misma donde se toman las decisiones antes que desde un lugar teórico. Hay que objetivar la realidad para operar en ella. Así, esta realidad práctica debe estar en sintonía con el conocimiento histórico, pues de esa experiencia se puede aprender muchísimo, como diría el florentino, lo que permitiría reducir al mínimo las condiciones del azar. "[…] las lecciones de la historia y el azar de la vida cotidiana tendrían que aprenderse de manera *objetiva*, es decir, entendiendo por objetividad aquella capacidad del líder para mirar todas las dimensiones del poder, sus repercusiones y amenazas, antes que acercarse al territorio político con la predisposición moral y los preceptos de cualquier religión"[25].

Vemos entonces que el método de Maquiavelo se relaciona con la nueva época que empezaba a desarrollarse y, con ella, sus nuevos pilares de reflexión política. Hay una mirada descarnada y alejada de cualquier ideal para pensar la 'administración del poder', debe pensarse desde la *ciencia,* es decir, desde el análisis de los hechos mismos para lograr leyes que comanden a la sociedad y al Estado de modo general. Sobre la base de este contexto epistemológico es que ahora la política tenía ciertas reglas propias, las cuales transitaban independientemente de la moral y la ética.[26] Eso era lo que Maquiavelo pretendía para pensar al hombre y al Estado. Es más, su idea era que el Estado moderno estaba ya en la necesidad de liberarse de las vinculaciones

[24] *Cfr.* Gamboa Rocabado, F., "Lo profano y la fuerza de la inmoralidad en política: una interpretación de Maquiavelo y Hobbes", Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2009, pp. 3-5.
[25] *Ibid.*, p. 4.
[26] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: La secularización del pensamiento social", *op. cit.*, p. 86.

espirituales que le reducían su capacidad de acción y de liderazgo político objetivo. "El Estado moderno podía […], como potencia secularizada y autónoma, realizar todas las maravillas de organización racional de los siglos siguientes, tan inimaginable para la Edad Media"[27].

A partir de este contexto metódico de Maquiavelo, ¿qué rol juega el ser humano? Bajo esta mirada epistemológica, ¿cómo logra el hombre construirse y ser capaz de convertirse en el *príncipe* del Estado? ¿Cómo resolverá Maquiavelo esta tensión que se pone en juego en su intento por vincular la república y la monarquía? ¿Cómo resolverá la fuerte tensión que instala entre la política y la moral? Estas preguntas son relevantes, pues no es posible simplificar al filósofo italiano ni reducirlo como un empirista o monárquico que puso a la política en un terreno maléfico. Es necesario, entonces, poder visualizar su construcción del hombre y del Estado que se comprende en este contexto histórico y epistemológico que hemos descrito.

Para Maquiavelo es sobre ciertos 'supuestos del hombre' que se afirma su propia razón de Estado. Por tanto, el hombre es la base para poder construir este Estado como personalidad colectiva que mencionamos anteriormente. Es él quien tiene la fuerza vital para dirigir el Estado como poder soberano y sus valores vitales más altos se concentraban en lo que él llamaba *virtù*[28]. Sin embargo, la cuestión es más compleja que eso. Cuando piensa su teoría de la virtud se refiere a una noción de hombre que conjuga pesimismo y vitalismo. La primera idea se traduce en que el hombre, según Maquiavelo, es egoísta *per se*. No realiza acciones buenas si no es tensionado por la 'necesidad' o por la propia conveniencia a hacerlas[29].

Incluso más, el hambre y la pobreza hacen que el hombre trabaje y haga algo por sí mismo. Y las leyes hacen que este se comporte de buen modo, es decir, el temor a la sanción que se tiene por transgredir las leyes lleva al hombre a incorporar la idea de justicia. Y quien construía la moral y la justicia, según Maquiavelo, era el Estado y su poder impositivo. Ya visualizamos su intento de darle importancia al Estado más que al hombre, pero ¿y qué rol cumple la teoría de la *virtù* en esta encrucijada? En esta mirada causal, mecánica y pesimista del hombre, el autor incorpora la idea de vitalismo. La mirada vital que hace nacer la idea de la *virtù,* es una fuerza creadora

[27] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 42.
[28] *Ibid.*, pp. 34 y 39.
[29] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: La secularización del pensamiento social", *op. cit.*, pp. 76-77. Más adelante veremos la teoría de la necesidad expuesta por Maquiavelo. Ella es relevante para explicar su obrar político.

que existe en los hombres —pero solo en 'los grandes hombres' decía Maquiavelo— lo que posibilitaba fundar y conducir los Estados, siendo esta una virtud de orden superior[30].

En este sentido, si vamos a los análisis de la virtud realizados en dos obras relevantes de Maquiavelo como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y *El arte de la guerra*, vemos que urde la idea de virtud cívica de la República —la cual permanece en el tiempo y desarrolla en lo humano la realización de la vida política la cual sería un fin del hombre— con la idea de una virtud no moral que "impone una forma a la fortuna, esto es, a la secuencia temporal de acontecimientos que se han visto perturbados en su orden […]"[31]. La articulación de la noción pesimista del hombre y la de su virtud estaba orientada a fines políticos, a la conducción del Estado, siendo este su objetivo final para construir su razón de Estado. Tanto la moral y la justicia podían crearse por la fuerza del hombre, por su virtud, pero solamente al comandar el Estado, ahí se vitalizaba el Estado por la virtud.

Sin embargo, en esta trama de sentido urdida por Maquiavelo también existía en su teoría de la *virtù* una marcada tendencia de fatalismo. Es decir, como el mundo era siempre el mismo, decía Maquiavelo, la *virtù* tampoco es ilimitada y solo hay algunos pueblos que son capaces de poseerla. Por lo mismo, esta noción de *virtù* aportada por los grandes hombres era siempre pensada como un fin último: que el Estado generara la virtud renovando al pueblo por su gran conducción[32].

Individuo y bien común: una eterna tensión

Visualizamos entonces la importancia de esta teoría —la de la virtud— en Maquiavelo, pues aunque articula nociones pesimistas del hombre y fatalistas del mundo, es lo que le permite articular sus ideas de individualidad (*El Príncipe*), relevancia de lo político y la importancia total de este Estado virtuoso, secularizado y racional. Ahora bien, debemos hacer una aclaración respecto a un asunto solo nombrado anteriormente. Como el hombre ahora no está en relación con la

[30] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, pp. 35-36.
[31] *Cfr.* Pocock, J.G.A., *op. cit.*, p. 272.
[32] En este punto hay una cierta similitud con el gesto hegeliano sobre el elemento fatalista de su filosofía progresiva y racional del siglo XIX, donde solo algunos pueblos se van superando para llegar al espíritu absoluto. A diferencia de Maquiavelo que le interesa mostrar esta fatalidad para sus fines políticos, pues solo algunos pueblos, los capaces de conducir el Estado y desplegar virtud, pueden surgir.

espiritualidad de la Edad Media, es un hombre abandonado a sí mismo y a la suerte de la naturaleza. Por esto mismo, para nuestro autor es tan relevante su teoría de la virtud, pues desde ahí puede dominar el destino y la 'fortuna' de la naturaleza. "Pero la audacia tiene que combinarse con la máxima inteligencia y el cálculo máximo, pues todo golpe del destino exige un método adecuado […] era aquí donde se ponía de manifiesto las fuerzas y los límites de la *virtù* y, por tanto, también los de la humanidad […] La *virtù* tiene como cometido hacer retroceder a la *fortuna*"[33].

Por esto, lo relevante de mostrar ese intento de Maquiavelo —expuesto en los *Discursos*— es su articulación en la virtud de lo cívico-político con la posibilidad de darle una organización a la fortuna. Aunque a su vez, la teoría de la virtud fue un problema para Maquiavelo, porque este 'don' tenía que darse en quien gobernara para defender el Estado —lo que implicaba una manipulación muchas veces ilegítima del comportamiento humano mediante el uso del poder—, y también en los hombres, para que se pudiese llevar a cabo el *civire civile* de la república. Tensión incesante dirá Pocock en el pensamiento del florentino.

Aquí comienza el origen del maquiavelismo en el obrar político. Para mantener el poder y llevar a cabo la conducción del Estado, es justificable el uso de toda artimaña y acción inmoral. Si retornamos a la obra *El Príncipe*, este es un hombre terrenal, despojado de ropas trascendentes; es un hombre capaz de comandar el Estado, 'cuerpo' que debe ejercer el poder en la tierra misma. La virtud del Estado tenía la posibilidad de utilizar todas sus posibilidades para dominar a la 'fortuna' y ejercer su poder de autoridad y conducción. Entonces, junto a la teoría de la virtud, Maquiavelo pensó también la teoría de la *necessità*. Son las necesidades políticas las que determinarán cómo debe operar la virtud, según nuestro autor. De modo causal, es la necesidad política la que le da forma a la virtud que mantenía fuerte a los Estados, dándoles sentido y significación[34], todo esto comandado por el *Príncipe*.

Estas relaciones permiten pensar al *Príncipe* las formas de ejercer el poder del Estado. La necesidad al activar la virtud puede desplegar múltiples acciones que no buscan necesariamente el bien moral, sino que principalmente se basan en el instrumento de la violencia y la fuerza. No se trata de que Maquiavelo pretenda un uso excesivo de la violencia. Su pensamiento es más potente que esa reducción. Su argumento apela a que la violencia y la fuerza deben usarse inteligentemente; la

[33] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 38.
[34] *Ibid.*, pp. 39-40.

coerción era un procedimiento que el *príncipe* tenía como atributo sobre todo para lograr un resultado exitoso. Hay que entender que la teoría política del autor hace hincapié en las fortalezas del Estado para conducir al pueblo al éxito y a su mejor posibilidad, por lo mismo, su mirada es la finalidad, y a partir de esto todo medio está permitido para lograrlo[35].

Ahora bien, también el consenso era una acción posible a desplegar por el soberano para asegurar el poder del Estado. No obstante, dado el ambiente conflictivo que se vivía en el siglo XVI, toda la construcción Estatal de Maquiavelo se basaba de modo sobresaliente en el uso de la fuerza. "Surge de esto una duda: si es mejor ser amado que temido o viceversa. La respuesta es que convendría ser lo uno y lo otro; pero como es difícil combinar ambas cosas, es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos"[36]. En la naturaleza de la acción política se instala una cierta 'economía de la violencia', dado que su uso es necesario, pero debe ser controlada, pues, por el otro lado, el príncipe debe cuidar su reputación y tener al pueblo adherido a él.

Ya hemos visualizado en este recorrido maquiaveliano su relativismo entre distintas formas políticas, tanto lo republicano como lo monárquico. En toda su construcción de la *virtù* vemos cómo es tomada la tradición antigua y humanista, pero entrelazada con su mirada individual, pesimista y vitalista sobre el hombre. La *virtù* —a pesar de la tensión que se instala entre el poder del gobernante y los ciudadanos— sería el puente entre sus tendencias republicanas y monárquicas.

Lo excéntrico de este concepto es que en él habría elementos éticos, aunque entendidos de modo dinámico, dado que la naturaleza era la responsable de que existiera en el centro el hombre, y a su vez, esta virtud le permitía al hombre luchar contra el azar, la fortuna que impone la naturaleza. Desde esta perspectiva maquiavélica se construye un sistema naturalista, voluntarista y racional. Este instala un heroísmo y una gran fuerza en el hombre que le permitía poner en juego grandes retos políticos y poder de decisión sobre la guerra, y, sobre todo, la capacidad para lograr construir, fundar y mantener Estados potentes basados en la *libertad*. Esta última, de hecho, era lo más relevante para Maquiavelo[37].

---

[35] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: la secularización del pensamiento social", *op. cit.*, pp. 80-81.
[36] Maquiavelo, N., *op.cit.*, p. 135.
[37] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 34.

De este modo, el hombre desde su individualidad, su *virtù* y su *necessità* política es quien institucionaliza al Estado. Es él quien permite que el Estado sea el legislador que define lo justo de lo injusto, que haga uso del pleno ejercicio del poder, que domine, así, a la 'fortuna', y que ejerza la conducción del pueblo en su totalidad. "[…] el Estado que la gobernaba era una personalidad colectiva en este sentido, una personalidad colectiva incluso mucho más organizada, que podía imponer su voluntad en todo momento"[38].

El momento maquiaveliano —siguiendo a Pocock— es el triunfo de un Estado secularizado y autónomo, y no de quien está detrás de él. Instala un Estado potente que busca el 'bien común' de los hombres. Es el Estado quien debe perdurar y ejercer este 'bien común'. Quien ostente este poder absoluto del Estado puede usar cualquier medio para hacerlo perdurar. De ahí que 'todo fin justifica los medios', en un énfasis de la frase maquiavélica por excelencia. Su discurso tiene un ideal republicano siempre marcado por este matiz monárquico de la época. "[…] los Estados libres no pueden constituirse, de ordinario, sin la fuerza de las grandes individualidades de soberanos y organizadores […] para dar a un Estado libre en decadencia la porción necesaria de *virtù* que ha de llevarlo a lo alto, no hay otro medio que la *virtù* creadora de un individuo […]"[39].

Sin embargo, ¿se da cuenta Maquiavelo en la contradicción interna de su pensamiento? ¿Cómo es posible, según su teoría de la *virtù,* que ese mismo hombre que construye el Estado y define lo bueno y lo malo sea, al mismo tiempo, quien deba prescindir de la moral y el Derecho en su actuar, al punto de llegar a violar y transgredir estos últimos mediante el uso de instrumentos violentos?

De aquí que sean tan importantes los principios ya revisados de la *virtud*, *fortuna* y *necesidad*. Para Maquiavelo, su teoría de la necesidad lograba explicar finalmente esta contradicción, pues "la misma potencia que forzaba al príncipe a no obrar moralmente en determinadas circunstancias, forzaba también a los hombres a obrar moralmente, pues solo por necesidad obran bien los hombres (*Príncipe, c.23)*"[40]. La famosa disputa entre la virtud para acallar a la fortuna, y la de la necesidad política que le da forma a la virtud (podríamos llamarla también virtud cívica, más política

[38] *Ibid*., p. 352.
[39] *Ibid*., p. 34.
[40] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 42.

que moral)[41], urden una sintonía que permite a nuestro autor justificar el uso de medios inmorales por parte del príncipe sobre la base de la ganancia del Estado, lo que minimiza sus efectos nocivos. Vemos lo relevante del ámbito político en Maquiavelo.

Al dejar resuelta esta contradicción según los argumentos de Maquiavelo, junto con haber logrado un recorrido por su mirada política, podemos puntualizar que sus ideas muestran algo relevante para nuestros objetivos: se visualiza la tensión entre un hombre individual y la idea de lograr el 'bien común' gracias a un Estado real y práctico. Estado que pretende realzar el momento político y la libertad, pero que muchas veces no 'escucha' y no 'contiene' las necesidades del pueblo y de su gente por su necesidad de poder y gobierno sobre el mundo social que se configura, es decir, la comunidad. En síntesis, se visualiza una tensión moderna entre el cómo convivimos y construimos sociedad, Estado e instituciones.

El Derecho Natural en Hobbes y Spinoza

Avanzando a través de la Modernidad y sus reflexiones políticas, de modo paralelo a las teorizaciones empiristas de Maquiavelo, la mentalidad *jusnaturalista* (Derecho Natural) seguía operando (lo que supone que la historia no se construye de modo lineal). La idea del Derecho Natural ya venía desde la Edad Media, pero las transformaciones de la época —como ya esbozamos— harían que estas ideas tuviesen nuevas lecturas secularizadas a partir de autores modernos del siglo XVII, tales como Thomas Hobbes o Baruch Spinoza.

Lo interesante de tomar la corriente jusnaturalista es que se aleja de alguna manera de la concepción política que venía desde Maquiavelo en el comienzo del siglo XVI, es decir, imponiendo una razón de Estado empírica y realista. Más bien, "[…] construyeron sus sistemas políticos sobre bases jusnaturalistas tradicionales, a las que ellos mismos iban a dar nuevo desarrollo"[42]. Nuevo desarrollo que permitió una reescritura del Derecho Natural reelaborando a su vez las articulaciones políticas del momento —tal como pensar el Estado bajo la lógica del pacto o contrato social—, asunto que despierta nuestro interés en ellos.

---

[41] *Cfr.* Pocock, J.G.A., *op. cit.*, pp. 271-303. Véase, sobre todo, su capítulo VII. "Roma y Venecia".
[42] Meinecke, F., *op. cit.*, pp. 211-212.

Sin querer apresurarnos, y antes de describir estas articulaciones políticas y la idea del contrato social del jusnaturalismo racional, hay que volver a contextualizar. Ya en un estado avanzado, el proceso de transformaciones de la época antes descritas, podemos decir que "[…] a fines del siglo XVI y en el siglo siguiente, la interrogante política se hace cada vez más apremiante"[43]. Los cambios continúan en las sociedades europeas. Por un lado, es de gran relevancia tanto la definición de las realidades 'nacionales' a partir de la determinación estricta de un Estado legítimo, como la redefinición de un cierto orden 'internacional', lo que permitía ciertas relaciones entre estos Estados. Por otro lado, las relaciones sociales continúan revueltas, dado que el capitalismo se asentaba cada vez con más fuerza, con sus respectivas transformaciones del mercado del trabajo y la imagen que se tenía del mundo, de la naturaleza y del hombre. Como mencionamos, las invenciones tecnológicas como los progresos en la física y la matemática estaban instalabando una nueva concepción de la existencia social. Es más, toda la potencia de esta mirada científica también invadió a la filosofía. Uno de sus máximos representantes fue Descartes, bajo su racionalismo. Su mirada epistemológica pretendía progresar, medir y hacer al hombre 'amo de la naturaleza', máxima a cumplir de todos modos[44].

Continúa el asentamiento del nuevo espíritu moderno, lo que repercute también en las concepciones políticas de esta nueva lectura del jusnaturalismo tradicional a partir de Hobbes y Spinoza. Así, para comenzar, decir que la idea desde donde emprende el Derecho Natural era la siguiente: las leyes de la razón y de la naturaleza se articulan mutuamente y se originan a partir de una unidad divina sustentadora del universo. Continúa vigente esta relación de identidad entre razón y naturaleza del Derecho Natural. Esta razón pura ejerce derechos naturales y universales sobre los seres humanos, instalando a un hombre individual como su intérprete. Pero hay que perfeccionarlo, y este es el propósito final del nuevo jusnaturalismo-racionalista[45]. "[…] el derecho natural mantiene como tesis el principio fundamental máximo de que existe un derecho anterior a todo poder humano u divino y valedero independiente de él. El contenido del concepto del derecho natural no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en la pura razón"[46].

---

[43] Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, p. 57.
[44] *Cfr. Ibid.*, p. 58.
[45] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, pp. 351-352.
[46] Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración,* México D.F., FCE, 1993, p. 267.

Sin embargo, si bien Hobbes y Spinoza siguen estos pasos, al secularizar el derecho natural con su respectiva relevancia a la razón, terminan de todos modos desfigurando la idea central del derecho natural. ¿Desde dónde afirmamos lo anterior? ¿Qué maniobra ejercen los pensadores políticos del siglo XVII? Sucede así porque la razón se dicta como *ley natural,* pues es el instrumento principal para poder lograr un ordenamiento jurídico positivo de la sociedad. Se pretendía configurar el mejor Estado sobre la base de una razón estable, invariable y universal. No obstante, la razón era solo una parte de las posibilidades de la naturaleza humana. Había otro aspecto de ella que incorporaba los impulsos del hombre. Según Hobbes y Spinoza, existe un conjunto de reglas que son propias de la naturaleza del hombre y que actúan de modo independiente a las leyes concretas de la sociedad[47]. Por un lado, la razón, pero, por otro, las pasiones, el egoísmo del hombre y sus libertades individuales.

Ya en el siglo XVII, no coinciden del todo la naturaleza y la razón. Por este motivo, estos autores amplían y terminan por destruir la idea basal del derecho natural; el jusnaturalismo — racional del siglo XVII distingue entre la *ley natural* — la cual ordena racionalmente, limitando y obligando— y el *derecho natural* que sobresale —el estado de naturaleza como pasión y egoísmo—[48]. Sin detallar todavía, el primero debe controlar y dominar al segundo.

Respecto a Maquiavelo hay una distancia metódica y epistemológica del jusnaturalismo-racional, pero este parte desde bases similares para comprender la naturaleza del hombre. Tanto en Maquiavelo como en Hobbes y en Spinoza, hay un pesimismo marcado sobre el entendimiento de la naturaleza humana. Y, al igual que para el primero, a los dos últimos también les sirve como base para construir su pensamiento político sobre la concepción de Estado[49].

El hombre lobo del hombre

¿Cuál sería la metódica del jusnaturalismo — racional? ¿Cómo operará esta diferencia entre *ley natural* y *derecho natural* en Hobbes y Spinoza? Es necesario darle curso a estas preguntas para adentrarnos con mayor precisión en la noción de hombre y de Estado en esta corriente del siglo XVII, dando cuenta de los puntos de

[47] *Cfr.* Russ, J., *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas,* Madrid, Ed. Akal, 1999, p. 96.
[48] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, pp. 215-216.
[49] *Cfr.* Jmelnizky, A., "Nicolás Maquiavelo: la secularización del pensamiento social", *op. cit.*, p. 77.

contacto y las distancias entre estos autores emblemáticos. Hay que aclarar que Hobbes escribe primero que Spinoza, aunque para este último el legado de Hobbes fue relevante porque ambos piensan desde una misma *episteme*, que privilegia la libertad y la audacia del espíritu moderno. Se podría decir que uno repercute en el *otro* sobre las reflexiones de la teoría del Estado, con semejanzas en las nociones de hombre, pero distancias en sus construcciones estatales.

En ambos filósofos sobresalen las ideas del jusnaturalismo — racionalista, asentando un modelo de pensamiento que se caracteriza por esta ya mencionada dicotomía entre el estado de naturaleza que hay en el hombre y el estado político o civil que debe operar[50]. Ahora bien, este tipo de pensamiento se basa en el espíritu moderno racionalista donde las matemáticas son el modelo para dar curso a una nueva razón: las utopías son una falsedad que habría que eliminar y reemplazar por una voluntad científica, como decía Spinoza, cuestión que siempre admiró de Hobbes. Este último, por tanto, considera que la mentalidad que interesa es la del progreso. No hay mente satisfecha sin progreso, señala Hobbes en su *Leviatán*[51], dando luz de su modelo teórico. Así, todo orden político —y por tanto humano— debe ser pensado desde un saber científico que logre dar cuenta de la individualidad de los hombres.

Sin embargo, existe primero una premisa en ambos pensadores en la cual se comparte la idea de la importancia de lo individual y se aplica una fórmula del derecho natural en que el hombre por naturaleza es definido como pre-social[52]. Hay un 'estado de naturaleza' que implica que el ser humano está movilizado por la pasión, y no por la razón en una primera instancia. Por lo mismo, vemos en ambos pensadores el gesto de construir una racionalidad a partir de la 'verdadera' naturaleza del hombre. Visualizamos también una relación tensionada en el modelo de ambos: un hombre que en su estado de naturaleza es 'caótico', pero que necesita de un ordenamiento a partir de la razón —en otras palabras, de un contrato social— para que opere como una ley natural que domine a la naturaleza misma. Volvemos a preguntar: ¿Cómo opera esta diferencia entre *ley natural* (razón estable y universal que construye el Estado) y *derecho natural* (estado de naturaleza del hombre) en la filosofía política de Hobbes y Spinoza?

---

[50] *Cfr.* Ferrás, G., "Thomas Hobbes", en: R. Forster y A. Jmelnizky (eds.): *Dialogando con la filosofía política*, Buenos Aires, Eudeba, p. 90.
[51] *Cfr.* Hobbes, T., *Leviatán,* Buenos Aires, FCE, 2009, p. IX.
[52] *Cfr.* Rosen, S., "Baruch de Spinoza", en: Strauss, L. y Crospey, J. (Comp.): *Historia de la filosofía política,* México D.F., FCE, 2009, p. 435.

En un gesto crítico a la Antigüedad —sobre todo a la idea de Aristóteles de que en la naturaleza del hombre está la idea de un animal político y social—, Hobbes describe otra naturaleza del hombre. En este estado de naturaleza existe la idea de que el hombre vive libremente, es decir, a su propia voluntad. Por tanto, la idea de lo político no es en *esencia* del hombre sino que tiene una cuestión 'artificial' que pretende dominar al hombre. De este modo, cada individuo pretende moverse por el mundo en busca de su poder y su conservación. Estamos todos aislados, no asociados, sin aquel 'instinto gregario' aristotélico. Somos todos iguales, dice Hobbes, por tanto cada uno buscará con los propios medios salvarse y subsistir[53]. "Por naturaleza, enseñaba (Hobbes), el hombre es un lobo para el hombre. Si no se lo impidiera el temor, su naturaleza le impulsaría, no a la comunidad, sino al dominio"[54].

Del mismo modo, Spinoza retoma esta idea desde Hobbes: "El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder […] Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil […]"[55]. Luego de este estado de naturaleza, sería la razón —una razón estable— la que se ponga en juego para que funcione este ordenamiento jurídico del mundo social y político. En ambos, esta hipótesis racional que fundamenta la idea de hombre implica que la naturaleza de este tiende a disociarlo. La fuerza antisocial es más fuerte que las fuerzas de la vida civil.

En esta línea, Hobbes postula que habría que conquistar esta naturaleza del hombre. En este primer estado, él es su propio juez y quien determina los medios necesarios para su propia conservación[56]. "Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. […] Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos"[57]. De este modo, podemos decir que en este hombre individual y disociado de lo social

[53] *Cfr.* Berns, L., "Thomas Hobbes" en: Strauss, L. y Crospey, J. (Comp.): *Historia de la filosofía política,* México D.F., FCE, 2009, pp. 380-381.
[54] Meinecke, F., *op. cit.*, pp. 215.
[55] Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 336.
[56] *Cfr.* Berns, L., "Thomas Hobbes", *op. cit.*, pp. 382-383.
[57] Hobbes, T., *op. cit.*, p. 102.

predomina un gran temor a la muerte, está la idea de querer conservar la vida a como dé lugar, por tanto, hay una desconfianza mutua entre los hombres.

Un soberano al poder

Ahora, al profundizar en la concepción política entre ambos autores —que se basa sobre la idea recién descrita de hombre—, encontramos diferencias. No obstante, es importante señalar que los dos filósofos creen que para dominar el estado de naturaleza, se debe establecer una convención para así constituir el estado de la sociedad civil. Como no se presupone una razón, sino que los hombres son enemigos por naturaleza, debe construirse una sociedad —o bien, un contrato social, en palabras de Hobbes— para salvaguardar la existencia humana a partir de la razón. "Debe romperse el vínculo con la dimensión originaria —Hobbes la llama 'natural'— del vivir en común, instituyendo otro origen artificial, que coincide con la figura, jurídicamente 'privatista' y lógicamente 'privativa', del contrato"[58].

Surgen, por lo tanto, las ideas sobre la asociación política. En el siglo XVII se piensa políticamente sobre las ideas planteadas arriba. Así, se logra un Estado que ordena racionalmente las condiciones naturales del hombre. Pero como ya dijimos, entre Hobbes y Spinoza comienza a producirse un distanciamiento en sus teorías del Estado.

Por un lado, dado que para Hobbes el estado de naturaleza humana es construido de modo pesimista, donde no hay orden social y político, donde "la idea de *derecho* se relaciona con la libertad que tienen los hombres para hacer lo que les plazca; sin embargo, es una libertad destructiva que colinda en la agresión a los otros y a la posibilidad de ser también agredidos"[59], se hace necesario regular, limitar y dominar la violencia que el hombre posee en sí, para que todos tengamos seguridad. Surge la idea de un *contrato social*, un *poder común* que es ejercido por el Estado para que no nos matemos el uno al otro, con el afán de conservación de la vida. Este Estado tiene que ser suficientemente potente para poder ejercer su poder y dominar a la bestia que todos llevamos en nosotros mismos.

Hay que ser claros, el Estado de Hobbes es una configuración artificial que surge a partir de un acuerdo entre los hombres individuales, quienes, con su aprobación, lo

[58] Esposito, R., *op. cit.*, p. 41.
[59] Gamboa Rocabado, F., *op. cit.*, p. 14.

definen para que establezca lo bueno y lo malo, y obtenga el poder absoluto. Primero, entonces, la naturaleza del Estado apunta a esta idea de *unión*. Los hombres individuales están representados de modo simbólico por el Estado. "Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa"[60]. A partir de aquí, y como segundo punto, con la convención del Estado, los hombres individuales se someten a su poder y a quien lo comanda: el soberano. "El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene *poder soberano;* cada uno de los que le rodean es súbdito suyo"[61]. En estos dos puntos —pacto de unión y sujeción al soberano— debemos aclarar que este pacto surge de modo multilateral entre cada hombre individual que reconoce como soberano a un tercero; por tanto, el Estado en Hobbes es una asociación, pero, además, una institucionalización del poder político en una sola persona[62].

Desde esta estructura artificial del Estado, el poder lo ejerce un líder que representa a la colectividad. Así, se instala una relación social y política de *desigualdad*. Hay un contrato social que obliga a los hombres a obedecer a este soberano que eligieron y es él quien manda y ejerce la justicia. La colectividad obedece, de esto se trata la relación política y civil hobbesiana, porque no hay poder del soberano sin obediencia del pueblo.

En este gesto monárquico del soberano que introduce Hobbes, a su vez critica la naturaleza política de Aristóteles nuevamente. Esta idea de justicia distributiva postulada en la política de la Antigüedad, donde algunos hombres eran dignos de mandar y otros de servir, Hobbes ejerce su crítica porque para él todo comienza en el estado de naturaleza donde todos los hombres son iguales. Como en esta igualdad todos luchan para conservar la vida, el Estado y el soberano deben tener el poder absoluto. Por tanto, las leyes civiles y su noción política de Estado introducen la idea de desigualdad para poder ejercer la autoridad política de modo jerarquizado[63].

Ya lo desentraña Esposito en su lectura crítica a la filosofía moderna, especialmente la hobbesiana, al develar que en el fondo de su gesto monárquico yace la idea de miedo. Lo heterogéneo de los hombres en su estado natural —pues cada

---

[60] Hobbes, T., *op.cit.*, p. 141.
[61] *Ibid.*, p. 141.
[62] *Cfr.* Ferrás, G., "Thomas Hobbes", *op. cit.*, p. 106.
[63] *Cfr.* Berns, L., "Thomas Hobbes", *op. cit.*, p. 384.

uno tiene los mismos derechos y somos todos iguales— se tiene que hacer homogéneo buscando un poder común. Y este poder es el del soberano, quien lo ejerce de modo desigual, dado que él es quien tiene el poder y desde ahí busca lo mejor para los intereses públicos. ¿Dónde está el miedo entonces? La cuestión es que el soberano tendrá la máxima preocupación por sus propios intereses. Por tanto, la idea es que los intereses públicos estén lo más en sintonía posible con aquellos intereses privados del soberano, pues así todos serán favorecidos. Hay que seguir al soberano, temerle y obedecerle; es por esto que para Hobbes, la monarquía es la mejor forma de gobierno[64]. La comunidad de los individuos se conforma desde la identidad, desde lo común y homogéneo que el Estado configura, comandado jerárquicamente por el soberano. Sin embargo, este mismo gesto de Hobbes para dominar bajo la convención política y la configuración de un Estado, el estado de naturaleza individual lo replica en la relación con los otros Estados.

La 'guerra de todos contra todos' también se da entre Estados. Enfrentamos ahora otra desigualdad por convención. Ya el Estado conformado, según lo hemos expuesto, también debe tender a la seguridad y a su autoafirmación por cualquier medio necesario, con la salvedad de que si se ejercía la fuerza era por un fin determinado racionalmente. "Solo el interior de los Estados queda, en efecto, pacificado por la instauración del Estado, mientras que, como no hay ningún *Leviathan* superior a ellos, entre los Estados subsiste, con necesidad lógica, el estado originario de naturaleza, el *bellum omnium contra omnes*"[65].

Ya esbozada la teoría de Estado de Hobbes —la cual es clave para entrever su idea de comunidad y su filosofía política—, queremos puntualizar en cuatro ideas lo que nos parece relevante de su teoría para nuestros fines posteriores[66]:

1. Hay una idea particular de igualitarismo. Como dice Hobbes, somos todos iguales, pero Abensour establece que es una igualdad poco inteligente, porque más allá de las diferencias de fuerza, igual somos potenciales asesinos de los otros. "[…] *la ruse*

[64] *Cfr. Ibid.*, p. 390.
[65] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 216.
[66] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas" en *Difficile Justice, colloque des intellectuels juifs,* 1998, pp. 123-124. Esta síntesis nos parece relevante para nuestro apartado I.2 y para el segundo capítulo de esta Parte Primera, como también para el capítulo IV, Parte Segunda de la investigación.

compensant les différences de force physique"[67]. Y se le suma una idea de igualdad pasional, la cual tiene una común aspiración al poder y a una vanidad de sí mismo —el deseo de ganar sobre los otros o *libido dominandi*—.

2. De lo anterior, se establece la concepción del estado de naturaleza: la guerra de todos contra todos. Es la ausencia de sociedad, un hombre que no es social. Es el punto de inicio del esquema de Hobbes, apunta Abensour. Difícil comienzo para pensar al hombre y sus posibilidades de vínculos, ¿no?

3. En este estado de naturaleza, lo que motiva a los hombres es la conservación de sí mismos. Está el temor a la muerte violenta, porque todo hombre ve al otro hombre como un asesino potencial. Si bien esto ya está dicho, para Hobbes —y aquí lo relevante— este temor es la raíz del derecho y de la moral, según interpreta Abensour. Inicio complejo para pensar la ética y la justicia del derecho. Este temor que sobresale viene a temperar los efectos de la igualdad pasional de la vanidad.

4. Por último, este temor a la muerte violenta regula los fines de la lucha por la muerte. Esto quiere decir que hay algo que construir para dominar este estado de natura. O nace la idea de un Estado natural en que domina el amo sobre el esclavo, lo que hace surgir un régimen despótico. O bien, se construye un Estado artificial que regule y controle la *catástrofe* humana del querer matar al *otro* para salvar la propia vida. La muerte de cada uno —dice Abensour es el enemigo común y el amo absoluto por el cual nos movemos los hombres intentando salvarnos de ella. Es el Estado, entonces, quien garantizará, mientas pueda, esta eventual *catástrofe*, de ahí nace el Leviatán.

Se trata, pues, de ideas interesantes y críticas sobre el esquema político Hobbesiano. Las dejamos hasta aquí. Posteriormente volveremos sobre ellas.

Pacto de pasión y razón en Spinoza: idea de democracia

Por otro lado, está Spinoza, quien comparte con Hobbes su idea del derecho natural y su idea del estado de naturaleza del hombre —como ya revisamos—. Sin pretender profundizar en demasía respecto a su mirada política, sí es necesario esbozar esta 'distancia' de Spinoza para no caer en el reduccionismo que haga pensar que Spinoza continúa las mismas ideas de la filosofía de Estado de Hobbes. En su

[67] *Ibid.*, p. 123. "[. . .] la astucia compensando las diferencias de fuerza física". La traducción es nuestra.

teoría política y de Estado, se enfoca en el interior de la colectividad de modo profundamente individualista y científico, pero con otro matiz. Sin embargo, en su mirada sobre la relación interestatal, Spinoza coincide en varios aspectos con Hobbes. Veamos y ampliemos estas nociones.

Spinoza evita la mirada mecanicista y monárquica de Hobbes. Intenta darse explicaciones a partir de ciertas orientaciones metafísicas que lo hacen llegar a un entendimiento de los fenómenos políticos. Y aunque en su prefacio del *Tratado teológico-político* (TTP) critica la religión[68], o bien, la falsa religión que hace que los monarcas y los eclesiásticos puedan dominar mediante ilusiones, creía que la libertad individual era fundamental tanto para la religión como para el Estado. Incluso más, sus ideas religiosas y políticas se constituyen desde sus orientaciones metafísicas, ya que para él había un orden eterno que estaba antes y de modo independiente del individuo.

Si bien aquí existe una proximidad teórica con la Antigüedad[69], su mirada está teñida de la perspectiva moderna, pues este orden eterno hay que desentrañarlo científicamente desde la sociedad que permite proceder de modo filosófico para descubrirlo. Los individuos son representantes —desde lo humano— de la articulación que se hace con el orden eterno, lo que hace aceptar las diferencias naturales que había entre los hombres, circunstancia relevante desde la política para su postura de Estado, cuestión que se contrapone a Hobbes. Si este último, estipula un peligro en el pluralismo que hay en la naturaleza humana y defiende una monarquía que ejerce su poder de modo centralizado, Spinoza aboga por la *democracia*[70] para permitir una sociedad que respete la libertad de expresión y así satisfacer las diferencias que hay en este derecho natural. Sociedad que genera este pacto y que siempre intenta que este sea respetado en su máxima fidelidad. "El derecho de dicha sociedad se llama democracia; esta se define, pues, [como] la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede"[71].

Pero, ¿cómo articulará Spinoza este Estado democrático? ¿Qué consecuencias políticas tendrá este tipo de gobierno? ¿Habrá diferencias sustanciales con Hobbes y

---

[68] *Cfr.* Spinoza, B., *op. cit.*, pp. 68 — 70.
[69] *Cfr.* Rosen, S., "Baruch de Spinoza", en: L. Strauss y J. Crospey (eds.): *Historia de la filosofía política*, México D.F., FCE, p. 436.
[70] Habría que explicitar que Spinoza es de los únicos clásicos hasta Marx —sobre todo en sus primeros escritos políticos— que cree en la democracia. Más adelante hay algunas referencias a este tema. Para mayores detalles, *cfr.* Spinoza, B., *op. cit.*, caps. XVI y XVII.
[71] *Ibid*, p. 340.

Maquiavelo respecto a su constitución de Estado? Hacemos hincapie que el contexto moderno que rodea a Spinoza hace que aparezca su postura científica y racional para entender los fenómenos, ya sean naturales, metafísicos o políticos. En este sentido, para comprender su mirada a este último aspecto, él distingue entre los fenómenos políticos-científicos y la acción política como no científica[72]. Podríamos afirmar que hay una naturaleza racional en el hombre y otra donde predomina la pasión, y ambas tienen una expresión. A Spinoza le importa la primera. Esto no implica que deseche la segunda, tal como vimos en su noción de hombre, asunto que retomeremos más adelante.

Así, al realizar un paralelo entre esta expresión política no científica versus la que sí investiga de este modo[73], podemos afirmar que, respecto a la primera, Spinoza considera que esta postura sitúa al hombre como el centro de todo, con un marcado predominio de la pasión por sobre la razón, cuestión que se entrelaza con el estado de naturaleza en que se concibe al hombre. Hay una expresión no científica del hombre racional, un mero antropocentrismo que hace caer en ilusiones, lo que desencadena un desarrollo político y un poder que se da en función de sentimientos y deseos subjetivos. Desde esta perspectiva, el hombre establece algunas analogías falsas entre su capacidad propositiva y las propias actividades de las cosas naturales, lo que lo lleva a caer en actitudes interpretativas que produce el desarrollo de la religión —es decir, para Spinoza, la superstición—.

La segunda postura, a la cual Spinoza sí se adscribe, comienza con una crítica a la religión. ¿Por qué? Porque todo estudio político debe comenzar por investigar la religión de cada pueblo, como ya fue mencionado en el prefacio del TTP, dado que ella es uno de los mayores motivos para condicionar la conducta política en las sociedades pre-científicas, dice Spinoza. Nuevamente somos testigos de su carácter moderno y cientificista. Por tanto, no es de extrañar que sus enseñanzas apunten a cambiar las creencias subjetivas y religiosas que deforman la verdad y generan ilusiones. Solo al evitar esto último se puede efectuar un cambio político radical. Por esto, su articulación con este orden eterno ya mencionado, donde se deja de lado en alguna medida el antropocentrismo.

Sin ánimo de ahondar en lo anterior, continuemos con la segunda postura de Spinoza. Para él, el carácter científico y matemático también se torna necesario en la

[72] *Cfr.* Rosen, S., "Baruch de Spinoza", *op. cit.*, p. 438.
[73] *Ibid.*, pp. 438-439.

política, pues la base racional de la naturaleza humana permite la forma del mejor Estado. "Según esta enseñanza, dos cuestiones son de importancia fundamental: 1) Con base en el entendimiento científico de la naturaleza humana, ¿cuál es la forma del mejor estado (*optima respublica)*? 2) ¿Cómo podrá persuadirse a los hombres de que modifiquen sus actuales leyes y costumbres para poner la sociedad en más directa correspondencia con el modelo del mejor estado?"[74]

En este paralelo, y sobre la base de estas preguntas, podemos decir que Spinoza pretende persuadir a los hombres que cambien sus leyes y costumbres, con el fin de conectarse con el Estado y la Sociedad, siempre bajo el imperio de la razón. Pero ¿cómo cambia el Derecho Natural del hombre? Dice Spinoza que todo hombre es libre de hacer lo que le parezca, es movido por la pasión, y el Estado no se puede constituir sobre una libertad que presuponga la razón; eso no existe, porque las pasiones son primero, como el miedo al *otro* o la esperanza del placer. Y de igual manera, todos quieren seguridad y vivir sin miedo a la propia muerte. Ante esto, Spinoza señala: "Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira […] para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos […] Por eso debieron establecer, con la firmeza y mediante un *pacto,* dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido como loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de *otro*"[75].

Queda establecida la necesidad de un pacto mediante una razón estable y universal que comande a los individuos. Como ya lo vimos, este pacto es la democracia. Como se supone que todo pacto es bueno para uno, este se cumple. Es decir, se cumple por la utilidad que tiene para mí como individuo. Cuando el hombre se reúne y organiza en sociedad, es con el objetivo de salvaguardar la existencia humana individual mediante lo colectivo. Pero, lamentablemente —dice Spinoza—, los hombres no olvidan su naturaleza pasional. Por lo mismo, para él es imperioso mantener la unidad en el Estado, aunque una unidad donde cada uno pueda expresarse. "Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida esta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor [. . .] Esta doctrina

[74] *Ibid*., p. 439.
[75] Spinoza, B., *op. cit.*, pp. 337-338. La cursiva es nuestra.

debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado"[76]. Lo anterior, advierte nuestro filósofo, no es fácil, porque el hombre no se mueve siempre por la razón.

De este modo, la asociación política, para Spinoza, es natural. Una de sus funciones es lograr contener las pasiones del hombre mediante la misma pasión, donde predomina tanto el temor como la esperanza, el deseo de vivir y autoconservarse. Este sería el principio para generar un Estado y la manera de lograr que los hombres obedezcan. Hasta aquí, no hay una gran distancia con Hobbes en su mecánica para conformar el Estado o en su 'razón de Estado', como dice Meinecke[77].

Sin embargo, sí se vislumbran diferencias al ahondar con mayor profundidad estas ideas, porque si bien Spinoza cree que las pasiones se gobiernan con pasiones tanto en el individuo como en el Estado, aparece una compatibilidad con su idea de "legislar de acuerdo con la razón y con la creencia de que los hombres solo son libres cuando obedecen más por la razón que por el temor. El derecho del hombre es idéntico a su poder, y su poder está limitado por la pasión. Y dado que la pasión solo puede ser dominada por otras pasiones, es racional y va en interés de la libertad constituir el Estado sobre esta base"[78].

Ya se visualiza la distancia con Hobbes, porque para Spinoza, al rectificar esta condición pre-política del estado de naturaleza del hombre, muestra que así no tienen ningún derecho, no hay libertad porque no hay razón. Lo interesante de su apuesta es que no quiere aplacar totalmente la idea de lo pasional y lo natural que hay en el hombre, pero la libertad de una sociedad se logra mediante la razón, la cual unifica desde el Estado. "Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo […] El derecho de dicha sociedad se llama democracia"[79]. La sociedad es un resultado de este pacto común entre los individuos, quienes deciden entregar su poder a una autoridad soberana, quien también ejerce desde lo más razonable, sin querer violentar a nadie,

---

[76] *Ibid.*, p. 339.
[77] Habría que ser claros en decir que Meinecke establece que tanto Hobbes como Spinoza no utilizan en demasía la expresión 'razón de Estado' cuando configuraban los Estados internamente; sin embargo, la ley de la razón de Estado la utilizan en su lucha interestatal, cuestión en que se asemejan ambos filósofos. *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 222.
[78] Rosen, S., "Baruch de Spinoza", *op. cit.*, p. 441.
[79] Spinoza, B., *op. cit.*, pp. 340-341.

siempre con la idea de poder mantener la conservación de cada individuo que pertenece a este Estado comandado por la autoridad soberana.

Se invoca el manejo de un Estado sin violencia, en base a la razón de un pacto común entre los individuos que les mantenga la libertad, es decir, mediante la democracia. Democracia que es comandada desde un soberano que al ser razonable logra que los súbditos obedezcan. Ahora bien, aquí la clave de Spinoza: todo hombre no transfiere el poder a otro ni su derecho porque en este caso perdería su condición de hombre; por lo mismo, el soberano busca siempre recursos posibles para que los hombres acaten sus órdenes, pero no a través del miedo y la violencia. En ese caso —dice Spinoza—, el súbdito no acataría. Así, ya sea por la razón o porque el hombre decide cumplir las órdenes del soberano —pues espera conseguir algo, por temor, por amor a la patria, entre otros—, es por su propio juicio que decide obra por mandato de la suprema autoridad[80].

Según Spinoza, entonces, no existe contradicción en erigir a este soberano en la democracia, porque los mismos individuos le transfirieron su poder. Contradecirlo es contradecirse a sí mismo. No se es un esclavo bajo la tiranía del soberano, porque hay que recordar que también los individuos escogieron la libertad mediante la razón, de ahí que hayan transferido poder al soberano y constituido un Estado unificado. "Quizás alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden […] Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón"[81]. Por lo tanto, el soberano actúa de acuerdo con el interés general. Transforma la pasión pública en obediencia de los súbditos, y, lo relevante, es que esto lo logra mediante la generación de buenas leyes, es decir, las razonables. Al ser 'razonables', no hay de qué temer por parte de los súbditos. Con esto, se institucionaliza su mejor Estado. Así se entiende que el buen soberano es el buen legislador.

El Estado más libre, dice Spinoza, es aquel que obedece por razón y no por temor, aquel en donde las leyes se funden en la razón, porque es ahí cuando los individuos pueden ser libres. Los súbditos gracias al mandato de este soberano razonable pueden ser útiles para su comunidad y también para sí mismos. En caso contrario, señala

[80] *Cfr. Ibid.*, pp. 354.
[81] *Ibid.*, p. 342.

Spinoza, quien perderá su poder será el soberano, porque no hay autoridad que pueda conservar su poder mediante la violencia[82]. El Estado es entonces una expresión directa del orden racional del universo. "Así pues, el Estado spinocista transforma la pasión en servidora de la razón mediante el entendimiento racional de la naturaleza apasionada del hombre"[83]. Aquí los gérmenes spinozianos del Estado democrático.

Se privilegia un cálculo en beneficio del individuo. En este registro estaría la razón de Estado para Spinoza, pero siempre con la idea de fondo de que lo que está haciendo este Estado democrático es imitar al estado de naturaleza. De ahí su gesto para articular pasión y razón. Hay un privilegio por la libertad razonable, pues quiere priorizar la variedad de individuos más que la superioridad de uno solo. "Podemos decir que el régimen democrático racionaliza el estado de naturaleza o realiza lo que es implícito en el estado de naturaleza"[84].

Así se constituye el Estado de modo interno según este filósofo. Pero al hablar de la relación interestatal, su cercanía con Hobbes se hace presente, pues lo relevante es la conservación del Estado. El soberano puede romper los tratados si hay un posible daño a su Estado, obviamente, sin cometer un crimen en su decisión. En este sentido, todo Estado debe conducirse por el camino de su autoafirmación, mediante el temor y el respecto, dice Spinoza, porque si aquello no sucede ya deja de existir el Estado. Tanto Spinoza como Hobbes establecen que hay una libertad de acción en los movimientos de la razón de Estado hacia los otros Estados, pues este no está vinculado a las leyes y derechos civiles inter-estados, más bien depende de sus decisiones. "Esto significa que el Estado, para afirmarse, tiene que utilizar sus medios de poder, no caprichosamente, sino de modo racional"[85].

No obstante lo anterior, tanto para Hobbes como para Spinoza, en su lógica del mejor Estado y bajo el bien entendido propio interés, señalan que este no abusaría de sus medios de poder, porque por ilimitados que estos fueran, tampoco le convendría actuar arbitrariamente. De todos modos, en Spinoza el Derecho y la fuerza están en relación bajo su mirada estatal. La fuerza era una cuestión clave para la supervivencia del Estado, por lo que se visualiza —al igual que en el ya descrito origen estatal interno— un cierto distanciamiento con la corriente jusnaturalista-racionalista y su lógica contractual (sabiendo que también está presente). En este predominio de la

[82] *Ibid.*, p. 343.
[83] Rosen, S., "Baruch de Spinoza", *op. cit.*, p. 442.
[84] *Ibid.*, p. 443.
[85] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 223.

fuerza que debe tener el Estado hay una idea más allá de un *contrato*, y es la idea de que el nacimiento del Estado es un proceso natural, puesto en escena por las fuerzas psíquicas racionales de los individuos.

Podemos concluir entonces que "Spinoza, en efecto, tenía el grandioso consuelo de creer que el poder de las cosas naturales no es otra cosa que el poder eterno de Dios […] En virtud de esta interioridad religiosa, que le permitía percibir la armonía de una unidad divina a través de todas las disonancias de la naturaleza, Spinoza se eleva por encima de la dura mentalidad mecanicista de Hobbes"[86]. Dicho esto, toma sentido la articulación recién descrita de su teoría sobre la política y el Estado, pues es desde estas ideas metafísicas que Spinoza piensa su teoría, dado que también las acciones del Estado son la voluntad y la obra de Dios. Por tanto, podemos decir que su filosofía es panteísta y monista, cuestión interesante, afirma Meinecke, pues aun sin poder romper los límites de su siglo, realizaba un intento por entregar un alivio idealista y universal a las cuestiones políticas terrenales. Tal vez prefiguraba un preámbulo a la obra de Hegel, dado que este gesto de Spinoza de tensionar naturaleza y razón humana incitaba a un monismo que implicaba un compromiso interno de la razón[87].

Hay que reconocer que en ambos filósofos —Hobbes y Spinoza— se instala un pensamiento ahistórico que pretende salvaguardar la individualidad de cada uno mediante la generación de algún pacto estatal y una obediencia a esta figura del mejor Estado, potenciando la idea de que este último está fundado sobre una razón estable, inmutable y absoluta. En contraste con las ideas generales de Maquiavelo, el jusnaturalismo — racionalista no "[…] podía entender, en efecto, por el 'bien común', cuyo servicio tenía que estar el Estado, sino solo el bien de los individuos reunidos. Esto pudimos verlo ya especialmente en Hobbes y Spinoza"[88].

En una articulación más precisa, sí podemos afirmar que tanto Maquiavelo como nuestros dos representantes del jusnaturalismo-racional comparten la hipótesis del estado de naturaleza del hombre para poder pensar su concepción política, es decir, sus construcciones artificiales de la sociedad y del Estado, cuestión que permitiría la

---

[86] *Ibid.*, p. 222.
[87] *Cfr. Ibid.,* p. 225. Sin querer profundizar todavía en Hegel, vemos, según Meinecke, una cercanía de Spinoza con Hegel. Este último, un siglo después, reinterpreta la razón y la sitúa en otro lugar al del jusnaturalismo-racional, ya que instala una corriente vital unitaria donde fusiona espíritu y naturaleza. El giro hegeliano es entender la razón de modo individual conectada con la Historia y con lo real empírico, lo que es fundamental para su conformación de un nuevo Estado en el siglo XIX.
[88] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 352.

convivencia de los seres humanos. Sin embargo, Maquiavelo por un lado, en su mirada artificial del Estado acentúa otros asuntos. En un intento por 'domesticar' esta figura del Estado mediante el alzamiento de un líder que se preocupe de esta mecánica de modo realista y empírico, articula sus teorías de la virtud y de la necesidad política. Por tanto, demanda trabajar los valores morales y las ideologías en pos de administrar el poder, aspecto clave para él. En este panorama, la historia es una fuente de aprendizaje de la vida política tanto como el conocimiento de la realidad actual y no sus suposiciones; así se organiza el Estado, desde la política y guiado por leyes coercitivas que pone en acción el líder o el Príncipe, quien es el representante del común de la colectividad[89].

Y por otro lado, tanto en Hobbes como en Spinoza son otros los dispositivos políticos que se ponen en juego, ya que pretendían fundar el mejor Estado en términos de un pacto social que reprimiera los instintos inferiores de cada hombre castigando a los 'malvados', lo que los obligaría a convivir por temor. Este hecho aleja a los dos autores de una perspectiva realista y empírica.

Nuevamente, y de modo similar al empirismo maquiavélico, en el jusnaturalismo — racional —sobre todo en Hobbes— se instala una fuerte tensión entre el poder de lo individual y la posibilidad de pensar en las configuraciones sociales y políticas. Desde la pesimista mirada a la naturaleza humana, la política se hace necesaria como medio artificial para ordenar y consensuar la guerra natural que tenemos por vivir como individuos separados. Nueva tensión para la idea de comunidad: tener que convivir por el temor a que dejemos de existir. Nueva tensión moderna entre el cómo convivimos y construimos sociedad, Estado e instituciones.

Siglo XVIII: irrumpe el derecho individual empírico

Pareciera, entonces, que desde el siglo XVI hasta el XVII, e incluso inicios del XVIII, hay matices para comprender lo político y lo social desde distintas teorías políticas. Pero desde una óptica general, podemos decir que más allá del empirismo práctico maquiavélico o del derecho natural secular y racional hobbesiano y spinocista, lo que sí queda zanjado es el reconocimiento del Estado como un artefacto clave para la existencia social, en tanto entidad unificadora y soberana.

---

[89] *Cfr.* Gamboa Rocabado, F., *op. cit.*, p. 10.

Lo anterior marca el inicio del espíritu moderno y su desarrollo político y social. Con la existencia de un nuevo Estado —el cual deja atrás el aparato señorial que fundía reino y nación—, aparece un control sobre los conflictos que ponen en jaque a los individuos o a la colectividad. Se supone que desde un intento de hacer comunidad nace el Estado, con la misión de eliminar —o al menos eso intenta— los conflictos entre los seres humanos, y asegurando la paz civil y los potenciales antagonismos entre los mismos Estados[90]. Cuestión que, como hemos vistos en nuestro recorrido, no queda del todo claro o, por lo menos, está sujeta a una mirada crítica.

Ahora bien, sabemos que las nociones de Estado variaban según la corriente que lo pensara. Esta se articuló durante estos siglos tal como lo describimos hasta ahora en el itinerario. Visualizamos ahí el comienzo de una etapa moderna absolutista hasta llegar a su madurez durante el siglo XVII, siempre con una valoración o del empirismo iniciado por Maquiavelo, o bien, del nuevo jusnaturalismo racional de Hobbes y Spinoza, teorías que confluyen en el gesto de superar lo teológico para priorizar lo político. "El empirismo práctico y el racionalismo jusnaturalista coexistían uno al lado del *otro*, separados a menudo como el agua y el aceite, pero, a menudo también mezclados inorgánica y confusamente en la cabeza de los que reflexionaban sobre los problemas políticos".[91]

Si una filosofía de Estado se había ya inscrito con fuerza en los inicios de la Modernidad con los matices ya descritos, en la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII nuevos cambios comenzaron a producirse en la sociedad moderna, tanto en su noción de Estado como en su carácter absolutista; aunque, como señala Cassirer, casi siempre retornando a los problemas filosóficos centrales de la humanidad[92].

Dicho de otro modo, y sobre el entendido que muchos pensadores y teóricos políticos coexistieron en los inicios de este periodo histórico —nosotros escogimos estudiar a Maquiavelo, Hobbes y Spinoza por ser troncales en el terreno filosófico político clásico—, podemos puntualizar, *grosso modo*, que es en el siglo XVIII donde se instala un punto de inflexión en la Modernidad y su triunfante absolutismo del momento. No obstante el regreso a problemas filosóficos de los siglos anteriores, "La

[90] *Cfr.* Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, pp. 65-66.
[91] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 353.
[92] *Cfr.* Cassirer, E., *op. cit.*, p. 261.

filosofía de las Luces no considera su misión como un acto destructivo, sino restaurador"[93].

Las sociedades que ya están unificadas y nacionalizadas están más activas y son menos condescendientes frente al absolutismo reinante. Es decir, en este siglo comienza una presencia de la sociedad misma, no solo de la conformación de un Estado absoluto y su funcionamiento. La sociedad irrumpe como objeto de estudio porque las transformaciones materiales y espirituales, así como la mentalidad moderna, le entregan a la sociedad un dinamismo propio para poder ser pensada. "[…] desde el siglo XVIII, esa presencia de la sociedad bajo sus modalidades históricas, económicas, morales o culturales, es un nuevo fermento de la investigación política"[94].

A su vez, el cambio epistemológico que comenzó a vivirse en el siglo XVIII, empieza a dejar atrás ese racionalismo puro del derecho natural para pensar de otro modo la 'naturaleza' —ya sea del ámbito físico o espiritual— de las cosas. Hay un cambio de estatuto epistémico tanto para pensar el derecho, la ley, el Estado, la libertad u otras preocupaciones y problemáticas políticas. En un recorrido que incluye a Montesquieu, Voltaire y Diderot, se "[…] hace valer cada vez más aquel cambio de significado del concepto de 'naturaleza' que podemos perseguir en el siglo XVIII. El centro de gravedad se desplaza del apriorismo al empirismo, de la razón a la pura experiencia. No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino que el vínculo verdadero y firme reside en la uniformidad de sus inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles"[95].

¿Qué implicancias políticas tendrán estas transformaciones y este acto restaurador del siglo XVIII? ¿Qué implicancias tendrá para el Estado absoluto ya conformado este cambio epistemológico? ¿Por qué la sociedad es puesta ahora en el centro de la discusión política? ¿Habrá un cambio relevante en lo político y lo social, o bien, será solo un cambio que establece más de lo mismo? Como señala Meinecke, en su afán por vincular filosofía e historia, el acontecimiento de este siglo fue que en la superficie del poder dominante del régimen absolutista, la clase media de la sociedad comienza a fortalecerse tanto espiritual como socialmente. Ahora, no hay *deber ser* que no sea sometido al *ser* empírico del hombre, por tanto, otra vez —en relación con

[93] *Ibid.*, p. 261.
[94] Châtelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E., *op. cit.*, p. 66.
[95] Cassirer, E., *op. cit.*, p. 274.

los siglos modernos anteriores— existiría un intento por privilegiar una nueva moral natural y humana por sobre la teológica[96].

Nuevo enfrentamiento entre la corriente práctica y la natural racional, que conlleva al surgimiento de un naturalismo empirista. En su implicancia política, ahora la clase media pretendía desjerarquizar el Estado y restaurar —en palabras de Cassirer— todo lo políticamente establecido por los siglos anteriores. Según ellos, era necesario que todos los hombres alcanzaran la felicidad. Por tanto, el Estado tenía que ser repensado, más allá de la mera importancia de la razón de Estado. Pero, a su vez, la necesidad política práctica, empírica y real que se comandaba mediante la figura potente del Estado y del soberano seguía operando. "Se comienza a considerar al Estado exclusivamente desde abajo, desde los derechos del hombre, no desde arriba y se comienza asimismo a entender al Estado en mayor proporción […] como una construcción técnica al servicio de la felicidad de los individuos"[97].

Si tomamos algunos escritos políticos de Voltaire, podremos entender de dónde provienen estas ideas de la clase media. Este cree que la libertad esencial coincide con los derechos del hombre, por tanto, la posibilidad de libre expresión y libre escritura es un derecho para poder influir en los hombres y para que estos puedan ejercer los derechos del pueblo. "Voltaire injerta esta máxima a la filosofía de su siglo y con ella se desata la corriente intelectual que abre [la] brecha incontenible en la literatura de la Francia revolucionaria"[98]. Pareciera que este fue el primer paso auténtico para abrir intelectualmente un nuevo orden estatal que debiese respetar ciertos derechos fundamentales del hombre: seguridad, disfrute libre de la propiedad, igualdad ante la ley y participación de todos en la legislación.

Estamos frente a un punto de inflexión notable de la Modernidad, una crisis profunda respecto a lo que se había legitimado en los siglos precedentes. Crisis que ponía en tensión las corrientes del pensamiento más relevantes de la época, porque un grupo societal, una colectividad de individuos, apelaba a sus derechos individuales con una distancia de las acciones políticas corroídas por el poder absolutista del Estado real y gobernado desde las alturas. ¿Cambio histórico y filosófico? ¿Qué pasó en la filosofía de Estado, entonces? ¿Cómo se sobrepasó esta crisis y qué nueva corriente política filosófica irrumpió? ¿Un cambio para derivar en qué?

---

[96] *Cfr. Ibid.*, p. 275.
[97] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 354.
[98] Cassirer, E., *op. cit.*, p. 280.

De este modo es que llegamos al hito más relevante respecto al punto de inflexión del siglo XVIII: la Revolución Francesa. Es aquí que se concreta una nueva mirada a la sociedad y al Estado —al menos, ese fue su objetivo—. Se trató de humanizar el Estado y su comportamiento, con un vuelco de atención hacia los individuos, los mismos que estaban fuera de foco en los siglos anteriores. Así es como hechos históricos y filosóficos se relacionan. En esta relación, descubrimos que la disputa entre lo que se pensaba como mejor régimen en su mirada humana fue incluso más cruel que la misma razón de Estado imperante en las monarquías de la época. Sin querer profundizar en detalles —pues no es nuestro objetivo—, sí tenemos que decir que la misma razón de Estado contra la que se le peleaba fue la herramienta que se aplicó sobre los adversarios de esta clase media política que quería gobernar y derrocar el régimen imperante.

Las revoluciones políticas —entre ellas la Revolución Francesa— que sucedían en este momento de la Modernidad, intentaban consolidar la democracia como el sistema que mejor representaba la voluntad general y colectiva. Para lograrlo, debían ejecutar una acción política de poder, en la que imperaba la bestia humana que se inscribe bajo la misma mirada política de antaño. De este modo, no había contexto ni en Francia —bajo la acción política de Napoleón que sitúa un hecho histórico relevante para el siglo XIX— ni tampoco en Inglaterra —enfrentada en un conflicto interno como también externo con Francia— para poder resolver reflexivamente esta situación; para resolver en definitiva el dilema entre el empirismo y el idealismo, entre el Estado real y el Estado ideal. A su vez, seguía operativo solo un Estado real acogido bajo la acción política de intentar definir en la lucha quién era más potente, sin alcanzar una reflexión política más sensible y profunda.[99]

De este modo, Alemania era, en el horizonte cercano, un actor en el intento por conciliar de modo profundo el Estado real bajo los ideales de la razón, enmarcado bajo el hecho histórico de que en Alemania había un Estado desarmado y venido a menos. El Sacro Imperio Romano —como aquel conjunto de Estados de la Europa Central— había perdido su poder y se encontraba en las postrimerías de su unión. De este modo, los alemanes estaban volcados al estudio del espíritu, reflexionando con los hechos que sucedían en la Europa de final del siglo XVIII.

[99] *Cfr. Ibid.*, pp. 355-356.

Por un lado, algunos pensadores pretendían pensar el espíritu separado de la tarea del Estado y su acción en la realidad. Para esto, establecieron que lo relevante era situarse en la interioridad, en la subjetividad, motivo por el que solo dieron cuenta del espíritu[100]. Por otro lado, un grupo de pensadores pretendía poner en relación, y con una cierta lógica de sentido, el espíritu y el mundo real, con el objeto de unir, finalmente, el Estado real/ empirista con el ideal racional. Esto último implicaba un giro radical con el empirismo práctico de Maquiavelo, el jusnaturalismo racional del siglo XVII, y con el empirismo natural del siglo XVIII. En estas corrientes filosóficas, no se había vinculado realidad y razón, y menos aún se había superado intelectualmente la tensión entre las normas absolutas, ideales y universales de la razón y los procesos reales de la historia.

El Estado como síntesis de razón y de historia: Hegel

La tarea titánica que pretendía Hegel[101], tanto en su sistema filosófico general como en su filosofía de Estado, a comienzos del siglo XIX era crear una filosofía de la mediación, es decir, la búsqueda de una posición intermedia entre sujeto y objeto, entre intimidad y exterioridad[102]. Ahora bien, conscientes de lo vasta de la obra hegeliana, no pretendemos profundizar en todo su sistema filosófico. Sí intentaremos mostrar su filosofía de Estado, lo que nos permitirá apreciar el giro que realiza su filosofía política en el siglo XIX. Sin embargo, habrá que pesquisar si realmente es un cambio en la Modernidad, o bien, un alcance que nuevamente no deja pensar *de otro modo* nuestra socialidad y convivencia en comunidad, tal como hemos visto en las teorías políticas ya descritas. Entonces, nos preguntamos: ¿cómo desentrañar la filosofía de Estado en Hegel si todo su sistema filosófico es una gran unidad?

---

[100] Este grupo de pensadores es una clara alusión hacia el romanticismo alemán de Fichte, Schelling y otros. Ellos pretendían desentrañar una subjetividad abstracta, intelectual, la cual está siempre en sintonía con la interioridad, la intimidad de uno mismo, rechazando la vida política real. Crítica que hace Hegel a este movimiento filosófico alemán, porque de este modo la subjetividad no tenía la posibilidad de desprenderse de sí para incorporarse al mundo objetivo. No pretendemos adentrarnos en este movimiento. Para mayores detalles, *cfr.* Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2008, p. 27.

[101] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 356. Por las razones recién descritas es que Hegel critica al romanticismo tal como esbozamos en la nota al pie anterior, y a su vez, también por las mismas razones Hegel critica a los utópicos que están preocupados de la conformación del 'mejor Estado' y se alejan del Estado real. Estos serían los dos tipos de enemigos hegelianos. *Cfr.* Hassner, P., "George W. F. Hegel", en: L. Strauus y J. Crospey, *Historia de la filosofía política*, México D.F., FCE, p. 690.

[102] *Cfr.* Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2008, p. 27.

Nos parece necesario descubrir las vinculaciones entre razón y realidad, pues estas se tornan idénticas en el pensamiento hegeliano. La manera de poder aprehender la razón es respecto a su lugar en la realidad histórica misma, algo que claramente superaría al ser humano, al hombre que está en la historia. Ya no son separables razón e historia. El *cómo* del desenvolvimiento de la razón va paralelo al desarrollo de la historia universal. Ahora, el proceso histórico es por sobretodo racional. "No el individuo, sino la historia, se convertiría en soporte e intérprete de la razón. La unidad de la naturaleza divina se revelaría en el mundo histórico"[103].

Bajo esta mirada se visualiza una nueva época en la Modernidad. El individuo es una parte de la historia, pues esta es el ser de toda la realidad y se configura por algo singular, divino, eterno —podríamos decir—: el Espíritu. Y este sería lo que permanece, lo que va configurándose como sujeto de la historia; es lo que se va revelando en el mundo histórico. El Espíritu es el protagonista de la historia mucho antes que el hombre, pues este último es uno de los sujetos de la historia, de una trama más universal y amplia que él mismo, porque nada queda fuera de esta realidad histórica, ni dioses ni naturaleza, ya que ella es puro Ser[104]. Momento histórico —podríamos decir— que permite la consolidación del panteísmo que pretendía Spinoza, pero que su época mecanicista y ahistórica no permitió. Ahora, antes de comparar a Hegel con las otras corrientes ya descritas en este recorrido, veamos algunos puntos relevantes de su filosofía política.

En los escritos políticos de Hegel —sobre todo en *Filosofía del Derecho*—, el filósofo establece que el Estado es consecuencia de la razón eterna y resultado de la historia universal; por lo tanto, el Estado real ahora es, a su vez, Estado racional. "Por tanto, Hegel no desea exponer un Estado ideal sino rehabilitar el Estado real, mostrando que es racional"[105]. En un paso hacia atrás, vemos que la razón apunta a un proceso real, y que, por tanto, es interpretada desde otro lugar, ya no categorizada desde lo estático como lo vimos en la corriente empirista — práctica y el jusnaturalismo racional. Tampoco obedece a un proceso causal de concatenaciones, sino más bien, en este devenir del ser histórico donde se devela la razón, ahora se sitúa como vida fluyente, que asciende y que juega un rol clave en el proceso de mejora de la humanidad histórica. Es esta nueva razón la que es capaz de salvar las

[103] Meinecke, F., *op. cit.*, p. 356.
[104] *Cfr.* Giannini, H., *op. cit.*, pp. 273 — 274 y 280.
[105] Hassner, P., "George W. F. Hegel", *op. cit.,* p. 689.

contradicciones de la vida histórica, al alcanzar un progreso en la historia misma, lo que se instituyó como su método dialéctico. Este método era necesario para una autorrealización progresiva de esta razón eterna o divina. A medida que progresa la vida histórica, se produce una articulación mediante un proceso de síntesis de estas contradicciones[106].

Recapitulemos a modo de resumen y avancemos: de esta realidad histórica que solo *es*, la cual es eterna y universal y que va dejando una sustancia que es el Espíritu, en algún momento del proceso de la historia universal este Espíritu retornó sobre sí mismo como parte de su proceso histórico. Cuando lo hizo, tomó forma de humanidad. Aparición del hombre en el sistema hegeliano configurando el Espíritu subjetivo, que requiere diferenciación de esta gran realidad ontológica. Implica entonces deseos privados y personales, sensación de libertad bajo una autoconciencia. Si bien es más complejo que nuestra descripción, lo relevante aquí es que este espíritu subjetivo se debe relacionar con el conocimiento, la idea, lo racional ya descrito, y ahí no puede primar lo individual, puesto que ya impera lo objetivo para construir la realidad que circunda al hombre: aparición del Derecho, la creación de una ley común que ordena; es decir, lo político.

En un retorno, entonces, a esta idea de Estado racional hegeliano, ¿qué relación podemos visualizar entre el individuo como espíritu subjetivo, humanidad y autoconciencia con la figura del Estado? ¿Qué relación habría entre el Estado racional y el Espíritu subjetivo? Hegel, como ya vimos, no establece un sistema filosófico mecánico y causal. Por tanto, no es que a partir de un paso primero como la subjetividad humana transitemos a un paso segundo como la objetividad del Derecho. Más bien, para Hegel ahí existe una contradicción que es superada por el método dialéctico.

La tensión se provoca porque la obligación externa que impone el derecho molesta a la individualidad del hombre, quien pretende negarla, dado que la autoconciencia prefiere decidir sus asuntos según algún principio que esté en sí mismo, en tanto espíritu subjetivo. Aquí se instala la ley moral, diría Hegel. "Finalmente, el surgimiento del concepto de bien, como guía interna de la acción individual, en oposición al puro deber externo a que obliga el derecho, encuentra su síntesis y su verdad en la fase siguiente de la *eticidad.* Con este término, Hegel designa la totalidad

[106] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 357.

de instituciones en las que la conciencia individual construye un mundo objetivo […] Y estas instituciones son: la familia, la sociedad y el Estado". Pongámoslo ahora en palabras de Hegel: "El hombre ordinario cree ser libre cuando le está permitido actuar arbitrariamente; sin embargo, es evidente que en el arbitrio no es libre. Cuando quiero lo racional, no actúo como individuo particular, sino según los conceptos de la eticidad en general; en una acción ética, hago valer no mi propia individualidad sino la cosa"[107].

El ascenso histórico es relevante para Hegel, y es a partir de este mundo objetivo que va 'quedando', 'permaneciendo' como espíritu que se logra conformar en tanto comunidad: primero como familia; luego, como sociedad civil. Mediante *la astuta razón* del espíritu —afirma Hegel— es que todo lo individual, sus egoísmos, deseos y pasiones, logran un fin universal de conservación en la familia y la sociedad. Sin embargo, la sociedad civil desde la óptica hegeliana está siempre en peligro de tensionarse, disgregarse por los mandatos individuales que están en ella. Por tanto, debe surgir otra síntesis que comprenda a estos grupos éticos de la familia y la sociedad: el Estado.

"Es solo por el Estado y en el Estado donde el individuo alcanza su auténtica realidad, pues solo en él y por él llega a la universalidad. Solo el Estado puede actuar universalmente instituyendo leyes. La moral, que busca universalidad, solo puede realizarse quedando encarnada en instituciones y costumbres"[108]. Instauración clave del Estado para Hegel, pues es este el que ostenta una relación recíproca con el individuo, mediante la que le permite a estos poseer sus costumbres y su moral, pero a través de la vida que adquiere el Estado. Es así como el hombre deja atrás sus deseos privados, sus egoísmos individuales en esta nueva configuración de Estado; es a través de esta institución que el espíritu subjetivo aprende a universalizar sus deseos y los convierte en leyes mediante las cuales les permite a la sociedad civil convivir.

Clara expresión de que el Estado hegeliano es una realidad fáctica, racional y no un mero proyecto. Es la realización de todo ese Espíritu Racional, de esa razón Eterna, de ese Espíritu Absoluto que llamó Hegel, y que está en sintonía directa con el individuo, pues solo mediante el Estado este ocupa un lugar en el mundo.

---

[107] Giannini, H., *op. cit.*, pp. 282. Cita de Hegel (*Filosofía del Derecho*), *ibid.*, p. 280.
[108] Hassner, P., *op. cit.*, p. 690.

Esta nueva definición de 'Estado' del siglo XIX otra vez lo coloca en relación con una noción de hombre como telón de fondo, porque en este Estado real y racional que instituye las leyes, y por tanto, las costumbres y la moral, se vislumbra un controlador de lo irracional y pasional que hay en todo individuo. La figura del Estado hegeliano resuelve lo contradictorio, lo problemático y lo conflictivo desde donde él se instituye. Aquí, lo que triunfa es lo racional, al intentar poner en juego una armonía final e instituir un orden político universal ecuánime.

¿Cómo comprende y define, entonces, al hombre? ¿Qué implicancias tiene esto respecto a su mirada social, a la convivencia entre los hombres a través del Estado? Es mediante un proceso envolvente que el Estado se instituye, es decir, su aparición real y racional es para dominar el mal y las pasiones, con el fin de integrar estas contradicciones en una paz y una síntesis. De este modo, el Estado es necesario para incluir al individuo y su irracionalidad, a la familia y la comunidad civil que se instituye como espíritu objetivo. Por tanto, es una totalidad que imprime armonía y que tiene una orgánica propia. De ahí que Hegel recurra a la metáfora del cuerpo humano. Es aquí, sin embargo, donde se instala la paradoja del Estado hegeliano, porque si bien está en estrecha relación con los individuos y se constituye para controlar lo pasional del hombre, y se interpreta como algo empírico, exterior, también es una institución que concluye como algo independiente al hombre y como algo primero y primario, como un ente racional que posee ya vida propia[109].

¿Queda el hombre, nuevamente, sometido a una institucionalidad exterior a él? Si comenzamos de una noción de hombre que necesita de esta '*eticidad* objetiva' como es el Estado, ¿qué lugar ocupa y qué relación establece con los otros? Pareciera que el Estado en su configuración hegeliana adquiere ribetes de una totalidad monolítica, inquebrantable, que comanda a los individuos en sus costumbres y disposiciones morales. Entonces, si como señala Hegel, "Nada reina sobre el Estado", los individuos son instrumentalizados sin saberlo por un ente que los supera totalmente y que los comanda —muchas veces contradiciéndolos— en sus objetivos concientes y sus pasiones. El Estado en Hegel es un plan que trasciende al hombre y que construye una gran arquitectura desde las fuerzas irracionales del individuo, lo que implica

[109] *Cfr. Ibid.*, pp. 690-691.

nuevamente un gesto de esta 'astucia de la razón' que muestra toda la racionalidad en el devenir de la historia[110].

En esta nueva mirada a la razón, a la realidad y a la historia en que se inserta el hombre, la filosofía de Estado hegeliana da cuenta de una institucionalidad, la que termina por superar a las personas en su particularidad. Supera a lo humano, por tanto, deja un espacio a una filosofía política que genera cambios respecto a los siglos anteriores, pero que pareciera más de lo mismo en este terreno político moderno. Tal como Hegel lo pensó en medio de acontecimientos políticos relevantes como la Revolución Francesa, no es extraño el dominio de Napoleón y la guerra prusiana de liberación[111], pues su Estado nace del conflicto que da pie a la conformación de un ente monolítico y racional, con el objetivo de salvaguardar los conflictos entre los individuos de modo fáctico y de asegurar la libertad espiritual, resabios dejados por la Revolución Francesa[112]. No obstante, es una institucionalidad que comanda a los sujetos para evitar el conflicto, aunque siempre esté sujeto a conflictos potenciales. Este gesto también se extiende al ser humano, es decir, en esta lógica de Estado es que se puede describir la noción de hombre que hay detrás.

Dice Hegel que todo hombre está en constante lucha por el reconocimiento del *otro*. Ahí radica la humanidad hegeliana, una lucha a muerte en donde alguno de los adversarios sale dañado y otro triunfante. Nueva desigualdad que pareciera necesaria para pensar lo social, el cómo convivimos. Uno de ellos preferirá el simple hecho de vivir y no la libertad, dado el temor a la muerte. Así se instala una relación humana vinculada al sometimiento. Realidad social y política que es pura ontología, pues está el mandato a ser evitando la muerte. Sobre la base de esta relación humana es que surge la vida social de los hombres y el posterior nacimiento del Estado[113].

Como esbozamos anteriormente, el conflicto de la constitución de la humanidad es anterior al Estado, pero es clave para entenderlo. Pareciera que los acontecimientos políticos de finales del siglo XVIII llevaron a Hegel a pensar su filosofía política a partir de un re-pensar los elementos de los filósofos ya descritos. De hecho, existe una evidente cercanía con Hobbes en cuanto a pensar el surgimiento del Estado para limitar la violencia entre los hombres, pues para ambos la primera relación entre los seres humanos es de conflicto. Así es como Hegel dice que el choque de pasiones en

---

[110] *Cfr. Ibid.*, p. 691.
[111] *Cfr.* Löwith, K., *op. cit.*, p. 315.
[112] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 359.
[113] *Cfr.* Hassner, P., *op. cit.*, p. 691.

el hombre es entre la vanidad al reconocimiento y el temor a la muerte; antecedentes ya revisados en Hobbes.

Ahora bien, si ambos comienzan su política desde esta base, hay matices en su operatividad. Hobbes funda su sociedad en un contrato social que realiza el Estado, el cual es comandado por un soberano bajo una actitud triunfadora que requiere para conformar el 'mejor Estado'. En cambio, para Hegel, la sociedad se basa en esta relación de amo y esclavo que no se resuelve con un 'ganador', sino que instala una dialéctica que es un proceso que impulsa la historia humana. El amo quiere reconocimiento, reputación y autoridad, y no trabaja como lo hace el esclavo. Este último es el que transforma las cosas por medio del trabajo: "Por consiguiente, es la actitud de trabajo y temor a la muerte violenta, la actitud prosaica, la del esclavo y la del burgués, en oposición a la actitud heroica y aristocrática la que, como en Hobbes, es fundamento de la sociedad en Hegel"[114].

¿Qué relación hay en esta idea de hombre y de sociedad hegeliano que se vincule con su filosofía de Estado? Bastante podríamos decir, pues ya descrita esta cercanía con Hobbes, y a su vez, su lejanía, esta tensión humana y societal que describe Hegel debe ser resuelta, porque definitivamente no se soluciona fácilmente. Aquí entra el Estado que ya hemos desentrañado, su deber y su función es resolver esta tensión, realizar la síntesis dialéctica que pretende Hegel. Así, una institucionalidad estatal que opera sobre base de la realidad fáctica, pero a partir de la integración y síntesis de la historia racional ideal que viene desde esta razón eterna.

Se unen la libertad objetiva y subjetiva

Por lo tanto, el Estado es el que instala la reciprocidad entre los individuos —cuestión que no se da entre el amo y el esclavo—. A su vez, en su interior se encuentra la función del trabajo, la necesidad y el sacrificio, como también, la guerra. "Según Hegel, el Estado como 'libertad concreta' es la unión de estos dos elementos en la medida en que el individuo queda satisfecho reconociendo lo universal como ley y considerando al Estado como fin"[115]. Síntesis del Estado que involucra un primer principio del Estado racional: relacionar opuestos como lo individual y lo universal, el interés particular y el interés público, el burgués y el ciudadano, los deberes y

[114] *Ibid.*, p. 692.
[115] *Ibid.*, p. 693.

derechos, las pasiones y la razón, la conciencia crítica y la ley como mandato… En resumen: la 'libertad subjetiva' y la 'libertad objetiva'. De este modo, el Estado se configura como una totalidad que comanda los deberes y derechos de la humanidad; logro total de un Estado Racional[116].

El Estado Moderno, concreto y fáctico, concilia la tensión descrita. De este modo, el individuo se siente tranquilo y reconoce lo universal de la historia. De ahí que el Estado es un fin en sí mismo, una organización sólida que incluye lo particular-individual, pero que no actúa desde ese lugar, sino que desde lo universal racional, en una síntesis que se efectúa en la historia. Por lo tanto, en este devenir de la historia se llegó a este Estado Moderno que logró fusionar el empirismo-práctico y su primacía de la virtud y la razón, alcanzando, según Hegel, la libertad del espíritu. Libertad que se alcanza en el Estado moderno porque este ha separado la libertad subjetiva de la objetiva, y porque en este nuevo Estado ahora están todos los hombres; se quiere dejar atrás esa configuración estatal monárquica absoluta para pasar a una monarquía constitucional, sobre la base de un criterio técnico y profesional de un grupo de 'servidores civiles' que operan desde ciertas instituciones *representativas*. Se requiere ahora de la razón, ya no basta solo la virtud republicana, dice Hegel, como tampoco el soberano por sí solo. "En términos generales, la tipología clásica —monarquía, aristocracia, democracia— solo fue válida para una sociedad indiferenciada. Estas formas vuelven a encontrarse como momentos en la monarquía constitucional: el monarca es uno, unos cuantos participan del poder gubernamental, y la multitud en general participa en el poder legislativo".[117] Nuevamente, síntesis y unidad.

Podemos mostrar en el Estado Moderno su segundo principio racional: la integración entre lo individual y lo universal que trata de convivir en él. Hay un gesto de este tipo en el Estado Moderno de Hegel, porque independiente de que su Estado intentara apuntar hacia lo universal, este no era homogéneo sino que creía en la existencia de una individualidad. Esta individualidad se manifiesta en la división de clases y de riqueza, así como en el funcionamiento interno de la monarquía

[116] Aquí se visualiza la importancia de la dialéctica para Hegel: ya no hay causalidad de la realidad, sino que un intento de síntesis para alcanzar el requerido Estado racional. Cuestión que para él se lograba en el Estado Moderno, porque existían e*je*mplos históricos que mostraban los fracasos antes de llegar a este Estado. Hace referencia al mundo griego, a la caída del Imperio Romano y a la Revolución Francesa. *Cfr.* Hassner, P., *op. cit.*, p. 693. Sin embargo, para haber llegado a este Estado Moderno se tuvo que pasar por la *polis* griega, dice Hegel. Por tanto, para superarla mediante el Estado Moderno, fue necesario comenzar desde esta configuración política: pareciera pura admiración y crítica a la vez. *Cfr.* Löwith, K., *op.*, pp. 317-318.

[117] Hassner, P., *op. cit.*, p. 703. Para mayores detalles continuar en pp. 704-705.

constitucional. Cuestión clave —dice Hegel— para la eficiencia y la libertad de los individuos.

De este modo, la individualidad que también promueve el Estado Moderno genera competencia y división del trabajo, lo que se aleja de un gobierno absolutista donde el sabio es el gobernante. Por lo mismo, su *monarquía constitucional* debía sintetizar tres momentos: el legislativo (instituye lo universal), el ejecutivo (que subsume a los particulares y singulares bajo lo universal) y el monárquico (que representa la Corona, es decir, la subjetividad de la voluntad final: fundamento de la totalidad)[118]. Aquí cumple su rol la ley como parte representante del Estado. Ella viene a comandar, de modo universal y simbólico, lo racional y el camino a seguir por los individuos. Se deja articulada esa relación sobre base del progreso que este Estado fue alcanzando en el devenir de la historia.

En la descripción del recorrido hegeliano establecida aquí, se puede ver, en cierta medida, el gesto maquiavélico, pero ahora en una relación con el mundo ideal y universal que el florentino evitó. Hay un nuevo producto a partir del filósofo político italiano, porque Hegel, con esta configuración del Estado moderno, también intenta situar a los hombres en una realidad actual y no en un 'más allá', para que así se manifieste la fuerza del hombre en una vida de Estado y este logre triunfar[119]. Los hombres tenían que dar la vida por el Estado si era necesario —cuestión que se opone a los jusnaturalista racionales de Hobbes y Spinoza—, por tanto, no es solo un desarrollo interior o subjetivo del hombre, sino que también está en relación con ciertos ideales que, a su vez, comandarán lo particular e individual.

Si bien, esta relación con lo ideal no está en Maquiavelo, sí había un ánimo en el pensador del siglo XVI por renovar el espíritu de la época, dada la crisis política del feudalismo, cuestión que inicia el quiebre entre Edad Media y Modernidad. En este sentido, tres siglos después, Hegel tiene la misma intención —con ciertos matices— bajo un nuevo telón de fondo de crisis política, revoluciones y guerras; la intención de pensar un Estado fuerte, potente, que comandará las aspiraciones individuales, pero sin olvidarse de los individuos.

---

[118] *Cfr. Ibid.*, pp. 698-699 y 703.

[119] Nuevamente relación intensa de Hegel con la polis griega y su 'virtud' en los hombres, los cuales daban su vida por el Estado-ciudad. Misma admiración que Maquiavelo tenía del mundo político clásico. *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 360. Configuración clásica fuertemente criticada por Hobbes y su idea mecanicista del 'mejor Estado'.

Ahora bien, ¿no olvida lo individual y particular de lo humano? Podríamos decir que se configura una cierta estructura ideal, universal y racional que desde el Estado Moderno hace *funcionar* aquello que queda de particular, dejando un cierto resabio de dominación sobre los particulares. En un paso atrás, en un breve texto de su juventud, 'Primer programa de un sistema del idealismo alemán'[120], Hegel ya sugería la figura de Estado como algo mecánico, que no es posible pensarlo como una *idea*, pues ya en ese momento sería objeto de libertad. Y como se sugiere, este Estado en calidad de máquina, debe tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos. Para funcionar, esta 'máquina' debe ponerse en acción a partir de ideales racionales que subsuman a los particulares; entonces, ideales racionales que vienen de un espíritu superior.

Hegel toma la idea empírica de un Estado *mecánico* y poderoso que debía estar en sintonía con la idea de Unidad Racional. Como veíamos al inicio de esta descripción, en Hegel no podía separarse la vida real de la vida del espíritu. Por eso señalamos que surge un nuevo método político desde lo empírico maquiavélico: método que no contrapone lo ético y lo político —como lo hace Maquiavelo—, sino que lo niega, pues "el Estado no tiene ningún deber superior que mantenerse a sí mismo". Ya no hay dualismo, más bien, lo que hay es una concepción monista y panteísta. La única ética posible es el bienestar de toda la estructura política que es el Estado Moderno, lo cual está en sintonía con la idea de que el espíritu objetivo es una eticidad superior[121].

A partir del hilo conductor de este itinerario: ¿existe una diferencia sustancial en todos los matices del terreno político moderno? ¿Es Hegel quien realizó un salto cuantitativo y cualitativo respecto a los siglos anteriores en su manera de enfocar lo social y la manera de convivir del hombre? Pareciera que hay una vuelta a la misma problemática del terreno político moderno. "De esta manera, lo individual fue nuevamente racionalizado, y al hacerlo así y a pesar de su reconocimiento pleno fue privado de su más propio y originario aliento vital. Era una síntesis peculiar e intensiva de ideas viejas y nuevas, absolutizadoras e historificadoras: todas ellas encerradas como en una prisión"[122].

Nueva lectura que implicó subordinar todo lo empírico a una gran idea racional desde la cual surgía la humanidad. Por tanto, el hombre transfiere su espíritu subjetivo a una objetividad que se concreta mediante las instituciones, donde el lugar más alto

---

[120] Hegel, F., *Escritos de juventud,* México, FCE, 1981, pp. 219-220.
[121] *Cfr.* Meinecke, F., *op. cit.*, p. 365.
[122] *Ibid.*, p. 372.

lo ocupa el Estado. Vida social y humana comandada por una totalidad de la razón eterna, en la cual toda individualidad queda identificada y subsumida en esta gran figura del Estado. Primacía de un Estado que representa una totalidad orgánica que, a su vez, representa la individualidad, la cual es comandada bajo una idea de identidad como totalidad, como pura presencia racional.

Nueva tensión para la idea de comunidad y socialidad: aparecemos como instrumentos de un espíritu histórico universal y racional. Existiría una nueva tensión moderna entre cómo convivimos y construimos sociedad, Estado e instituciones. Habrá que pensar ahora cómo fisuramos este pensamiento político moderno; cómo replanteamos la pregunta del '¿cómo convivimos?'; cómo podemos pensar de nuevo este terreno sin escapar de lo político propiamente tal.

I.2. ¿Hay fisura en el pensamiento político moderno?: un nuevo tránsito

La interrogación que titula nuestro segundo apartado deviene al reflexionar en torno las ideas filosóficas y políticas recién descritas. La concepción de la naturaleza humana, la idea de comunidad en su acepción más amplia, la idea de sociedad y su relación con la política y el Estado, parece no permitir un lugar de punto de fuga; un lugar de huida para lograr repensar estas concepciones sociales y políticas, que implican, por lo tanto, pensar también las nociones de lo humano.

Ya instalados sobre algunas ideas de pensadores contemporáneos, visualizamos que estas nociones humanas, societales y políticas modernas han traído problemáticas consecuencias —por decir lo menos— en nuestros modos de convivir, de pensar el campo político y su poder. Dicho de otro modo, se instala una totalidad política si pensamos la naturaleza humana desde el egoísmo puro, o bien, desde una violencia ontológica que es necesario controlar y dominar. Cuestión que visualizamos, primero, por una comunidad social que se une sobre la base de lo 'común', así como, después, desde un Estado que comanda las acciones humanas de esta comunidad social 'común' desde una configuración soberana y jerárquica a la que se le debe obediencia.

Al edificarse este Estado moderno como una totalidad, se generan todas las posibilidades de una negación de la pluralidad humana, una negación de la singularidad de los individuos y de su posible sufrimiento particular. En todos los pensadores modernos descritos anteriormente, ha existido un intento por pensar lo social y lo político a partir del Estado. Ellos suponían que esta figura en su totalidad

podía realizar acciones concretas en el campo de la política, o bien en el ejercicio de un 'contrato social' que señalara el sufrimiento de los individuos, los cuales eran 'demasiado pequeños' como para hacerlo por sí mismo. Sin embargo, habría que preguntarse hoy si no fue todo lo contrario. Inclusive, según Hegel, el Estado —en su totalidad política y social— configuraba la *eticidad* porque objetivaba lo humano mediante esta institucionalidad, instalándola en el discurso de la historia[123].

De este modo, antes de construir nuestra clave de lectura sobre 'lo político' a partir de Miguel Abensour —lo que nos permitirá mostrar una metódica crítica para releer la filosofía política clásica moderna y así volver a las cosas políticas mismas, y desde ahí interrogar a los filósofos franceses que nos interesan—, creemos necesario cimentar un camino que nos permita visualizar una fisura en estas conceptualizaciones de lo político moderno. ¿Cómo salir de esta conceptualización de lo político moderno y llegar pausadamente a la filosofía política crítica de Abensour? ¿Cómo realizar un tránsito sin caer en críticas poco articuladas y livianas sobre la Modernidad y su configuración política, y mirar hacia algunas que re-piensen la actualidad así como permitan valorar los aportes modernos?

Tal como expusimos, hay que esbozar un tránsito que pueda develar las fisuras de las ideas políticas modernas, sobre todo si atendemos a la tensión que se da entre su construcción humana hiperindividualizada y sus propuestas para que convivamos entre los hombres, tensión latente que se vislumbra en su mayor edificio conceptual: el Estado y sus instituciones. Se hace necesario, por lo tanto, estipular algunas ideas claves de Esposito, Clastres, entre otros, ya que son lecturas críticas de la Modernidad Occidental, y sobre todo, porque resuenan armoniosamente con la filosofía política crítica de Abensour. Esto nos permitirá fracturar el lenguaje conceptual moderno y establecer un 'fermento crítico' para renovar la reflexión política[124].

En los análisis sobre la 'comunidad' que realiza Esposito[125], hay elementos interesantes para nosotros, puesto que esta crítica implica una reflexión sobre el modo en que convivimos los seres humanos. A partir de la acepción más amplia de

---

[123] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas", *op. cit.*, pp. 129-130.

[124] *Cfr.* Gutiérrez, C., "¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour?" en *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política,* Raffin, M. y Podestá, B. (Eds), San Juan, Editor effha, 2012, p. 87. Es pertinente aclarar que Abensour declara abiertamente que Pierre Clastres y Claude Lefort —habría que incluir también a Arendt— son referentes relevantes para su redescubrimiento de la política para llegar a su filosofía política crítica. En el caso de Roberto Esposito, nosotros lo hemos incluido porque creemos que es un autor que también permite ir mostrando un pensamiento que fractura críticamente la teoría política moderna.

[125] *Cfr.* Esposito, R., *op. cit.*, pp. 21-49.

comunidad, se logran establecer relaciones directas con la configuración de lo social y lo político que habita en la Modernidad, mostrando, en un segundo paso, una nueva trama de sentido sobre la sociabilidad y lo político. Este siguiente paso de Esposito despierta un amplio espectro de significaciones sobre lo social y su configuración política, lo que nos permite acercarnos a nuestra clave de lectura sobre 'lo político'.

Sin pretender detallar el maravilloso análisis etimológico de Esposito sobre la palabra *Communitas*, solo pretendemos sobrevolar sus análisis de cómo la Modernidad entiende la 'comunidad', lo que nos lleva a profundizar ciertas paradojas sociales y políticas que ya hemos analizado. Ahora bien, podemos agregar que la Modernidad entendió la noción de comunidad como un grupo de personas ya individualizadas, que comparten ciertas premisas comunes y que son guiadas por un soberano que imprime un gran poder político; o bien, como un grupo que construye una 'convención', un 'contrato' para convivir en paz mediado por la necesidad política y social de un Estado que ejerce un poder jerárquico supraindividual donde todos deben obediencia.

Tal como la Modernidad construyó su idea de 'comunidad', Esposito señala que en esta configuración hay algo paradójico porque, por un lado, circunscribe en extremo lo 'propio', pues es en este periodo histórico donde se desarrolla una lucha por construir un sujeto racional y soberano, pero, por otro, se pretende construir un 'común' de muchos 'propios', lo que se visualiza en sus intentos por pensar el modo de convivir entre los hombres; especialmente el modo de acercarse a lo social y lo político.

Se genera un 'común' paradójico que une en una única identidad a la propiedad de cada uno de sus integrantes, a aquello que les es 'propio', tal como la etnia, el territorio, lo espiritual. "Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común"[126]. Así, desde una propiedad que han 'ganado', los sujetos de la Modernidad se aproximan a la acepción más tradicional del *communitas* que tiene que ver con todo lo opuesto a lo 'propio' y se aproxima a lo 'público', lo 'general', lo 'colectivo'[127]. Por lo mismo, la Modernidad —tal como lo vimos desde los pensadores políticos descritos—, contrae un modo conflictivo de pensar nuestro convivir, nuestra socialidad, es decir, los pilares filosóficos políticos. Y por la misma razón, en esta época surgen las bipolaridades entre lo 'público-privado', o bien, entre

[126] *Ibid.*, p. 25.
[127] *Cfr. Ibid.*, p. 26.

lo ‘general-particular’; bipolaridades que se urden en una fuerte tensión que es característica central de la filosofía política occidental.

Esta concepción moderna de comunidad pretende homologarse con la *res publica,* con la ‘cosa’ pública que es comandada por la figura del Estado. Esta figura que hace público y general todo lo propio de cada sujeto moderno, delimitando lo que nos configura como un colectivo y que nos obliga a convivir[128]. De esta manera, hay un principio imperante: el de identificación; todo lo propio queda, finalmente, subsumido en una totalidad estatal, pública y general. Este es el lenguaje conceptual que acompaña a la filosofía política moderna.

El deber de retribuir

Esposito, en un intento de darle una mirada ‘de otro modo’ a la comunidad, pretende descentrar estas ideas modernas que surgen a partir de su análisis etimológico para poner fin a esta homologación *communitas-res publica.* Intenta problematizar de modo crítico, desde sus análisis etimológicos, esta paradoja moderna de la comunidad, y, así, fisurar su totalidad política. Logra llegar a otro significado del *communitas* sacando a la luz una gran complejidad semántica hasta llegar al término: *munus.*

Este vocablo, ya en sus raíces, indica una caracterización de lo social que remite a la idea de ‘deber’[129]. En resumen, en toda comunidad social donde se debe convivir, hay un ‘deber’ que nos une y que es irrenunciable, pero es un deber que se configura como un ‘don’ que tenemos que retribuirlo de modo obligatorio. En su complejidad, podemos alivianarlo diciendo que si aceptamos convivir entre nosotros tenemos que aceptar el *munus,* es decir, debemos aceptar este *deber* que se constituye como un don que nos es obligatorio retribuir como deber. Es unilateral este deber. “El *munus* es la obligación que se ha contraído con el *otro*, y requiere una adecuada desobligación. La gratitud que exige nueva donación”. Nueva lectura de la comunidad, “Por lo tanto, *communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino

[128] *Cfr. Ibid.*, p. 29.
[129] *Cfr. Ibid.*, p. 26. Hay concatenaciones etimológicas maravillosas desarrolladas por Esposito en este texto; se pueden leer con mayor dedicación, no siendo nuestro objetivo mostrarlas totalmente aquí.

justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un 'más', sino por un 'menos' […]"[130].

Estamos en terreno interesante; nueva mirada a nuestro modo de convivir que permite fracturar al pensamiento político moderno, pues lo social ya no tiene que ver con una delimitación precisa de un sujeto soberano —en palabras de Esposito, un sujeto *inmunitas*— que pretende verse beneficiado por la distribución política estatal, sino que hay un sujeto capaz de sacrificar algo para darlo en beneficio de otro. Compleja manera de entender la comunidad y este *deber* unilateral que tenemos con el *otro*, pero en su fractura etimológica y conceptual permite abrir nuevos caminos para comprender una nueva instalación social y política de los seres humanos. "[…] el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar"[131].

Hasta ahí, el intento político moderno es el que instala un sujeto soberano, cuya clave estaba en su individualidad, pues remitía a una ontología necesaria para que desde ella se instalara lo político como acción social mediadora entre los seres humanos, los cuales siempre estarían apelando a su *preocupación de sí*. De modo contrario, en esta fisura surge un sujeto siempre en *falta,* dado que la idea de comunidad se inicia en la fractura de la idea de subjetividad como totalidad, pues el 'deber' que los une como sujeto es un '*te* debo algo' y no un '*me* debes algo'[132].

Giro rotundo a la idea moderna que une como sinónimos común-propio, otorga otra significación a la posibilidad de convivencia entre nosotros en lo que llamamos comunidad. "[…] no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo *otro*— lo que caracteriza a lo común. […] Una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo"[133]. Estamos en la lógica —si lo podemos llamar de este modo— de aquello que se sustrae, que se hace irreductible, que fisura la Unidad, la totalidad, y que 'abre' más caminos, porque ahora lo 'común' tendría que ver con lo impropio, con lo *otro*. No sería posible pensar la comunidad social con un cuerpo o corporación cohesionada y fusionada, como un modo de ser del sujeto individual, cuestión que fue pretendida por la política de la Modernidad. Esta última instala en su horizonte de sentido una limitación clara y precisa de la comunidad (por eso la identificación a lo común) para poder *identificar* las acciones y

[130] *Ibid*., pp. 29-30.
[131] *Ibid*., p. 30.
[132] *Cfr. Ibid*., p. 30.
[133] *Ibid*., p. 31.

las ideas del origen de lo humano, y, así, controlar la asociatividad y la convivencia mediante su política de Estado. "Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales —es decir, perfectamente in-dividuos, individuos 'absolutos', rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen— solo habiéndose liberado preventivamente de la 'deuda' que los vincula mutuamente. En cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación"[134].

De modo contrario, en esta nueva noción de comunidad —mediante el análisis del *munus*— irrumpe una nueva idea de 'hospitalidad', que, a su vez, es 'hostil', pues erosiona los límites y la idea de identidad como totalidad. Nuevo tipo de relación humana que implica una sociabilidad que no está asociada a la idea de 'común', de *res publica*, y de Estado como totalidad.

Lecciones del mundo arcaico: Pierre Clastres

Una vez dejados atrás los análisis etimológicos de la 'comunidad' en Esposito —los cuales permiten ver la fractura del lenguaje político moderno—, se torna interesante ahora sobrevolar las reflexiones de Pierre Clastres. Reflexiones desde la antropología social, la etnología y la antropología política, que pretenden redescubrir la política a partir del gesto de interrogar críticamente el modo en que se piensa la instalación del poder político en la sociedad occidental, en contraposición con las sociedades primitivas o arcaicas[135].

Visualizar este recorrido nos permite llegar a nuevas reflexiones filosóficas y políticas sobre cómo podemos convivir los seres humanos; sobre cómo se puede repensar la configuración de lo social, lo político y el poder en todo grupo humano. Esta teoría antropológica contribuyó a escoger un camino crítico por parte de Abensour para re-volver a 'lo político', a las cosas políticas mismas. Tal vez el mismo gesto encontrado por nosotros en Esposito, el cual será sedimento para condensar nuestra lectura sobre 'lo político' desde la perspectiva de Miguel Abensour, y así lograr interrogar las nociones comunes que trabajan Lévinas y Deleuze para pensar una transformación de lo político que nos muestren ciertas tensiones, implicancias y perspectiva políticas.

---

[134] *Ibid.*, p. 40.
[135] *Cfr.* Clastres, P., *La sociedad contra el Estado,* Santiago de Chile, Ed. Hueders, 2010, p. 9.

Continuando con Clastres, es relevante señalar que la sociedad occidental a la que él hace referencia tiene su gran fundamento en la idea de poder político que se instituye con fuerza en la Modernidad. Cuando se intenta pensar en cómo se convive entre los individuos sin matarnos entre nosotros, irrumpe la importante figura que proporciona un poder dominador en la sociedad: el Estado.

Clastres se pregunta, ¿hay sociedad y política sin Estado y soberano que lo comande? ¿Toda sociedad al tener poder político se cristaliza en un Estado? ¿Cómo se entiende, entonces, el poder político? Para responder a estas interrogantes, confronta a la sociedad occidental y su noción de poder político indagando en otro tipo de sociedad que no sea la nuestra. A su vez, en otro gesto crítico, muestra cómo operan las disciplinas occidentales de la antropología y la etnología respecto a su intento por entender el poder político.

Ya en materia filosófica, y para sentar un precedente sobre la postura de Clastres, debemos señalar que: "En la vía de Pierre Clastres, el redescubrimiento de la política se descifra como sentido de la institución de un social sin Estado, de una institución de lo social que no está llamada a cristalizar en esta forma dispensadora de la política que es el Estado"[136]. ¿Cómo llegó a este punto crítico del Estado y del poder político? Hay que aclarar de inmediato que no fue desechando la idea de política, sino todo lo contrario, más bien repensándola y situándola al lado de otro campo semántico y práctico a partir de su estudio sobre las sociedades arcaicas.

Concluye que todo el lenguaje occidental sobre las sociedades arcaicas, tanto antropológico como etnológico, cae en un prejuicio que pervierte el análisis de muchos agentes, entre ellos la mirada al poder político que estas sociedades puedan, eventualmente, tener. Está la construcción de un modelo de pensamiento con el cual se analiza y se mide este poder político que viene dado con anterioridad; es decir, la misma idea de poder con que se analiza a las sociedades primitivas fue construido por nuestra sociedad occidental. Es el intento metodológico de las ciencias modernas: subsumir toda diferencia que se escape a la explicación posible bajo una cierta construcción conceptual. Para Clastres, se impone el 'adversario' en la investigación antropológica: el *etnocentrismo,* el cual "mediatiza toda percepción de las diferencias para *identificarlas* y finalmente abolirlas"[137].

---

[136] Gutiérrez, C., "¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour?", *op. cit.*, pp. 87-88.
[137] Clastres, P., *op. cit.*, p. 16.

Es con respecto a cómo nosotros, en tanto occidente, entendemos el poder político que se analiza a las sociedades primitivas. "Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el poder político en términos de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden — obediencia"[138]. Si no hay relación jerarquizada en las sociedades, no hay poder político. Por tanto, esa es la explicación que se da para entender que hayan sociedades sin Estado, y a su vez, sociedades sin poder. En la misma línea, entonces, las sociedades primitivas que no poseen estas relaciones de poder jerárquico no tendrían poder político. Como las sociedades primitivas no son políticas, no son verdaderamente sociedades[139].

Desde esta óptica, podríamos agregar que es en la Modernidad que esta institucionalización de las relaciones jerárquicas mediante el Estado se impone con mayor fuerza. Así, se posibilita, posteriormente, la existencia de sistemas políticos pensados bajo la dominación y la subyugación de la particularidad de los seres humanos. Visualizamos, entonces, que se piensa la política como algo *reductible* a esta relación de privilegio de uno contra otro. Pero más problemático todavía, si no se reduce la política a esta relación de dominación, se está *más acá* de lo político, no entrando al campo de la política. Se podría decir que si no existe la relación orden — obediencia, no hay poder político[140]. Esta mirada de la antropología etnocéntrica alcanza una alta resonancia con nuestro recorrido conceptual sobre el terreno político moderno.

¿Habrá otra posibilidad de pensar el poder político? ¿Será siempre una mirada desde el etnocentrismo o desde la totalidad estatal soberana que se pueda pensar la política? Por lo mismo, Clastres pretende fisurar y abrir el sentido de lo político respecto a la cultura y sociedad occidental —incluyendo a filosofía política moderna— mediante la observación de las sociedades primitivas desde sus propias prácticas e desde la instalación de lo político. "La condición, en este caso, será tomar por fin *en serio* al hombre de las sociedades primitivas, en todos sus aspectos y en todas sus dimensiones, incluso desde un enfoque político, aún y sobre todo si lo político se realiza en las sociedades arcaicas como negación de lo que esto es en el mundo occidental"[141]. El estudio del mundo arcaico no como un mundo exótico y extraño sino como uno tan particular como la sociedad occidental, le permite resituar

[138] *Ibid.*, p. 15.
[139] *Cfr. Ibid.*, p. 18.
[140] *Cfr. Ibid.*, p. 16.
[141] *Ibid.*, p. 18.

los conceptos de poder y de política y abrirlo en múltiples tramas de sentido, y no solo anquilosarlos a la relación orden — obediencia, o bien, a la sumisión al Estado. De hecho, en esta misma línea de análisis, habría que volver a 'escuchar' a las sociedades arcaicas desde su propio lugar, y validar su manera de resolver sus problemas y sus posibilidades de reflexión. En caso contrario, dice Clastres, un gesto de puro racismo es el que se deja entrever.

Por lo tanto, sobre base de este lugar propio en que podemos analizar a las sociedades primitivas, es que quedamos imposibilitados de argumentar que solo por el hecho de que no establezcan relaciones de orden — obediencia, este grupo colectivo quede calificado de *apolítico*. (Enfatizamos esta palabra porque ahí existe una clave de análisis.) En palabras de Clastres, "no debería bastarnos enunciar que en las sociedades donde no se observa la relación orden-obediencia (es decir, las sociedades sin poder político), la vida de grupo, como proyecto colectivo, se mantiene por la vía del *control social inmediato,* prontamente calificado de apolítico"[142].

En esta calificación de *apolítico* por parte de la sociedad occidental hacia las sociedades primitivas, se muestra la barrera epistemológica de la ciencia política clásica. Obstáculo que, según Clastres, no se ha superado. Es más, hay que hacer notar que al calificar de excéntrica a las sociedades primitivas por parte del pensamiento occidental etnocéntrico, y a su vez, de *apolíticas* —por no adscribirse a las relaciones jerárquicas—, se instala la gran dificultad en el pensamiento clásico sobre el poder. ¿Por qué? Porque si se califica de este modo, hay que decir que es imposible pensar lo apolítico sin lo político, el control social inmediato sin la mediación… Entonces, no podemos pensar una sociedad sin el poder, afirma el antropólogo francés[143].

Los análisis de Clastres dejan ver otra noción de poder y de lo político. No habría posibilidad de pensar cualquier sociedad, en su configuración social, sin un concepto de poder y de política en su base. Así, evadiendo la mirada etnocéntrica donde toda mirada al poder es coercitiva, los problemas políticos, por tanto, deben ser puestos en acciones jerarquizadas. Se fisuran los conceptos clásicos para decir "que el poder existe de hecho (no solamente en América sino en varias otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía; que, por consiguiente, todas las sociedades, arcaicas o no, son políticas, incluso si lo político adquiere

[142] *Ibid*., p. 18.
[143] *Cfr. Ibid*., p. 19.

múltiples sentidos, aun si este sentido no es inmediatamente descifrable y si se tiene que esclarecer el enigma de un poder 'impotente'"[144].

Hemos arribado a la ampliación conceptual que nos interesa, ya que bajo estas reflexiones de Clastres se nos indica que no se puede distinguir categorialmente entre sociedades con poder y otras sin poder; más bien, pareciera que hay un poder coercitivo y otro poder no coercitivo. El poder político es 'inmanente a lo social', es 'universal' en palabras de Clastres[145]. Así, la política que conocemos y que ejerce su poder de modo jerárquico y coercitivo es una de tipo particular que no tendría por qué ser el modelo a seguir.

Por lo tanto, y aquí lo medular del asunto, en sociedades donde la institucionalidad política no está presente, o bien está ausente —es decir, donde no hay un jefe que mande y otros que obedezcan—, también existe lo político, pues también existe una dinámica de poder. Este poder no encaja con el 'modelo' que conocemos —modelo que apela a una política reductible, descifrable categorialmente—. Es 'algo' que en efecto existe en la ausencia, dice Clastres. En otras palabras: "El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca[146]), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social. Puede pensarse lo político sin violencia pero no puede pensarse lo social sin lo político: en otros términos, no hay sociedad sin poder"[147].

Nueva fisura del pensamiento político clásico —incluido el terreno moderno— para abrir los sentidos de la política y de la convivencia entre los hombres. Aquí, lo político se deja ver como un elemento que estaría en la base misma de lo social, sin necesidad de un soberano que imprima un liderazgo 'fuerte', autoritario, para que los 'súbditos' obedezcan. De fondo, no aparece la necesidad de un Estado como institucionalidad que administre el poder y la vía política. Incluso, se va más allá, pues se postula a sociedades que se resisten al Estado, donde *lo social* es una figura

---

[144] *Ibid.*, p. 19.
[145] *Cfr. Ibid.*, p. 20.
[146] Aquí Clastres alude a Nietzsche, dado que en el inicio de su libro lo cita para comenzar su interrogante sobre el poder político. Comienza con Nietzsche y una cita de *Más allá del bien y del mal* para dejar entrever que incluso los análisis filosóficos quieren mostrar que la necesidad política y de obediencia del hombre es una necesidad innata a él. Clastres parte desde la filosofía para exponer que esta discusión se da desde hace muchos siglos como tema del pensamiento especulativo. Es decir, no se cierra en la mirada científica de la antropología. *Cfr.* Clastres, P., *op. cit.*, p. 9.
[147] Clastres, P., *op. cit.*, p. 20.

que lo excede en su configuración. En esta estructuración de lo social se muestran sociedades 'contra' el Estado[148].

En estas ideas dejamos entrever una fisura del pensamiento político clásico como totalidad, el cual hemos descrito en el primer apartado de este capítulo. Esta fisura nos muestra un nuevo camino para pensar lo político, camino que nos permite llegar a reflexiones filosóficas que desentrañen *lo político mismo*.

[148] *Cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 88.

Capítulo II:
Una clave de lectura: **vuelta a 'lo político'** con Abensour y su relectura crítica de la filosofía política moderna

Luego de haber revisado a algunos pensadores que han pretendido fisurar el pensamiento político moderno, desembocamos en un paso metódico de gran relevancia para nuestra investigación. Este implica construir nuestra clave de lectura respecto de 'lo político' a partir de la filosofía de Miguel Abensour, para posteriormente poder interrogar los conceptos comunes que trabajan Lévinas y Deleuze: el *sentido*, el *otro* y el *rostro*. ¿Podrá este acto interrogativo delinear y esbozar ciertas perspectivas políticas que se esconden y se dejan aparecer en estos conceptos escogidos, y posibilitar así relacionar e incluso tensionar (tal vez una posibilidad más fecunda que la primera) estas perspectivas en ambos filósofos?

Si bien para esa respuesta falta terreno por territorializar, no queremos alejarnos de este objetivo metódico que nos convoca. Por lo mismo, debemos responder a esta otra pregunta: ¿por qué hemos escogido la filosofía y la mirada política crítica de Miguel Abensour para construir nuestra clave de 'lo político'? Si bien la respuesta a esta pregunta podrá ser respondida a lo largo de todo este capítulo, podemos anticipar que Abensour se nos presenta como una plataforma posible para articular una clave política actual que nos interpela en nuestro presente, aunque sin dejar de considerar la importancia —ya sea para bien o para mal— de los filósofos modernos, desde Maquiavelo en adelante. De aquí la relevancia del recorrido transitado en el capítulo anterior. Ahí revisamos y visualizamos que el interés de los modernos fue preguntarse cómo dejamos atrás las concepciones religiosas cristianas que pensaban a los hombres como ángeles, para pensar el tránsito de un hombre bestia a un ser humano (Maquiavelo), el cual termina por ser —según el lenguaje moderno— un hombre soberano y autónomo. De este modo, sobre la base de esta pregunta primera que hemos intentado responder desde algunos pensadores modernos, surge a su vez la interrogación por el cómo convivimos entre nosotros, cuestión que la filosofía moderna quiso resolver mediante la política.

Se vislumbra un terreno fértil para la política, y aparece la pregunta: ¿qué tipo de política? Así fue como en el transcurso del pensamiento moderno, si bien se pretendía alcanzar la libertad del hombre y su potenciación, también surgió una figura que

reunía a todos los individuos desde sus individualidades y así controlar su convivencia: el Estado.

Ahora bien, la cuestión decisiva aquí es si podemos pensar una clave política que permita una entrada distinta a esta otra pregunta: ¿desde qué tipo de política queremos reflexionar como hombres respecto a nuestra convivencia actual y la figura que nos regula? Y es aquí que Miguel Abensour nos permite construir con su filosofía una clave política que relee a los modernos —sobre todo al joven Marx— y que también los critica —sobre todo a Hobbes[1]—, logrando de este modo ampliar el espacio conceptual filosófico y político actual. Y esto lo hace mediante el uso de múltiples 'filiaciones filosóficas' del siglo XX —de las cuales nos son útiles desde el ya descrito Clastres, Lefort, Arendt, los representantes primeros de la Teoría Crítica, hasta Lévinas, en las que resuena una reflexión armoniosa que "en todas estas perspectivas despuntan elementos para el 'redescubrimiento de la política' contra toda empresa reduccionista"[2].

En la misma línea, ya lo deja explicitado José Luis Villacañas[3], pues expone que lo central del concepto de la filosofía de Abensour está en que para pensar nuestra convivencia, para 'ir más allá del bestial humano', no podemos situarnos al margen de la política. Para Abensour, esto significa —y he aquí lo central— dos cosas al mismo tiempo: primero, que el solo hecho de tener que vivir juntos nos transforma en seres humanos; segundo, que la política es un ámbito que concierne a la dimensión más profunda de la condición humana. Por lo tanto, es la política la que debe poner en juego el acto de crítica y denuncia en su máxima potencia respecto a todo aquel intento por anular lo humano, pues, acto seguido, también se anula lo político.

En esta línea, Abensour retoma a Arendt y al totalitarismo, pues este último, en su intento por politizarlo todo, lo que articula ahí es su contrario: pura despolitización, dejándonos clavados en el 'estatuto de bestias'. También se leen resabios de Lefort, ya que el totalitarismo como destrucción del campo político pone en juego una posibilidad de redescubrir lo político, pues las nociones anteriores de la política nos

[1] Para ver algunas de esas críticas se puede volver al capítulo I.1 de la tesis.
[2] Gutiérrez, C., "¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour?" en *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política,* Raffin, M. y Podestá, B. (Eds), San Juan, Editor effha, 2012, p. 85.
[3] *Cfr.* Villacañas, J.L., "Presentación: Perspectivas de la filosofía francesa", en *Daimon,* nº 46, enero-abril 2009, p. 9.

han llevado a ese mismo acto totalitario y de dominación. Acto que de inmediato elimina la posibilidad de vivir juntos[4].

Así pues, retomando al mismo Abensour, podemos decir que nuestra clave de lectura de lo político tendrá que perfilar como primer elemento esta idea de que la política tiene una condición de irreductibilidad. "[…] estamos ante una misma determinación: recobrar, reconquistar la irreducible heterogeneidad de las cosas políticas […]"[5]. Primera idea que ya implica un nuevo retorno *de* las cosas políticas en tanto ellas pueden irrumpir en el presente, aunque sin seguir, necesariamente, los mismos cursos que ya recorrieron alguna vez —por ejemplo, las vías inéditas que puede tomar lo político después del intento por anularlo post-totalitarismos—, lo que no implica un retorno *a* la clásica filosofía política. De ahí las dos preguntas formuladas por Abensour: ¿retorno *de* las cosas políticas?, o bien, ¿retorno *a* la filosofía política? El intento es pensar una filosofía *de* las cosas políticas mismas, la cual impone una necesidad de humanidad en la dimensión política, no siendo posible reducir lo político a otro asunto[6]. Entonces, esta dimensión de lo político en su irreductibilidad siempre está excedida, por eso no se puede reducir. Se aprecia la intención de darle un nuevo aire a la filosofía política. Dejemos hasta aquí este tema de lo irreductible de lo político para retomarlo más adelante.

Entonces, si el espacio de lo político es irreductible y está amarrado a una condición de humanidad, ¿es el Estado la figura que mejor se impone para pensar la

---

[4] Habría que precisar que tanto Arendt como Lefort están circulando constantemente en la obra de Abensour. En adelante, siempre que los retomemos será a partir de la lectura de Abensour.

[5] Abensour, M., "Presentación de los *Cahiers de philosophie politique*" en: *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 9.

[6] Abensour, M., "¿De qué regreso se trata", *op. cit.*, pp. 12 y 14. Puede aquí surgir la pregunta: si existe una política no humana, qué sería lo que excede a esta nueva política que intenta mostrar Abensour. Si bien estas cuestiones se irán desarrollando durante este capítulo, creemos pertinente mostrar la afiliación abensouriana con Lévinas para aclarar este asunto: Abensour interroga fuertemente algunos textos filosóficos-éticos y otros más políticos de Lévinas, extrayéndoles aquellas lecturas políticas que le son atingentes a su filosofía y que en este artículo se dejan entrever con fuerza: la importancia para Abensour respecto de la relación que debe haber entre lo humano (no puro *conatus essendi* sino la instalación de un sujeto que en su unicidad es responsable por el otro, perdiendo él su importancia; ahora hay un pensamiento, una racionalidad que comienza desde un *para-otro*) y lo político (en tanto cálculo, pero como posibilidad de hacer justicia desde una nueva institucionalidad que repiensa el origen del Estado desde lo humano) para no caer en totalitarismo donde lo humano y lo político se separan. Lo político no puede olvidar desde dónde proviene, no puede olvidar lo humano en su afán de poder y cálculo, porque al olvidar la alteridad del otro hombre se ejerce tiranía. Lo político siempre está excedido por su fundamento humano. No obstante, esta nueva política que no olvida al otro, permite la instalación de la justicia como fundamento de la conciencia, lo que 'reduce' esa responsabilidad ética primera, y puede así resolver y dirimir los conflictos —siempre presentes— entre los hombres. *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis" en: *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 289. *Cfr.*, Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 134 y *ss.*; Lévinas, E., "Paix et proximité" en *Les cahiers de la nuit surveillée* (Verdier) n°3, 1984, pp. 339-346.

configuración de la política desde nuestra construcción de la clave política? Como nos dice nuevamente Villacañas, comentador de Abensour: "La política es antes un asunto de la sociedad que del Estado"[7]. Pareciera que lo que une a las personas en una sociedad no es la figura jerárquica y vertical del Estado. Existirían otros elementos que articular ahí. Pierre Clastres, con sus investigaciones antropológicas-políticas de las sociedades primitivas, nos entrega dispositivos de análisis interesantes. No es la figura de Estado fundada en la Modernidad la que nos une, pues esa institución muchas veces termina por generar una dominación del hombre sobre el propio hombre, tal como se vio en los totalitarismos del siglo XX. El Estado, paradójicamente, construye comunidad desde una lógica de lo 'común' que subsume toda diferencia, tal como muestra Esposito en sus reflexiones filosóficas.

Tal vez tampoco es el Estado que se prefigura en la actualidad, ese Estado de derecho que se instala en la democracia actual. Abensour sugiere pensar lo político no desde la matriz del Estado, lo que tampoco implica que su filosofía se base en una anarquía tradicional o a partir de una crítica a la dimensión política. Todo lo contrario: su propuesta es a repensar el Estado justamente realzando el lugar de lo político mediante el redescubrir la especificidad de la democracia. Este sería el segundo elemento a considerar de nuestra clave política.

Todo esto suena sugerente y problemático, por eso hay que ir a su propia génesis. En rigor, las bases de estas ideas filosóficas de Abensour se encuentran en su lectura sobre los escritos del joven Marx, específicamente en su libro *La Democracia contra el Estado*[8]. Así podemos entender de modo más nítido desde dónde son pensadas estas ideas, además de permitirnos cerrar nuestro recorrido anterior y mostrar el contrapunto de Marx respecto a los otros filósofos modernos de esta misma tradición, como dice Abensour. Esta es la tarea del primer apartado de este segundo capítulo.

Una vez logrado lo anterior, todavía nos queda pendiente un paso más. Necesitamos un segundo apartado en este mismo capítulo donde se conjuguen los dos elementos descritos anteriormente, bajo la lógica de una *Filosofía Política crítica*. Esta nos permitirá terminar de construir nuestra clave de lectura política tanto en la

[7] *Cfr.* Villacañas, J.L., *op. cit.*, p. 9.
[8] *Cfr.* Abensour, M., *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004. Traducción: *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998.

posibilidad de mostrar sus contenidos —los ya descritos[9]— como también en el gesto metódico abensouriano que hay en ella.

Por lo tanto, sumando a lo ya puntualizado hasta aquí, esta filosofía política crítica nos permite exhibir un pensamiento político que al tratar de darle un nuevo lugar a lo político, ya pensado fuera de la lógica del Estado, genera múltiples significaciones; y lo hace mediante la interrogación hiperbólica de ciertos textos filosóficos. Es esto, de hecho, lo interesante del autor. Abensour aplica su gesto crítico tomando y descubriendo otros gestos críticos —como ya lo expusimos—, que lo ayudan a diseminar este lugar de lo político como zona irreductible que, a su vez, deja al Estado reducido a un *momento* de nuestra convivencia. Solo así surge esta 'necesidad de la humanidad' [10].

Si bien hemos dado solo pistas y esbozado un recorrido posible para construir nuestra clave política, insistimos en que el gesto crítico en su filosofía política es un resguardo a lo que siempre, según Abensour, debe permanecer: la emancipación humana. De este modo, nos *escapamos* del pensar lo político desde una episteme positivista que lo transforma en objeto sociológico definible y reductible. Así, en nuestra territorialización de la clave política, veremos cómo es que interrogando, en un primer momento, los textos de Marx, y luego, en un segundo momento, los textos de Clastres, Lefort, Arendt, Adorno, Horkheimer, Lévinas[11], Abensour logra visualizar y proyectar nuevas formas de sociedad. Asimismo, este gesto le permite criticar las horrorosas consecuencias de las formas totalitarias. Abensour ubica ahí un espacio donde se puede resituar lo político desde una vinculación con lo humano, que permite redefinir y redescubrir lo político y, a su vez, la libertad y la democracia[12].

---

[9] No habría que entender que los elementos que nosotros puntualizamos aquí de la filosofía de Miguel Abensour sean los más importantes o los únicos de su pensamiento. Lo que estamos haciendo es 'recortar' de su universo teórico los elementos que nos permitirán construir nuestra clave de lectura política para así poder interrogar los conceptos de Lévinas y Deleuze.

[10] *Cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, pp. 86-87.

[11] Para nuestros intereses, podemos señalar que Abensour interroga fuertemente ciertos textos filosóficos-éticos y otros más políticos de Lévinas, extrayéndoles ciertas lecturas políticas que le son atingentes a su filosofía. Esto con la salvedad de que Lévinas no es un pensador clasificable dentro de la filosofía política tradicional. Esta mirada de Lévinas por Abensour es de gran utilidad para nuestra parte segunda de la investigación, pues para Abensour se instala una relación importante entre lo humano (en tanto responsabilidad *para-otro*) y lo político (en tanto cálculo y posibilidad de hacer justicia desde una nueva institucionalidad que repiensa el origen del Estado) para no caer en un totalitarismo donde lo humano y lo político se separen, olvidando al otro hombre. Ver capítulo IV, y específicamente, apartado IV.3.

[12] *Cfr.* Abensour, M., "¿De qué regreso se trata", *op. cit.*, pp. 13-14.

II.1 Abensour lector de Marx: ¿La democracia contra el Estado?

En un intento casi arqueológico por comprender de mejor manera nuestra clave de lectura respecto a lo político, no podemos rehuir los análisis de Abensour respecto al joven Marx. Aun cuando no tenemos como objetivo central escudriñar en los escritos marxianos, se nos impone como tarea a partir de las lecturas que Abensour hace de él, las cuales son útiles para nuestra clave política. Por lo tanto, queda explicitado que sin ser especialistas en Marx, su inserción aquí es a partir de las lecturas que hace el filósofo francés. A reglón seguido, este escenario nos permite cerrar nuestro recorrido moderno establecido a partir de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Hegel, mostrando los puntos de contacto de Marx con esta tradición y, a su vez, los espectaculares puntos de fuga o digresiones que existen —y que los muestra Abensour— y que establecen la ruptura con esta tradición. Esto sirve como una plataforma fundamental —tanto a Abensour como a nosotros— para construir la clave de lectura política.

Si bien, según Abensour, el filósofo alemán en sus inicios políticos estaba en sintonía con el proyecto de pensar para Alemania el modelo político francés de la *democracia* —modelo que ya estaba siendo pensado y que se había instalado en los escritos de otro filósofo político de mitad del siglo XIX como Tocqueville—, podemos decir que el tránsito de su pensamiento político es más complejo que esto, sobre todo en la lectura que lleva a cabo el francés. Por lo mismo, debemos ir despacio.

Si ya en *La Crítica del Derecho del Estado de Hegel* de 1843[13] —aunque publicado recién en 1927—, exponía los alcances enigmáticos que tenía la democracia, más enigmático resulta la tensión que constata entre Estado y democracia: "[…] Los franceses modernos han interpretado esto en el sentido de que en la verdadera democracia *el Estado político desaparece*"[14]. Es importante tener

[13] Aquí nos referimos al texto *Critique du droit politique hégélien,* Paris, Éd. Sociales, 1975. Versión francesa utilizada por Abensour. Al español se tradujo como *La Crítica del Derecho del Estado de Hegel. Cfr.* Marx, K., *Escritos de juventud,* Obras fundamentales 1, México D.F., FCE, 1982, p. 319. Anticipamos que este texto será capital en la lectura que hace Abensour del joven Marx, sobre todo por la crítica a la modernidad política que surge de sus análisis de la democracia, así como por su tardía publicación en 1927, lo que posibilita, para Abensour, nuevas lecturas del Marx tardío y del marxismo.

[14] Marx, K., *Critique du droit politique hégélien* en Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, p. 14.

presente esta frase durante este recorrido, aunque ahora no quede del todo claro sus implicancias.

Con lo anterior, queremos mostrar que el tema de lo político y de la democracia era un tópico de la época. Tocqueville —por ejemplo— pretendía resolver el enigma de la democracia insertándola en el mismo sentido del Estado. Así, calmaba esa fuerza indomable y 'salvaje' de la democracia. Pero Marx iba en otra dirección. Aquí, lo interesante es constatar que ya en 1843, Marx hizo entrar en una crisis lo político, y pensó de modo inversamente proporcional la democracia y el Estado. Pero, ¿esto implicó un alejamiento de lo político en Marx? ¿Es esa la única lectura posible, dirá Abensour? ¿No comienzan a la luz de este texto de 1843 ciertas posturas y lecturas de Marx como las marxistas que supeditan lo político a lo económico? O más drásticamente, como dice Michel Henry, ¿no se erigieron ciertas lecturas marxistas en ausencia de la referencia del joven Marx filósofo político?

Sin responder todavía, creemos que lo recién expuesto, con las interrogantes que suscita, dan pie para mostrar el camino trazado por Abensour, pues pareciera que hay una posibilidad de pensar lo político y el Estado como registros diferentes, y sin perder lo irreductible de lo político. Tal vez una democracia contra el Estado que justamente resguarde lo político, al situarlo no en el Estado sino en relación con lo social[15], "como si la manifestación misma de la democracia tuviera por efecto rebasar los límites del Estado, ir más allá, […] extenderse al conjunto de las esferas sociales"[16]. Compleja fórmula todavía, al igual que la de los franceses modernos. Ya llegaremos a dilucidarlas de mejor manera.

El joven Marx de la mano de Abensour

Ahora bien, ¿por qué explicitar la tensión de la democracia y del Estado expuesta en 1843 sin antes mostrar el primer momento —por decirlo de un modo— del joven Marx político? Volvamos a los inicios de la lectura de Abensour y precisemos. En su ya descrito método de interrogación de textos, Abensour se vuelve sobre los escritos

[15] Aquí ya resuena al Abensour en contacto con Lefort: "ya lo político y lo social forman una pareja ineludible". Abensour, M., "¿Por una filosofía política crítica?", en: *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 80. Además, precisamos que el texto de M. Henry es pieza fundamental en Abensour para pensar a Marx. *Cfr.* su versión original Henry, M., *Marx I, Une philosophie de la réalité,* Paris, Gallimard, 1976.

[16] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, p. 14.

políticos de juventud de Marx en dos momentos: el primero, de 1842 hasta el inicio de 1843, y el segundo, de 1843 a 1844[17]; separados —como dirá el filósofo contemporáneo— por la crisis de 1843, cuando se instala la crítica a lo político expuesto en el texto *La Crítica del Derecho del Estado de Hegel,* donde se sitúa a la democracia de un modo central. Así, Abensour pretende urdir estos textos políticos y "recuperar una dimensión escondida, oculta, de la obra de Marx"[18], que se deja ver en el intervalo (crisis) de estos años. Lo que pretende es recuperar los textos políticos del joven Marx y así alejarse de las *clásicas lecturas marxistas* (habría que decir que introduce esta dimensión oculta entremedio de las lecturas marxistas como punto crítico).

Precisemos que las lecturas marxistas de la cuales pretende alejarse Abensour surgirían, por un lado, sin el conocimiento y sin referencia al pensamiento filosófico de los primeros escritos de Marx; y, por otro, al visualizar esta tensión instalada por Marx entre democracia y Estado en 1843 —al momento de la publicación en 1927—, cuando esboza su crítica a lo político en sus escritos de juventud. De este modo, una primera postura marxista aplaude y valora que Marx haya dejado atrás en su pensamiento político su especulación filosófica. Esta postura intenta contribuir a una ciencia política marxista, es decir, al 'excluir' al Marx de sus inicios filosóficos intentan pensar una teoría materialista de la sociedad y de la historia, para pensar también una teoría materialista del Estado (con un carácter más cientificista). Una segunda postura, aplaude que por fin Marx haya dejado la tradición del pensamiento político para replegar lo político a lo económico. Logran acallar al primer Marx político para aplaudir al Marx tardío de su teoría económica. De este modo, surge, según Abensour, una sociología de lo político, sin autonomía propia, sino más bien en relación con lo social y lo económico.

[17] Puede ser relevante para no extraviar el sentido de la lectura de Abensour consultar la nota n°5 de la versión en español de *La democracia contra el Estado*.
[18] Abensour, M., *op.cit.*, p. 15.

Abensour es crítico de estas posturas y expone "que deliberadamente nos apartaremos del marxismo"[19]. Entonces, atendiendo al inicio del camino oculto que pretende esculpir Abensour, sí podemos decir que para esta compleja tarea ocupará el texto de 1843 como obra central, aunque en el primer momento se acogerá a los textos de 1842 del Marx periodista[20], lo que le permite mostrar su ampliación conceptual para ir, primero, a lo irreductible de lo político, y así también dar cuenta de que este campo posee una consistencia propia y determinante mediante la idea de Estado[21]. Luego explicitaremos la tarea abensouriana de armonizar este primer episodio —en el cual lo político es algo determinante— con el segundo que implicó la crisis de 1843 —donde se instala la crítica a lo político—.

Se esclarece la intención de Abensour de responder a la pregunta: ¿democracia contra el Estado? Allí pareciera que lo irreductible de lo político no se pierde por la crítica que hace Marx de esto, sino todo lo contrario, habría una potenciación de lo político desde las nociones marxianas de democracia, al instaurar un contrapunto a las clásicas lecturas marxistas que acabamos de exponer. Para Abensour, su tarea implica la recuperación de las lecturas políticas del joven Marx como un pensamiento potente, en relación con la tradición moderna; por tanto, perfectamente interpretable desde su filosofía política.

Instalados solo en este primer momento, podemos decir que Abensour lo visualiza y relaciona con lo que él llamó 'momento maquiaveliano' en la obra de Marx. Aunque suene extraño, esta expresión apunta a una determinada dirección[22]: Marx pone en el centro el campo político y se aleja de las categorías del Estado

---

[19] *Ibid.*, p. 15. Podríamos decir que la crítica a la primera postura marxista de la que pretende alejarse Abensour está basada tanto contra una tradición anglosajona (como la de John Maguire, que el mismo Abensour cita), como también a la postura de Louis Althusser y su crítica a los escritos filosóficos y políticos del joven Marx (pretendiendo relevar el carácter científico del Marx tardío). Mientras que la segunda postura es dirigida contra los pensamientos críticos de lo político realizados por Horkheimer, cuando este último realiza una sociologización de lo político al poner en relación lo político como un tipo de dominación. Ahí lo político pierde su autonomía y se repliega a otras dimensiones de una sociedad. Si bien Abensour es admirador de la Teoría Crítica, en este detalle muestra su cercanía a Adorno y su distancia con Horkheimer. *Cfr.* Abensour, M., "Pourquoi la Théorie critique?" en Bentouhami, Hourya *et al.* (*sous la direction de*) *Le souci du droit, où en est la Théorie critique?,* Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 22.

[20] Los artículos de Marx periodista que fueron publicados en la *Gaceta Renana* desde mayo de 1842 hasta marzo de 1843.

[21] *Cfr.* Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 21.

[22] Hay que aclarar que Abensour con este realzamiento del nombre de Maquiavelo —cuando habla de este momento— no implica la idea de que se repita el modelo de querer fundar una ciencia positiva y objetivadora tanto en Marx como en la actualidad. Si bien Maquiavelo es más que eso, tampoco es la intención de Abensour trasladar las ideas del florentino a otro contexto socio-histórico.

teológico anterior. Gesto similar al del filósofo florentino, dice Abensour. Este mismo 'momento maquiaveliano' guarda relación con los quiebres en la historia del pensamiento moderno. Y se puede ver un gesto similar en Maquiavelo cuando sitúa lo político por sobre la reflexión religiosa de la Edad Media, mediante el establecimiento de una filosofía política moderna que busca la libertad del hombre y su posibilidad de convivir mediante la figura del Estado Racional —figura central y que funciona de modo orgánico, dirá Marx más adelante—.

Se lee este momento, dice Abensour, cuando Marx, en su intento por responder a la pregunta sobre lo político, tiene un gesto similar a Maquiavelo y pretende responder desde la trinchera del periodismo por el 'ser de la política'. En una relación con la tradición moderna, Marx se pregunta por lo político mismo, por un pensamiento filosófico de lo político, por el lugar que ocupa lo político en la constitución de lo social, por la figura del Estado —que por ahora sigue en la misma idea de la tradición moderna—. "[…] Marx, en un artículo de 1842, reconoce hasta qué punto la filosofía política contemporánea, el pensamiento de la emancipación, se constituye en una relación con la tradición"[23].

Si precisamos, de modo sintético, la línea en que se mueve Abensour, este momento maquiaveliano no implicó solo recuperar una tradición moderna algo olvidada por el auge de otros modernos —ya revisados—, tal como el modelo jurídico-liberal de Hobbes, por ejemplo. Abensour, retomando las ideas de J.G.A Pocock[24], saca a relucir otro modelo que se ancla en Maquiavelo como fue el modelo cívico, humanista y republicano. Esto hace que otra filosofía política moderna de esta tradición surja, la cual pone a lo político como lo primero y fundamental. Aquí, considera tres elementos que serán de suma importancia para hablar de un 'momento maquiaveliano', cuestión que resonará en el Marx leído por Abensour[25]:

Primero: el reactivar, en palabras de Pocock, de la *vita activa* de los antiguos, esa vida dedicada a las cosas políticas.

Segundo: la posibilidad de que la *politeia* satisfaga las exigencias de los hombres, pues mediante el *vivere civile* se recupera la idea del actuar humano, separando el orden político del natural.

---

[23] Abensour, M., *op. cit.*, p. 17.
[24] Abensour retoma la obra de Pocock, J.G.A., *El momento Maquiavélico. Cfr. Ibid.,* p. 17.
[25] *Cfr.* Ibid., pp. 18 y ss. Y es probable que también resuena en la propia filosofía política de Abensour que piensa la actualidad.

Tercero: la prevalencia de una forma-república que priorice el construir un orden secular y apegado al mundo, que está en relación con la finitud temporal. Esta república estaba alejada del cristianismo.

El 'momento maquiaveliano' implica, entonces, un privilegio de lo político y de la libertad, un recentramiento del dominio público sobre sí mismo. Esto era lo que Marx, en 1842, celebraba de Maquiavelo, dice Abensour[26].

Sin embargo, cuando irrumpe el segundo momento de análisis —en oposición al primero—, el asunto se dificulta. Ahora sí, basado fundamentalmente en el texto de 1843 y en menor medida en los escritos de 1844, *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*, Abensour muestra a un Marx que pone en crisis lo político, pues se dirige contra el Estado, al que sitúa solo como un *momento* particular —mediante una *reducción* (que ya revisaremos) — de lo que Marx llamó la 'verdadera democracia'. Fuerte crítica al Estado moderno, especialmente al de Hegel, al que contrapone la autonomía de la sociedad civil. Aquí, el Estado pierde su autonomía ganada bajo la tradición moderna. Es una 'verdadera democracia' que ya no sitúa todo su poder en ese Estado moderno que se articula como un sujeto auto-creado y que genera una estructura vertical y sagrada —desde el campo de lo político—[27].

Nos podemos preguntar, entonces: ¿qué queda de lo político irreductible del primer momento? Abensour se interroga: ¿qué ocurre con el momento maquiaveliano que se había inaugurado en los primeros textos interrogados sobre ese lugar privilegiado de lo político?[28]

Se instala el gesto interrogativo magistral de Abensour. Este desafío a dilucidar en nuestro recorrido, es adonde Abensour quiere llegar. ¿Por qué? Pues aquí encuentra la posibilidad y el espacio para poder interrogar críticamente ese intento marxiano por hacer desaparecer el Estado y hacer brotar el enigma de la 'verdadera democracia'. Es justamente la posibilidad de insistir en la fuerza del primer momento marxiano bajo la idea de lo irreductible de lo político y escaparse a las ya descritas lecturas marxistas. Estas últimas lecturas —como ya revisamos— sitúan a un Marx distanciado de lo político propiamente tal, para dejarlo abocado a un trabajo científico de lo político (alejado de la filosofía), o bien, siempre en relación con la totalidad

[26] *Cfr.* Abensour, M., *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 36.
[27] *Cfr.* Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 49.
[28] *Cfr. Ibid.*, p. 22.

social (casi como objeto sociológico) supeditado a la dimensión económica. Esta última lectura no es difícil, pues ya lo había dicho el propio Marx en el *Prólogo de la crítica de la economía política* de 1859[29]. En este, realiza una crítica al Estado para, finalmente, colocar el acento en lo económico, supeditando la esfera de lo político a las relaciones de fuerzas productivas y materiales, como lo muestran las lecturas marxistas del materialismo histórico[30].

Es, según Abensour, en ese mismo momento que se puede interpretar el texto de 1843 de Marx como un alejamiento de lo político, cuando se visualiza con gran potencia la dimensión irreductible de lo político —dimensión incluso olvidada por el mismo Marx de 1859—. Es en ese texto de 1843 que Marx teje sus ideas sobre la 'verdadera democracia' e intenta aclarar ese enigma descubierto por los franceses modernos que esbozamos anteriormente —democracia sin Estado—. Es "[…] como si Marx no hubiera dejado de interrogarse sobre el enigma del fundamento de la comunidad política, del vivir-juntos de los hombres"[31].

Entonces, se trata de nueva inserción en un momento maquiaveliano al retomar lo descrito por Abensour en Pocock. Como si Marx nunca hubiese olvidado la relevancia del campo de lo político e incluso lo hubiese pensado de modo similar al los franceses modernos y su idea de una democracia sin Estado. Esta nueva dimensión interrogada por Abensour en Marx es la que tenemos que articular con mayor precisión en este recorrido, con el fin de fundamentar los elementos de nuestra clave política: lo irreductible de lo político y la 'desaparición' del Estado Moderno. Tal vez así podemos pensar otros sentidos y figuras que no totalicen el campo de lo político para destruirlo. Este último campo es la posibilidad de volver a la pregunta por nuestro propio convivir, por repensar la idea de comunidad e intentar delinear una idea de democracia acorde a los tiempos de hoy.

Aquí entra, entonces, la filosofía crítica abensouriana, la cual puede dar indicios de una libertad y una democracia otra.

---

[29] *Cfr. Ibid.*, p. 22.

[30] Es interesante precisar que en este gesto abensouriano de poder releer a Marx en sus primeros escritos y resguardar el lugar de lo político, existe una estrecha vinculación con el descubrimiento metódico realizado —en una estancia en USA entre 1968/1970— en el 1er grupo de la Teoría Crítica. Se puede pesquisar una cierta metódica similar a la de T. Adorno de sacar a Marx de la dimensión netamente económica, pues al anclarlo ahí no se logra visualizar con claridad la posibilidad de denunciar la *dominación*, la que tanto Adorno como Abensour no ponen en el mismo registro de la *explotación*. Cuestión que Marx lo hizo en sus escritos posteriores cuando ya lo político quedó supeditado a lo económico. *Cfr.* Abensour, M., "Pourquoi la Théorie critique?", *op. cit.,* p. 19.

[31] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 24.

Primer momento: el Estado Racional

Volvamos al primer momento interrogado por Abensour y veamos si podemos darle un mayor espesor a lo ya expuesto. En estas lecturas abensourianas, se busca mostrar lo que sucedía con el Marx periodista de 1842 y su contexto. Sin pretender detallar, Abensour expone que en una primera lectura de esos textos marxianos hay un intento por dar una explicación y postular un Estado racional y democrático. ¿Qué implicó esta figura de Estado? Tal vez, antes de responder puntualmente a la pregunta, la implicancia primera de esto fue que, favorecido por su contexto junto a Ruge, Bauer y Feuerbach —denominados como el grupo de jóvenes hegelianos de izquierda[32]—, Marx ya había impuesto una idea que era tomada en su época: "el tiempo presente es —o más bien, debe ser— el de la política"[33].

Esta expresión comienza a hacerse cada vez más fuerte en Alemania, porque justamente Marx y los otros jóvenes hegelianos intentan *realizar* en la existencia misma esta razón tan privilegiada que había impuesto Hegel mediante el espíritu Absoluto, volcada ahora hacia la voluntad de los hombres. Si bien los correlatos hegelianos en Alemania se habían estancado en un estudio del espíritu que privilegiaba el Estado de la religión, es contra esa idea que Marx pretende resituar lo político y privilegiar este Estado racional y democrático. "[…] se propone sustituir una filosofía del espíritu por una filosofía de la voluntad y de la acción"[34].

Así se entiende la idea de Marx de 'importar' el modelo francés del Estado revolucionario —en tanto residuo de la Revolución Francesa que Marx admiraba— para conjugarlo con el Estado de la razón. Con esto, se busca salir de la pura dimensión del espíritu para entrar a un pueblo de ciudadanos, como dice Abensour. Vemos que en este primer momento tenemos a un Marx que está en sintonía con la razón impuesta por Hegel y con la tradición moderna, sobre todo con Maquiavelo y con la audacia del Spinoza del siglo XVII que intenta separar lo político de lo religioso[35]; cuestión que el propio Marx también pretende realizar en su época, mediante su dura crítica al Estado cristiano. "Las contribuciones de Marx, periodista político, [muestran] una voluntad de emancipar el Estado de la religión por la creación

[32] Si bien este grupo de jóvenes hegelianos de izquierda no es parte de nuestro objetivo de investigación, para mayores detalles consultar la completa obra de Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2008.
[33] Abensour, M., *op. cit.*, p. 29.
[34] *Ibid.*, p. 30.
[35] *Cfr. Ibid.*, pp. 34-35.

de una comunidad política secular y una voluntad de destruir las formas políticas del Antiguo Régimen —estructuras Jerárquicas, reino de los privilegios— para sustituirlos por una república democrática sostenida sobre la igualdad política"[36].

Si bien esas lecturas críticas al Estado cristiano y a las políticas del Antiguo Régimen son importantes, ellas son extraíbles de modo directo de los mismos escritos marxianos y del contexto de la época, dice Abensour. Por lo tanto, lo que realmente muestra aquí un 'momento maquiaveliano' —en el sentido ya descrito— y de gran reactivación de la esfera política como tal, es un fenómeno enteramente nuevo, que está en la base de este pensamiento racionalista y universalista: cambio radical que afecta al pensamiento político, pero, a su vez, a las categorías que ordenan las determinaciones de lo *real*. Ahora se quiere buscar lo real en el propio lugar de la política. Parafraseando a Abensour lector de Lefort, no es un discurso político nuevo, sino que se pretende ir al discurso político como tal. "[…] es el efecto derivado de un discurso fundador sobre la política, sobre el lugar de la política, enteramente dirigido hacia una conquista de la dimensión política, dimensión constitutiva de la humanidad"[37].

Así, ahora se pretende pensar el Estado Moderno como un lugar del hombre —en tesis de Feuerbach[38]—. Con esta tesis resumida, junto con lo descubierto por Lefort, se ensalza un nuevo Estado Moderno que quiere ser pensado por Marx como uno que quiere ir a lo político mismo, a lo político como tal. Es esta la lectura de Abensour de los textos del primer momento. En un intento de resumen, podemos decir que bajo esta premisa y contexto es donde la dimensión de lo político se vuelve irreductible para Abensour; aquí es donde Marx pretende resituar lo político, al distanciarse de la

[36] *Ibid.*, p. 31.
[37] *Ibid.*, pp. 31-32. Aquí es muy relevante la lectura de Abensour sobre Lefort, pues sobre la base de los estudios de este último sobre el filósofo florentino, es que arriba a estas ideas de ir a un campo político particular real, el cual se deja leer en Marx y otros jóvenes hegelianos de la época como Feuerbach. Nos imaginamos que es desde aquí que Abensour entiende este "ir a las cosas políticas mismas" en términos de un intento por mostrar un regreso nuevo al campo de lo político, el cual debe ser cuidado en tanto dimensión humana, donde lo político y lo social se urden. Y no debe ser entendido como un intento de objetivarlo y encerrarlo desde un marco epistémico positivo. *Cfr.* Abensour, M., "¿De qué regreso se trata?", *op. cit.*, pp. 12 y 14.
[38] Si bien no es nuestro objetivo explicar la tesis de Feuerbach (expuesta en "Necesidad de una reforma de la filosofía"), Abensour la entiende como el clima en el cual Marx comienza a escribir. *Cfr.* Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, pp. 32-34.

idea de Estado teológico-político, y se acerca a Maquiavelo y a Spinoza[39]. Nos encontramos con un Marx aún arraigado a la tradición moderna. "Vemos pues dibujarse con nitidez una línea de continuidad que va de Maquiavelo a Marx pasando por Spinoza, y que consiste en liberar la comunidad política del despotismo teológico, a fin de devolver a lo político su consistencia propia y de permitir así el advenimiento de un Estado racional"[40].

Ahora que ya lo político se estableció como un lugar irreductible y central, ¿qué forma adquiere el Estado Racional en este lugar político? Como dijimos, aun en relación con la tradición moderna, pero valorando esta dimensión real de la política que debe ser trabajada desde lo especulativo o racional, Marx concibe en este primer momento al Estado como una *totalidad orgánica*, autónomo, cercano a Hegel. No obstante, su diferencia estriba en que, en Marx, la filosofía debe interpretar los derechos de la humanidad y exigirle al Estado que sea el Estado de la naturaleza humana, lo cual demuestra lo relevante de darle un lugar privilegiado a lo político. De este modo, el lugar autónomo del Estado no implica pensarlo desde la lógica contractualista ni de los derechos individuales (derecho natural — racional), como tampoco en el sentido de un surgimiento empírico. Más bien, requiere pensar el Estado como una forma integradora y organizada, "al punto de reconocer en la comunidad política el poder instituyente de lo social"[41].

Respecto de la cita anterior, es que podemos finalizar este primer pensamiento marxiano sobre el Estado —leído por Abensour— precisando algunos puntos. Primero, entender que esta figura de Estado no es un conjunto de partes en donde lo político lo haría funcionar mecánicamente. Todo lo contrario, es un Estado que posee una estructura interior —'organismo público', 'vida pública', en palabras de Marx— que es la generadora de posibilidades en las realidades existentes. Segundo, hay una intención de darle vida al Estado; de ahí la idea de 'totalidad Orgánica', con órganos, movimientos, con diferencias particulares en sus unidades.

---

[39] Decir que si bien su relación con la tradición moderna está vinculada con Maquiavelo y Spinoza, a la vez su distancia con los teóricos del derecho natural es evidente, como por ejemplo Hobbes. En una relación más cercana con Hegel en este primer momento, Marx pretende dirigirse a lo especulativo de lo político donde se genera la unidad con los hombres, el mundo y la realidad, no con el espíritu absoluto. Luego, Marx —lo veremos en el segundo momento de análisis— establece una distancia sideral con Hegel; la crítica a su Estado y a su constitución política enfatiza esta distancia.

[40] Abensour, M., *op. cit.*, p. 36.

[41] *Ibid.*, p. 38.

Estas ideas implican que la vida espiritual del Estado consiste en un proceso que contiene diferencias al interior, en sus unidades, justamente para lograr un objetivo mayor que es la unidad del conjunto. Y esta unificación es para una calidad de mejora política. Tenemos, así, un Estado Racional que pretende dinamismo y unidad en un proceso orgánico que mezcla la materialidad, la historia y la necesidad política para recrearse cotidianamente, como un proceso de auto-creación constante[42]. Un modelo de Estado basado en las características del ser humano y en su impulso a la actividad.

Este primer pensamiento marxiano, cuando exhibe sus ideas de fondo del Estado Racional, recalca una base metafísica de la subjetividad. Por lo tanto, es posible atribuir a lo político la institución de lo social. La nueva inserción de lo político a un lugar particular permite una restauración social, diría Marx. Sería un pensamiento de lo político que piensa un Estado con una cierta novedad, dirá Abensour, pues si bien Marx retoma la idea de sistema de la tradición moderna (Hegel), le agrega una filosofía de la subjetividad. "Matriz especulativa hegeliana se dirá con razón. Pero hay que agregar todavía que la esfera política, que en Hegel permanece relativizada por su subordinación al saber del espíritu absoluto, es elevada por Marx a la condición de absoluto. En este sentido se podría hablar de un '*absoluto político*'"[43].

Frente a este sugerente concepto de 'absoluto político' que le da un lugar propio a lo político, un lugar de no relativismo con nada, nosotros nos preguntamos: este nuevo elemento introducido por Marx a lo político y a su lógica de Estado, ¿será un augurio de cambio para pensar de otro modo lo político? ¿Podremos, finalmente, terminar por fisurar esa tradición moderna de lo político con Abensour, como paso metódico para generar una efervescencia de otras cuestiones políticas? ¿Podremos empezar por repensar la tradición moderna y llegar a una clave de lectura —con la ayuda de Abensour— que nos permita hacer explotar nuevas perspectivas políticas sobre la base de los conceptos de sentido-rostro-otro en Lévinas y Deleuze?

Segundo momento: Abensour y la 'vía oculta' en el Marx de la crisis de 1843

Como ya fue esbozado, en este segundo momento es cuando Marx coloca en crisis ese lugar de lo político mediante una fuerte crítica al Estado Racional recién descrito. Pero a su vez, es el acto donde el propio Abensour es capaz de urdir una

[42] *Cfr. Ibid.*, p. 45.
[43] *Ibid.*, p. 46.

cierta lectura que se escapa a las lecturas marxistas y donde logra resituar el lugar de lo político como irreductible, más allá de la crítica al Estado racional. Justamente ahí donde se puede fisurar el Estado es donde lo político adquiere más potencia e irreductibilidad, dirá Abensour. Cuestión que es relevante para nosotros y nuestra clave política. Pero antes, algunas precisiones importantes de esta crisis de 1843, dado que la clásica lectura es que aquí Marx deja de lado el ámbito de lo político y lo supedita a otra dimensión.

La crisis de 1843 comienza con la crítica al Estado Racional, y es a su vez cuando se nombran los primeros indicios de lo que Marx llamó la 'verdadera democracia'. Para entenderla, primero se hace necesario dar cuenta de la crítica al Estado. Esta consistía en eliminar aquella investidura 'sagrada' al Estado, que, por un lado, mostraba esta figura orgánica auto-determinada, que integraba toda exterioridad para estar siempre en relación con sí mismo; y, por otro lado, una cierta intención de Marx de evitar que resurgiera esta estructura 'sagrada' en el ámbito político —tal como aparecía en los Estados teológicos— que se configurara de un modo vertical, donde había una base en la vida como tal y un punto en el cielo que era el Estado Racional. "[…] una vía de acceso a la crisis de 1843 podría consistir en observar la redisposición del espacio político que se opera en ella, bajo el signo de un predominio de la dimensión horizontal, de una sustitución de la verticalidad por la horizontalidad […] escena política centrada sobre un sujeto con centros plurales y proyectándose en direcciones múltiples. Lo que Marx llama la 'verdadera democracia'"[44].

Nos hace ver Abensour la desacralización que hace Marx del Estado. Pero en un paso más allá, cuando lee el texto de 1844, *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*[45], donde Marx declara que no pretende una revolución radical para Alemania —pues esa revolución es de la clase burguesa— sino una parcial: una exclusivamente política. Para Abensour, esto implica un cierto *retroceso* o una cierta

[44] *Ibid.*, p. 49.
[45] *Cfr.* Marx, K., *Escritos de juventud, Obras fundamentales 1*, México D.F., FCE, 1982, p. 491.

huida de la postura marxiana de 1842[46]. Pero, a la vez, se puede efectuar otra lectura: ahora Marx pretende investir de *otra manera* lo político. "Es por eso que el término 'desinvestimiento' no conviene, y menos todavía el de borramiento de lo político"[47]. Es decir, no habría una exclusión de lo político, sino la posibilidad de salvar ese lugar, o bien, de leer ahí un realzamiento de lo político, no desde este Estado orgánico racional ni tampoco de alguna revolución radical que haga perder lo político. En palabras marxianas, habría que dejar los pilares del edificio; de ahí que hable de una revolución parcial.

Entonces, según Abensour, Marx pondrá en juego una nueva manera de investir lo político a partir de un *proyecto crítico* a la política que le permitirá asignarle ciertos límites y así salvar la dimensión de lo político. Para esto, Abensour propone volver sobre el texto de 1843 para ver lo que Marx olvidó en 1859 —cuando deja lo político supeditado a lo económico—. Así, este *proyecto crítico* de la política se despliega en dos sentidos fundamentalmente: uno socio-histórico, el cual —según Marx— muestra a un Estado moderno racional que sigue funcionando soterradamente con ciertos vestigios del Antiguo Régimen de las monarquías absolutas, donde el lugar del hombre era subsumido por esta gran figura jerárquica. Y que, además, se ve confrontado por las decisiones políticas y las de la riqueza de la industria. Aquí aparece la idea de imperfección del Estado. A esto se le suma el sentido filosófico, el cual denuncia que esta producción de la política que es el Estado se olvida de quien lo produce y a quien debe 'cuidar': el hombre. Es decir, ese Estado racional muchas veces se dirige contra el hombre.

Podemos inferir, sin mayor inconveniente, que es en la crisis de la crítica a la política en 1843 donde Marx ejerce su más severa crítica al Estado de Hegel, sin negar su cercanía con él cuando piensa el Estado racional en 1842. Sin embargo,

---

[46] Aquí nos referimos a lo ya explicitado en los inicios del apartado II.1, sobre la postura tomada por Marx en 1859 —que el propio Abensour pone en evidencia— y las lecturas marxistas que surgen de esta crisis de la crítica a la política. Para decirlo de modo sintético: Abensour nos quiere mostrar que esta crisis de 1843 sobre la política criticando el Estado es retomada en 1859 cuando escribe el *Prólogo de la crítica de la economía política*. Abensour pretende mostrar que en ese texto de 1859 Marx vuelve a descentrar la política para introducirla y subordinarla a lo económico —cuestión que hace desaparecer, anular y borrar el gesto maquiaveliano—. Sabemos que esta es una lectura 'clásica' de Marx, donde instala un lugar no autónomo de lo político, reduciéndolo a la necesidad infra-estructural y dependiendo de las relaciones de fuerza: aquí se abren las lecturas marxistas (materialismo histórico). Pero según Abensour, existen otras lecturas, como la que él realiza y que estamos analizando, y que que para nosotros es crucial para repensar lo político y el Estado. Por esto explicitamos esta problemática nuevamente.

[47] Abensour, M., *op. cit.*, p. 50.

ahora es capaz de pesquisar que ese Estado máquina sugerido por Hegel[48] es justamente lo que permite que surja un Estado que le da la espalda al ser humano, lo que lo establece como una potencia extraña para el mismo hombre. ¿Por qué? Porque según Marx, Hegel habría equivocado el camino cuando pone por delante el sujeto del Estado como la posibilidad de llegar así de modo abstracto a la Idea y Espíritu absoluto, dejando las acciones de los hombres reales como cuestiones satelitales al Estado.

De este modo, Marx sugiere una antinomia no resuelta en Hegel respecto a su noción de Estado. El Estado estaría en relación de dependencia y necesidad exterior con la autonomía que presenta la sociedad civil burguesa y la familia. Pero esa autonomía, a su vez, estaría subordinada en el exterior al Estado, gesto que implicaría una subsumisión —en tanto violencia— del Estado a la sociedad civil y a la familia. Al mismo tiempo, el Estado tendría un fin inmanente, pues sociedad civil y familia en un gesto de identidad interna serían solo "momentos en el camino ascendente hacia la Idea, hacia la universalidad objetiva del Estado"[49]. De ahí entonces que la política hegeliana sugiera que nada estaba por sobre el Estado. "Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana de Estado —que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno— y el fenómeno socio-histórico de la alienación política"[50].

Surge la idea de Marx que el hombre deje de girar respecto al Estado, casi en un giro copernicano de lo político. Es sobre la base de la crítica al derecho político de Hegel que Marx —cuando escribe a Ruge en 1843— basa su proyecto crítico para pensar y "convertir a la sociedad en una comunidad de hombres proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático"[51]. (Volveremos sobre esta frase más adelante.) Por ahora, puntualicemos que este proyecto crítico a la política instalado por Marx en la crisis de 1843 es, según Abensour, un proyecto que permite pensar un método que privilegia la *hermenéutica emancipatoria* y que no anula lo relevante y el entusiasmo por lo político. Así lo expone Abensour cuando visualiza que en este *método crítico* marxiano se deja ver la posibilidad de situar a lo político como una

[48] *Cfr*. Hegel, F., *Escritos de juventud,* México, FCE, 1981, pp. 219-220.
[49] Abensour, M., *op. cit.*, p. 60.
[50] *Ibid*., p. 51.
[51] *Ibid*, p. 51-56. Esta expresión de Marx se encuentra en una carta a Ruge en mayo de 1843. Expresión compleja dice Abensour, quien se pregunta si Marx, cuando la dijo, no se había dado cuenta todavía de la oposición que iba a descubrir —siguiendo a los franceses modernos— entre democracia y Estado.

imposibilidad de alejarse de las cosas políticas; más bien, este gesto crítico emancipatorio permite —sobre la base de un trabajo interpretativo— dejar ver una cierta verdadera significación de lo político.

Se instalan, así, los indicios de un gesto crítico que, paradójicamente, en su crítica de la política permite llegar a las cosas políticas mismas, y entonces develar una lectura más profunda de la figura del Estado político: "[…] por el objetivo y la intencionalidad misma que lo constituye, fuera presa de una *sobresignificación*, como si estuviera asediado por un horizonte insospechable situado más allá de sí mismo"[52]. Es decir, un Estado que no está centrado exclusivamente en sí mismo; es reconocer en el Estado una relación con algo más allá de lo meramente explícito, y ligarlo con aspectos implícitos o, en expresión de Abensour, meta-estatales. Todo lo cual no implica un alejarse de lo político y dedicarse a lo social.

En este punto podemos visualizar más claramente adónde nos quiere llevar Abensour con la lectura del proyecto crítico marxiano de lo político: posibilidad de hacer "puente entre política especializada y lo político en su acepción más amplia". Posibilidad de "abrazar lo más estrechamente posible la trayectoria de ese movimiento de sobresignificación e iluminación que atraviesa el Estado político dirigiéndose hacia […] la plena expansión del principio político". Posibilidad de que "el Estado político, confesando sus límites, puede reconocer al mismo tiempo hacia qué horizonte lo conduce el movimiento que lo excede". Movimiento al que se le puede llamar la 'verdadera democracia', aunque todavía no despejemos lo enigmático que ella tiene[53]. En síntesis, se establece una relectura de lo político, sin jamás dejarlo de lado. Más bien se pretende hacerlo resonar desde otras melodías y acordes a los ya escuchados.

¿No se deja sentir un halo —o tal vez pura explicitación— de las intenciones abensourianas? Y si volvemos a la pregunta: ¿qué queda del momento maquiaveliano de 1842 cuando se instala la crisis como crítica a la política? Las relecturas del texto marxiano nos muestran que al instalar esta crítica de lo político —que apuntan al ícono del Estado Racional hegeliano y a poder hacer una revolución parcial de lo político—, aparece un desplazamiento —porque no decir profundización o punto de

[52] *Ibid.,* pp. 53-54. Aquí ya vemos que Abensour hace resonar en esta idea a la intencionalidad tomada por Lévinas en Husserl, como ese pensamiento que sale de sí en la búsqueda de horizontes innombrables; pensamiento intencional que es capaz de pensar más cosas que aquellas que se trazó como objetivo.
[53] *Ibid*, pp. 54-55.

inflexión— del momento maquiaveliano que le otorga una dimensión permanente a la obra de Marx: este lugar es hacer imborrable lo político, lo que genera el descubrimiento de la 'verdadera democracia'. Se instalan los matices que permiten a la comunidad política alcanzar una mayor apertura para lograr estimular al Estado más allá de sí mismo. Esto le permitiría siempre buscar las figuras que nombren y hagan aparecer la emancipación humana.

De a poco, nos acercamos a la comprensión del enigma que han descubierto los *franceses modernos*, según Marx en su texto de 1843, donde "[…] en la verdadera democracia el *Estado político desaparece*". Privilegio del lugar político como posibilidad de darle un nuevo sentido al Estado moderno. Tal vez podemos entender este gesto metódico crítico que hace Marx —sobre todo en la crítica filosófica y política que hace a Hegel— como el mismo que utiliza Abensour para desentrañar sus propios y nuevos conceptos políticos a la luz de Marx.

La hipótesis de lectura abensouriana

Abensour ya ha sugerido que la crisis de 1843 sobre la crítica a lo político y al Estado racional moderno —donde apunta sus dardos a Hegel— puede sugerir una vía de lectura que implique analizarla como un retroceso de esa visión de lo político como algo irreductible, según lo expuesto por el Marx de 1842. Vía abierta, en palabras de Abensour, que puede argumentarse con los escritos del Marx de 1859, donde se privilegian las condiciones materiales de la sociedad civil y de la dimensión económica, rasgos que constituyen una lectura afín a los marxistas.

Sin embargo, también Abensour nos ha señalado que existiría otra vía de análisis; llegando así a la hipótesis de lectura netamente abensouriana, la que nos permite ir en la dirección de nuestra propia clave de lectura política. Hay en Abensour un intento por aproximarse al texto marxiano de 1843 de un modo en que se "intenta aprehender[lo] […] en su movimiento y en su contemporaneidad, la crítica que desarrolla parece situarse más bien en la exacta conjunción de una crítica filosófica y de una crítica política"[54].

Por un lado, crítica política, pues permite releer la idea de política burocrática expuesta por Hegel para resignificarla. Las ideas de Marx pretenden dar cuenta del

[54] *Ibid.*, p. 62.

mejor estadio de lo político: la 'verdadera democracia'. Por otro lado, crítica filosófica, pues expone que Hegel en sus pensamientos políticos no tenía ninguna filosofía. Más bien, solo un exceso de formalismo y de representación sobre una organización política burocrática, tal como la que se vivía en la época. Faltaba ese principio filosófico rector de lo *real*, en tanto 'este ir' a las cosas políticas mismas (como decía Lefort, este real que no es *positivo*, sino que implica un tejido con lo social y el hombre mismo). "Es pues una voluntad política la que anima a Marx y lo pone a pensar de otro modo la política; es un impulso antiburocrático el que orienta su mirada hacia la autonomía de las esferas materiales y espirituales y lo que invita a congregar, bajo el signo de democracia, una voluntad de emancipación real y un pensamiento nuevo de la historia"[55].

Nuevo punto relevante es el de la emancipación real. Ese gesto crítico que implica transformación —método transformativo— en la práctica y a su vez en el mundo teórico. Mirada crítica que resguarda el campo de lo político y aleja lo ya expuesto por Abensour cuando comenzamos este segundo capítulo: esa lectura sociologizante y positivista. No obstante, esta revalorización de lo político no implica, según Abensour, pensar que esta vía abierta sea un encierro conceptual puramente político. No. Implica más bien que el campo de lo político como irreductible dé cuenta de esa relación indisoluble con lo social que se erige contra la omnipotencia y muchas veces violencia del Estado[56]: privilegio y autonomía de la humanidad.

Ahí se entiende mejor por qué la crítica de Marx al Estado hegeliano en tanto relación con la sociedad civil y la familia —ya sea externa o internamente como revisamos—, porque no solo le interesó sacar del trayecto del Estado a la familia y a la sociedad civil, sino que quiso ir más atrás, hacia un punto más germinal aún: "[…] a *otro* sujeto, fuente de actividad originaria, el *demos* o, más exactamente, el *demos* total"[57]. Relación pretendida entre lo político y lo filosófico porque se daría una adecuación perfecta, según Abensour, entre la democracia como una auto-determinación del pueblo, y su principio filosófico como el *demos* que pone en la existencia al sujeto real, el *hombre real*, el *pueblo real.*

La hipótesis de lectura abensouriana es justamente aplicar la interpretación emancipatoria a esta crítica de la política realizada por Marx en 1843, permitiéndole

---

[55] *Ibid.*, p. 63.
[56] *Cfr.* Abensour, M., "¿Por una filosofía política crítica?", *op. cit.*, p. 80
[57] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, p. 64.

pensar que "La democracia sería pues la puesta en forma, en el campo político, del método transformativo; del mismo modo, el método transformativo sería la aplicación, en el campo de la teoría, del principio democrático"[58]. Así, se entiende de mejor manera que esta 'verdadera democracia' no implica una aproximación teórica clara, positiva y rectora, más bien implica una excedencia que proviene del mismo *demos total*, el cual, como vida práctica y llena de acciones, es plural, polimorfa y masiva. Sería esta excedencia la que le entrega un sentido al Estado moderno siempre sobresignificándolo. "Decir que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo indica más bien que es necesario referir al Estado a ese movimiento que lo excede, que lo saca de quicio, a esa sobre-significación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del *demos*"[59].

Luego de esta vía crítica, sugerente y original de Abensour, nos toca abordar ciertas preguntas que él mismo se hace en sus reflexiones y que van claramente en nuestra misma línea de investigación. Si su vía implica pensar *de otro modo* este lugar de lo político, resguardándolo e interpretándolo críticamente para así llegar a un nuevo lugar del Estado que se ve excedido por la 'verdadera democracia', no nos queda más remedio que preguntarnos entonces con Abensour si este 'descubrimiento de las cosas políticas mismas, particulares' que van más allá de la lógica de organismo estatal (el *demos)* implica una diferencia específica del organismo político. Nos preguntamos si este nuevo lugar de lo político quebrará con esa lógica de la totalidad; si da la posibilidad de pensar una comunidad humana no desde la lógica moderna que une a partir de una identidad de lo 'común'. En palabras de Abensour, "¿Puede percibirse aquí otro modo de totalización, que quebrantaría una lógica identitaria? En fin, ¿se mantiene la idea de sistema a pesar del cambio de sujeto o el cambio tendría por efecto vulnerar la idea misma del sistema?"[60]

En un intento por delinear una cierta respuesta, Abensour nos lleva a pensar las preguntas sobre el terreno de la 'verdadera democracia', pues si lo político mismo está en relación con el *demos* en tanto sujeto *real*, implica que el buscar e ir a la cosas políticas mismas coincide y está en relación con la búsqueda de la verdadera democracia. Esto nos refiere entonces nuevamente a los franceses modernos, que pensaron que en la verdadera democracia, el *Estado político desaparece,* como dijo

[58] *Ibid*., p. 64.
[59] *Ibid*., p. 65.
[60] *Ibid*., p. 65.

Marx en el texto de 1843. Esta frase comienza a esclarecerse en el sentido de que la verdadera democracia, al coincidir con el ir a las cosas políticas mismas, está en una relación de contraposición directa con el Estado político. Por tanto, este contraste entre Estado político y democracia obliga a pensar esta última sobre la ruinas de ese Estado.

Y en este mismo sentido es que para el Abensour lector de Marx es tan relevante lograr dar cuenta de esta 'verdadera democracia', pues ahí estaría el secreto para llegar a este 'ir a las cosas políticas mismas'; o bien, para entender el lugar irreductible de lo político[61]. Tratemos de desentrañar lo que Abensour leyó en la 'verdadera democracia' de Marx que le es útil para seguir comprendiendo su hipótesis, y que nos sigue ayudando a nosotros a construir nuestra propia clave de lectura política.

Señalemos que aparece un triangulo extremadamente sugerente entre 'lo político', la 'verdadera democracia' y el 'gesto crítico'. Desde las lecturas que expone Abensour del joven Marx, este triángulo siempre está en acción. Y nos permite resumir los aspectos más relevantes de las cuatro características de la 'verdadera democracia':

Primero: se instala la pregunta por la soberanía. ¿Soberanía del monarca o del pueblo? En una nueva distancia con Hegel, Marx pretende pensar la soberanía en la perspectiva del pueblo, lo que conforma el estatuto de lo político. La democracia sería "como el coronamiento de la historia moderna en tanto que historia de la libertad. […] Mejor todavía: es en el seno de la democracia donde se revela en su perfección el principio político mismo"[62].

Si bien hay una crítica a Hegel, dice Abensour, lo relevante son los efectos políticos de la crítica, donde Marx sitúa a la democracia como la forma concluyente de lo político. Y si bien en esta verdadera democracia hay un intento por colocarse sobre las 'ruinas del Estado', lo escalofriante de este complejo pensamiento político en pos de la democracia es que permite una emancipación de lo político, al situarse como paso necesario para una puesta en marcha del vivir-juntos de los hombres.

Esta cuestión política se dirige, por un lado, contra la política que se piensa bajo una relación de dominación, bajo la relación amo-esclavo hegeliana y su modelo de monarquía constitucional. Y, por otro lado, cuestión política que se dirige contra la

[61] *Cfr. Ibid.*, pp. 71-72.
[62] *Ibid.*, p. 73.

concepción anarquista que pretende romper la relación dominación-servidumbre mediante la negación del Estado y de lo político, como en el pensamiento de Moses Hess[63]. Y es en este sentido que Marx se acerca a Spinoza y se sitúa como defensor de la democracia. Para pensar lo político mismo hay que situarse contra la relación amo-esclavo, y más bien ponerse del lado de la unión entre los hombres. Según Abensour, sería el abordaje *crítico* el que le permite a Marx pensar la desaparición del Estado, pero con una intención de hacer aparecer una 'verdadera democracia', la cual excede al Estado y por tanto lo repiensa. Se aleja claramente de abordajes totalitarios y anárquicos.

Segundo: la relación entre subjetividad y actividad del *demos* y el paso a la objetivación 'constitucional' en la democracia, según Marx, es distinta a las otras formas de Estado. Por tanto, la institución de lo político está por sobre la estructura jerarquizada de lo social. Se sigue así en la misma línea del punto anterior, explicitando que lo político es lo relevante de la democracia, por tanto, la objetivación constitucional que objetiva al *demos* en una constitución es solo un momento del *demos total.* En este sentido, se opera mediante la *reducción* de la constitución para que el proceso de la 'ley' realmente sea posterior a lo humano que está en lo político mismo[64], tal como lo explicita Marx en su texto de 1843.

Lo anterior no implica que sea poco relevante que la objetivación constitucional se haga mediante este proceso de reducción. Más bien, apunta a salvaguardar el *demos*, ese lugar privilegiado de lo político y de la verdadera democracia. La objetivación constitucional es solo un momento del proceso global, lo que permite

---

[63] *Cfr. Ibid.*, pp. 74-75. Dos cosas que aclarar en este punto: primero, Abensour contrapone a su pensamiento el entendimiento de lo social como anulación de lo político que se da tanto en la anarquía como en el comunismo. *Cfr. Ibid.*, p. 91. Segundo, aquí resuena, como punto importante, lo ya expuesto en nota n° 6, donde se da cuenta de una cierta noción de hombre, de lo humano, para que podamos pensar alejados de la política de la dominación e insertos en la democracia. Es un hombre que es responsable por otro, no pura ontología —está en ese conflicto por una alteridad—. Existe ahí una responsabilidad anterior a su libertad. Y esto permite una política donde la justicia es el fundamento de la conciencia, donde se privilegia una democracia que sabe que su legislación está siempre inacabada, que nunca se cierra sobre sí misma porque está excedida por los hombres que la componen rescatando la alteridad, donde nadie pierde su libertad, pues se piensa en el otro hombre. *Cfr.*, Lévinas, E., "El Otro, la Utopía y la Justicia" en *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 277.

[64] Relación interesante con el comentario de Villacañas sobre la filosofía de Abensour cuando explicita el tema de la 'ley'. Habría una diferencia con esta 'ley' entendida como 'medida' la cual sería la objetivación de un fundamento humano, dice Marx leído por Abensour. Y en un paso más allá todavía de esta lectura, posteriormente Abensour define la ley como algo que se pone en juego más allá de la disyuntiva autonomía-heteronomía. Habría una ley anárquica (primera) que presenta la democracia; ley que se inscribe como deseo de libertad, deseo sin objeto, relación política siempre presente en la sociedad humana y que escapa a su voluntad. Cuestión muy atingente con lo que exponemos. *Cfr.* Villacañas, J.L., *op. cit.*, pp. 9-10.

que la objetivación política no devenga en alienación política. Una filosofía que distingue lo monárquico de lo democrático. Opera la reducción en la democracia porque la constitución es la definición objetiva de 'un momento dado', y tiene el estatuto de momento, temporalidad de la verdadera democracia. Marx hace aparecer al 'hombre socializado' con la constitución, en tanto es el acto político objetivamente dentro del *demos total.* Así, se permite resguardar de nuevo lo político, porque se distingue que lo primero de la democracia es la relación con ese estatuto de lo político del *demos* y después puede reducir un momento de la democracia en constitución objetivante. Por lo mismo, la democracia es una forma particular de Estado. "[…] la problemática que Marx propone es específicamente política, poniendo en juego, a nivel político, una teoría de la soberanía, y a nivel filosófico, un pensamiento de la subjetividad"[65].

Se resguarda lo político del *demos* y de la verdadera democracia, esa unidad del hombre con el hombre. "Reenviada así a lo fundamental, puesta en contacto con la energía del sujeto, la constitución democrática no se reifica, no se cristaliza, no se erige en tanto que potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y vuelta contra él. La resolución de la constitución (el hombre socializado) aleja el peligro de petrificación, ya que entraña una reducción de la constitución […]"[66]. Fenómeno que ocurre de modo contrario en la monarquía, porque la misma constitución determina y paraliza al pueblo, al erigir un pueblo creado por la constitución; muerte de la subjetividad como ocurre en las monarquías donde hay pactos, contratos: crítica directa a Hobbes.

Tercero: la característica anterior de la 'verdadera democracia' que potencia ese carácter fundamental del *demos total* implica que lo político sitúa en ese lugar el fundamento de la democracia. Por lo mismo, es esta la que excede a toda objetivación constitucional —la cual genera una objetivación que implica solo un momento de este *demos total*—. La verdadera democracia termina por auto-instituir una democracia de lo social[67].

Nuevamente, una fuerte relación con lo temporal —tal vez decir en palabras de Marx: la temporalidad democrática—, porque opera una 'reducción' como gesto para poder pensar e instituir esta temporalidad democrática, lo que permite no olvidar el

[65] Abensour, M., *op. cit.*, p. 78.
[66] *Ibid.*, pp. 80-81.
[67] *Cfr. Ibid.*, p. 83.

fundamento de la democracia (el hombre real, el pueblo real) y su obrar constante —autodeterminación constante—. Así, la reducción de la constitución hace que esta no se repliegue sobre sí, por lo que queda como momento cambiable sin alienarse políticamente. Se hace prioritario proteger el fundamento: el hombre real, el *demos total*. Así, siempre el pueblo puede darse la nueva posibilidad de generar una nueva constitución, tiempo que no permite estancamiento ni petrificación del fundamento político de la verdadera democracia. "Se reencuentra la misma oposición, por parte de Marx, en la crítica de 1843: el pueblo tiene, siempre, el derecho incondicional de darse una nueva constitución"[68].

Ya se entiende que este lugar político de la verdadera democracia es la institución de un espacio social —en tanto pueblo real, *demos total*—, donde lo político y lo social ya son indisolubles. Puro criterio de humanidad. "[…] todo ocurre, en efecto, como si Marx transfiriera al conjunto de las actividades del pueblo el narcisismo social"[69]. No aparece la posibilidad de encierro sobre sí mismo, como ocurre con la constitución de la monarquía. La convivencia democrática implica flexibilidad, implica una no confusión entre una parte (constitución del Estado político) y el todo (pueblo real), una no posibilidad de que la objetivación gobierne —y, por qué no decir, domine— las otras esferas posibles. He aquí la relevancia de la reducción.

Sin embargo, Abensour reconoce una cierta ambigüedad de Marx por el trato al tema del presente y lo finito, primera crítica y distancia del francés con Marx. Pero a renglón seguido, relee a Marx para repensar la temporalidad de la democracia. A la luz de Abensour, en el alemán existe una cierta directriz de infinito en la democracia, ya que al existir esa imposibilidad de ser petrificada en la constitución, hay una auto-fundación permanente. "Pensar la verdadera democracia bajo el signo de la auto-fundación permanente implica pensar el pueblo según el modelo del sujeto infinito"[70]. De esta lectura, dice Abensour, se pueden pensar dos cuestiones centrales en Marx: una, que este pensamiento anula y genera un borramiento de la finitud; la otra, que se incorpora una nueva noción temporal, la del tiempo por-venir, el infinito.

Cuarto: de este modo, llegamos a lo que Abensour llama la *excepción* de la democracia, tal vez el punto de anudamiento de la fórmula de los franceses modernos —que en la verdadera democracia el Estado político desaparece—, la cual se

[68] *Ibid.*, p. 84.
[69] *Ibid.*, p. 84.
[70] *Ibid.*, p. 87.

esclarece cada vez más. La verdadera democracia podría pensarse como el momento preciso de realzar lo político como algo irreductible —objetivo que hemos trazado en todo el recorrido—. De este modo, sitúa al Estado como un *momento particular*, es decir, un Estado político que mediante la constitución ha sido reducido a un momento siempre cambiable a la luz del fundamento de la democracia: el pueblo real. "Solo la puesta en práctica de la reducción permite una subsunción correcta que consiste en pensar un elemento particular, el Estado político, como comprendido, incluido en el todo, el *demos* total"[71].

En resumen, podemos decir que el Estado político reducido implica pensarlo como un elemento particular; como una parte del todo, en donde sería la democracia la que no permitiría que esos papeles se invirtieran; como un Estado político que ya no tiene la posibilidad de dominar y determinar a las partes del pueblo: el Estado abstracto no está priorizado. En contraposición, el Estado no reducido, que para nosotros es el Estado de la Modernidad, justamente realza una forma de significación universal; la parte ahora es el todo; es un Estado dominador mediante la ley, la constitución. "Elevación, disfraz, dominio: tales con las tres características de la ilusión política, que tiene por efecto instaurar, en consecuencia, un desequilibrio, bajo la forma de una relación jerárquica abusiva […]"[72].

Ahora bien, ya despejado el terreno de lo que implica el Estado político reducido versus el Estado de la monarquía, Abensour se plantea una excelente pregunta, según la fórmula de los franceses modernos: ¿qué es lo que desaparece cuando desaparece el Estado en la verdadera democracia? Excelente pregunta, afirmamos nosotros, porque es el punto clave en una obra que, como en el caso de Abensour, no pretende ser clasificada como anarquista —en tanto surgimiento de lo social con la pretensión de borrar el Estado y lo político— ni tampoco como marxista —en tanto desaparición de lo filosófico en pro de una ciencia política, o bien, reducción de lo político en pro de una dimensión productiva/económica de la sociedad—[73].

¿Desaparece el Estado reducido a un momento particular o el Estado político en tanto universal organizador? Pregunta que esclarece el panorama, pues lo que Marx celebra de los franceses modernos es la desaparición del Estado político en su forma organizadora y totalizante; y por lo que hemos visto eso no implica la desaparición de

[71] *Ibid.*, p. 88
[72] *Ibid.*, p. 89.
[73] *Cfr. Ibid.*, p. 91. Abensour contrapone a su pensamiento el entendimiento de lo social —surgimiento de una comunidad— como anulación de lo político tanto en la anarquía como en el comunismo.

lo político ni tampoco del Estado en tanto momento particular de la democracia. Pero, el Estado queda excedido por la fuerza democrática[74].

En este sentido, para clarificar con fuerza el punto, podemos decir que en la 'verdadera democracia' es donde lo político alcanza su realización, pues lo social se vuelve a sí mismo sin borrar lo político. "[…] como si la reducción sobre la cual reposa la democracia tuviera por paradójico efecto, en virtud del bloqueo que ejerce, liberar la sobre-significación que habita al Estado al punto de permitir un pasaje más allá del Estado político bajo la forma de una institución democrática de la sociedad tal que el *demos* pueda manifestarse y reconocerse en tanto que *demos* en la totalidad de las esferas, siempre respetando la especificidad de cada una"[75].

De este modo, Abensour lector de Marx nos señala que la verdadera democracia sería esa figura no formal —en alusión a la crítica a Hegel— que sitúa al *demos* como la figura política misma que adviene; lo sitúa más allá de la escisión entre el ser-político y el ser-social, como el ser-ahí humano[76].

II.2 Abensour y su filosofía política crítica: nuestra clave de lectura

A modo de síntesis, podemos señalar que ya hemos visualizado la importancia del lugar político en Marx y su crítica al Estado moderno hegeliano. A su vez, también hemos podido dilucidar la relación que mantenía con la tradición moderna. Con la justificación de Abensour como puente conector de sentidos y como diseminador de lecturas críticas a la filosofía política moderna, entramos cada vez más a su eje de pensamiento político, el cual nos ayuda a construir nuestra clave política.

Hemos construido nuestro relato enfatizando que los puntos de contacto y las críticas de Marx a la figura de hombre y de Estado en la política clásica moderna son lineamientos que ha hecho el mismo Abensour lector del joven Marx. Es en esta lectura donde se entrevé su propia mirada de lo filosófico político. Y, como hemos

---

[74] Tal vez algo tendrá que ver la frase de Lévinas que titula un artículo: "Más allá del Estado en el Estado". Sugerente texto que revisaremos más adelante. *Cfr.* Lévinas, E., *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005.
[75] Abensour, M., *op. cit.*, p. 91.
[76] *Ibid.*, p. 94.

dado cuenta, hay ahí en Abensour un intento por reconstruir una filosofía política[77] para nuestra actualidad, cuestión que es de máximo interés para nosotros. Podemos decir, además, que esta es una reconstrucción de una filosofía política que no puede pensarse si no es sobre la base del gesto crítico que venimos constantemente resaltando.

Un último trayecto crítico del lector de Marx

Hemos podido establecer las características y el recorrido que, según la hipótesis de lectura de Abensour, lleva a Marx pensar que la 'verdadera democracia' coincide con ese lugar irreductible de lo político. Y este sería el lugar del hombre *real,* del pueblo *real (demos)* que excede a ese Estado político, porque este sería reducido solo a un momento particular de la democracia, a la temporalidad democrática, dirá Abensour, pues el tiempo de la democracia está en un infinito, en un por-venir.

Esta atractiva manera de entender la desaparición del Estado en la verdadera democracia nos hace avanzar en dos ideas que son centrales para el filósofo francés. Primero, lo político no se disuelve en lo social. Reaparece esta idea de que en la verdadera democracia hay una articulación indisoluble entre lo político y lo social. No se puede negar este elemento político que sería irreductible, insuprimible, heterogéneo y que siempre está excediéndose. "Solo a él (elemento político) le es reconocido el poder de designar, incluso de poner en escena, lo que está en cuestión, lo que no deja de plantear problemas: la convivencia de los hombres según las exigencias de la libertad"[78]. Aquí, Abensour, siguiendo a Lefort, vuelve a señalar lo político en su vínculo estrecho con lo social —indisoluble para ser precisos—, donde se juegan las posibilidades del *demos,* al punto de que en este lugar político es donde aparece la dimensión simbólica de lo que luego se pone en juego como real.

Segundo, no puede haber objetivación que genere una alienación y *diferencia* en ese espacio *vacío,* en ese *no-lugar* que se da entre el Estado político y las otras esferas del *demos;* porque justamente la imposibilidad de esa objetivación dominante permite la no petrificación del pueblo y la posterior obtención de la verdadera democracia.

---

[77] *Cfr.* Reyes M., "El margen de la política", *Daimon*, nº27, 2002, p. 10. Algo similar es sostenido por el mismo Abensour, al cerrar la obra que estamos trabajando, *La Democracia contra el Estado.* Al cerrar su trayecto, realiza el nexo entre los análisis del joven Marx y la posibilidad de pensar una filosofía política actual sobre la base de su propia idea de democracia, anclada con el momento maquiaveliano que tanto privilegia. *Cfr. op. cit.*, p. 121.

[78] Abensour, M., *op. cit.*, p. 96. El paréntesis es nuestro.

Sin embargo, aun cuando nos muestra que Marx fue capaz de revelar una 'vía nueva' para mostrar otro modelo[79] y otro lugar de lo político —uno humanitario mediante la 'verdadera democracia' —, el mismo Abensour pretende someter a prueba su propia hipótesis de lectura de la verdadera democracia. La somete a prueba para contrastar si esta lectura del joven Marx está en la dirección de una democracia moderna o no, en el sentido de una vuelta a la pregunta por el momento maquiaveliano[80] y ese lugar privilegiado para Abensour que es el modelo cívico, humanista y republicano (momento y modelo que los considera relevantes para una lectura actual de lo político).

Este paso es fundamental para distinguir qué elementos de Marx ayudan a Abensour y cuáles no, como también para alcanzar los elementos más propios de Abensour en su pregunta por los tiempos políticos actuales, que son los que nos convocan. Lo anterior nos permite 'caer' en pleno terreno de nuestra clave de lectura sobre lo político —aunque creemos que ya está bastante descifrada—. Nos es útil volver sobre algunas preguntas ya planteadas. Preguntas a las que ahora podemos imponerles algunos matices. ¿Qué sucederá cuando Abensour piense estas ideas de la verdadera democracia en la lectura de Marx y sean sometidas a los criterios modernos de evaluación y, sobre todo, a la búsqueda o aparición del momento maquiaveliano?

Volvemos sobre la pregunta si este nuevo lugar de lo político como la verdadera democracia quebrará con esa lógica de la totalidad y si permitirá pensar una comunidad humana, no desde la lógica moderna que une a partir de una identidad de lo 'común'. ¿Podrá salirse mediante la verdadera democracia de una lógica identitaria que privilegia la unidad? ¿Se mantiene la idea de sistema cuando se piensa la verdadera democracia? Preguntas que todavía indican las cercanías y las distancias de Abensour con ciertas configuraciones de la filosofía política moderna.

Así, Abensour somete su lectura de Marx a una exigencia de la democracia moderna (por tanto del pensamiento moderno) que, en su consideración, es relevante para saber qué camino toma esta 'verdadera democracia' del alemán. La exigencia es analizada a la luz del criterio de *diferenciación* (pura idea de autonomía y libertad). Frente a este, dice Abensour, que en la verdadera democracia de Marx sí existe la

[79] No está de más explicitar que Marx —tal como hemos revisado y leído por Abensour—, cuando se ha armado camino en esta 'vía nueva' para mostrar su concepción de la democracia, transita entre y conjuga un aspecto central de otros dos modelos. Por un lado, uno que cree en la figura del Estado político como forma organizadora y dominante. Por otro, uno que estima que hay que descentrar y romper con el Estado y el ámbito de lo político, propio del camino de la anarquía.

[80] *Cfr.* Abensour, M., *op. cit.*, p. 101.

diferenciación de lo político y otras esferas. Sí está presente ese sentimiento moderno de libertad[81]. Lo cual es un privilegio de lo político como dimensión propia, que coincide con la verdadera democracia y que no está amarrada a otras esferas. Fácil respuesta dice el filósofo francés —y elemento ya analizado por nosotros—, el cual es uno de los puntos más interesantes del joven Marx para nuestra clave de lectura: lo irreductible de la política frente a otros ámbitos.

Sin embargo, aparece una respuesta más problemática —e instala una distancia con Maquiavelo, dice Abensour— cuando se visualiza la intención de *unidad* en la verdadera democracia de Marx. "[…] es necesario subrayar que Marx piensa la verdadera democracia bajo el signo de la unidad —es decir, permanentemente trabajada por una voluntad de coincidencia consigo misma—, y que está por lo tanto lejos de un pensamiento de la democracia como una forma de sociedad que se constituye acogiendo la división social, que se distingue por reconocer la legitimidad del conflicto en la sociedad"[82].

Marx, al ver la democracia como una unidad que coincide consigo misma, deja afuera el conflicto que es a lo que apunta Abensour con la división social. Aquí tenemos una primera diferenciación entre las lecturas de Marx y el pensamiento de Abensour propiamente tal. Volveremos sobre lo relevante del conflicto en la democracia de Abensour, pero sigamos con las lecturas sobre Marx. Se puede ver que Abensour intenta comprender esta lectura sin conflicto y unitaria de la democracia de Marx. Lo intenta, por un lado, en el sentido que explica que esta unidad democrática en Marx no está bajo la lógica de una totalidad orgánica, sino que ve un privilegio de la acción. Por tanto, visualiza un cierto misterio del pueblo, una indeterminación, una auto-determinación constante que entrega flexibilidad, apertura, infinitud, entre otros. No obstante, podemos decir que sí escapa de la totalidad orgánica —en clara respuesta a la monarquía constitucional hegeliana—, aunque Abensour no está del todo seguro que escape a la lógica de un sistema[83]. Y por otro lado, también entiende a Marx al pensar esta democracia sin conflicto, pues era una manera de alejarse de la

---

[81] *Cfr. Ibid.*, p. 101.

[82] *Ibid.*, p. 102. Aquí, Abensour retoma a Maquiavelo, pues para él —como también para Lefort—, el florentino sería el artífice de pensar en la diferenciación de lo político privilegiando un sentimiento de libertad, pero sabiendo a su vez que existía el *conflicto* y la *división originaria de lo social* en la oposición de los grandes que quieren dominar y oprimir al pueblo, y este último que quiere libertad. Esta oposición es lo que amenaza a toda ciudad humana, dice Maquiavelo. Abensour lo extrae de *El Príncipe* capítulo IV y el libro 1° de los *Discursos*.

[83] *Cfr. Ibid.*, p. 103.

tradición moderna que veía en la objetivación política esa posibilidad que la soberanía se instale en un sujeto, cuestión que Marx rechazaba pues equivalía a perjudicar al *demos total*[84].

Es aquí cuando Abensour intenta contestar su propia pregunta: si sus lecturas de Marx sobre la verdadera democracia estaban en la línea de una democracia moderna como un momento maquiaveliano, pareciera que en sus argumentaciones, el filósofo francés entiende y comprende la lógica de unidad que se deja ver en la democracia de Marx. No por esto deja de considerar la matriz especulativa marxiana como una que se instala en el pensamiento moderno de la democracia, sobre todo por el criterio de autonomía buscado y ese esquema de auto-fundación de la verdadera democracia, que elimina lo enigmático de la democracia misma, según Abensour.

No obstante lo anterior, no queda zanjado del todo si Marx y sus argumentaciones siguen instaladas en un momento maquiaveliano, sobre todo por la distancia que toma a lo político luego del texto analizado de 1843, cuando su pensamiento se adentra a una dimensión económica (la misma desde la que se inician las posteriores teorizaciones marxistas). Aunque Abensour retorna a la línea argumentativa de que existe una dimensión latente de lo político en la obra tardía de Marx —esto es, más allá del texto de 1843—, su hipótesis de lectura sobre Marx y el momento maquiaveliano parecen quedar en una ambigüedad, cuestión que lo deja estipulado al final del capítulo seis en *La Democracia contra el Estado*[85].

Sin embargo, esta ambigüedad del joven Marx y su momento maquiaveliano, no anula lo recorrido hasta aquí con las lecturas de Abensour. Al contrario, sigue siendo muy relevante, porque ya podemos decir que Abensour considera a Marx como un pensador de la Modernidad, cuestión no menor en el sentido que la crítica que hace Marx en 1843 "gana con eso la condición de texto fundamental de la Modernidad

---

[84] *Cfr. Ibid.*, pp. 103-104.

[85] *Cfr. Ibid.*, pp. 110-117. Queremos dejar estipulado que estos análisis de Abensour no nos entregan nuevos elementos a los ya expuesto en el recorrido, pero lo dejamos puntualizado aquí para ser precisos. Abensour argumenta que su hipótesis de lectura sobre el lugar de lo político en Marx es irreductible mediante la desaparición del Estado. La aparición de la verdadera democracia sigue latente en su obra, más allá de que en sus textos posteriores al de 1843 la dimensión económica sea la que adquiera mayor relevancia. Para lograr este análisis, toma otro texto de 1871, "Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) sobre la guerra civil en Francia de 1871", donde estipula que Marx hace aparecer la misma problemática que en 1843, pero ahora referida a ciertos análisis de lo comunal. Así, corrobora una dimensión latente y de cierta constancia en la obra de Marx sobre lo irreductible de la política, la cual debiese dirigirse contra el Estado, más allá de que durante muchos años haya puesto como eje relevante de su pensamiento la producción, dejando lo político supeditado a este eje. "De ahí la hipótesis de una ambigüedad de Marx en cuando al momento maquiaveliano: si sale de él cuando se vuelve hacia la producción para pensar una monadología, ¿no vuelve a él cuando reconoce en la Constitución comunal la figura de la verdadera democracia?", p. 117.

democrática"[86]. Marx realizó aquí un giro importante respecto a la tradición, sobre todo por la relevancia que le dio al lugar político y a la instalación de la 'verdadera democracia' para hacer desaparecer el Estado.

Nuestra clave de lectura de 'lo político' desde Abensour

Entonces, de retorno en nuestros propios análisis, pareciera que Abensour, en el punto crítico realizado a Marx —respecto a la unidad de la democracia—, comienza a dejar entrever sus propias ideas de la democracia y de lo político, en una posición no muy alejada de las lecturas del joven Marx. Por lo mismo es que este punto crítico es el que nos llama la atención en sus propias argumentaciones. Eso es lo relevante de haber llegado a nuestra clave de lo político desde Abensour, al tomar las lecturas de este último sobre Marx y sus primeros escritos político-filosóficos.

El filósofo francés, al profundizar la crítica a Marx, nos lleva a pensar el momento maquiaveliano en nuestro presente. Abensour critica que Marx, al haber subordinado la exigencia de *diferenciación* a un movimiento de reconciliación —que, como tal, no deja ver ningún elemento emancipatorio ni crítico—, lleva al pensamiento de la democracia —en tanto metafísica de la subjetividad, como ya revisamos— "a una negación de la exterioridad, a un rechazo de la alteridad y a una forclusión de la finitud"[87].

Insistamos en estos argumentos, con el objetivo de construir nuestra clave de lectura. El pensamiento de Marx leído por Abensour sí lo sitúa en un pensamiento moderno que tiene el mérito de haber realzado un lugar privilegiado de la política (sobre todo por el análisis Abensouriano del texto de 1843), y de haber opuesto la democracia al Estado político, la auto-determinación y auto-institución democrática de lo social al formalismo del Estado, entre otros.

Pero, a su vez, la verdadera democracia en ese intento de poner en juego el imperativo moderno de autonomía y de estar siempre en una auto-fundación ilimitada, puede quedar expuesta a una dialéctica emancipatoria —según Abensour— que lo convierte en su contrario: heteronomía y autodestrucción. Esto ocurriría por ese movimiento sobre sí misma, esa constante coincidencia consigo misma que hace que la verdadera democracia no acoja la alteridad. En ese movimiento de ilimitación de la

[86] *Ibid.*, p. 106.
[87] *Ibid.*, p. 106.

verdadera democracia, al estar en una idea de unidad, no considera la fragilidad y la contingencia de las cosas humanas[88], la cuestión del otro hombre, al son de Lévinas.

Vemos en Marx esa relación paradojal que se instala en el pensamiento moderno. Paradoja que pretende, por un lado, diferenciar —en tanto sentido de libertad del sujeto soberano moderno y deseo de autonomía radical—, pero, a su vez, generar una idea de unidad, de totalidad —en tanto sentido de homogeneizar y así reducir las diferencias y la alteridad—.

Pareciera que Marx no escapa a la crítica que hemos realizado a los modernos ya revisados —tal como lo expusimos con Esposito y Clastres—, aunque claramente se distancia de la matriz de los otros modernos —independiente de que tome varios aspectos elementos relevantes de estos—. Matriz distinta, porque si bien se ha logrado pensar en un lugar político privilegiado en donde la desaparición del Estado y su no dominación es posible —desde la lectura de Abensour sobre Marx—, la verdadera democracia, al coincidir consigo misma, deja sin posibilidad de movimiento y desecha el enigma. "Tal vez pueda comprenderse así por qué Marx, pensador de la autonomía radical, opera a menudo una vuelta por lo menos sorprendente a una idea de la razón objetiva que pondría límites a la voluntad infinita del pueblo […]"[89]. Intento fallido en una dimensión; nuevamente, razón y Modernidad.

Entonces, nos preguntamos con Abensour: ¿qué queda del enigma de la verdadera democracia y lo político? Dejemos que Abensour proponga —nuevamente siguiendo al joven Marx— un campo de lo político pensado como una dimensión irreductible, que tiene vida propia mediante la democracia. ¿Qué significa esto? Si la democracia está reconducida constantemente a la actividad del pueblo, existe ahí un elemento de *idealidad* que piensa una relación indisoluble entre lo político y el pueblo (lo social).

Por tanto, Abensour dirá —y ahora alejándose del joven Marx— que no hay una realidad sociológica pre-existente a la institución democrática en la cual la misma democracia deba manifestarse políticamente. Más bien, lo que existe es una *institución democrática/ política de lo social*, lo que genera desde la base un conflicto social en el cual lo político es la toma de decisión de la sociedad acerca de cómo resolver este conflicto basal. Articulación permanente entre lo político y lo social. "Idealidad, pues, ya que el ser del pueblo es un querer-ser según la libertad.

[88] *Cfr. Ibid.*, p. 106.
[89] *Ibid.*, p. 106.

Democracia y llegada a la existencia del pueblo son indisociables; la institución democrática de lo social y el nacimiento, la 'invención' del pueblo, constituyen un solo y mismo acto […] la sociedad no puede sino reconocer una existencia problemática"[90].

En un paso más allá del joven Marx, y donde se cuelan las relecturas de Abensour a la tríada Maquiavelo — Spinoza — Marx, se instala ese elemento de *idealidad*[91] en lo político democrático. Este elemento le confiere un lugar propio e irreductible a lo político, el cual implica un social/ político primero y no dominable. Pura emancipación humana. Lo político, entonces, puede situarse de modo independiente de la dimensión económica[92], de las figuras institucionalizantes como el Estado, fuera de las estructuras sociales que son puro elemento de dominación.

Su expresión de la institución política/ democrática de lo social —tomada de Lefort— es justamente ese intento de pensar lo político alejado de la dominación. Se quiere hacer aparecer en la democracia ese rol original que sería el conflicto y el enigma desde el cual sobre significa y excede al Estado, no dejando dominar a este último como totalidad.

Entonces, contrariamente a Marx (y también a la lógica del consenso hegeliana), la posibilidad de la división de lo social y el conflicto permite pensar una democracia en donde lo político y lo social sean indisolubles: lo político es respuesta articulada en relación con esa división social que siempre permanece en una democracia, la cual instaura pura relación de libertad, pero a su vez pura relación de fragilidad, ya que no hay relación de totalización, sino que de conflicto permanente: lo humano propiamente tal.

---

[90] *Ibíd.,* p. 107.

[91] Si bien se escapa a nuestro objetivo, no está demás poder decir que aquí puede verse la intención siempre presente en Abensour de pensar la utopía y su resignificación. Esta es un elemento de reflexión que cruza la obra del francés, hay un intento por sacarla de su acepción negativa para poder llevarla a una positiva. *Cfr.* Abensour, M., "Pourquoi la Théorie critique?", *op. cit.*, pp. 15-16. Luego de realizar esta inversión de la utopía, Abensour se encarga de llevar esta concepción más positiva de ella (que la utopía permite pensar lo diferente, que piensa lo otro, que permite ver estructuras inminentes, etc.) a una re-escritura que pueda resignificarla en sus significaciones políticas. Así, la utopía sería pura emancipación humana, estaría situada al lado del campo de lo político como irreductible —elemento de lo humano—. *Cfr.* Abensour, M., "Utopía, ¿futuro y/o alteridad?", *Daimon*, nº 46, 2009, pp. 15-33.

[92] Notables son los análisis de Pierre Clastres cuando critica al marxismo, el movimiento que somete lo político a lo económico. Se insiste en este texto en lo particular e irreductible de lo político a partir de las investigaciones antropológicas de Clastres, las cuales muestran a sociedades donde lo político y lo social están unidos, sin que existan jerarquías ni dominación. Son, para Clastres, sociedades contra el Estado. *Cfr.* Clastres, P., "La Sociedad contra el Estado", en *La Sociedad contra el Estado,* Santiago de Chile, Ed. Hueders, 2010, pp. 157-179.

"Lejos de ser una realidad masiva, sustancial, homogénea y estable, lo social se encuentra amenazado, desde el origen, por la posibilidad de su desaparición y su división, como si su acontecer llevara en sí mismo la cuestión de por qué hay sociedad en lugar de nada, y al mismo tiempo, la amenaza de la nada o de la pérdida en sí"[93]. Por lo mismo, el ámbito de lo político como irreductible es resguardo de ese lugar originario de lo social y humano, dirá Abensour, siguiendo a Lefort, siempre dejando que lo político establezca la diferencia, lo plural, el conflicto. Aquí podríamos decir que Abensour coloca en juego sus propios pensamientos y se pregunta si estamos nosotros en un momento maquiaveliano. En sus palabras, para que esto pueda suceder, hay que transponer las categorías de Pocock ya revisadas anteriormente. Pensamos que transponer estas categorías implica las siguientes interrogantes: ¿de qué regreso se trata este asunto de la filosofía política crítica de Abensour? ¿Qué implicaría pensar un nuevo andamiaje político? ¿Qué elementos otros podrían señalarse de la democracia pensada por Abensour? ¿Cómo pensar una política que no rebote contra una dominación, un totalitarismo u otra artimaña que corroa lo netamente humano?

Habría que comenzar la transposición de Pocock por el camino del redescubrimiento de lo político —puro gesto crítico abensouriano— que realizaron los humanistas italianos en la *vita activa* y en el *vivere civile.* Redescubrimiento de lo político en Abensour, que se sirve de los pensamientos filosóficos de C. Lefort y H. Arendt, cuando interpretan que la dominación totalitaria apunta a la destrucción del dominio político. Y "[…] tanto más temible cuanto que se acompaña de una tentativa de destruir o de negar la dimensión política propia para la condición humana"[94]. Desde aquí es que Abensour intenta una filosofía política que sea capaz de mirar de modo crítico —por ende, con capacidad de buscar y denunciar la *irreversibilidad* que posibilita el conflicto[95]— y con capacidad para comprender que la dominación totalitaria es una destrucción de lo político y no un exceso de politización. Es en este sentido que los totalitarismos son pura irreversibilidad —sin movimiento—, y

[93] Abensour, M., "¿Por una filosofía política crítica?", *op. cit.*, p. 80
[94] Abensour, M., *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004, p. 143.
[95] *Cfr.* Villacañas, J.L., *op. cit.*, p. 11. Es muy interesante y sugerente este concepto de *irreversibilidad* al entender el gesto crítico de Abensour. Según Villacañas lector de Abensour, la crítica abensouriana es un gesto que busca evitar la irreversibilidad, pues esta implicaría estatificación, paralización y reducción de lo político, y, por tanto, su posterior desaparición. En este registro se ubica la dominación totalitaria.

paralización de lo político. Y esto es lo que pretende develar la filosofía política crítica.

Entonces, la crítica de la dominación totalitaria está estrechamente ligada con el intento *por retornar a las cosas políticas mismas*[96], donde lo político reconozca la necesidad de lo humano. La vía de la filosofía política crítica sería la articulación entre la cuestión política y el hecho de la dominación. Es justamente ese redescubrimiento de lo político la posibilidad de crítica a la dominación totalitaria. Entonces, el redescubrir lo político es la antítesis al sistema totalitario —en tanto consenso como dominación— y es la posibilidad de pensar la democracia[97] —en tanto la idea basal de conflicto que permite pluralidad, alteridad—. "A fin de franquearse un paso a esta singularidad de la democracia, conviene no solo rechazar las ideologías del consenso, especialmente la del consenso entre democracia y Estado, sino también des-banalizar la idea de conflicto […]"[98].

Antes de agregar otros elementos al asunto del conflicto, entendamos esa distancia tomada por Abensour respecto al consenso y su rol entre democracia y Estado, pues el consenso de la dominación totalitaria ya se comprende. Parece que lo singular del lugar de lo político irreductible como democracia —según acabamos de ver— no está por ser reducido al Estado, cuestión ya revisada respecto al Estado moderno. Abensour expone que en el Estado de derecho que conocemos en nuestra actualidad, el triunfo de esa idea de puro consenso se ha transformado en un absolutismo contra la democracia. Una automatización de pura formalidad y forma organizadora, repetición del Estado moderno[99].

La democracia de Abensour se basa sobre nuestro elemento de la clave política, es decir, sobre ese lugar irreductible de lo político que se levanta sobre las ruinas del Estado, y que posibilita una democracia como 'salvaje', al decir de Lefort; como enigmática y que a su vez excede al mismo Estado de derecho. Es una posibilidad de que el Estado se piense desde otro lugar, desde ese lugar de la democracia que pone en juego lo indomable de la institución política de lo social. Esta paradojal y extraña democracia es una "experiencia que instituye políticamente lo social y que simultáneamente se dirige contra el Estado, como si en esa oposición y en su

[96] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 121. También, *cfr.* Abensour, M., "¿De qué regreso se trata?", *op. cit.*, pp. 12-14.
[97] Abensour, M., "¿Por una filosofía política crítica?", *op. cit.*, p. 88.
[98] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998, p. 132.
[99] *Cfr. Ibid.*, p. 130.

efervescencia se tratara, para ella, no de conseguir el fin de la política —su desaparición-, sino de abrir de la forma más fecunda una brecha que permita una invención de la política siempre renovada […]"[100].

Insistamos: al estar lo político en lo social, resurge lo político. Esto nos lleva de nuevo a la relación con el conflicto, cuestión que no puede dejar de pensarse cuando analizamos el resurgimiento de lo político —el ir a las cosas políticas mismas—. Si volvemos a esa cuestión central sobre el paso de la bestia humana al ser humano, y queremos que sea en una sociedad, esta —desde Abensour— ya es política, por tanto conlleva conflicto: lazo humano que implica lucha entre los hombres por el deseo de libertad y pluralidad, por la aceptación de la diferencia. Si se quiere pensar lo político al lado de la libertad, pues, entonces se piensa en una política democrática, la cual no puede concebirse sin conflicto. Esto no implica considerar —en palabras de Villacañas comentador de Abensour—que no se puede vivir juntos, sino que se puede vivir juntos y separados al mismo tiempo[101]. Hombres particulares que respetan el conflicto como parte de su posibilidad de vivir juntos: revolución democrática. "La democracia, por muy paradójico que pueda parecer, es esta sociedad política que instituye un lazo humano a través de la lucha de los hombres y que, en esta misma institución, se reencuentra con el origen […] de la libertad"[102].

Democracia paradojal que, por un lado, pretende la libertad, no contra la ley, sino para repensar una nueva noción de poder. Y, por otro lado, al no tener origen, instala la crítica al Estado y a su poder que tantas veces encierra lo humano bajo los efectos de la totalización. Justamente la democracia no lo deja encerrarse sobre sí mismo, por lo que rompe con su totalización soberana.

La clave de lectura la podríamos sintetizar de este modo: resurge la cuestión de lo político que pretende reformular este enigma de lo social, donde lo político y lo social se hacen indisolubles; lazo que une y deja un *entre* en los hombres. De este modo, el lazo político deja asomar un gesto crítico que va contra el Estado, un *contra* que pretende hacerlo desaparecer en tanto forma tecnificante y eficaz para dominar a los hombres, es decir, en su forma totalizadora —inversión de su forma inicial moderna—. Existe una nueva matriz de sentido que lleva a pensar, entonces, en la instalación de una democracia contra el Estado, la cual, a su vez, despliega múltiples

[100] *Ibid.*, p. 131.
[101] Villacañas, J.L., *op. cit.*, p. 9.
[102] Abensour, M., *op. cit.*, p. 132.

nuevos sentidos a la misma noción de democracia, tal como lo expusimos. Al decir de Abensour: instalación de la paradoja democrática. Democracia que, en palabras de Lefort, es 'salvaje', ya que no se deja dominar, y que es parte de la institución de lo social, pues pone en juego el conflicto siempre presente en las sociedades, sin permitir la totalización: relación estrecha entre lo político y lo social[103].

Al decir de Abensour leído por nosotros, para pensar una clave política renovada, es necesario permitir que irrumpa una democracia enigmática, que deje que el conflicto aparezca y fisure la totalidad y la unidad pretendida por parte de la filosofía política moderna —cuestión que no estamos tan seguros que cambie en la definición del presente[104]—. Dejar irrumpir un estatuto filosófico político sin esa instalación dominante y organizadora del Estado, pero que por esto cae en la destrucción de lo político y del Estado como las anarquías o los comunismos. Es una filosofía política que se piensa en una reconstrucción siempre renovada, que no permite su petrificación —como ya ocurrió en la Modernidad—. ¿Podrá el siglo XX y XXI soportar la continuidad del enigma? "La diferencia entre el siglo XIX y el XX es que el primero creía poseer, o poder poseer, la solución, mientas que el segundo hace del enigma su morada, advertido de que la historia y política están destinadas a permanecer como un problema sin fin"[105].

Esta será la clave a utilizar, posteriormente, para interrogar los conceptos de sentido, *otro* y rostro de Lévinas y Deleuze, dejando ver así posibles tensiones, implicancias y nuevas perspectivas políticas.

---

[103] Abensour, M., "Democracia salvaje y Principio de Anarquía" en: *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 273.

[104] Aquí podemos pensar aquellos grupos de personas en España y en otras partes del mundo que exigen "Democracia real, ya" (el año 2011). Sin saber qué implica esta frase, se puede intuir un cierto descontento con la política actual. *Cfr.* Villacañas, J.L., "¿Quién es anti-sistema?", columna de opinión, Levante—EMV, mayo, 2011.

[105] Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, Trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Colligue, 1998, pp. 11-12.

Segunda Parte:
Perspectivas políticas del *sentido*, el *otro* y el *rostro* en Emmanuel Lévinas

Capítulo III:
Corpus conceptual: el *sentido*, el *otro* y el *rostro* desde la perspectiva de Emmanuel Lévinas[1]

III.1 Tentativa preliminar de introducir a Lévinas

¿Cómo introducir a Emmanuel Lévinas y lograr esclarecer su *corpus* conceptual que nos convoca: el *sentido,* el *rostro* y el *otro*? De entrada, se debe señalar que el filósofo francés no entrega un pensamiento lineal ni de causa-efecto; todo lo contrario, entrecruza temas, inicia recorridos que no implican el comienzo, reescribe conceptos a la inversa de la tradición filosófica, con un soporte intelectual abismante para que, a su vez, estén insertos dentro del discurso filosófico. Es decir, su punto de partida crítico a la tradición filosófica occidental es la posibilidad de cambiar el sentido hacia otro lugar. Su filosofía es una tentativa de búsqueda de *otro sentido*, aún por descifrar.

En su lectura, se torna difícil resolver las problemáticas analizadas, ya que potencia una nueva territorialización del pensamiento que exige un esfuerzo filosófico importante. Su vasta obra articula un pensamiento que descentra y desborda los límites. Como señaló Derrida[2], es difícil decir palabras que estén a la altura de su obra, dado que su grandeza es tal que ni siquiera se ven sus límites. Es una obra que siempre está en el borde, en los márgenes, de ahí su potencia para extremar el pensar.

Sin embargo, introducir a Lévinas es tarea difícil si no se habla desde el interior de su obra. Por lo mismo, no pretendemos explicarla desde lo anecdótico y reducirla a un par de párrafos que solo ayudarían a parcializarla y le restarían potencia filosófica. Al decir de Poirié, esta obra tiene su propia luz, su complejidad particular, y no es posible reducirla abusivamente. "Lévinas es un filósofo. En cuanto tal debe ser leído,

[1] Este capítulo se basa en la investigación de nuestra autoría para optar al grado de magíster en la Universidad de Chile, 2008. Luego publicado como, Castro, B., "Las posibilidades del *sentido* y la *alteridad radical*: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas", *Daimon* (Murcia) n° 48, 2009, 81-96.

[2] *Cfr*. Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida,* Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 13.

comentado, 'reflexionado'"[3]. En este contexto, es válido decir que nuestra única pretensión es mostrar cómo podríamos articular la búsqueda del propio *sentido* de su obra, el cual, claramente, tiene conexiones profundas con su idea de *rostro* y *otro*, es decir, con la noción de '*alteridad radical*'.

Matrices prefilosóficas en E. Lévinas

De este modo, situados frente a un pensador que ha elaborado una filosofía original —cuyo punto de partida es la crítica a la filosofía occidental, como hemos expuesto—, es posible señalar que Lévinas no se ajusta a las clásicas etiquetas. Esto no implica, empero, que carezca de ciertos pilares filosóficos contundentes. Sin embargo, para llegar a describir y profundizar estos pilares, es necesario explicitar que en el pensamiento levinasiano hay ciertas experiencias prefilosóficas de distinta intensidad, las que colaboran en su propia filosofía.

Lévinas no se olvida de ellas como catalizadores en su pensamiento, pero tampoco las confunde con lo filosófico propiamente tal. Al manifestar esa distinción, es interesante mostrar estos inicios de Lévinas, pues explican y esclarecen desde dónde comienza a pensar su *corpus* filosófico. Así, cuando se le pregunta por cómo se inicia el ejercicio de su pensar, él contesta: "Probablemente esto empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo"[4]. Parafraseando al propio Lévinas, el inicio de todo pensar es a través de experiencias no filosóficas, las cuales ayudan a construir un pensamiento potente, como en el caso de nuestro autor. "Un pensamiento filosófico descansa sobre experiencia prefilosóficas", afirma Lévinas[5]. *Grosso modo*, podemos señalar que estas experiencias prefilosóficas se dan en tres matrices —con intensidades distintas y en momentos diferentes—: lo espiritual, lo histórico y lo literario[6].

La primera matriz, lo espiritual, descansa sobre la tradición judía, lo que implicó un aprendizaje del hebreo y una lectura de la Biblia comprendida desde el Talmud. Aquí aparece el primer fondo prefilosófico de su pensamiento, sus reflexiones y

---

[3] Poirié, F. y Lévinas, E., *Ensayo y conversaciones,* Madrid, Ed. Arena, 2006, p. 12.
[4] Lévinas, E., *Ética e Infinito* (en adelante EI)*,* Madrid, Ed. La Balsa de Medusa, 2000, p. 23.
[5] Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.,* p. 12.
[6] *Ibid*., p. 12.

preocupaciones por la condición humana. Incluso en *Ética e Infinito*[7], nos señala que esta tradición y sus respectivas lecturas no las tuvo que conciliar con la filosofía, porque no se oponían; más bien, estaban vinculadas. Pero no era un vínculo forzado por él: "Nunca he tendido de manera explícita a 'hacer concordar' o a 'conciliar' las dos tradiciones. Si ellas se han visto de acuerdo, probablemente es debido a que todo pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias prefilosóficas, y a que la lectura de la Biblia ha pertenecido en mi caso a experiencias fundadoras"[8]. Para Lévinas, tanto el judaísmo —lectura e interpretación de la Biblia— como la filosofía —hermenéutica de la realidad— son una mirada en profundidad de la condición humana.

Esta tradición ha estado presente en su pensamiento y desde el inicio de su vida. No corresponden, como se ha hecho ver, a una reacción a partir de la Segunda Guerra Mundial, con el desastre nazi. Empero, sí es cierto que se hizo más intensa después del Holocausto, hecho que marcó desde todo punto de vista el siglo XX. Después de aquel momento, Lévinas profundizó en la tradición hebrea para elaborar un pensamiento que contrasta con el del ser y el del logos de la filosofía occidental[9].

En este mismo sentido, la primera experiencia prefilosófica de la tradición judía se vincula con la matriz histórica, incluso antes de la *shoah*, pues históricamente Lévinas vivió la emigración "a través de Rusia y después en Francia. Y desde los años treinta, el presentimiento del hitlerismo y de un 'fin del mundo' ineluctable"[10]. Esto motiva que, tras el holocausto, haya profundizado en la experiencia prefilosófica del judaísmo y construido un *corpus* filosófico crítico de la filosofía occidental. Por lo mismo, él cree que la plataforma diferente que tiene con otros filósofos-judíos es el hecho histórico de haber vivido el fracaso ético-político del racionalismo europeo en la experiencia del nazismo y la *shoah*[11].

Si bien en este punto contemplamos la importancia de la tradición judía y lo histórico en el pensamiento filosófico de Lévinas —más específicamente, en la crítica

---

[7] *Cfr.* Lévinas, E., EI, pp. 25-26.
[8] Lévinas, E., EI, p. 26.
[9] *Cfr.* Urabayen, J., "La crítica…", *Revista Estudios Filosóficos*, nº 153, 2004, p. 315. Habría que precisar que Lévinas hace un estudio detenido del Talmud después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la dirección de Chouchani. Pero, como se expuso antes, no había dejado el judaísmo y los textos bíblicos.
[10] Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 12.
[11] *Cfr.* Peñalver, P., "El filósofo, el profeta, el hipócrita", *Isegoría* n° 7, 1993, p. 80. Esto es de suma importancia para nosotros, porque desde estas ideas mostraremos las bases de la crítica de Lévinas a la filosofía occidental, cuestión que le permite redirigir el sentido hacia el rostro y el otro, lo que tendrá implicancias para una política levinasiana que se contrapone a la política tradicional.

a la filosofía occidental, porque lo ayuda a reescribir fenomenológicamente ciertos conceptos filosóficos como el de la subjetividad, del ser, del tiempo y de la historia—, debemos señalar que nuestro autor no confunde la filosofía con los estudios de la Biblia. "[…] la filosofía no puede confundirse con la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes […] No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. En este sentido, no considero mi trabajo como teológico […] Claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico"[12].

Sin pretender profundizar en este tema —demasiado vasto para los objetivos que nos convocan—, podemos afirmar que tal vez esta es una de las complejidades mayores del pensamiento de Lévinas. En efecto, lo que aparece es un intento por marcar las diferencias entre la tradición griega y judía, pero dejando entrever una cierta relación de *traducción* entre ambas, donde cada una mantiene su lugar, pues no son sintetizables. Y esta *traducción* posible entre ambas le permite construir un andamiaje conceptual para criticar la filosofía occidental, cuestión que es clave para comprender el sentido de su obra como lo que ocurre en *Totalidad e Infinito* (1961) —primer gran texto filosófico del francés—. No obstante lo anterior, la cuestión se dificulta más aún, pues es el propio Lévinas quien escinde —tal como lo menciona en el párrafo anterior— su corpus teórico en escritos filosóficos, por un lado, y judíos, por *otro*[13].

Sin pretender resolver este dilema, lo que queda claro es el intento de separación entre las dos tradiciones. No podemos excluir el intercambio entre ellas en nuestro autor. En este sentido, se clarifica esta matriz espiritual del judaísmo, pero paralelamente —aunque con intercambios— Lévinas continuó con su camino propiamente filosófico. Ahora, es necesario también clarificar que si bien su posibilidad de pensar y construir su *corpus* filosófico tiene que ver con esta experiencia prefilosófica del judaísmo, esto se debió también a su trayectoria

[12] Lévinas, E., "El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética", en: *La Huella del otro*, México, Ed. Taurus, 2001, p. 98.

[13] *Cfr.* Peñalver, P., *op. cit.*, pp. 79-81. Aquí, Patricio Peñalver realiza una lectura de *Totalidad e infinito* (en adelante, TI) como el intento de Lévinas por resolver la tensión greco-judía en el lenguaje filosófico, para luego mostrar las aporías internas de este intento, ayudado por las críticas de Derrida a Lévinas. Sin embargo, esto no es parte del objetivo que trazamos para este capítulo, aunque es necesario señalar que surgen múltiples reflexiones por el tema en cuestión.

filosófica anterior: la fenomenología de Husserl y la filosofía de la existencia de Heidegger[14]. En este lugar entraremos luego.

Aclarado lo anterior, podemos ahora describir la tercera matriz prefilosófica del pensamiento de Lévinas: la literaria. Esta incide desde el pensamiento de la literatura rusa, especialmente escritores de finales del siglo XIX, como Dostoievski, Tolstoi, Puschkin, Gogol, Lermontov, entre otros. Estos autores lo impulsan a profundizar en la condición humana. Para él, estos escritores constituyen una base importante para entender ciertos fundamentos de la filosofía occidental. Incluso, deja estipulado que entre la tradición judía y los libros filosóficos, entre medio de ellos, aparecen los clásicos rusos. "El problema filosófico entendido como el del *sentido* de lo humano, como la búsqueda del famoso 'sentido de la vida' —sobre el que se interrogan sin cesar los personajes de los grandes novelistas rusos—, ¿es una buena preparación para Platón y para Kant, inscritos en el programa de la licenciatura de filosofía? Se requiere tiempo para darse cuenta de las transiciones"[15].

De este modo, a partir de esta preocupación por lo intrínsecamente humano es que —se dice— Lévinas llegó a estudiar filosofía. Así, se dirige a Estrasburgo, Francia, en donde tiene el primer contacto con la literatura filosófica y con ciertos filósofos franceses y de la tradición[16], en el que será el comienzo que cimenta su pensamiento meramente filosófico.

El encuentro de Lévinas con la Filosofía

A pesar de toda la influencia de la filosofía francesa, ya en Estrasburgo —a través de su colega, la Srta. Peiffer[17]—, Lévinas entra en contacto con las lecturas de la teoría de Husserl[18], lo que lo moviliza a ir a su encuentro en Friburgo, Alemania. Junto a Husserl, estaba un joven Heidegger. Ambos impregnan en su pensamiento una huella imborrable, como fue la fenomenología. Esta última no la tomó, precisamente,

---

[14] *Ibid*., p. 81.
[15] Lévinas, E., EI, pp. 24-25. La cursiva es nuestra.
[16] *Cfr*. Lévinas, E., EI, pp. 26-28. En esta entrevista, el propio Lévinas dice que en Estrasburgo tuvo su iniciación a los grandes filósofos Platón y Aristóteles, como también Descartes. De la corriente francesa quien le llamó la atención en ese tiempo fue Bergson y su teoría de la duración, ya que estaba siendo estudiado fuertemente en Estrasburgo.
[17] Tal como la nombra Lévinas, ella es una 'joven colega' de nuestro autor, con quien tradujo las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Es importante mencionar que con este texto, se logra la entrada de la teoría husserliana en Francia a través de Lévinas.
[18] *Cfr*. Lévinas, E, EI, pp. 30.

como "el método utilizado por Husserl con unos pasos y reglas determinados que comienzan con la reducción trascendental, sino como una actitud, como una invitación a pensar, a acercarse a las cosas concretas sin prejuicios y con una apertura de mente no caótica ni falta de criterios"[19].

Vemos una gran influencia de estos dos filósofos en Lévinas. Sin embargo, ¿por qué nombrar a estos dos autores y no a otros? ¿Hay alguna relación entre la gran relevancia que tiene Husserl y Heidegger en él y su construcción crítica hacia el sentido de la tradición filosófica? Debemos decir que Lévinas incorpora muchos conceptos teóricos de ambos autores. De Husserl, por ejemplo, toma ciertos aspectos de su fenomenología, aunque también rechaza otros. Alabó la guía que era para todo filósofo la fenomenología —superando las "intuiciones caóticas"—, y se interesa profundamente en la constitución de la intersubjetividad. Pero, a su vez, criticó el horizonte totalizante y omnicomprensivo de su método.

De Heidegger, tomó la interrogación sobre el ser y donde el hombre era la obra, el deslumbramiento del ser. Pero, a su vez, estos mismos conceptos fueron criticados por Lévinas, sobre todo la diferencia ontológica (diferencia entre ser y ente), la relación entre el ser y el ente —acceso al ser a través del ente (*Dasein*) —, la filosofía como la pregunta por el sentido del ser, entre otros. A partir de esta crítica, estos conceptos fueron reescritos por Lévinas para lograr posicionar aspectos claves de su propia filosofía y de su ética. Sitúa su pensamiento ético como una instancia de ruptura con aquello que él llama "egoísmo ontológico"[20].

Así, si bien Lévinas tuvo una gran admiración por Heidegger —específicamente por su obra *Ser y tiempo*[21]—, se distancia definitivamente de este, pues considera que su filosofía potencia una filosofía de la identidad y del logos, lo que para Lévinas guarda relación con el entonces creciente antisemitismo en Europa y especialmente con la Alemania Nazi provocadora del Holocausto. En este sentido, la filosofía de Heidegger y la relación con los hechos históricos ya mencionados (más que simples acontecimientos), es para Lévinas un motor de iniciación que cimienta su crítica a la filosofía occidental. Como pensador en que la experiencia anterior y posterior a Auschwitz lo marca para cimentar su obra filosófica, para él era necesario cambiar el *sentido* de una racionalidad occidental que imponía su fuerza, su primacía del mismo

[19] Urabayen, J., *op. cit.*, p. 316
[20] *Cfr.* Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 14.
[21] *Cfr.* Lévinas, E., "Morir por…", en *Entre Nosotros, Ensayos para pensar en otro* (en adelante, EN), Valencia, Pre-textos, 1993, p. 231.

y su daño al *otro*, pero desde el interior mismo de esa tradición. Es por eso que —y de modo muy periférico— la "ética levinasiana del rostro es expresamente incompatible con toda filosofía de la historia, con toda pretensión de que haya una racionalidad, un sentido y una justicia en la historia"[22].

Con lo anterior, podemos visualizar la importancia de Husserl y Heidegger en la trayectoria filosófica de Lévinas desde todo punto de vista: por la admiración hacia sus filosofías, pero a la vez, como plataforma para generar su crítica a la filosofía occidental. Sin embargo, hace falta una pregunta anterior: ¿dónde se cimientan los pilares de las filosofías de Husserl y de Heidegger? ¿Qué aspectos son criticados por Lévinas en sus bases? Tal vez es pertinente decir que nuestro autor, para iniciar su crítica, quiere mostrar cómo es que la tradición identifica la filosofía con Grecia. Para esto, podríamos tomar al propio Heidegger, quien establece que la filosofía ya es griega, que no tiene otras posibilidades de sentido: "La palabra filosofía (en griego) nos dice que la filosofía es lo que primeramente determina la existencia de lo griego […] La expresión de 'filosofía europeo-occidental', que se oye tan a menudo, es verdaderamente una tautología. ¿Por qué? Porque la 'filosofía' es, en su esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la filosofía ha recurrido, en primer lugar, a lo griego —y solo a ello— para desarrollarse"[23].

Vemos la potencia de esta tradición en cuestión, y podemos percibir su reflejo en la historia de la filosofía, desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Una asociación clave es la proximidad entre los campos semánticos de la *visión* y del *saber*, donde se muestra la esperada 'clarividencia' que pretende la filosofía occidental. "La forma griega del pensamiento está iluminada por la revelación del ser o la verdad del ser, esto es: por la patencia a cuya luz se manifiesta la totalidad de las cosas, de los entes que realmente son"[24].

Por lo tanto, siempre ha existido una estrecha relación entre lo clarividente, la visión y el saber: para conocer hay que mirar, iluminar al *otro*, casi siempre "objeto de conocimiento". Lo *visto* establecería un campo cerrado, que reduce un solo sentido a él mismo. Debemos aclarar que esta *visión* no se refiere a la visión física como fuente de saber, sino a la del intelecto, dando origen a verbos claves para la era actual:

---

[22] Peñalver, P., *op. cit.*, p. 83.
[23] Heidegger, M., *¿Qué es filosofía?*, citado en Urabayen, J. *op. cit.*, p. 323. Los paréntesis son del autor.
[24] García-Baró, M., "El Desafío de Lévinas", *Signa: Revista de la Asociación de Semiótica Española*, nº 5, 1996, pp. 22-23.

contemplar como fuente para las *teorías*; *ver* como origen de la *idea*; otras nociones —que vienen del campo visual— como *reflexión*, *especulación*, *evidencia*. Así, ya Platón, en *La República*[25], pone en juego su mito de la caverna y la referencia al *Sol* como Bien, logrando la distinción entre *luz* y *oscuridad*, cuestión que sigue presente en la Modernidad con sus clasificaciones conceptuales y su exigencia hacia la claridad, la distinción y lo categorial[26].

El movimiento metódico de occidente consiste, según Lévinas, en *observar* para luego absorber aquello que se conoce; queda el conocimiento cerrado estableciendo un solo sentido: límites claros, fronteras delimitadas. En jerga levinasiana, quedamos bajo una *totalidad* que no permite la diferencia radical, pues primeramente reconoce la diferencia, pero para domesticarla y asimilarla, sin soportar su absoluta separación.

De aquí también el hecho de que Lévinas construye su crítica a la no-diferencia: crítica a una totalidad que impera en el mundo, la cual significa la manera de comportarse y de vincularse con el *otro*. La filosofía occidental mira el mundo de una manera totalizante, pues le impregna un sentido exclusivo al Todo: desde el Ser, la historia, el tiempo, la subjetividad, entre otros.

Nuestro itinerario sobre el sentido levinasiano: la ética del rostro del otro

Podemos ya esbozar el itinerario de este capítulo. Primero, se debe profundizar en algunos aspectos de la crítica filosófica realizada por Lévinas a la tradición —y que ya trazamos aquí—. De este modo, nos podemos dirigir al nuevo sentido que instala la filosofía levinasiana.

¿Cómo articulamos nuestro argumento conceptual levinasiano si no es visualizando su comienzo crítico? El concepto de *totalidad* es basal en la crítica, siendo imposible no revisarlo, porque así podemos desarticular el *sentido* que se impone desde la filosofía occidental. No es azaroso que Lévinas comience su máxima obra, *Totalidad e Infinito*, entregando las pistas para desestabilizar la racionalidad que ha instalado la filosofía occidental desde la totalidad que prioriza la *ontología de la guerra*, una subjetividad dirigida desde el todo, donde este último es el que impone su

[25] *Cfr.* Platón, *La República*, Ed. Losada, Bueno Aires, 2005. Libro III (514ª-516d), pp. 445-450.
[26] *Cfr.* Prólogo de Silvana Rabinovich en Lévinas, E., *La huella del otro*, México, Ed. Taurus, 2001, pp. 10-18.

sentido[27]. "[…] así el concepto de totalidad proyecta un tipo de inteligibilidad (el dominante en la filosofía occidental) en el que la unicidad del individuo y del instante se subordinan al todo como partes sin sentido propio […] En estas condiciones no sería posible la conciencia moral sin autoengaños"[28]. Totalidad, entonces, que impone una ontología como punto de partida para entender la subjetividad, la historia, el tiempo, lo que desplaza a la ética por esta configuración de sentido.

Para mostrar el nuevo sentido levinasiano del rostro del otro hombre, debemos empezar por esbozar los puntos críticos que Lévinas puntualiza sobre la subjetividad, el tiempo y la historia, como también la crítica ontológica del *ser* que se configuran desde la totalidad. Solo así podrá instalar sus conceptos filosóficos, al desformalizar y desneutralizar los conceptos criticados. Ahora se re-comprende el tiempo, el ser y la subjetividad como camino necesario para poder hacer de la ética la filosofía primera y, así, dejar que irrumpa el rostro del otro hombre como primer sentido.

Por lo tanto, luego de la crítica, pretendemos indagar en el *sentido* y la *alteridad* levinasiana para desentrañar su sentido primero, el cual se configuraría en el momento del encuentro con el *otro* —en tanto figura de *alteridad radical*—. Se configura un *sentido* otro al de la *propia* existencia, lo que justamente nos hace entrar a este otro sentido, nos permite pensar un lugar que está "más allá" de nuestras posibilidades de ser, más allá de todo lo posible de representar: la metafísica levinasiana de la Trascendencia, del Infinito. Se desentraña un *sentido* ético que es pura orientación hacia lo otro, sin retornar jamás a lo *mismo*.

De este modo, debemos profundizar esta idea de alteridad radical, pues ella configura su lugar desde la particular noción de rostro levinasiano, el cual nos visita e irrumpe como rostro del otro hombre (empírico) para mostrar así la posibilidad de infinito y trascendencia (metafísico) que él mismo trae y que se configura como sentido primero.

A partir del rostro como absoluto que da cuenta del *otro*, del cara-a-cara y de una nueva noción de *proximidad,* se instala un nuevo sentido que se sustrae al mundo, que no señala como un signo tradicional dejando a la subjetividad pasiva y responsable

---

[27] *Cfr.* Lévinas, E., TI, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, p. 48. Versión original: *Totalité et Infini. Essai sur l´exteriorité.* Paris, Le Livre de Poches, 2003, p. 6. Es de suma importancia el prefacio de esta obra para el siguiente capítulo, pues allí analiza la ontología de la guerra típica de las evidencia filosóficas occidentales versus la escatología de la paz mesiánica; critica la política occidental que prioriza la ontología y la guerra por sobre una conciencia moral. Tenemos, entonces, que pensar la plataforma ética del rostro para, desde ahí, re-pensar la política, según Lévinas.

[28] Peñalver, P., *op. cit.*, p. 84.

por el otro (noción de subjetividad o del *mismo* ya en lenguaje del filósofo francés). Por lo tanto, se establece una *inter*subjetividad *asimétrica*, donde el *otro* —mediante el rostro— da cuenta de una alteridad absoluta y donde esta es de entrada ética[29]. Esta última como "filosofía primera" instaura un *sentido otro* a partir de esta figura de alteridad radical, la cual va más allá del ser, logrando un contacto anterior a todo saber representacional.

Entonces, este capítulo va respondiendo las siguientes interrogantes: ¿cuál es el sentido primero en el pensamiento levinasiano desde la figura de la alteridad radical? ¿No estaríamos hablando aquí de un nuevo sentido bajo la aparición del rostro del *otro*? Nueva configuración de la alteridad, ¿implica también una nueva configuración del sentido, y viceversa? Al parecer, para una nueva configuración de la noción de alteridad, es necesario, a su vez, un nuevo paradigma para la constitución del sentido.

En resumen, y siguiendo a Poirié, el filósofo francés situará su obra en la frontera de la ética y de la metafísica. Así, retoma su vocabulario particular que pretende que el hombre vaya en búsqueda de lo humano. Para que lo anterior se visualice, hay que mostrar esa apertura, esa fisura que quiebra los conceptos entendidos clásicamente por la filosofía occidental: hay que abrir el sentido del ser en general, de la subjetividad, del tiempo y de la historia, para dejar que irradie el rostro del *otro*. Es la búsqueda de un sentido particular escapando a un sinsentido general; y este sentido particular es el que pretende llegar a este "otro radical". Por lo tanto, "Tres momentos de este 'ir hacia el *otro*' nos parecen esenciales: la afirmación de una subjetividad responsable, la irreductibilidad del *otro*, y la primacía de la ética"[30].

III.2 *Sentido* y *totalidad*: andamiaje crítico a la filosofía occidental

Ya entrando en terreno crítico, debemos desentrañar brevemente los conceptos de *totalidad* y *sentido*, pues la hipótesis que nos guía es que al desestructurar el concepto de totalidad, se logra desentrañar el tipo de constitución de sentido que se aloja en la tradición filosófica occidental. Esta desestructuración permite acceder a los andamios de una cierta *constitución* de sentido, y, como se sabe, es contra este andamiaje que Lévinas se instala.

---

[29] *Cfr*. Lévinas, E., EI, p. 71.
[30] Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, pp. 17-18.

Creemos que desde sus inicios, la filosofía occidental ha intentado establecer grandes *sistemas*, *globalidades*, *síntesis universales*, para guiar el camino hacia la verdad y el saber —para establecer las *evidencias filosóficas*, en lenguaje levinasiano—. "Esta historia [la de la filosofía] puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo […]"[31].

Por lo tanto, en la medida que podemos totalizar las realidades, los fenómenos se pueden ubicar, definir, situar y conocer fácilmente. No hay cabida al misterio o al secreto, sino todo lo contrario, un intento por *esclarecer* y *visualizar* aquello que no se controla mediante las evidencias filosóficas, las cuales se asimilan e incorporan a la totalidad. Y esta es una de las primeras cuestiones que queda zanjada por Lévinas, cuando en el prefacio de *Totalidad e Infinito* critica la idea de totalidad y su sentido estrictamente objetivante[32].

La idea de totalidad —según Lévinas— se basa en el privilegio de la razón, siendo este el camino hacia la búsqueda de sentido; por lo tanto, por su condición abarcativa —nada queda fuera de ella—, establece un pensamiento absoluto, que estructura un sentido que nos va entregando significados pre-establecidos y circunscritos, territorializándose como *el* sentido. Según Lévinas, la filosofía occidental tiene un temor a fisurar la totalidad, a perderla como posibilidad de *contexto*; lo espiritual y el sentido están situados en el saber; de ahí las ganas de clasificar, conceptualizar y categorizar.

En esta misma línea, la idea de totalidad se basa en la búsqueda de un orden de las *evidencias filosóficas* mediante una racionalidad objetivante, dejándolas ancladas y asimiladas al todo. Por lo tanto, no es de extrañar entonces que a partir de la noción de totalidad, se haya construido una filosofía que deje definida una identidad estable y localizable en un cierto contexto, la instauración de un tiempo finito que posibilita pensar una historia lineal y universal, y de esta manera, todos bajo el alero de un "mismo modo de ser"[33], según Lévinas.

Si bien critica que todo quede anclado a las evidencias filosóficas, Lévinas intenta, por tanto, salir de estas mediante la construcción de una plataforma crítica que, a su vez, lo hace desde un discurso filosófico. Según él, es justo diferenciar esas

[31] Lévinas, E., EI, p. 63.
[32] *Cfr.* Lévinas, E., TI, pp. 49-50.
[33] Concepto acuñado por nosotros, para jugar con Lévinas cuando él habla acerca 'de otro modo de ser', el cual tiene que ver con salir de la totalidad ontológica y darle cabida al otro absoluto, radical.

evidencias filosóficas del discurso filosófico, porque en este "entre" es que se puede instaurar una ética como filosofía primera no sometida a una racionalidad objetivante de la ontología de la guerra, de la política tradicional y de la filosofía de la historia. Lévinas pretende una ética libre de las 'evidencias' filosóficas, dando cuenta de su resistencia al ideal de la autonomía de la razón. Cree que desde un peculiar empirismo y una reconceptualización de la experiencia —ya no como apertura y amplitud de la conciencia que puede situar los acontecimientos, pues ahí se cae dentro de la totalidad—, se puede vivir la experiencia de la relación con lo absolutamente otro, paso necesario para la posterior relación con lo infinito, en tanto fisura de la totalidad[34]. Aquí entramos en materia levinasiana propiamente tal, cuestión que ya analizaremos.

Ahora bien, desde esta mirada respecto a la estructuración de sentido que impone la totalidad, podemos, *grosso modo*, delimitar y particularizar algunas críticas que se desprenden de esta y que ayudan a sostener el argumento. Lo anterior permite visualizar la plataforma desde donde el lituano-francés instala sus nuevos conceptos para instaurar una mirada filosófica renovada en su configuración de sentido y ahora desde la alteridad radical.

Tenemos que precisar que estas separaciones sobre la crítica 'totalidad —sentido' se da con fines metodológicos, pues las distintas aristas, 'escorzos' u horizontes de la crítica logran mostrar el 'fenómeno' desde distintos lugares.

Totalidad y la idea de identidad: una subjetividad *identificable*

Una primera particularización de la crítica es la relación que podemos identificar entre la idea de totalidad y la idea de identidad. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo. Esta ecuación simbólica se vincula con lo ya explicitado respecto a la crítica levinasiana sobre el saber. La tradición filosófica —según Lévinas—, instaura un movimiento que intenta, frente a la distancia, *iluminar* lo que quiere conocer para dejarlo subsumido en la propia identidad del que conoce. Se precisa y delimita un sujeto que retorna siempre a lo idéntico, a su misma

[34] *Cfr*. Peñalver, P., *op. cit.*, pp. 85 y 88-89.

"morada". Por lo tanto, la alteridad se reabsorbe en nuestra identidad de poseedor o de un ser pensante[35].

Lévinas nos indica que estaríamos frente a una identidad que necesita situarse dentro de una totalidad, que se aferra a lo visible. "La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba"[36]. En esta crítica a la racionalidad occidental, se estipula que al conformarse una identidad fija como conciencia del todo, lo que se suprime es un concepto clave de Lévinas: la *separación*[37] entre el *mismo* y el *otro*. En esa fusión aparece la totalidad. Pero, para evadir el reduccionismo, hay que señalar que el *mismo* ocupa un lugar importante para lograr fisurar la totalidad —ya lo veremos—, pero, a la vez, posee facilidad para totalizarse de modo universal, lo que genera una identidad clásica que estructura un *sentido* único a la realidad —que, por lo demás, ha sido el lugar que ha ocupado a lo largo de la historia de la filosofía—.

Esta identidad, al portar *un* sentido exclusivo y totalizante, genera una relación recíproca, reversible entre lo Mismo y lo Otro. Lo anterior funda una *complementariedad*, un sistema totalizado que podría ser identificado desde afuera; el *mismo* y el *otro* en una conciencia cerrada. En la totalidad, dirá el filósofo, "[…] el *mismo* y lo *otro* se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida"[38]. Estamos frente a la no-separación.

Tenemos que precisar que Lévinas, al criticar esta idea de identidad universal, lo que pretende es desarmar la idea de totalidad hegeliana para fundamentar esta crítica, y nos entrega esta clave cuando habla en referencia a Hegel y su *Fenomenología del Espíritu*: "La fenomenología hegeliana —en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto— expresa la universalidad del mismo que se identifica en la

---

[35] Es interesante puntualizar aquí la diferencia que expone Lévinas entre la 'necesidad' y el 'deseo metafísico'. Expone que el deseo comúnmente se entiende como "necesidad", pues aquí lo que nos rodea, lo otro, es interpretado como algo que carecemos, que nos permite completarnos. Una identidad que necesita absorber lo otro. Y como vemos, es justamente a esta noción de identidad, de subjetividad (noción conceptual del mismo), a la que critica Lévinas. *Cfr.* Lévinas, E., TI, pp. 57-58. Ya veremos cómo reescribe este concepto de subjetividad para poder entrar al "Deseo Metafísico".

[36] Lévinas, E., TI, p. 58.

[37] Este concepto es clave en el pensamiento de Lévinas, dado que será una herramienta metodológica en su pensamiento, la que no ocupa la filosofía occidental, lo que da cuenta de la absorción que hace el *Mismo* del *Otro* en la historia de la filosofía tradicional. Además, esta herramienta posibilita una reivindicación de la subjetividad, la cual emerge como "existencia separada", un mismo gozoso. *Cfr.* Sucasas, J.A., "La subjetivación. Hipóstasis y gozo", *Anthropos* nº 176, 1998, pp. 38-43.

[38] Lévinas, E., TI, p. 60.

alteridad de los objetos pensados […] La diferencia no es diferencia, el yo, como *otro*, no es 'Otro'"[39].

El movimiento dialéctico hegeliano genera una totalidad en donde, finalmente, la diferencia no es diferencia; donde incluso al situarse como *otro*, el *yo* no logra configurarse como lo *otro*. En resumen, visualizamos la noción de diferencia que ocupa la filosofía occidental: toda diferencia queda subsumida en el todo. La relación entre la totalidad y el Mismo es que no hay diferencia radical, no se posibilita la exterioridad[40].

Por lo tanto, la subjetividad que aparece es aquella que pertenece a la totalidad, que puede ser clasificable y situable para un pensamiento que tiende a conceptualizarla y poseerla. "En la caracterización del orden dominado por la totalidad y la guerra Lévinas había subrayado la anulación del individuo en una movilización que aliena a los entes su *ipseidad*. Frente a lo cual la filosofía de lo infinito puede presentarse como una defensa a la subjetividad"[41].

Y justamente, esa filosofía del infinito levinasiana pretende que la subjetividad pueda estar abierta al exterior —reescritura en clave ética—, por lo tanto, se re-configura al Mismo. Preliminarmente, podemos decir que el "yo" en Lévinas es estar fuera de todo sistema de referencias. El Mismo identificado con su yo es pura interioridad, es un sujeto que no permanece el mismo en todo momento. Más bien, su existir consiste en identificarse, en recuperar su identidad a través de todo lo que le ocurre. De esta manera, el Mismo es un absoluto, no un ser que está en una dialéctica totalizadora que camina subsumiendo sus diferencias, sintetizándolas. El *yo* es un punto de partida necesario para lograr encarnarse en el Mismo no de modo relativo, sino que absolutamente.[42] Entonces, ¿cómo define Lévinas al *mismo* absolutamente? Si el *mismo* y el *otro* son separados, ¿cómo se re-configura el Mismo? Al re-configurarse el Mismo, ¿dónde lo sitúa Lévinas? Si esta subjetividad escapa a la totalidad, ¿cómo es su identidad? Finalmente, ¿cómo concibe la subjetividad

[39] *Ibid*, pp. 60-61.
[40] *Cfr.* Lévinas, E., "El yo y la totalidad", en EN, p. 28.
[41] Peñalver, P., *op. cit.*, p. 89.
[42] *Cfr.* Lévinas, E., TI, p. 60.

Lévinas?[43] Las respuestas a estas preguntas tendrán que esbozarse para poder articular el sentido, el rostro y el *otro* propiamente levinasiano, pues no puede pensarse un sentido que venga del rostro del otro hombre si no es haciendo renacer un sujeto, un sujeto que es responsable por el *otro* (volveremos sobre este tema)[44].

Totalidad, tiempo e historia

Una segunda particularización de nuestro argumento crítico se observa al desentrañar la relación entre totalidad, tiempo e historia. Como primer punto, podemos decir que la noción de tiempo se articula con la concepción de la muerte. ¿Por qué Lévinas relaciona el tiempo y la muerte? ¿Ya la tradición filosófica ha identificado ciertas nociones que vinculan el tiempo y la muerte? Nuestro autor critica la tradición filosófica, cuando plantea que esta ha entendido la muerte siempre inscrita en un devenir, donde finalmente se llega al dilema del ser o la nada, que inscribe al hombre en un tiempo finito y lineal. La filosofía occidental dominante siempre ha estado dentro de un panorama que privilegia la ontología, donde el sentido es adquirido por el hombre en su relación con el ser. Y, para Lévinas, la filosofía de la tradición orientada hacia lo ontológico se cierra con Heidegger[45].

En este sentido, si vamos a los cursos de los años 1975-1976 que dictó Lévinas[46], vemos que establece una crítica severa a los planteamientos de Heidegger y su modo de entender el tiempo y la muerte, en tanto que la muerte aparece en la estructura ontológica del *Dasein* como *ser-para-la-muerte* (*Sein sum Tode* — parágrafo 49). Para Lévinas, Heidegger muestra aquí la tendencia a vincular siempre el sentido y el ser, por lo que la muerte se experimenta en la afección de la angustia frente a la nada. Si revisamos, de modo sinóptico, *Ser y tiempo,* Heidegger señala que la muerte es un

---

[43] En el recorrido de la hipóstasis que Lévinas hace en su texto *El tiempo y el otro* nos hace repensar y salir del Ser (*Il y a)* para oponérsele y así establecer su constitución particular de "subjetividad". Esta es hipostásica primero y gozosa después. Ya esbozaremos algunos de estos elementos cuando salgamos de la crítica. Por ahora, podemos señalar que en la hipóstasis el "yo" entra en escena por la constitución de un espacio egocéntrico, de una identidad radical, la cual existe a partir de identificaciones con su propio sí-mismo, lo que implica una pura auto-referencia, haciendo encarnar al "yo" en un "mismo" que es soberano y que excluye toda alteridad exterior. Es aquí que aparece una "subjetividad" encarnada en un sujeto que vincula conciencia y espacialidad. Por lo tanto, es un cuerpo que tiene una posición y un lugar propio, afirmando su libertad. Es una subjetividad libre, o, como dice Lévinas, *atea*, la cual se escribe en clave ética porque estaría abierta al otro. *Cfr.* Lévinas, E., *El tiempo y el otro,* apartado 1, p. 77; TI, apartado 2, p.128; y Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, pp. 18 a 22.

[44] *Cfr.* Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 20.

[45] *Cfr.* Peñalver, P., "Del tiempo finito al tiempo infinito", *Anthropos*, nº 176, 1998, p. 55.

[46] *Cfr.* Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo* (en adelante DMT), Madrid, Ed. Cátedra, 2005.

modo de ser del *Dasein*. La muerte se estructura en el *Dasein* como *ser-para-la-muerte,* esto es, "la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte"[47]. Si seguimos los planteamientos de Heidegger, nuestra existencia, como modo de ser, sería estar vueltos hacia un fin, o más bien, hacia *mi* propio fin y de nadie más. De esta manera, el tiempo está pensado a partir de la muerte, porque la muerte es algo insuperable que abre todas sus posibilidades en su existencia finita (tiempo) y arrojada[48]. "El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella 'es', es por esencia cada vez la mía"[49].

El sentido del tiempo se entiende bajo el ser finito, en donde la muerte ya está incorporada en nuestra estructura existencial. Por tanto, es una situación que es inminente, como si ya la conociéramos. Como dice Lévinas, en el tiempo original de Heidegger existe una relación con el futuro que es una relación con la posibilidad —en este sentido, anticipación al futuro como posesión—; por lo tanto, gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*[50]. Aquí podríamos conjugar el concepto de tiempo y la noción de totalidad que critica Lévinas; el *Dasein* ya incluye la muerte y el tiempo en un todo. "La muerte señala, para empezar, la terminación del 'estar allí', pero, gracias a ella, ese 'estar allí', o el hombre que, como ente, constituye el acontecimiento de ese 'estar allí', es la totalidad de lo que es […]"[51].

En los análisis heideggerianos de la muerte y el tiempo, si bien es importante que la muerte sea concebida como fin, más relevante es mostrarnos que la muerte nos *evidencia* la manera en que nosotros somos nuestro ser. Nueva totalización de la ontología que hace surgir la siguiente pregunta: ¿dónde queda el *otro* en esta concepción heideggeriana? Más patente aún es la pregunta cuando la preocupación por la muerte no es "por la muerte", sino por *mi* muerte. Como nos dice Lévinas, "'Existir para la muerte' es relacionarse con la muerte a través de ese mismo ser que soy"[52].

Así, Lévinas se preguntará, en contraposición a Heidegger: "¿Podemos entender el tiempo como relación con el *otro* en lugar de ver en él la relación con el final?"[53]

---

[47] Heidegger, M., *Ser y tiempo,* trad. Eduardo Rivera, Santiago, Ed. Universitaria, 1997. Parágrafo 49, p. 267.
[48] *Cfr.* Peñalver, P., *op. cit.*, pp. 55-56.
[49] Heidegger, M., *op. cit*, parágrafo 49, p. 261.
[50] *Cfr.* Lévinas, E., DMT, p. 68.
[51] *Ibid.*, p. 65.
[52] *Ibid.*, p. 65.
[53] *Ibid.*, p. 127.

La muerte, para nuestro autor, deslegitima la opción entre el ser y la nada[54]. Por lo mismo, Lévinas la concibe como aquello que tiene un carácter totalmente imprevisible. El instante final que se avecina con la muerte no depende de nosotros como sujetos reales, sino que es una característica propia de la muerte. Por lo tanto, la muerte no puede ser dominada y puesta en el horizonte de nosotros como sujetos. Un giro respecto a Heidegger, que instala el misterio que rompe con la totalización del *Dasein* y su muerte. "Ahora bien, la muerte vendría absolutamente de fuera"[55].

Lévinas nos propone pensar la muerte a partir del tiempo. El tiempo "es relación con lo infinito: tanto relación con el *otro*, como resistencia a la pura y desnuda finitud, o ser contra la muerte"[56]. Ya visualizamos una nueva configuración levinasiana de los conceptos criticados, lo que nos muestra hacia dónde dirige su sentido primero.

Sin embargo, no podemos hablar de la crítica levinasiana a la totalidad y el tiempo sin mencionar su crítica a la historia. La totalización que provoca la historia guarda relación con el tiempo que está implicado en esta historia universal que él critica. Ya lo dijo en *Totalidad e Infinito:* "La totalización no se lleva a cabo más que en la historia —la historia de los historiógrafos— es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí […]"[57].

La misma noción de tiempo descrita y criticada anteriormente es útil para entender la historia universal: este tiempo permanece, al igual que el fondo ontológico —crítica a la noción de ser heideggeriano que veremos a continuación—, donde prima una generalidad del ser por sobre los existentes particulares, donde las existencias particulares se pueden apuntar y contar como si sucedieran dentro de la trama de un ser general y global a todos. Por lo tanto, serían resumibles en sus esencias. Las subjetividades se pueden localizar y generalizar dentro de los registros de la historia. El tiempo de la historia universal deja puntuado el nacimiento y la muerte y opera en el intervalo de ambas nociones. Es aquí donde funciona el historiador como sobreviviente[58]. En este sentido, lo que pretenden la historia y su linealidad temporal es totalizar la existencia.

---

[54] *Cfr.* Peñalver, P., *Argumento de Alteridad,* Madrid, Caparrós Editores, 2000, p. 156.
[55] *Ibid.*, p. 157.
[56] Peñalver, P., "Del tiempo finito al tiempo infinito", *Anthropos*, nº 176, 1998, p. 56.
[57] Lévinas, E., TI, p. 78.
[58] *Ibid.*, 78-79.

El tiempo no puede pensarse como uno objetivo y lineal, cuestión que solo daría cuenta de una historia totalizada. "Esa vía histórica, en la que convergen las instituciones y la política en general, no respeta la verdad de la interioridad, la dimensión apologética del yo. En el juicio de la historia la subjetividad no habla"[59]. Nuevamente, para salir de esa totalización hay que repensar el tiempo como interior, propio, al igual que la subjetividad. Siempre salvaguardar la unicidad y la interioridad, mantener la *separación* como imposibilidad de totalización.

Totalidad y ser

Finalmente, queremos introducir la crítica de Lévinas a la trama del *ser* heideggeriano. Esta aparece a lo largo de todo el *corpus* teórico levinasiano[60]. Ella apunta directamente a un totalitarismo ontológico, el que Lévinas desentraña de la siguiente manera: el ente ha estado siempre supeditado a una fuerza superior a él (la del ser), la que dirige su comportamiento de manera totalizante.

Podemos intuir que Lévinas toma como aspecto central en su crítica la universalidad de la ontología: "Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teorética, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología […] No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura […]"[61].

---

[59] Peñalver, P., *Argumento de Alteridad,* Madrid, Caparrós Editores, 2000, p. 161.

[60] Para lograr este sustrato crítico levinasiano, es importante recalcar que en la época que vivía, primaba la discusión ontológica-existencial. Podemos puntualizar hitos relevantes como la obra de Heidegger *Ser y tiempo* (1927), la cual amplió los campos fenomenológicos e hizo alcances importantísimos a la metafísica y la ontología. Y por otro lado, en el ámbito existencial, la obra de Jean Paul Sartre *El ser y la nada* (1943). En este contexto histórico-filosófico es que Lévinas comienza a elaborar su crítica a la ontología y a ciertos conceptos del ser heideggeriano, comenzando con un primer texto filosófico —*De la Evasión*— en 1935, donde ya postula a buscar una manera de evadirse del ser (*Il y a* o *Hay*). Apunta a encontrar una salida —y no una huida— de este (aquí estaría el primer gesto filosófico de Lévinas para poder pensar su itinerario filosófico, e incluso, una política distinta —dice Abensour—, estando este texto en una clara sintonía con su escrito "Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo" de 1934. *Cfr.* nuestro punto IV.3). Luego, en otros dos textos primerizos de nuestro autor, como *De la existencia al existente* (1940-45 escrito en cautiverio) y *El tiempo y el otro* (1948), insiste en esos conceptos, dando cuenta de sus propias teorizaciones respecto a la salida del ser (*hay*), el estatuto del sujeto, la noción de mundo, la muerte y los otros. En este sentido, la crítica al ser heideggeriano tiene relación estrecha con el estatuto del renacimiento de la subjetividad levinasiana (mismo), pues nace en oposición a este ser (*hay).* Sin embargo, y sin negar este contexto y a sabiendas del hito histórico de la *Shoah*, creemos que Lévinas logra sustentar de modo potente su crítica en TI. Es en este texto donde logra descentrar la trama del ser, no erradicándola del panorama filosófico, sino que re-escribiéndola para darle un nuevo sentido. Por esto termina por proponer, en lenguaje levinasiano, un "otro modo de ser".

[61] Lévinas, E., "¿Es fundamental la ontología?", en EN, p. 14.

De este modo es que Lévinas concibe la ontología heideggeriana, en donde el ser comandaría al hombre de una manera totalizante. Una fuerza anónima —la del ser— se dona (*es gibt — "se da"/ "hay"*[62]) al ser humano, para guiarlo hacia el camino de la verdad. Para Lévinas, más bien esta donación del ser daría cuenta de un ser que no empieza ni acaba, al que nada se le opone y al que nadie lo juzga, que se da como una abundancia anónima, innombrable, que configura una totalidad en donde mueve a los hombres[63].

¿Y cómo se configura la crítica de Lévinas a la trama del ser? Como primera cuestión tendríamos que decir que Lévinas acepta la diferencia ontológica propuesta en *Ser y tiempo*. Aquí, Heidegger establece que hay diferencias entre el ser y el ente, lo que facilitó un nuevo camino para intentar responder la pregunta por el sentido del ser en general. Sin embargo, para Lévinas, esta distinción heideggeriana seguía facilitando que el existente (el ente) estuviese dominado por el existir (el ser). La fuerza anónima del ser dominaría al *Dasein*, al dejarlo encerrado bajo una totalidad ontológica en la cual la subjetividad del ente estaría ligada a una generalidad como el ser (*Il y a* o *Hay*). Lévinas dará un paso más: "Esta distinción heideggeriana es para mí lo más profundo de *Sein und Zeit.* Pero se trata, en Heidegger, de una distinción, no de una *separación*. El existir se contempla siempre en el existente, y el término heideggeriano *Jemeinigkeit* expresa precisamente, en el caso de ese existente que es el hombre, el hecho de que el existir siempre es poseído por alguien. No creo que Heidegger pudiera admitir un existir sin existente, pues lo encontraría absurdo"[64].

Por lo tanto, bajo el concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit*[65] o *el-ser-cada-vez-mío* (según ha traducido Rivera), Lévinas fundamenta su crítica a la idea de que la existencia o el ser se contempla siempre en el existente o ente. Entonces, el ser es poseído por alguien. Ser y ente están en una relación. Y esta relación es totalizante, según Lévinas. El existente no puede convertirse en dueño de su existencia. Su

---

[62] Expresión heideggeriana, la cual apunta a decirnos que el ser "se da", y el ser tiene distintas posibilidades en su destino de donación, tal como la Cuaternidad, la *Ge-stell*, entre otras. El ser "se da", puesto en juego en el *Dasein*, y este destino que "se da" se presenta como verdad del ser. *Cfr.* M. Heidegger: "Carta sobre el Humanismo", en: *Hitos,* Madrid, Alianza, 2000, pp. 275-276. Tendríamos que aclarar que la traducción de "es gibt" por "se da" se hace porque es importante que aparezca el verbo alemán "*geben*", que significa "dar". Sin embargo, en el alemán corriente, el "*es gibt*" se traduciría por "hay", tal como al francés se haría por "*Il y a*". Nota del traductor en la "Carta sobre el humanismo", p. 275.

[63] *Cfr.* Lévinas, E., EI, pp. 43-50.

[64] Lévinas, E., *El tiempo y el otro* (en adelante TA), Barcelona, Ediciones Paidós, 1993, p. 83. La cursiva de la palabra "separación" es nuestra.

[65] *Cfr.* M. Heidegger, *op. cit*, parágrafo 9, p. 68.

subjetividad está determinada por otro elemento (el ser), que hace que se produzca la totalización. "Es decir, que la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal"[66].

Vemos que Lévinas cuestiona la manera de conocer y la racionalidad de la ontología, pues ese lugar particular del ente, del hombre, está englobado por un saber universal. No se puede conocer desde lo particular de cada subjetividad sin que ya estemos totalizados. ¿Se instala aquí una crítica a la racionalidad ontológica de la filosofía occidental y, por tanto, también al mismo, a la subjetividad que conoce? El saber —como significación primera—, es introducido por el mismo, pero desde el ser, desde la inteligencia y el *logos* del ser, cuestión que también engloba al *otro*.

Según Lévinas, cuando se actúa desde esta relación teórica —la del conocimiento tradicional de la filosofía occidental—, la totalidad del ser aparece: el mismo, al querer conocer al *otro*, lo hace perder su alteridad, estableciendo la mediación del *logos*, lo que los deja englobados en la trama del ser en general. Solo es posible quitarle la alteridad al ente conocido cuando se hace a través de un "término neutro": cuando un individuo que existe de manera particular comienza a inscribirse en un pensamiento general. "Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología"[67]. Pura relación entre totalidad y ontología: la trama del ser como una totalidad que hace participar al ente, que aparece a través del ente, pero que lo sitúa, lo comanda, lo guía y, finalmente, lo absorbe.

Según Lévinas, este ha sido el movimiento de la filosofía Occidental, que ha sido una ontología, es decir, la reducción de lo otro al mismo, guiado por lo que él llama "la inteligencia del ser" (término neutro). Una primacía del mismo que se asemeja a no recibir nada del *otro*, sino solo lo que está en *mí.* Para Lévinas, la ontología es conocer y neutralizar al *otro*, cuando llega a ser objeto-concepto, ahí le quita su alteridad[68]. Hay un "imperialismo ontológico" para Lévinas: "El ser del ente es el *medium* de la verdad. La verdad que concierne al ente supone la apertura previa al

[66] Lévinas, E., "¿Es fundamental la ontología?", en: EN, p. 17.
[67] Lévinas, E., TI, p. 66.
[68] *Ibid.*, p. 67.

ser"[69]. Un ser general que prima, que nos guía hacia un fin, que establece un sentido "prestado", el cual nos dirige a la evidencia, a la verdad objetiva —pura relación con lo ya explicitado de las evidencias filosóficas—.

La crítica de Lévinas a la noción de ser heideggeriano —el *hay*— reescribe este concepto para mostrar su propia concepción de ser. Si bien para Heidegger este ser (*hay,* o bien, en su noción de *"es gibt")* original es fértil, generoso y da a todo lo que existe, para Lévinas —como ya vimos— es todo lo contrario. No posee ninguna generosidad: es un ser impersonal que comanda al hombre. Por tanto, es "lo absolutamente neutro"[70]. Pero, ¿cómo salimos, según Lévinas, de la trama del ser y llegamos a su propia noción? ¿Cómo podemos precisar este paso levinasiano? ¿Qué será lo que quiere reivindicar Lévinas?

Este pretende separar al existente de la existencia. El concepto heideggeriano *Jemeinigkeit* que él toma de modo crítico, no ayuda porque ahí el ente estaría comandado por el ser. Por tanto, no hay existente sin existencia. Sin embargo, desde esa plataforma crítica es que se abre una puerta con otro concepto heideggeriano: la *Geworfenheit*, traducido generalmente como desamparo o abandono. "De ese modo, se subraya una consecuencia de la *Geworfenheit*, siendo necesaria traducirla por 'el-hecho-de-ser-arrojado-a' la existencia. Es como si el existente no apareciese más que en una existencia que le precede, como si la existencia fuese independiente del existente y el existente que se halla arrojado no pudiese jamás convertirse en dueño de la existencia. Justamente por eso hay abandono y desamparo. Es así como toma cuerpo la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin sujeto"[71].

Es en este espacio que Lévinas se aleja de la separación ontológica de Heidegger, para pensar una separación radical entre *ente* y *ser*. Nuevamente la metódica de la separación le permite presentar su concepto reescrito: una "existencia sin existente", eximido de la totalización. De este modo, el *Il y a* (*hay*) levinasiano es una noción anterior a todo, es estar sumergido bajo la noche, invadido y despersonalizado. Actúa como un campo de fuerza, donde nada pertenece a nada, todo es universal, indeterminación, pura presencia en la ausencia, pura neutralidad, de lo sin identidad;

[69] Lévinas, E., TI, p. 68.
[70] *Cfr*. Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 18.
[71] Lévinas, E., TA, p. 83.

por eso es que no posee generosidad. "[…] cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple, del *hay*"[72].

Al mostrar la no linealidad del pensamiento de Lévinas, cuando él separa el existente de la existencia, lo que hace a su vez es *posicionar* y *situar* a una subjetividad poderosa. Y lo instala como un existente separado con su interioridad y psiquismo particular. De esto último está despojado el mismo, en el horror del *hay.* "A la ruptura del Sujeto fuera del ser impersonal, ruptura del orden ontológico, va a corresponderle una ruptura de orden histórico, nacida quizás en el recuerdo de aquellos que han perecido *allá lejos*. De ahí la afirmación de una subjetividad poderosa, responsable *por el otro* […]"[73].

Primeros atisbos de un sentido levinasiano

En resumen, y siguiendo esta última cita, podemos señalar que las críticas escogidas dan cuenta de la totalidad como una estructuración de *sentido*. Estructuración que lo reduce a una racionalidad y a un tiempo lineal que subsume bajo el imperio del Mismo. Y, por qué no decir, que reduce el sentido a una sociedad objetivada. Por lo tanto, contrariamente a estos pilares del pensamiento occidental, Lévinas, mediante su reescritura conceptual, nos invita a la 'escucha' en su pensamiento: a una filosofía del infinito, de la exterioridad, de la alteridad radical. La escucha y el lenguaje entre los hombres permite pensar una sociedad y una relación entre estos desde una vía absolutamente distinta de sentido, ya no bajo la neutralidad de la totalidad. Existe el derecho de expresión de los entes mediante la palabra; palabra que implica la significación particular de cada hombre, sin contexto predeterminado[74].

Por lo mismo es que a partir de la crítica levinasiana visualizamos la necesidad de buscar este "nuevo" sentido que se instala a partir de la alteridad radical propuesta por Lévinas. Se quiere salir de la totalidad que imponen las evidencias filosóficas, la ontología de la guerra, pero no se puede hacer esta salida de modo arbitrario, como tampoco se puede perpetuar aquella lógica de una racionalidad totalizante. Es así como Lévinas genera una fisura desde el interior del lenguaje filosófico, aunque huye

---

[72] Lévinas, E., *De la existencia al existente* (en adelante DEE), Madrid, Arena Libros, 2000, p. 73.
[73] Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 20.
[74] *Cfr.* Peñalver, P., "El filósofo, el profeta, el hipócrita", *Isegoría* n° 7, 1993, p. 86.

del sentido objetivante del 'fenómeno', para significar de modo relevante algo que él llamó *situación.* "Esa *situación* sería la manifestación de la trascendencia en el rostro del *otro*"[75]. Un sentido que implica una nueva alteridad que toma al *otro* en tanto *otro*, que fisura la totalidad mediante la trascendencia en el rostro del *otro*. Sin querer adelantarnos, es este un punto clave en la filosofía levinasiana, cuestión sobre la cual volveremos al darle espesor a su corpus del sentido, el rostro y el *otro*.

Al esbozar la crítica a los conceptos de la tradición para puntualizar sus nuevas articulaciones de sentido —tal como la salida del *hay* para repensar el tiempo, la historia y una subjetividad separada que sea responsable por el *otro* (sujeto para *otro*), las que no estarían en la síntesis que hace la filosofía occidental—, visualizamos que el acento levinasiano impone un sentido que está más bien en el "cara-a-cara" de la relación intersubjetiva, confiriendo un lugar privilegiado a los hombre particulares, y sobre todo al rostro del *otro*. Lo que constituye una cuestión fundamental para entender la ética levinasiana. Por lo mismo es que su noción de infinito trasciende al sujeto, reconfigura a un ser más allá de la totalidad, donde lo que toma relevancia es pensar al Mismo y al Otro mediante una *separación* entre ellos. Es de este modo que nuestro autor comienza a esbozar una nueva constitución de sentido, porque pareciera que este se configura desde otro lugar, desde otra dirección. "Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres"[76].

No obstante lo anterior, nos preguntamos si podemos comprender este cambio de sentido tan rápidamente. Parece que no. ¿Qué implica este sentido desde el cara-a-cara intersubjetivo? ¿Qué impone el rostro del *otro*? En esta línea, como primer paso, es relevante y fundamental recordar que la salida del *hay* anónimo e impersonal es para pensar un sujeto particular, un sujeto que antes de que sea un sí mismo con conciencia de una libertad que solo me compete a *mí*, es una subjetividad que rompe las esencias para lograr un estatuto de sujeto para-*otro*. Noción de sujeto moral que es antes que todo y que responde al *otro*[77]. Por lo mismo es que Lévinas establece a la ética no como una rama de la filosofía, sino como la filosofía primera. Entendamos brevemente este primer paso, para luego poder configurar esta filosofía primera que es la ética del rostro del *otro*.

---

[75] *Ibid.*, p. 87. La cursiva es nuestra.
[76] Lévinas, E., EI, p. 65.
[77] Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, p. 21.

Como decimos, no podemos llegar de modo directo desde los conceptos y sus sentidos criticados por Lévinas a su constitución *otra* de sentido. Tenemos que poner en juego la posibilidad de resignificar el sentido a partir de la reescritura que hace Lévinas del Mismo, de este sujeto moral recién explicitado.

Como primer elemento, debemos señalar que es a partir de los propios referentes filosóficos de Lévinas que él comienza a repensar el sentido. ¿Por qué afirmamos esto? Porque para nuestro filósofo, tanto la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana instalan más bien un sentido único que siempre retorna al Mismo[78], en un movimiento que provoca una totalización. Para Lévinas, este sentido de la tradición estaría entendido a partir de una orientación que se posiciona desde una dirección asignada; es de ida y vuelta, sin perturbación ni misterio alguno. "La correlación o la estructura regresan: la trascendencia se sincroniza con el discurso y entra en el orden indestructible del ser, en su indesfasable simultaneidad, es decir, en la totalidad que le confiere un sentido"[79].

Por lo tanto, hay que cimentar una nueva manera de entender y configurar el sentido, porque, así, podemos salir de este como estructura totalizante. Lévinas pretende fijar ciertas condiciones para una nueva configuración de sentido que se estructura como una nueva orientación que se mueve desde lo idéntico hacia un *otro* que es absolutamente *otro*. Pero, ¿a qué se refiere con esta fijación de condiciones? Como se sabe, nuestro autor apunta a que el movimiento de esta orientación no depende de un contexto, ni de un mundo en común; más bien, es un movimiento que comienza en un idéntico, en un Mismo, el cual tiene una manera particular de relacionarse con el mundo[80]. Y, por lo mismo, nos compete esbozar la relectura que

---

[78] No pretendemos establecer la constitución de sentido en Husserl (inmanencia de la conciencia) y en Heidegger (horizonte iluminado del ser); aquello sería material para otra investigación. Sin embargo, no podemos dejar de nombrarlos, pues Lévinas repiensa su sentido cómo crítica a sus referentes filosóficos. Es interesante puntualizar que en las diferencias que hace Lévinas lector de Husserl (*Cfr. Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*) y de Heidegger (*Cfr. Humanismo del otro hombre,* capítulo "Significación y sentido"), termina muchas veces criticando a uno de estos para compartir nociones del otro, y viceversa. Pero finalmente, como dice Derrida, termina por encasillar a ambos como pensadores de un sentido que siempre retorna al mismo. *Cfr.* Derrida, J., "Violencia y Metafísica", en: *Escritura y Diferencia*, Barcelona, Ed. Antrophos, 1989, p. 132. La crítica levinasiana a la constitución de sentido en Husserl y Heidegger puede consultarse en nuestra Tesis de Máster, capítulo 2, "Sentido y alteridad desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas": un intento arqueológico para dar cuenta de la figura de alteridad radical como constituyente del sentido del *sentido*, Universidad de Chile, 2008.

[79] Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (en adelante, DEHH), Madrid, Síntesis, 2005, p. 292.

[80] *Cfr.* Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre* (en adelante HAH), México, Siglo XXI editores, 2003, p. 49.

hace Lévinas del Mismo, porque así es como podemos mostrar la nueva dirección de sentido, es decir, ese *sentido primero* que estaría puesto en el rostro del *otro*, pero gracias a un mismo que queda pasivo a la espera de recibir al *otro*.

Entonces, como ya hemos dicho, Lévinas le da mucha importancia a la *separación* del mismo, porque, así, este puede ir constituyendo una interioridad y una separación absoluta que configura una nueva subjetividad, la cual se relaciona con el mundo a partir del goce[81]. Lévinas reescribe éticamente la subjetividad, continua con la idea de captar el instante en que esta se configura, tarea que emprendió primero en *El tiempo y el otro* bajo su análisis hipostático[82], donde escapa de la horrorosa existencia del *hay* (*Il y a*).

Instaura, de este modo, una nueva versión de la subjetivación desde la noción de gozo. En esta reconceptualización del mismo, están los primeros cimientos para configurar un nuevo sentido —y, en el tono de Lévinas, un sentido primero—, que establece una subjetividad separada que queda pasiva frente a la irrupción de la figura de la alteridad radical.

Pero, ¿cómo se configura el mismo separado gracias al gozo? Esta subjetividad gozosa en Lévinas establece una estructura de relación sensible, particular, la cual goza y se apropia —se *alimenta*[83]— de los contenidos mundanos, constituyendo ya una relación con alteridades que son provisionales y absorbibles. Esto quiere decir que se configura un mismo que goza de las alteridades fuera de él y las posee; explota lo que se ubica fuera de sí mismo (*autre*). De este modo, hay un "Yo" soberano y egoísta, una interioridad y un psiquismo separado de la totalidad, pues, como goza alegremente de lo que está a su alrededor, es pura independencia. Incluso más allá de la ontología, porque la realidad de la vida es la que está a nivel de la felicidad.

En la vida tenemos relación con contenidos, señala dice Lévinas, que no son contenidos de nuestro ser, pero que incluso son *más queridos* que nuestro propio ser (tales como: comer, pensar, dormir, trabajar, entre otros). Por esto es que la felicidad está más allá de la ontología. Estos contenidos que no son mi sustancia, pero que la constituyen, conforman el premio de *mí* vida, señala Lévinas.

Entonces, por un lado, el gozo no es un mero estado psicológico, ni una

---

[81] *Cfr.* Lévinas, E., "Interioridad y Economía", en: TI, pp. 128-200. También, *cfr.* Peñalver, P., *Argumento de Alteridad,* Madrid, Caparrós Editores, 2000, capítulo 2, "Fenomenología de la vida feliz", p. 97.
[82] *Cfr.* Lévinas, E., TA, apartado 1, p. 77.
[83] Metáfora de la alimentación que ocupa Lévinas. *Cfr.* Peñalver, P., *op. cit.*, p. 100.

disposición afectiva privilegiada, sino que, al estar más allá de la ontología e instalar la independencia como egoísmo, el gozo es una estructura relacional sensible, la cual disfruta de cualidades puras que son anteriores a toda actividad. Para Lévinas, el gozo sería "el estremecimiento mismo del yo", la realización misma de vivir, por lo tanto, un estado previo a la reflexión que se constituye como un Mismo separado e independiente. Por lo anterior, se instala más allá del Ser, al establecer un modo de ser que deja atrás la sustancialidad[84].

Por otro lado, el mismo, ya como estructura separada y sensible, establece una relación con el mundo desde su interioridad, que pretende poseer todo eso otro que está fuera de él. Pero no nos confundamos: desde el mismo gozoso hay una ignorancia del *otro* (*autrui*), porque se está bajo la premisa de explotación de lo otro (*autre*) que es el mundo que lo rodea; por lo tanto, se tiende a poseer a todo eso otro que está afuera en el mundo. Por una relación de *necesidad* —por la cual el gozo se aviva, según Lévinas—, se sobrepasa la alteridad de ese *otro*, alteridad que es el mundo que rodea al mismo[85].

En síntesis, lo sensible de la subjetividad gozosa se opone a la *representación*, a la repetición y al orden universal. Por lo tanto, configura un Mismo que es único: nace una subjetividad particular[86]. Aparece la constitución de una subjetividad otra[87], la cual será la apertura a una configuración de sentido otro, porque su interioridad produce un ser absolutamente separado, pero que su puerta al exterior —como dice Lévinas— está ambivalentemente abierta y cerrada. Esto último es indispensable, pues se necesita, por un lado, este cierre en la interioridad para que la idea de lo infinito siga siendo real y no se pierda en la totalidad. Pero, por otro lado, debe quedar una fisura al exterior —siempre manteniendo el egoísmo—, debe haber una heteronomía que movilice a otro destino recuperando la relación con la exterioridad[88]. "[…] subjetividad separada que acoge lo que en rigor no puedo contener"[89].

Esta nueva configuración del Mismo es de suma relevancia, porque ahora existe una subjetividad reescrita éticamente fuera de la totalidad, y que permite al *otro*

---

[84] *Cfr.* Lévinas, E., TI, pp. 131-132, 178.
[85] *Cfr. Ibid.*, p. 135.
[86] *Cfr. Ibid.*, p. 132.
[87] Sin estar dentro de nuestros objetivos de investigación, creemos pertinente señalar que la subjetividad gozosa ya no se conforma desde el horror del *hay (Il y a)* como existir impersonal desde donde surgía la subjetividad hipostática. Es lo que, ahora, Lévinas llama *elemento. Cfr.* Lévinas, E., TI, p. 159.
[88] *Cfr.* Peñalver, P., *op. cit.*, p. 113. *Cfr.* Lévinas, E., TI, pp. 167.
[89] Peñalver, P., "El filósofo, el profeta, el hipócrita", *Isegoría* n° 7, 1993, p. 89.

irrumpir desde su propio lugar, al tiempo que interpela al mismo. "La relación metafísica con el infinito y la relación ética con el *otro* suponen un yo separado, capaz de una vida propia, interior y 'egoísta'"[90], En esta interpretación fenomenológica del Mismo se vislumbra una nueva conceptualización, donde aparecen nuevos cimientos para establecer un sentido otro —en tanto estructura relacional sensible, particular y separada—, en el cual el Mismo queda, a su vez, abierto y en espera de recibir al Otro —en tanto figura de alteridad radical—.

Es necesario ya instalar el sentido propiamente levinasiano —dejando atrás la necesidad para instalar el deseo—, que, para mostrarse y entenderse, requiere de una subjetividad que respete el infinito. Finalmente, se necesita una subjetividad que se constituya en responsable ante el rostro del Otro[91].

III.3 Sentido, otro y rostro: el sentido primero como rostro del otro hombre. Nueva configuración ética

La dirección del sentido levinasiano

El establecimiento de los nuevos cimientos de sentido que articula el Mismo repensado desde la óptica levinasiana, nos permite asumir que esta interioridad se encuentra separada de la totalidad, y eso ya admite la relación con lo infinito o con lo otro como relación social[92]. Sin embargo, creemos pertinente preguntarnos qué modalidad toma el sentido para llegar a este espacio de lo infinito, o bien, de la alteridad radical.

Insertos en el andamiaje conceptual levinasiano, él nos dice: "El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso fuera de sí hacia *el otro que sí* […]"[93]. El sentido entendido de este modo, nos distancia del desconocimiento del Otro y de la complacencia del Mismo, donde aquello es pura configuración de la totalidad. A su vez, nos aleja de la posibilidad de posesión gozosa —y luego representacional— que establece el Mismo reescrito por nuestro autor, aunque este sea plataforma para entender este sentido.

No obstante, acá vamos en dirección hacia lo que ya no está en *mí*, a lo que no

[90] *Ibid.*, p. 97.
[91] *Cfr. Ibid.*, p. 89.
[92] *Cfr. Ibid*, p. 97.
[93] Lévinas, E., HAH, p. 48.

depende de *mí*. Por tanto, comenzamos a ver un sentido que es movimiento, y que va de lo idéntico y separado —que es el Mismo— hacia un Otro que es absolutamente *otro*, como dice Lévinas. Bajo esta rearticulación de sentido, nuestro filósofo nos permite entender lo que para él sería la *obra*. "Una orientación que va libremente del Mismo al Otro es obra"[94]. ¿Pero cómo se articulará esto que Lévinas llama *obra*? ¿Dependerá del mismo la posibilidad de articular este nuevo sentido a partir de la *obra*?

La obra no es la reducción de aquel acontecimiento —orientación del Mismo hacia el Otro— a un mero pensar que acaba por ser pensamiento de sí. Aquello, según Lévinas, sería una *actitud* hacia el *otro*, que llega a ser, finalmente, totalidad o categoría. Visualizamos que este sentido que instaura Lévinas a partir de la obra no depende del Mismo, no es ya una iniciativa que sea acción del Mismo. Cuando desentrañamos la nueva perspectiva levinasiana de la subjetividad gozosa, era fundamental no solo que el Mismo continúe poseyendo las alteridades que explota en el mundo, sino que a partir de esa misma subjetividad sensible y pasiva se está abierto a un sentido que viene de un lugar otro que no puede ser poseído. "Luego, la Obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo"[95].

Lo fundamental aquí es, por un lado, establecer cómo se configura este sentido de la obra, ya informado de que no está en las manos del Mismo. Y, por otro lado, ver hacia dónde nos lleva este sentido sin que se pierda la orientación absoluta que propone, porque si eso ocurre, se cae en una relación de reciprocidad con el *otro*. Por lo tanto, como primera puntualización, podemos decir que "La Obra es una relación con el *otro*, alcanzado pero no tocado"[96], lo que implica que no se cae en la lógica del fracaso ni de las consolaciones. Como no depende del Mismo esta relación con el Otro, pues es orientación libre, se instala una relación sin posesiones, sin que uno domine al *otro*, lo que nos da una base fundamental para seguir entendiendo el sentido que postula Lévinas.

Esta relación de sentido donde el mismo no se toca con el *otro* está en estrecha relación con el hecho de que el *otro* no aparece, no es *presente* ni actual; esto muestra el carácter no objetivable ni irreductible del *otro*, *otro* que no puede ser subsumido

[94] *Ibid*., p. 50.
[95] *Ibid*., p. 50.
[96] *Ibid*., p. 51.

por el Mismo[97]. Esta relación del Mismo y el Otro sin tocarse, implica la imposibilidad de la reciprocidad entre ambos términos.

Como segundo punto, al decir que este sentido era un movimiento sin retorno, nos enfrentamos a ciertos problemas que debemos despejar. Dice nuestro autor, que si la partida sin retorno —siendo este el sentido de la *obra*— no va hacia el vacío, perdería su orientación absoluta. Estaría buscando algo hacia el final de su movimiento, alguna recompensa inmediata por lograr llegar a su fin, y, de este modo, el "sentido único" que postula Lévinas caería en la reciprocidad, con algún término que encontraría al final de su partida. Si esa partida sin retorno de la obra logra establecer inicio y fin, aunque no retorne, pierde su carácter propiamente libre y quedaría —en palabras de Lévinas— "subordinado al pensar"[98].

¿Cómo logramos que este sentido levinasiano siga siendo libre y no quede subordinado al pensar de la subjetividad finita? ¿Cómo este sentido de la obra sigue siendo orientación absoluta? ¿Tendremos que salir de la finitud para poder pensar este sentido absoluto? El mismo Lévinas, que introdujo este problema, nos indica su posible articulación: "En tanto que orientación absoluta hacia el *otro* —en tanto sentido— la obra solo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta las últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión […]"[99].

El sentido postulado por Lévinas tiene su plataforma sobre las críticas que ya hemos esbozado anteriormente, y no se puede pensar este sentido como un movimiento que tiene claridad absoluta en su camino, ya sea en un retorno al Mismo o en el establecimiento riguroso de su fin. Es un sentido que sale fuera de sí, por tanto, fuera del objeto de la conciencia bajo la constitución de sentido en Husserl, como fuera del *ser* bajo la constitución de sentido en Heidegger. Es un sentido que está más allá del Mismo, es decir, solo es posible en la *paciencia*[100] de este, porque ya no depende de su tiempo, no retorna jamás a él. Es un sentido que nos hace entrar al tiempo del Porvenir, lo que implica un movimiento que es indiferente a nuestro ser

---

[97] *Cfr*. Gutiérrez, C., "Fenómeno y Enigma. Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas", en: López, María José; Santos, José (Comp). *La Fenomenología y sus herejías*, Santiago, U. Alberto Hurtado, 2005, p. 146.

[98] *Cfr*. Lévinas, E., HAH, p. 51.

[99] *Ibid*., p. 51.

[100] En el original francés queda más claro el sentido que quiere otorgar Lévinas a esta palabra, *patience*. La etimología de la palabra *patient,* que es paciente, nos indica que tiene que ver con sufrir y padecer, por lo tanto, ya no es un tiempo propio que depende de uno, no es un tiempo objetivable que uno mismo cree; más bien, está fuera de mí.

finito, indiferente a nuestra propia muerte.

En un paso más, Lévinas postula que la paciencia que debe tener el agente en esta orientación absoluta del sentido de la obra, no tiene relación con que este deba ser sumamente generoso para ofrecer un tiempo en donde haya una inmortalidad personal. Todo lo contrario, es la posibilidad de asumir la renuncia de ir al mismo tiempo que el sentido de la obra. Sería, como dice Lévinas, un *tiempo sin mí,* una posibilidad de concebir este mundo sin *mí*. Esta posibilidad es entrar de lleno al tiempo del *otro*. Es aquí donde radica la importancia del sentido de la obra como orientación absoluta.

"La obra, en tanto que orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso. Se podría fijar su concepto con un término griego que, en su significación primera, indica el ejercicio de un oficio no solo totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución: liturgia"[101]. Justamente, el que sea una obra sin remuneración, tiene que ver con que el resultado no está inscrito dentro del tiempo del Mismo; más bien, requiere de la paciencia de este, pues el sentido de la obra está en sintonía con la superación de *mi propio tiempo*. Y este paso es central para nosotros, porque, como señala Lévinas, el sentido como orientación litúrgica no es parte de la ética, sino que es la ética misma. Se instala una época en que la gratuidad y la paciencia son fundamentales, elevando —para Lévinas— nuestra época más allá de los individuos que tal vez no estén a la altura de esa grandeza; es acción para un mundo que viene, más allá de la época que se vive, por lo tanto, es superación del Mismo que requiere la manifestación del Otro[102]. Así, se comienza desde un Mismo separado e idéntico, que justifica la resignificación del Mismo y su separación de la totalidad como primeros atisbos de un nuevo sentido.

Sin embargo, ahora nos alejamos del Mismo para entrar al tiempo del Otro, lo que vendría a ser el sentido que ha configurado Lévinas. Habría que precisar que no se pierde del todo la función del mismo, en tanto lugar de origen de este sentido como orientación absoluta. Se instalan dos tramas distintas —Mismo y Otro—, sin quedar englobados ni en sincronía, de ahí la posibilidad de pensar este sentido de la obra como un sentido primero que configura una alteridad radical. Ya nos situamos en el

[101] Lévinas, E., HAH, p. 52. Hay que precisar lo que aclara el mismo Lévinas para este concepto de liturgia. No está tomado en este texto como parte de una religión positiva, sino desde el término griego, *leitourgia*, que significa 'servicio del culto' y, por extensión, 'servicio público'.
[102] *Ibid.*, p. 53.

terreno de la ética levinasiana, cuestión fundamental para nosotros.

Dado lo anterior, nos preguntamos: ¿cómo es que el mismo gozoso, sensible y necesitado de satisfacer sus necesidades, queda abierto a un sentido sin retorno? O más bien, ¿de dónde procede el sentido como orientación litúrgica de la obra? Nuestro autor nos dice que este sentido litúrgico de la obra no procede de la *necesidad* que constituye al mismo como gozoso, sino que viene del *deseo*.

Y este deseo es *deseo* del *otro*, por tanto proviene de un ser ya satisfecho, independiente y que no desea para sí. En el deseo, el yo se dirige hacia el *otro*. Compromete su soberanía, que ha logrado identificar, por lo que ya no se puede actuar, no existe una referencia a la actividad que pueda hacer el mismo[103]. Más bien, aquella relación con el *otro* producida por este movimiento del deseo "me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos […] Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres. El Deseo se revela como Bondad"[104]. Tal como se expone en *Totalidad e Infinito*, este deseo metafísico tiene la intención de ir más allá de todo lo que pueda colmarlo, por eso es como la bondad, dice Lévinas, porque lo deseado no lo llena nunca, más bien profundiza el deseo mismo[105].

La posibilidad de instalar el deseo implica salir fuera de sí y estar abierto a establecer relaciones con lo que no está dado. "El Deseo del *otro* que vivimos en la más trivial experiencia social es el movimiento fundamental, la pura transportación, la orientación absoluta, el sentido"[106]. De este modo, el análisis del deseo como orientación absoluta, como sentido primero, se perfila hacia una alteridad, porque el deseo es una dirección hacia la alteridad radical. Sin embargo, no hay que confundirse: esta última no depende del sentido que orienta el deseo. En ese caso, la manifestación del *otro* estaría significada como toda significación —puro sentido clásico—, estando iluminada por el mundo que se revela a partir del momento

---

[103] *Cfr.* Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en DEHH, p. 292, nota 3. Es importante precisar que aquí se hace la distinción en que la necesidad apunta a la actividad en cuanto quiere poseer (acción), siendo la actividad la que instituye el gozo en la subjetividad levinasiana. El deseo, por otra parte, no es actividad, ya que está referida a la intencionalidad de lo afectivo, que podría ser la intencionalidad del gozo, cuestión que tiene que ver con el propio uso que hace Lévinas de la intencionalidad en su filosofía. Por lo mismo, el deseo tiende a establecer una relación con lo que está más allá, lo invisible, lo que no se puede representar, que sería la relación con el otro. Este recorrido pretende establecer cómo el *sentido* en sí mismo logra configurar la alteridad radical, configurándose esta sin ser fenómeno de la experiencia.

[104] Lévinas, E., HAH, p. 56.

[105] *Cfr.* Lévinas, E., TI, p. 58.

[106] Lévinas, E., HAH, p. 56.

histórico al que pertenece. Como dice Lévinas, iluminado "como un texto por su contexto". Sería comprender el *otro* como una hermenéutica, como una interpretación[107].

Al estar insertos en el campo ético levinasiano, decimos que el sentido adquiere otra significación, ya no significa desde el contexto que se ilumina ni tampoco como un simple dato. El sentido como deseo del *otro* y como el estar dispuesto a ser cuestionado por este, implica que aquel adquiera "una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El *otro* no nos sale al paso solo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo"[108].

Podemos decir que el sentido clásico se encuentra ya trastornado y transformado por otra presencia que es absoluta, que no está en correlación ni integración al mundo. "Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: *fenómeno* que es la aparición del *otro*, es también *rostro* […] la epifanía del rostro es una 'visitación'".[109] Vemos una articulación clave para nosotros: instalación de otro sentido, un sentido primero que pone la significación en el fenómeno de la filosofía levinasiana: el rostro del *otro*[110].

De este modo, el rostro, como dice Lévinas en *Totalidad e Infinito*, sería el modo por el cual se presenta el Otro, presentación que supera con creces la idea de lo Otro que está en nosotros. Por lo mismo, el rostro propone un sentido propio anterior al sentido del Mismo[111]; penetra en nuestro mundo desde un lugar completamente extraño a nosotros, no tiene contexto, y está desnudo en su visitación. No estamos frente a una representación[112], porque la posibilidad de objetivar y pensar mediante esta es un volverse a sí y retornar al origen.

Esa facultad de pensar libre es más bien del Mismo, porque el rostro se impone sin que el mismo pueda volver sobre sí en el ejercicio de la reflexión o del pensar. No se puede olvidar ni renunciar al rostro del Otro; por lo tanto, frente al rostro —que es

---

[107] *Ibid.*, p. 58.
[108] *Ibid.*, p. 58.
[109] *Ibid.*, pp. 58-59.
[110] Hay que precisar que este fenómeno levinasiano tiene ciertas diferencias con el concepto clásico de fenómeno husserliano. Lo analizaremos más adelante. *Cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 147.
[111] *Cfr.* E. Lévinas, TI, pp. 74-75.
[112] Hay un punto central que Lévinas clarifica frente al análisis del rostro. Él se pregunta cómo es que la visitación del rostro se produce, pero no como una representación verdadera que haga que el otro pierda su alteridad. *Cfr.* Lévinas, HAH, p. 60. El propio filósofo nos indica el camino a seguir: analizar la significación de la huella. Esto lo profundizaremos, ya que nos permite justificar el recorrido de este sentido levinasiano que configura la alteridad radical, sin que esta pierda —justamente— su alteridad bajo la visión objetivante de la representación y del pensamiento como racionalidad pura.

por sí solo sentido[113]—, el Mismo no puede dejar de ser responsable de su desnudez y miseria. Estamos insertos en la dimensión ética de la visitación del rostro. "La presencia del rostro significa así una orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro […] El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del *otro*, el Yo se expulsa de este reposo […] Toda complacencia destruye la lealtad del movimiento ético"[114].

El cuestionamiento de sí, salir fuera de sí, es justamente la posibilidad de recibir lo absolutamente *otro*, la alteridad radical como la visitación del rostro, el cual se configura gracias a este sentido como orientación absoluta que elabora Lévinas. Y ese es el movimiento ético, que implica que el Mismo —ya reconfigurado— no puede restarse ni sustraerse a la responsabilidad del mandato del Otro, cuestión que saca al Mismo de su propio egoísmo que ha conformado, pero el cual no lo hace ingresar a un orden universal, porque nadie puede responder en *mí* lugar.

El *otro* provoca el movimiento ético en la conciencia, desajustando al Mismo consigo mismo, cuestión que nos hace volver al deseo, pues este permite pensar más allá de lo que se piensa: pensar aquello que es inasimilable. Por lo tanto, el deseo permite la relación entre el yo y el *otro* bajo la *idea de lo Infinito*[115], lo que implica entrar en relación con aquello que no se puede reducir ni apropiar; es no tener tiempo para retornar, no poder sustraerse a la responsabilidad[116].

En este recorrido propiamente levinasiano, se logra articular una nueva episteme ética, la cual nos entrega un sentido configurado como *sentido primero*, que logra una vinculación con la alteridad radical bajo la visitación del rostro. "Así, en la relación con el rostro —en la relación ética— se perfila la lealtad de una relación o el sentido"[117]. Es un sentido que, más que volver al mismo, sale para no retornar, lo que posibilitado por la metafísica del deseo deja que el "más allá" del infinito se manifieste e irrumpa el Otro como rostro, al situarnos desde la partida en la ética y

---

[113] *Cfr.* Lévinas, E., EI, p. 72.
[114] Lévinas, E., HAH, pp. 61-62.
[115] Respecto a la 'idea de lo Infinito' y la lectura que hace Lévinas sobre la tercera meditación cartesiana (sobre lo Infinito en lo finito), este plantea que el contenido está desbordado respecto a la idea y al sujeto que la tiene. En este sentido, es que la "idea de infinito" puede atestiguar la exterioridad o la trascendencia. Ya lo veremos en más detalle.
[116] *Ibid.*, p. 63.
[117] *Ibid.*, p. 64.

manifiesta, así, toda la radicalidad de la Alteridad.

En resumen, para llegar a este sentido ético —que es un sentido primero que deja irrumpir al *otro*, configurando así la figura de la Alteridad—, tuvimos que precisar la crítica de Lévinas a la filosofía occidental y mostrar la reconfiguración levinasiana del Mismo. Construimos a partir de conceptos levinasianos una subjetividad otra que está abierta y en espera a recibir al *otro*, la cual es delimitada por nuestro autor como una subjetividad gozosa —una estructura relacional separada, sensible y pre-teórica, que establece la particularización del mismo—, lo que implica la unicidad de los sujetos sin remisión a lo *universal*. Entonces, para una nueva configuración de la noción de alteridad, es necesario, a la vez, un nuevo paradigma para la constitución del sentido. Pero, ¿cómo se estructura este sentido que configuró la alteridad radical? ¿Qué puntualizaciones podemos hacer en la relación rostro-ética en esta alteridad radical como sentido primero? ¿Cuál, entonces, es la relación entre rostro e infinito?

Configuración del rostro: el cara-a-cara de la relación interhumana

Al desentrañar la figura de la alteridad radical como posibilitadora de un sentido primario, de un *otro sentido*, se nos hace necesario puntualizar el modo en que esta se estructuró para lograr su posición de alteridad absoluta. Y, como hemos postulado, precisamos que esta figura de alteridad —justamente en su radicalidad— constituye un sentido que no se pierde en la significación del pensamiento, del saber. Mostraremos el recorrido que adquiere este sentido, el que finalmente configura una alteridad más allá del *ser*, más allá de la totalidad.

Por tanto, este sentido no está en la *presencia* de una alteridad que se constituye como diferencia de "contenido" —la cual es posible de localizar—, sino que es un sentido que hay que buscar en un pasado inmemorial (irreductible a un presente ya pasado), es decir, en la *huella* de ese pasado que permite dar cuenta del sentido y la significación del rostro: "[…] supone una alteridad que no puede figurar ni en las correlaciones del saber ni en la sincronía de la representación"[118].

Esta alteridad radical que perturba el orden no se puede reducir a la diferencia que compara al Mismo y al Otro, dado que eso sería pura sincronización entre los términos. Por tanto, hay que recorrer este sentido originario que nos permite

[118] Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea* (en adelante DVI), Caparrós Editores, Madrid, 2001, p. 209.

configurar y aproximarnos a la alteridad radical, situándonos más allá de la representación y del saber. También, es necesario dar cuenta que en el Mismo hay ya un cuestionamiento moral —como dice Lévinas, más allá de su contingencia ontológica—, que lo hace ser parte de la intriga de la alteridad, la que es desde el inicio una cuestión ética[119].

Ahora bien, no tendríamos que apurarnos en este análisis de la huella —sobre la que volveremos más adelante—, dado que la alteridad que ella supone no es simplemente el efecto de una causa; más bien, es la manera de significar de esta alteridad inasimilable que propone el rostro desde su fondo ético. Por lo tanto, proponemos que para estructurar un recorrido de cómo se configuró este sentido originario en tanto alteridad absoluta, hay que, *primero*, analizar la alteridad radical que nuestro autor propone a partir de la visitación e irrupción del rostro del otro hombre, mostrando la posibilidad de infinito y trascendencia que él mismo trae. Ya en un *segundo* momento, analizaremos el rostro y su significación como *huella*, cuestión que nos permite señalar la trascendencia absoluta y entrar a una fenomenalidad otra. De este modo, habríamos puesto en juego nuestra tríada conceptual levinasiana: sentido, rostro y *otro*.

Respecto a nuestro primer objetivo propuesto, creemos pertinente determinar y profundizar este recorrido a partir del *primer sentido* que el mismo Lévinas establece: la relación con el rostro del otro hombre. "[…] el orden del sentido, que juzgo primario, es precisamente lo que nos llega desde la relación interhumana y que, por ello, el Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el comienzo de la inteligibilidad"[120]. De este modo, la ética levinasiana tiene su sentido primero a partir de lo humano, dado que el rostro, en su sentido original, es de partida ético[121]. La ética en la relación interhumana establece —en perspectiva de Lévinas— una relación cara-a-cara que impone el rostro del *otro* e instaura una relación particular, no sintetizable, que constituye una inteligibilidad primera respecto al pensamiento, al saber y a la representación.

Como ya dijimos, las primeras presentaciones del *otro* se producen gracias a la visitación del rostro que se nos presenta en persona[122]. Sin embargo, frente a lo

---

[119] *Cfr. Ibid.*, p. 209.
[120] Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, p. 129.
[121] *Cfr.* Lévinas, E., EI, p. 71.
[122] *Cfr.* González-Ruiz Arnáiz, G., *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética,* Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2002, p. 126.

anterior, nos preguntamos: ¿cómo se establece, entonces, esta relación interhumana a través del rostro, si no es bajo la síntesis o la sincronización? ¿Cómo se produce la vinculación de un yo a *otro*, de mí al *otro*, sin totalizarse? Y, tal como pregunta Lévinas, ¿qué hay en el rostro?[123] ¿Cómo se configura este, en tanto sentido primero que irrumpe y cuestiona al mismo?

El Mismo tiene una identidad separada e independiente respecto al Otro, lo que no da espacio a la posibilidad de configurar una totalidad. Así, el Mismo, en esta separación con el Otro, impide *distinguir*, esto es, no se pueda *localizar* dentro de un marco predefinido, por lo que acaba por ser "indiscernible". En palabras de Lévinas: "En los 'indiscernibles', la alteridad no reclama un género común ni un tiempo sincronizable como re-presentación por la memoria o la historia. Conjunción totalmente diferente del acoplamiento que caracteriza a la síntesis: proximidad, cara-a-cara y sociedad"[124].

En la expresión *cara-a-cara* que introduce Lévinas, se nos impone la noción de rostro. Esta noción logra asentar una *proximidad* que es totalmente distinta a la que impone la síntesis totalizadora. Es la proximidad la que nos acerca a una nueva manera de relación entre el Mismo y el Otro. Al mismo tiempo, nos aleja de la perspectiva que considera que el rostro introduce un dato cualitativo que se suma a las interioridades; es decir, aquella postura que piensa al rostro como un contenido posible de sumar con otros y, con esto, alcanzar una totalización.

La alteridad levinasiana no apunta a una diferencia de contenidos. Tampoco a una diferencia de cualidades. Más bien, el rostro estructura un pensamiento que es *anterior*, *antiguo* respecto al saber y a la experiencia: "Mientras que el pensamiento despierto al rostro o por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de*, sino, de entrada, un pensamiento *para*...; pensamiento que no es una tematización, sino una no —indiferencia por el *otro* […]"[125]. Este pensamiento que despierta el rostro levinasiano no está ligado a la intencionalidad husserliana. Esta última establece los términos de manera simultánea, porque el conocimiento acerca del *otro* (*autrui*) —según Lévinas lector de Husserl— estaría dado por la experiencia y la observación de las expresiones

[123] *Cfr.* Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, p. 130.
[124] Lévinas, E., DVI, p. 210.
[125] *Ibid.*, p. 210.

de aquel, momento en que comienza todo sentido en el saber objetivable[126].

Por lo tanto, según Lévinas, la alteridad irreductible del otro hombre —mediante la significación de su rostro— es fuerte y potente para no dejarse sintetizar ni sincronizar bajo una correlación del pensamiento intencional. Más bien, lo que permite es una significación de lo *inmemorial* y lo *infinito*, los que no dependen de una *presencia* ni de una *representación*. Esta significación que impone el rostro mediante el *cara-a-cara*, muestra que la alteridad indiscernible del *otro* es irreductible, se escapa a la aprehensión de lo que es común a todos. Por lo mismo, la *proximidad* con *otro* no es posible aprehenderla; ella está dada gracias al sentido que establece el rostro, una significación que significa más allá de aquello que se puede percibir[127]. No es la proximidad espacial y temporal que nosotros tenemos en nuestros registros.

"Para decirlo en pocas palabras, el rostro es *expresión*, que Lévinas entiende, como capacidad de presentación por sí mismo, sin intermediarios —cara-a-cara—"[128]. Aparece una verdadera situación de humanidad en tanto el rostro nos impone desde el cara-a-cara una proximidad sin que nadie quede anulado, permitiendo que resuene en su interior toda significación.

Ahora bien, el análisis anterior nos obliga a precisar la manera en cómo significa el rostro del *otro* bajo la expresión del cara-a-cara. Intentamos responder: ¿qué hay en el rostro? ¿Cómo significa el rostro si es sentido primero, original en el cara-a-cara de la relación interhumana? Primera cuestión, su sentido original va más allá de lo que se percibe, es decir, el rostro no es en absoluto una forma plástica que se construye como retrato, que es posible moldear bajo la percepción[129]. "[…] me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el *otro* como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al *otro* es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!"[130]

Segunda cuestión, la relación con el rostro, bajo la expresión del cara-a-cara-, queda desplazada de la percepción y dentro de los márgenes de lo que Lévinas llama

---

[126] *Cfr. Ibid.*, p. 211.
[127] *Cfr. Ibid.*, pp. 210-211.
[128] González-Ruiz Arnáiz, G., *op. cit.*, p. 129.
[129] *Cfr.* Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, p. 130.
[130] Lévinas, E., EI, p. 71.

la ética; mejor dicho, su ética. Esta implica aceptar la separación con el *otro*, su encuentro y *cuestionamiento*, y la imposibilidad de apoderarse de él.

Lévinas dice que la derechura del rostro significa como una relación que, por una parte, se establece con lo que es absolutamente débil, lo que está expuesto, por tanto, desnudo, desprotegido y despojado. Es una relación con quien está solo, quien por lo mismo puede sufrir la muerte y el abandono total. En la exposición que está el rostro del *otro*, en lo amenazado que se ha configurado, nos invita a un acto de violencia. "[…] así pues, en el Rostro del *otro* está siempre la muerte del *otro* y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al *otro* […]"[131]. Pero, por otra parte, una paradoja: sucede, en simultáneo, que el rostro es lo que nos prohíbe matar, es el "No matarás". Uno como hombre, como ser humano, no puede dejar morir al *otro* en soledad. Por lo tanto, hay un mandato del *otro* hacia *mí*. Y esta apelación y mandato que hace el *otro* es con toda la fuerza del "No matarás", toda la fuerza del rostro vivo. Es decir, ese mandato que me cuestiona está inscrito en la mortalidad del *otro*, ya no en la de uno mismo, tal como si uno en su particularidad fuese cómplice en la muerte de ese *otro* (*autrui*). "Pero este *de cara* propio del rostro, en su expresión —en su mortalidad—, me asigna, me requiere, me reclama: como si fuese asunto mío la muerte invisible a la que se enfrenta el rostro del *otro (autrui)* —pura alteridad de algún modo separada de todo entramado—"[132].

La configuración del rostro recién descrita, nos muestra toda la potencia de la asimetría en la relación con el *otro*, e imposibilita la reciprocidad entre el mismo y el *otro*. El mandato del rostro es específico e interpela al yo. Ese mismo mandato hace que *yo* tenga que responder respecto del *otro* y a la posible muerte a la cual está expuesto, por lo que no se puede abandonar al *otro* a su soledad. Estamos llamados a responder del *otro* y a ser *responsables* por él, pues la interpelación —la cual *me* reclama y *me* cuestiona—, comienza en el *otro* y nace a partir de su rostro.

El ser responsable apunta a la obligación de responder al llamado del *otro*, incluso en la posibilidad de decir "no". Esto, finalmente, implica que no se puede no responder. "[…] lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que *otro* sea con respecto a mí, es asunto suyo;

[131] Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, p. 130.
[132] Lévinas, E., DVI, p. 212.

para mí, él es ante todo aquel de quien soy responsable"[133].

Precisemos algunos conceptos levinasianos, tales como la *muerte*, la *responsabilidad* y el *cuestionamiento*, los que se visualizan en la instalación asimétrica del rostro del *otro*. Esta asimetría —que instala *mi* tentación de matar y el "No matarás" que desde un principio *me* acusa, *me* prohíbe, pero también *me* reclama y *me* requiere[134]— no comienza desde un principio común a todos los hombres, sino desde la *mortalidad* del *otro* hombre. Esta, como principio de asimetría instalado por el rostro particular del *otro* (*autrui*), posibilita su no in-diferencia, situación que le permite a la muerte adquirir su sentido en la proximidad del *otro* hombre. Hay un significado irreductible en la relación interhumana que propone Lévinas, que le permite escapar al *ser-para-la-muerte* heideggeriano, el que, a partir de la propia muerte —solo de *mí* muerte—, se descubre el sentido de lo humano y de la propia identidad[135].

"Esta manera de reclamarme, de cuestionarme y de apelar a mí, esta responsabilidad por la muerte del *otro*, es una significatividad tan irreductible que el sentido de la muerte debe ser entendido a partir de ella […] Al hacerse concreto el imposible abandono del *otro* a su soledad, es cuando la muerte tiene sentido […]"[136]. La responsabilidad que tenemos con el otro hombre nace de la invocación del "No matarás" que se dibuja en su rostro. Por tanto, la responsabilidad no nace del yo, sino de la potencia de la alteridad radical. La responsabilidad no se puede transferir a otro que no sea yo, porque si la transfiero, entonces pierde su condición de responsabilidad. La clave de la responsabilidad es que nadie puede sustituir la unicidad y la particularidad de cada hombre. Somos seres "únicos"; de ahí también la potencia de ser responsable por el *otro*[137].

Así, esta responsabilidad hacia el *otro* no está regida por lo jurídico, sino por lo que Lévinas llama *amor al prójimo*; un amor no pasional, uno que sostiene el sentido que nace de esta *palabra*. "El encuentro con *otro* es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el

---

[133] Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, pp. 130-131.
[134] *Cfr.* Lévinas, E., DVI, p. 213.
[135] Respecto a este punto, podemos decir que el *ser-para-la-muerte* heideggeriano muestra que la propia existencia está enfocada hacia un fin, es decir, hacia *mi* propio fin, hacia *mi* muerte, la cual no responde a nadie más.
[136] Lévinas, E., DVI, p. 213.
[137] *Cfr.* Lévinas, E., "Filosofía, Justicia y Amor", en: EN, p.134.

momento ético domina sobre el momento pasional […] Hablemos mejor de un ``hacerse cargo' del destino de los otros. Tal es la 'visión' del Rostro, y ello se aplica a cualquier hombre"[138].

Los conceptos que estamos precisando —muerte, responsabilidad y cuestionamiento—, presentan, a su vez, un asunto central para lo ya criticado por Lévinas: el estar más allá de la ontología. Esta configuración de la alteridad radical en su sentido primero sale de la ontología. Como dijimos, la exposición a la que está entregado el rostro del otro hombre, con toda la exigencia que nos reclama y nos interpela desde el "No matarás", nos imposibilita a dejarlo abandonado al misterio de su muerte. Por tanto, lo misterioso de la muerte no queda resuelto por lo propuesto desde la ontología: alternativa entre ser y no ser. Lévinas cree en una tercera posibilidad que ha estado excluida. Esta nos propone un modo otro sobre lo desconocido de la muerte, un modo que tiene que ver con lo invisible y misterioso de la muerte, que nace desde la exigencia que hace el rostro del *otro*[139].

La ontología de la identidad del ente tiene que ver con la perseverancia en el ser: *yo* puedo dar cuenta de *mi* estremecimiento, de *mi* perseverancia en ser, de *mi* cuestionamiento y de *mi* lugar en el mundo. Sin embargo, el sentido arrojado por la alteridad radical que se pone en juego por el rostro del otro hombre introduce la inquietud-*por-la-muerte-del-otro-hombre*, lo que implica un despertar del ente en su particularidad, dado que *yo* soy responsable para con el *otro*. Así, logro despreocuparme de mi propio existir por la exigencia del rostro. *Soy* responsable ante la mortalidad del otro hombre y pierdo la inocencia de mi ser ante la muerte del *otro* (*autrui*)[140]. *Mi* existir, la "buena conciencia" que implica el estar preocupado de *mi* ser, es el dejar morir al otro hombre, dice Lévinas.

Este reescribe la noción de muerte, y en especial, el concepto de responsabilidad. "Pero he aquí que la responsabilidad —responsabilidad de mí para con el *otro*, para con todos, sin reciprocidad— se desplaza, ya no pertenece a la conciencia, no es la aplicación de una reflexión actuante, ni siquiera es un deber que se impondría de fuera y de dentro. *Mi* responsabilidad para con el *otro* supone un voltear tal que no puede marcarse más que por un cambio de estatuto de 'mí', un cambio de tiempo y quizás

[138] *Ibid*., p. 129.
[139] *Cfr.* Lévinas, E., DVI, p. 214.
[140] *Cfr. Ibid*., pp. 214-215.

un cambio de lenguaje"[141].

Claro está que el yo entra en crisis, pues se instala la pregunta de si su propio ser está justificado. Instalación de la "mala conciencia" propuesta por Lévinas: pura inestabilidad provocada por el cuestionamiento que viene del rostro del *otro*, quien por su mortalidad, así como la responsabilidad que tengo por él, me saca de mi "buena conciencia", de mi posición firme y resguardada[142]. Ya podemos justificar con autoridad que la subjetividad significa como pasividad. Esta responsabilidad levinasiana se produce de *mí* hacia el *otro*, pero no es una iniciativa que comience en el sujeto, que depende de su propia voluntad. Es una exposición que precede a la iniciativa del mismo. "Mi exposición al *otro* en mi responsabilidad para con él se hace sin 'decisión' de mi parte […] Exposición a la apertura del rostro, que es el 'más lejos aún' de la ex—claustración del 'sí mismo'"[143]. El rostro del *otro* es *el* sentido moral de *mi* existencia: tengo la obligación de ser para-otro. Sin embargo, esta responsabilidad-por-el-otro no es una elección ni un precepto moral; es el origen del origen, el fundamento del fundamento, en palabras de Poirié[144].

En resumen, el cara-a-cara que nos impone la noción del rostro del *otro* hombre es de entrada asimétrica. Es en todo ese desfase paradójico que la asimetría puede garantizar la alteridad radical, absoluta, sin posibilidad de fusión ni síntesis. Aquí es donde Lévinas postula que el rostro es significación sin contexto. "Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, con otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido"[145]. Este sentido originario que impone el rostro impone un argumento en dos tramas distintas —el mismo y el *otro*—, sin que se subsuman.

La configuración de la expresión cara-a-cara en su relación con el rostro, a partir de su composición asimétrica y su fondo ético —violencia de la indefensión del *otro*, y a la vez, toda la responsabilidad que tengo por el *otro* como particular—, estructura un primer sentido que impone el rostro: una asignación anterior a la conciencia, realizada en un tiempo diacrónico, lejos del alcance de las posibilidades del Mismo, y en donde se configura la significación del sentido de 'lo humano'.

---

[141] Citado por J. Rolland, *Les intrigues du social et de la justice,* Esprit, 1984, nº 5, pp 150-161 en Lévinas, E., EI, p. 74.
[142] *Cfr.* Lévinas, E., DVI, p. 215.
[143] Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (en adelante DOMS), Sígueme, Salamanca, 1987, p. 263.
[144] *Cfr.* Poirié, F. y Lévinas, E., *op.cit.*, pp. 27-28.
[145] Lévinas, E., EI, p. 72.

De esta manera, *mi* responsabilidad por el *otro* y *mi* exposición hacia él, supone un sentido primero que está dado por la trama del *otro*, que viene de la figura de alteridad radical. Se nos esboza —a través del rostro del otro hombre— una alteridad que viene del "más allá", cuestión que nos hace entrar de lleno a la metafísica levinasiana, el poder decir la trascendencia absoluta.

Rostro e infinito

En este cara-a-cara que impone el rostro del otro hombre a partir de la ética, surge una dificultad discursiva, pues implica la traducción de una relación concreta con el *otro*. No obstante, esta relación cara-a-cara con el otro, tanto en la "altura" como en la asimetría en que se da, solo es posible pensarla en un "espacio ético". Es decir, en un espacio donde la exterioridad se mantenga, donde el *otro* no quede subsumido ni apropiado por la lógica del conocimiento, del saber, o la representación. De esta forma, la figura de rostro nos esboza una relación mantenida con la exterioridad, con ese "más allá" que describe Lévinas, lo que funciona como una ventana a su propia metafísica.

Por lo tanto, es necesario establecer el recorrido que conecta el rostro del otro hombre y su coincidencia con lo infinito y la trascendencia. Hay que precisar la exterioridad que permite el rostro, la que logra mantenerse gracias a la "idea de infinito". Esta última idea tiene relación con la lectura que hace Lévinas sobre la tercera meditación de Descartes (sobre lo infinito en lo finito). En esta, plantea que el contenido está desbordado respecto a la idea y al sujeto que la tiene, y en este sentido es que la "idea de infinito" puede ser testigo de la exterioridad o la trascendencia. En esta desproporción que nos entrega la "idea de infinito" se puede decir la trascendencia, lo que permite, a su vez, la no reducción, la no apropiación del *otro*[146]. Los análisis levinasianos posteriores tienen relación con su lectura cartesiana.

Ya vimos que la responsabilidad hacia el *otro* enfatiza su proximidad ética, lo que no es reductible al saber; más bien, es pura *socialidad* puesta en juego por el rostro del otro hombre. Pero, ¿a qué nos referimos con este paso argumentativo de la socialidad? ¿Cómo podríamos cimentar este difícil y engorroso paso del rostro del otro hombre hacia la metafísica levinasiana, también expresada a través del rostro?

---

[146] *Cfr.* González-Ruiz Arnáiz, G., *op. cit.*, p. 129.

La proximidad ética del otro hombre y la responsabilidad que despierta en el Mismo, no tiene su sentido a partir de la configuración del saber, de la aprehensión y de la captura. Tampoco lo tiene sobre la base de la representación que se juega en el interior de nosotros y que significa para cada uno. Según Lévinas, su sentido se configura más allá de lo que el hombre puede *ser.* Este sentido se configura desde esta expresión del cara-a-cara impuesta por el rostro del otro hombre en concreto (fondo ético, socialidad), e irrumpe en su extrañeza total de *otro* dirigiéndose a *mí* y apelando a *mi* responsabilidad por él.

Esta imposición radical y la apelación a lo responsable que *soy* por él, ¿no es la manera en que se instala en nosotros una idea respecto a aquello que está "más allá" de nosotros?[147] ¿Podríamos afirmar que el rostro del *otro* hombre coincide con esa idea que se instala en nosotros como infinito? Estas preguntas permiten ver la conexión que establece Lévinas a partir del sentido del *otro* radical, entre la irrupción del rostro del otro hombre y la configuración de su metafísica de la trascendencia y del infinito.

Si es así, el pensamiento de Lévinas instala una configuración en donde cada uno de nosotros ya está entregado al *otro*, incluso antes de dedicarme a *mí* mismo; hay un sentido que irrumpe desde el *otro*, estableciendo pura gratuidad con aquella alteridad. "Lo Mismo entregado a lo Otro: pensamiento ético, socialidad que es proximidad o fraternidad, que no es síntesis. Responsabilidad para con el *otro*, para con el recién llegado con la desnudez de su rostro"[148].

El sentido que ha sido configurado por la alteridad radical, estructura una responsabilidad que es anterior a nuestra propia libertad, anterior a todo comienzo desde el mismo, anterior a todo presente. Tal como pregunta Lévinas: "*Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso […] La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente, más 'antiguo' que cualquier conciencia de…"[149].

En la cita de Lévinas, vemos una vuelta a la *huella,* que nos remite a la significación del rostro, cómo este significa. No nos adelantemos, porque, aquí, Lévinas también nos muestra que el sentido impuesto desde la alteridad radical hace

[147] *Cfr.* Lévinas, E., DVI, pp. 215 y 217.
[148] *Ibid.*, pp. 215-216.
[149] *Ibid.*, p. 216.

que el yo esté comprometido en la responsabilidad del Otro antes de su propia decisión. La alteridad radical viene de un tiempo que no es el nuestro, un pasado imposible de representar. Esto instala una diacronía radical del tiempo, la cual se resiste a toda sincronización del orden establecido por el mismo. Es un sentido que estructura un pensamiento *para.*

Estamos ya posibilitados de mostrar la conexión levinasiana entre el rostro del *otro* hombre y su coincidencia con la metafísica de lo infinito. Tal como él expone, el compromiso de ese pasado inmemorial que se da en aquella responsabilidad con el *otro*, retorna a nosotros como una orden y como una súplica que se da, en una primera entrada, bajo el rostro del otro hombre —en una relación interhumana con el *otro* concreto—. Pero, a su vez, aquel rostro también viene de un 'más allá' que respeta al 'extranjero', de un 'más allá' que no es tematizable y "que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con el *otro* da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa"[150]. Es un 'más allá' invisible, que no se puede poseer en ninguna relación, porque no es un término ni un polo de las relaciones posibles de establecer. Este "más allá" es todo aquello porque precisamente es infinito.

"Infinito al que estoy consagrado por un pensamiento no intencional, cuya devoción no sabría traducir ninguna preposición de nuestra lengua, ni siquiera la *a* a la que recurrimos. A-Diós, cuyo tiempo diacrónico es la cifra única —a la vez, devoción y trascendencia—"[151]. Así, el concepto de infinito da cuenta que en toda relación con *otro* se articula el *a-Diós*, significando una proximidad con el *otro* que está dada por una separación radical, por un tiempo que está quebrado, que no es sintetizable. El tiempo diacrónico que opera entre el Mismo y el Otro da cuenta que ambas tramas no son contemporáneas, lo que establece la trascendencia ética y

[150] *Ibid.*, p. 216

[151] *Ibid.*, pp. 216-217. Este concepto de *a-Dios,* tal como lo expone esta cita, esconde la cuestión de Dios. Como dice Lévinas, de un Dios que "ama al extranjero", que no es tematizable. No es un término de una relación, sino que es un Dios más bien invisible que no se puede alcanzar. Nosotros no pretendemos tratar este tema en nuestra investigación, pues se escapa a nuestros objetivos, pero tomamos esta noción, pues nos ayuda a mostrar el tema del infinito y la trascendencia. *Cfr.* Lévinas, E., DVI, p. 216. El a-diós es el para Dios o el ante Dios, cuestión que, para Lévinas, es anterior a toda relación y está inscrita en toda relación con el otro. *Cfr.* Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida,* Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 24.

absoluta del *otro*[152].

Vemos, entonces, que el sentido primero que nos impone el rostro coincide, según Lévinas, con el sentido que también está dado por el infinito desde donde él (rostro) viene. Este sentido configurado como alteridad radical tiene que ver con lo extraño y lo diacrónico del *otro* (*autre*) como "más allá", como infinito, lo que es coincidente con el rostro concreto del *otro* que irrumpe frente a nosotros. "La significatividad de esta extrañeza diacrónica del *otro (autre)* en mi responsabilidad para con él, de esta 'diferencia entre indiscernibles' sin género común —yo *(Moi)* y el *otro (autre)*—, coincide con mi no-indiferencia por el *otro*"[153].

Lévinas continúa con esta articulación argumentativa y estipula que hay 'algo' que es anterior al *saber* que uno puede pronunciar sobre sí mismo, anterior también a la posibilidad de *reflexionar* sobre uno mismo, y está más allá de la insistencia en el *ser* y de la preocupación por uno mismo. Aquello anterior del que habla Lévinas, tiene que ver con el *para-el-otro* que se instaura en el psiquismo particular de cada hombre, y que se configura como humanidad, como el a-*Diós* que establece dos tramas temporalmente diacrónicas –un Mismo y el Otro como infinito–. A su vez, este *a-Diós*, en su diacronía radical, rompe con la *Jemeinigkeit* o *el-ser-cada-vez-mío* (según traducción de Rivera), en donde a todo ente se le va permitiendo una relación entre ser y ente que sintetiza y constituye una totalidad. De ahí que el a-*Diós* pueda romper con este concepto heideggeriano. De esta manera, Lévinas, en su intento de señalar la trascendencia y de encontrar un sentido que está originado en la figura de la alteridad radical, también intenta ir más allá del ser, salir de la ontología. "Nos preguntamos si la humanidad del hombre se define tan solo por lo que el hombre *es* o si, en el rostro que *me exige*, no hay una significatividad distinta de la ontológica —y más antigua— que está adquiriendo sentido y despertándose a un pensamiento que no es saber, saber que probablemente no pase de ser la pulsación misma del Yo *(Moi)* de la buena conciencia"[154].

Que la relación con el *otro* no esté en el registro del saber ni de la reflexión para

---

[152] Precisamos que esta noción de a-Diós tiene que ver para Lévinas, también, con un saludo que se da con el otro y que no implica finalidad. Justamente *no* es finalidad, pues excluye la "alternativa entre el ser y la nada". Por lo tanto, el a-Dios instala una relación con el otro más allá del ser, desde un más allá que no tiene finalidad, que es infinito o trascendencia, cosa que nos interesa mostrar en este análisis. Este a-Dios no está en la trama del ser. En esta llamada, soy remitido al otro hombre que viene de un lugar que está separado de mi propia existencia. *Cfr.* Derrida, J., *op. cit.*, p. 23.
[153] Lévinas, E., DVI, p. 217.
[154] *Ibid.*, p. 218.

Lévinas, tiene que ver con que este sentido primero que se configura en la alteridad radical no está ligado a lo que aparece como fenómeno, es decir, no se mide como presencia. Por lo mismo, el rostro está más allá de la manifestación, más allá de la ontología. Su sentido nace de la trascendencia y se concreta en la responsabilidad que cada uno tiene por el otro hombre, por el "extranjero". Según Lévinas, el derecho a *ser* que cada uno tiene, no se refiere a la abstracción de las reglas universales que establece la ontología, sino que se configura en mí por el *para-el-otro* que instaura la humanidad, la trascendencia, lo que se materializa en la no-indiferencia por la muerte del *otro* que impone el rostro. Por lo tanto, la pregunta por el sentido ya no pone el acento en el sentido del *ser*, sino en un sentido re-escrito gracias a la ética que instaura la trascendencia y el rostro[155]. Se funda el régimen 'de otro modo que ser'.

De esta manera, el filósofo francés nos esboza su sentido, el cual se configura desde lo humano —como proximidad ética que desborda los límites de lo ontológico, moviéndose más allá del ser–, el cual significa por toda la potencia de la trascendencia, lo que se instala en nosotros como una idea de lo infinito que nos cuestiona desde la irrupción del rostro del otro hombre. Desde Lévinas, el sentido original desplegado configuró una alteridad radical, la que entrelaza el rostro del otro y la trascendencia ética y absoluta. "La significación de la proximidad desborda los límites ontológicos, la *esencia* humana y el mundo. Tiene significado por la trascendencia y por el a-Dios-en-mí que es mi cuestionamiento. El rostro significa en la desprotección, en la absoluta precariedad de la interrogación, en todo el azar de la mortalidad"[156].

Hemos propuesto una entrada a la metafísica levinasiana desde el rostro y el Infinito. Esta entrada busca salir de la hegemonía del saber, de la ontología heideggeriana como ontología de *lo neutro*, como pregunta de la filosofía que radica en el *ser*. Lévinas pretende encontrar un otro sentido, el cual se instala a partir de la ética de la alteridad radical[157]. Su configuración de sentido, la cual se contrapone a lo expuesto por la filosofía occidental, hace aparecer la 'idea de lo infinito' que concibe un pensamiento de *lo desigual*, porque el infinito es tanto mayor que el acto mismo que lo piensa. "Parto de la idea cartesiana del Infinito, donde el *ideatum* de esta idea,

---

[155] *Cfr.* Lévinas, E., *Étique comme philosophie premiere,* Rivages poche/ Petite Bibliothèque, 1998, pp. 108-109.
[156] Lévinas, E., DVI, p. 218
[157] Lévinas expone que su tarea nunca ha sido construir la ética, sino buscar su sentido más particular. *Cfr.* EI, p. 76.

es decir, eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos"[158].

Lo que le interesa a Lévinas de esta tercera meditación cartesiana, es la desproporción que apunta, dado que hay una idea 'puesta' en nosotros que nos sobrepasa y que no viene desde nuestro propio pensamiento. Desde su lectura cartesiana, Lévinas entrelaza el infinito como trascendencia y toda la humanidad del rostro en su aproximación. Justamente, en su descripción respecto a la aproximación del rostro del otro hombre, es que también se produce una desproporción en tanto aparición del infinito al que nos invita. Establece una relación con el infinito ya no desde el saber, sino desde el deseo. Así, Lévinas articula su metafísica de la trascendencia[159].

Vemos que la paradoja que se despliega en el término *infinito* —pues es capaz de dar cuenta de lo no-finito, y a su vez, está en lo finito—, es un pensar que pretende desentrañar el sentido de lo humano en sus términos más radicales: la responsabilidad para con el *otro*. De alguna manera, esta responsabilidad que cada uno tiene por el *otro*, está inscrita en nosotros gracias a la *idea de infinito.* Y, en un retorno a la *huella*, vemos que esta presencia de lo infinito que está en mí es, justamente, la *huella* que deja toda esa responsabilidad que no tiene fin y que es absolutamente para con el *otro*[160].

El pensamiento de Lévinas, al proponernos un sentido desde la irrupción del *otro* que, a su vez, le otorga al filósofo la opción de mostrar su metafísica de la trascendencia, nos sumerge a una otra "racionalidad" que está dada por la *huella*, la cual es accesible, pero inapresable. Y bajo esta noción de *huella*, también se inscriben los conceptos levinasianos de *rostro*, *infinito* y *enigma*; cada uno de estos expresa, en la huella, un exceso de significación, el que es imposible de reducir a los límites del saber o del conocimiento como representación[161]. Así, nos preguntamos entonces: ¿cómo significa el rostro? ¿Cómo es que la visitación del rostro se puede presentar de modo distinto al de una representación verdadera que haga que el *otro* pierda su alteridad? ¿Qué implica el exceso de significación a partir de la huella? ¿El rostro significa como fenómeno o como enigma? Estamos frente a los últimos pasos fundamentales de la tríada *sentido*, *rostro* y *otro* en Lévinas.

---

[158] Lévinas, E., EI, p. 77.
[159] *Ibid.*, pp. 76, 77 y 78.
[160] *Cfr.* González-Ruiz Arnáiz, G., *op. cit.*, p. 168.
[161] *Cfr. Ibid.*, pp. 159-160.

La significación del rostro como huella: fuera de la 'representación verdadera' y puro exceso de significación

Atendamos a algunas puntualizaciones que rodean al sentido antes de continuar. Como primera cuestión, señalar que el sentido y la significación se sitúan en la ética. Por tanto, es el pre-supuesto desde donde debe comenzar toda cultura y todo sentido posterior. Es decir, la moral no se inserta dentro de las culturas como un ítem más, sino que esta ética permite juzgar las culturas y descubrir toda la asimetría que viene desde el sentido que irrumpe con la aparición del *otro*. Esta desproporción, altura y asimetría del *otro* nos ordena y nos permite descentrar la argumentación que postula una cultura universal que nos ordena[162].

Este sentido anterior no está dado desde lo cultural, desde la civilización, sino que viene desde otro lado, desde una alteridad que irrumpe como rostro y que es anterior a todo. En resonancia con las críticas levinasiana ya expuestas, podemos decir que el hombre no está en una primera relación con el mundo (ontología) y sus culturas, sino en una relación primera con el *otro*[163].

En la misma línea, y como una segunda cuestión, insistir en que el sentido es anterior a la significación cultural. El lenguaje se da a partir de la revelación del *otro* —en tanto nace la moral—, donde establece un acento en lo humano: en la mirada de un hombre apuntando a otro hombre, el cual es un hombre separado, fuera de toda cultura, que irrumpe con la desnudez de su rostro. Ese hombre —mediante su rostro que no se ve, pero que se escucha—, posibilita que las civilizaciones se juzguen desde la ética[164].

Así, este nuevo paradigma de sentido tiene que ver con una significación primera, la cual estructura una alteridad radical, y viceversa. Nuevo sentido y alteridad radical se alimentan mutuamente. Su significación y entendimiento consiste en mostrarse "en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absolutamente incalificable e irreductible, en existir 'antes' de la historia y 'antes' de la cultura"[165]. Por lo tanto, ¿cómo es que

---

[162] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, p. 68.
[163] *Cfr.* Altuna, B., *Una Historia Moral del Rostro,* Valencia, Ed. Pre-Textos, 2010, p. 253. Si bien este texto tiene mayores pretensiones que solo describir la postura levinasiana del rostro, trabaja un apartado especial sobre Lévinas, logrando entregar lineamientos generales de su pensamiento, incluso hasta la postura política del autor.
[164] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, p. 70 y *Cfr.* Altuna, B., *op. cit.*, p. 254.
[165] E. Lévinas, HAH, p. 71

este sentido ético, que irrumpe como alteridad absoluta, puede significar? Este sentido primero que es anterior a todo, que es incalificable e irreductible, ¿cómo significa bajo la noción de rostro y de infinito?

Al intentar responder a estas interrogantes que buscan dar cuenta de cómo significa el rostro, surgen ciertos problemas que debemos despejar. Habría que comenzar por analizar la pregunta levinasiana: cómo es que el concepto de rostro —en tanto noción de sentido primero y estructurado por la alteridad radical que involucra— logra producirse. Y nosotros nos preguntamos: ¿cómo saber si la irrupción del *otro*, bajo la visitación del rostro, no es una pura revelación simbólica, arquetípica, es decir, un sistema de símbolos o representaciones que funciona como modelo de la realidad? ¿No será este 'más allá' de donde viene el rostro —idea de infinito, trascendencia— una idea que se manifiesta como presencia, por tanto, comprendida y descubierta? ¿Cómo este 'más allá' de donde nos visita el rostro logra producirse como exterior a todo orden, justamente sin inscribirse en el orden del mismo, del mundo, de la cultura? ¿Cómo es que no pasa a ser simplemente una "representación verdadera" en la que el *otro* renuncia a su alteridad?[166]

Podemos decir hasta aquí con Lévinas, que este 'más allá' de donde surge la extraña experiencia de la irrupción del rostro del otro hombre no es un escenario que está detrás del mundo que habitamos y desde donde el rostro nos viene a visitar. Lévinas se refiere a un "más allá" que no se puede concebir, que no está a la luz del conocimiento ni de lo que se puede descubrir como fenómeno que se manifiesta. El rostro no se produce a la 'vista' desde nuestro mundo, desde nuestros prejuicios culturales que pueden clasificar[167]. Tampoco se refiere a una ausencia que se reduzca a lo que se esconde, ya que tiene una significación que está dada desde otra trama, desde otro lugar.

Para poder vislumbrar cómo significa el rostro desde su sentido primero y su alteridad radical, volvamos a Lévinas: "¿Cuál puede ser, entonces, esta relación con una ausencia radicalmente sustraída al descubrimiento y a la disimulación y cuál es esta ausencia que hace posible la visitación, pero que no se reduce a lo abscóndito, porque comporta una significación a pesar de la cual el *otro* no se convierte en mismo?"[168] Como vemos, el lituano-francés, en todos sus intentos por describir el

[166] *Ibid.*, pp. 60 y 72.
[167] *Cfr.* Altuna, B., *op. cit.*, p. 254.
[168] Lévinas, E., HAH, p. 72.

rostro del otro hombre, establece que este ya está separado en un 'más allá', el cual no es posible de concebir ni de reducir vía el saber o el conocimiento.

De este modo, el rostro conlleva una significación propia, y está siempre liberado por su condición de alteridad radical. Además, nunca se absorbe en el mismo, nunca se le une. Más bien, perturba su inmanencia y su plácida mismidad, dirigiéndose a él para convertirlo en un sujeto moral (debe responsabilizarse para con el *otro*), singular (nadie puede responder por ese mismo) y libre (puede elegir la manera de responderle al *otro*)[169]. "Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida que *desarregla* la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo. Su abstracción no se obtiene a partir de un proceso lógico que parte de la sustancia de los seres, de lo individual a lo general. Va, por el contrario, hacia estos seres, pero no se une a ellos, se aparta de ellos, se ab-suelve"[170].

Toda la potencia del rostro en su significación, toda su capacidad de irrumpir como un sentido originario que siempre está en su lugar de alteridad. Lo anterior tiene que ver con este 'más allá' de donde viene y al cual se retira; 'más allá' que nunca se nos presenta, nunca se nos manifiesta ni se nos revela —ahí su maravilla, dice Lévinas—. Ese lugar permanece fuera del orden al que pertenece el mismo, es un lugar que se instala como pura trascendencia.

Dando un paso más, nos preguntamos: ¿cómo logra significar el rostro, si se presenta como desnudez indiscernible y, por tanto, nunca aprehensible, y a la vez sin ocultar nada? De este modo, ya podemos decir que Lévinas señala que el rostro del *otro* viene de lo *absolutamente ausente*. Lo ausente posee una significación que está en el rostro. "Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este Ausente y sin embargo lo *Ausente* tiene una significación en el rostro"[171].

Esta significación del rostro que procede desde lo ausente tiene que instalarse como una 'tercera vía'. No puede estar en la lógica ni de la *revelación* (manifestación) ni de la *disimulación* (ocultación). Es decir, si esta significación se articula por estas dos vías, seguiríamos buscándola en una cultura y un 'mundo' detrás del nuestro, las cuales serían clasificable y se podrían determinar y conocer. "En este caso el orden del ser se encontraría supuesto, orden que no comporta otro estatuto que aquel de lo

[169] *Cfr.* Altuna, B., *op. cit.*, p. 259.
[170] Lévinas, E., HAH, p. 73.
[171] *Ibid.*, p. 73.

revelado y de lo disimulado. En el ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extraordinario se inserta en un orden, el *otro* se absorbe en el mismo"[172].

Para Lévinas, esta tercera vía —que excluye las dos mencionadas anteriormente— es la manera en que significa el rostro como ausencia, porque cuando el *otro* irrumpe bajo el cara-a-cara del rostro, y nos cuestiona y nos reclama, nosotros respondemos según ese sentido que aparece, el cual es pura irrupción de alteridad radical. Aparece un sentido que no depende de nosotros, y que por lo mismo es una trama irreversible, un pasado absolutamente inmemorial. Este sentido desplegado por el rostro es la significancia de la *huella.* Ya lo podemos decir con toda propiedad: "El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado […]"[173].

La noción de rostro —en su significación como huella— sería la única posibilidad de decir todo el sentido de lo trascendente, sin que esta última caiga en un orden inmanente. Gracias a que el rostro significa a partir de la huella, la trascendencia es siempre *concluida*, siempre pasado. En la significación de la huella es que se torna patente la diacronía entre las tramas del Mismo y de lo Otro, nunca posibilidad de correlación, sino pura *irrectitud*[174], pura *perturbación*, pues remite a un pasado inmemorial que pasó absolutamente.

"Pero entonces la huella únicamente sería el signo de un alejamiento. Ciertamente puede convertirse en signo. Pero antes de significar como signo, ella es, en el rostro, el vacío mismo de una ausencia irrecuperable"[175]. Así, Lévinas plantea que la huella no es un signo como cualquiera, aunque puede funcionar como uno. Sin embargo, al filósofo francés le interesa mostrar la huella "auténtica", la que se configura como perturbación y desarregla el orden del mundo de modo irreparable. La *huella auténtica* en su significación, deja una huella que implica pasar, partir y liberarse. Esta ya no significa como un signo cualquiera en tanto no descubre un mundo restituyéndolo, cuestión central en el funcionamiento de un signo trivial, sino que ya ha *pasado* un pasado totalmente concluido. Aquí radica su perturbación y su diferencia[176].

---

[172] *Ibid.*, p. 74.
[173] *Ibid.*, p. 74.
[174] *Ibid.*, p. 75.
[175] Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en: DEHH, p. 296.
[176] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, pp. 77-78.

Al profundizar sobre la significación de la huella, podemos establecer con propiedad que el rostro del *otro* ya no se configura como correlación ni como síntesis del Mismo. La huella hace que los términos no puedan convertirse en *rectitud*. Si así fuese, implicaría una significación como signo normal que actúa como un indicio, como algo que señala; por tanto, descubre, revela y ordena el mundo. Lévinas lo explicita en algunos ejemplos: el detective busca signos reveladores en la escena del crimen, lo que permite el descubrimiento del criminal. El historiador indaga a partir de las huellas dejadas como vestigios, y desde ahí descubre y revela las antiguas civilizaciones como una proyección de nuestro mundo[177].

Para ser más claros, la *huella* a la que apunta Lévinas significa fuera de toda su intención de señalar y funcionar como signo. Lo que posibilita es pura *irrectitud*, dado que responde a un pasado irreversible; por lo tanto, en esta diacronía que impone la huella, significa más allá del ser. "Pero si la significación de la huella no se transforma inmediatamente en la rectitud que marcó el signo —el cual revela e introduce lo Ausente significado en la inmanencia— es porque la huella significa más allá del ser"[178]. Este punto es de suma relevancia para el análisis que estamos perfilando respecto a la huella. En la ausencia de donde procede —ese pasado inmemorial de donde nos visita a través del rostro—, sería el más *allá del ser* como trascendencia, donde permanece absolutamente separada de la trama del Mismo. El sentido en Lévinas no queda definido por el sí mismo, por la subjetividad, sino que viene de lo *más allá del ser*, de la trascendencia ética y absoluta que significa como huella. "No es porque el *otro* sea *nuev*o —*quididad* inédita— por lo que significa la trascendencia o, más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del *otro* por lo que en la novedad hay trascendencia y significación. Es por el *otro* por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del *otro* en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado […]"[179].

El rostro, en su manera de significar —a través de la huella—, no nos sitúa en la trama del ser. Al contrario, el sentido desplegado por la visitación del rostro desde un lugar absoluto y trascendente –quedando trascendente por su manera de significar como huella— nos obliga frente a lo infinito, frente a lo absolutamente otro. En esta

---

[177] *Cfr. Ibid.*, p. 77.
[178] *Ibid.*, p. 75.
[179] Lévinas, E., DOMS, p. 265.

misma línea de análisis, toda la potencia de la alteridad radical, toda esa asimetría y altura que impone desde la noción de rostro, no viene ni se revela gracias al ser del ente. Hay que tener presente que el rostro "significa una cierta anterioridad filosófica del ente sobre el ser"[180]. Toda esta potencia radica en el exceso de significación que la misma huella del rostro despliega, lo que nos informa de la presencia de alguien o algo que está "más allá" de lo que se da, 'más allá' de lo que está a la vista.

Por lo tanto, esta elevación y potencia del infinito, "Son significantes a partir de un pasado que, en la huella, no es indicado, ni señalado, pero en el que desarregla todavía el orden, que no coincide ni con la revelación, ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es la retirada al *otro* […] La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una trascendencia irreversible"[181].

Desde Lévinas, la huella no es presencia en el mundo, no remite a nada que se manifieste y esté a la vista, sino que es una 'trascendencia irreversible' que propone la *significación del sentido*, y muestra la *situación originaria* de la racionalidad humana. "La 'huella' ha trastornado los planes de una filosofía confiada en poder asegurar la firmeza de unos conocimientos que agotaban toda la significación e imponían el sentido. Remitir al 'más-allá' del ser es, así, plantear una *significación in-finita* en la 'huella' de un *otro* […]"[182]. Ya podemos establecer cómo este sentido primero ha sido configurado por una alteridad radical. Lo relevante aquí es que ahora el rostro es quien trae la primera significación y, desde aquí, hace surgir lo racional; pero como razón abierta al infinito en el cara-a-cara[183].

De esta manera, en la huella del *otro* resplandece el rostro. Cuando este se nos presenta, está siempre liberándose de *mi* vida, pues en su visitación llega como un *otro* absoluto, separado totalmente de *mí*. Esto implica que ya ha pasado, se ha retirado, por lo que no se puede absorber ni aprehender: pura alteridad radical. La huella que el *otro* imprime no le da sentido a su pasado ni al gozo en el mundo. La huella no significa una finalidad; más bien, significa el *desarreglo* y la *perturbación* misma.

Seguir el sentido de la huella desplegado por el rostro es ir hacia los otros, es seguir un sentido que no es finalidad, sino un sentido que está en el absolutamente

[180] Lévinas, E., TI, p.75.
[181] Lévinas, E., HAH, p. 79.
[182] *Cfr.* González-Ruiz Arnáiz, G., *op. cit.*, p. 152.
[183] *Cfr.* Altuna, B., *op. cit.*, p. 258.

otro del infinito[184].

Rostro y enigma: perturbación del fenómeno

Ya finalizando, creemos pertinente mostrar con mayor alcance la configuración del *otro* en tanto alteridad absoluta y trascendente, mediante la cual se logra una relación que no es posible tocar.

Desde lo ya descrito, podemos decir que la *huella* que impregna el *otro* consiste en significar sin hacer aparecer. Configura un sentido que viene desde el infinito, desde un lugar otro que perturba el orden del mundo. De este modo, potencia una *relación* de proximidad que no se absorbe ni sintetiza, sino que adquiere sentido dado su carácter personal, único y ético, que por tanto nos cuestiona y nos obliga a responsabilizarnos por este *otro*. Es una relación que no podemos descifrarla bajo una lógica subjetiva que puede descubrir y ordenar.

Bajo estos antecedentes, se puede señalar que la significación de la huella no pertenece a la fenomenología clásica, dado que no apunta a una comprensión del *aparecer* y del *disimular*. Podemos afirmar, entonces, que la huella no es fenómeno[185]. No obstante, podemos establecer con propiedad que la significación de la huella es parte de la fenomenología levinasiana.

En la misma línea de análisis, podemos precisar que, en la búsqueda de un nuevo sentido ético, Lévinas elabora excelentes análisis fenomenológicos del *otro*, al que sitúa como su 'objeto fenomenológico', aunque tensiona su acceso a él. Cuestión por la cual no deja de denominarse a sí mismo como fenomenólogo. La tensión respecto al cómo accede a su 'objeto' tiene que ver con la elaboración de su *fenomenología de lo ausente* que nos parece pertinente esbozar para sustentar una nueva manera de aproximarse al Otro. Al estructurar el recorrido establecido por este sentido otro que configura y hace aparecer la noción de alteridad radical, hay una *fenomenalidad otra* que es importante proponer y precisar.

Ahora bien, podemos decir que esta vinculación con la fenomenología de Lévinas, está en sintonía con lo descriptivo, motivo por el cual se aleja de lo

[184] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, pp. 82-83.
[185] *Cfr. Ibid.*, p.76.

constitutivo. Él se aleja de la conciencia intencional husserliana[186], la cual constituye el sentido desde una conciencia que hace aparecer una identidad *objetual* que adquiere sentido por la reducción fenomenológica y la constitución de objeto que se pone en juego gracias a la subjetividad trascendental.

Hay una conciencia que logra *describir* y *constituir* la realidad que está afuera de la subjetividad gracias a la intencionalidad, estableciendo una conciencia que altera eso otro, al subsumirlo en sí misma. Hay una subjetividad que logra situarse en un lugar protagónico, una identidad del yo que, gracias a su conciencia intencional, logra dar cuenta de lo que sucede fuera de esta, porque es ella la que determina el sentido de las cosas y de la realidad. "[…] el trabajo levinasiano cuestiona radicalmente la concepción husserliana que define la conciencia a su nivel fundamental solo por la intencionalidad. En rigor, este cuestionamiento, más que fracturar y menoscabar la fenomenología, buscará re-significar la subjetividad que aquí está en juego"[187]. Sin intención de reiterar ni extendernos, vemos que la subjetividad que reconfigura Lévinas tiene que ver con que el sentido desplegado en su propia fenomenología ya no está situado en esta subjetividad trascendental husserliana —la cual en su intento por constituir los objetos, cae en la inmanencia—, sino que viene desde otro lugar; el sentido primero y original está dado por la irrupción del *otro*.

Por lo tanto, el 'objeto' de la filosofía levinasiana, es decir, el *otro*, no se *constituye* gracias a la construcción de una identidad *objetual* que permite la subjetividad. El sentido de lo otro radical ya no está en correlación con la

---

[186] Tendríamos que precisar que Husserl pretendía una conciencia descontaminada de los sucesos que ocurrían a su alrededor, gracias a un concepto clave en su teoría, que sería el método trascendental de la fenomenología: *la reducción fenomenológica*. De esta manera, la reducción fenomenológica funcionaba purificando la conciencia, para que pudiera conocer de manera rigurosa y dar cuenta de su posible subjetividad, sin tradiciones históricas ni tendencias psicologisistas. Este método ponía entre paréntesis a la conciencia, logrando establecer una conciencia pura, trascendental. No era ya una conciencia natural, sino que rigurosa y metódica. "Por ello la filosofía como ciencia estricta anuncia la teoría de la reducción fenomenológica. La conciencia que la fenomenología analiza no está en modo alguno atada a la realidad ni comprometida por las cosas o por la historia. No es la conciencia psicológica del hombre sino la conciencia irreal, pura, trascendental". Lévinas, E., "La obra de Edmund Husserl", en: DEHH, p. 68. Para un texto actual y lúcido respecto a la diferencia en las fenomenologías de Husserl y Lévinas (sobre todo en la postura crítica a Husserl por parte del francés y su particular fenomenología del otro que llega a describir mediante la *epojé,* pero no a constituir mediante la reducción, lo que libera al fenómeno del rol de la subjetividad trascendental y de su carácter, por tanto, inmanente), *cfr*. Gutiérrez, C., "Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas", en: Bonzi, Patricia *et al.* (eds.): *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, pp. 189-204.

[187] Gutiérrez, C., "Fenómeno y Enigma. Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas", en: López, María José; Santos, José (Comp). *La Fenomenología y sus herejías*, Santiago, U. Alberto Hurtado, 2005, p. 146.

subjetividad, ya que lo que esta hace es aprehender, conocer y hacer aparecer a eso otro, haciéndole perder su condición de extraño. El acento de la subjetividad trascendental está dado por el constituir, es decir, por el conocer, y desde ese saber instaurado, subsumir lo Otro. En esta relación entre subjetividad y saber, Lévinas nos dice: "En realidad, lo que me aparece, aparece en mi mundo, está absolutamente abierto a mí, y, en este sentido, deja de serme extraño. Es inmanente. La inmanencia es el mundo, nuestro mundo, el mundo que se nos da y en el que lo otro ya no es sino lo Mismo"[188].

Por tanto, para Lévinas el Otro se configura fuera de la trama del Mismo; no tiene relación con una identidad que está constituida por la conciencia de la subjetividad. El carácter irreductible que logra el *otro*, *perturba* la subjetividad del Mismo, dado que esta no puede abarcar al 'otro hombre', justamente por toda la potencia e irreductibilidad de la alteridad y la trascendencia del *otro*[189]. Volvemos a precisar que esta *perturbación* generada por el *otro*, en tanto figura de alteridad radical, "[…] solo es posible como entrada de un orden en otro orden ya dado y al cual no se pliega"[190]. Por tanto, la alteridad absoluta del *otro* se sustrae a una relación absorbente y recíproca.

¿Qué implica este movimiento de retiro que realiza el *otro*? ¿El *otro* no se configura como fenómeno dado, imposible de hacer aparecer e incorporar en la trama del mismo? ¿Hay una lucha entre ambas tramas —el mismo y el *otro*— cuando Lévinas explicita la perturbación como la posibilidad de no plegarse a un orden ya dado? Al seguir desarrollando esta fenomenalidad otra, el filósofo nos aclara que la perturbación que implica la irreductibilidad y el desborde del *otro* respecto a la subjetividad no tiene que ver con la posibilidad de que una trama 'desgarre' a la otra. Esto último nos llevaría a una nueva forma de participación recíproca, pues implica que una pierda su propia condición para ser parte de la otra. Hay una permanencia de cada trama, una diferencia irreductible. Sin embargo, la alteridad del *otro* tampoco se debe a la diferencia de contenidos entre ambas tramas, pues si existe una mirada que compara estas diferencias, implicaría universalidad y totalización.

Lévinas es claro para dar cuenta de la perturbación que genera el *otro* en tanto alteridad radical imposible de absorber por el Mismo: "La alteridad que perturba al

---

[188] Lévinas, E., *Trascendencia e inteligibilidad, seguido de una conversación*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006, p. 55.
[189] *Cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 147.
[190] Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en: DEHH, p. 299.

orden no puede reducirse a la diferencia que se revela bajo la mirada que compara y que, por ello mismo, sincroniza lo Mismo y lo Otro. *La alteridad se constituye como una distanciación y un pasado* que ninguna memoria sería capaz de resucitar como algo presente. […] Es necesario pues lo extraño; lo extraño ha llegado, es verdad, pero ha partido antes de haber llegado, ab-soluto, a su manifestación"[191].

Entonces, para que la perturbación de la alteridad que nos muestra el Otro radical sea tal, para lograr pensar la alteridad, hay que darle cabida en su condición de extraño, el cual es puro anacronismo, pues el *otro* siempre existió. De hecho, existió 'antes' de poder entrar a la trama del mismo, incluso si ese pasado inmemorial del *otro* jamás ha estado presente. La trama del Mismo y la trama del Otro no son contemporáneas, de aquí que la conciencia no pueda absorber al *otro*; toda su desmesura, toda su excedencia que desborda la subjetividad del mismo hace que exceda la capacidad del fenómeno, del presente y del recuerdo. Como ya lo dijimos: el *otro* es trascendencia porque es puro paso, porque se muestra cuando ya ha pasado, cuando significa —recordemos— como *huella*[192].

Por lo tanto, vemos que la relación que podemos establecer con el *otro* —la relación intersubjetiva para Lévinas— es paradójica, en cuanto hay un vínculo con *otro* que es incontenible, que no se nos presenta como fenómeno, siendo más bien del orden de lo ausente. "Aquí, la cuestión de la alteridad del Otro se jugará en la posibilidad de ser siempre aquello que se sustrae a una relación absorbente, lo que a su turno mostrará la relación intersubjetiva como una relación 'sin relación', al decir de Lévinas, vislumbrándose así una fenomenalidad inusitada, resignificada, tanto de la conciencia como de lo otro que ella"[193].

Lévinas nos da cuenta de su propia fenomenología, cuando hace aparecer toda la potencia de su "objeto fenomenológico" que sería la ética de lo humano —recorrido establecido a lo largo de este capítulo—. Para trabajar y pensar este objeto, describe la manera que tiene el *otro* de configurarse, ubicando todo el sentido en la potencia de la alteridad radical. Podríamos decir que en su descripción del *otro* como fenómeno ético, logra articular el sentido primero.

A partir de todas las posibilidades de darse del *otro*, es que se logra articular la ética levinasiana que describe lo humano. Desde la manifestación de lo humano,

---

[191] *Ibid.*, pp. 299-300.
[192] *Ibid.*, p. 300.
[193] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p.147.

nuestro autor tensiona la descripción fenomenológica, ya que cuestiona las nociones de experiencia y, por tanto, de fenómeno. Lévinas pretende salir del mundo fenoménico como actualidad, presente y acto, mediante la instalación de la paradójica relación con el *otro* en tanto presentación como ausencia, como lo que no se da[194]. "*Se trata más bien del cuestionamiento de la EXPERIENCIA como fuente de todo sentido*, del límite de la apercepción trascendental, del fin de la sincronía y de sus términos reversibles; se trata de la no — prioridad del mismo y, a través de todas sus limitaciones, del fin de la actualidad, como si lo intempestivo viniera a desarreglar las concordancias de la re-presentación. Como si una extraña debilidad sacudiera con escalofríos y estremeciera la presencia o el ser en acto"[195].

El intento levinasiano por salir del fenómeno y de la experiencia, pretende remarcar ciertas nociones y alejarse de la síntesis del mismo hacia el *otro*, ya que en ella encontramos un poder desmesurado de la conciencia y de la subjetividad. Así, se pretende remarcar y entrar en la *paciencia* que debemos tener, pues el sentido primero viene de la irrupción del *otro*. Por ende, ya no depende de nosotros esta relación, no es el tiempo de la finitud, del presente y de la actualidad, sino que es un tiempo que ya no está en la trama del mismo, perpetuando el alejamiento de las nociones de fenómeno y experiencia.

Entramos en una relación con los otros, relación que no se puede englobar ni poseer, en la cual nos alejamos de nuestro propio existir para entrar en una relación con la humanidad del otro hombre. Alejarnos de priorizar el acto, la experiencia y el aparecer del fenómeno, posibilita que podamos entrar a una trama de sentido otro, a un nuevo (des)orden que se sitúa más allá del ser, anterior a *mi* propia trama, anterior a toda cultura —dice Lévinas—. "En ese contacto anterior al saber —en esa obsesión por el otro hombre— se puede, de hecho, distinguir la motivación de muchas de nuestras tareas cotidianas y de nuestras altas obras científicas y políticas, pero mi humanidad no está embarcada en la historia de esta cultura que aparece como proponiéndose a mi asunción y que vuelve posible la libertad misma de esta asunción. El otro hombre manda desde su rostro que no está encerrado en la forma del aparecer, desnudo, despojado de su forma, desnudado de su presencia misma que lo enmascararía también como su propio retrato […]"[196].

---

[194] *Cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, pp. 148-149.
[195] Lévinas, E., HAH, p. 13.
[196] *Ibid.*, p. 13.

Al alejarse de las nociones de fenómeno y de experiencia, Lévinas da cuenta de un concepto —ya descrito— que nos permite describir un modo de acercamiento y de relación con el *otro*: la 'proximidad'. Dentro del ámbito de la ética levinasiana, la *proximidad* que se da con el *otro* es una relación que evade las nociones de experiencia y fenómeno, no permitiendo ni la tematización ni la absorción del *otro*. "[…] la proximidad del objeto puede implicar una aproximación paradojal, sin experiencia, aproximación que se pierde en el acercamiento mismo, aproximación jamás cumplida, como experiencia que permanece, por tanto, en lo extranjero, en lo desconocido, en lo sin-identidad, en lo otro"[197].

Ahora, al describir el alejamiento levinasiano al concepto de fenómeno, nos preguntamos: ¿cómo el Otro —en su proximidad– irrumpe frente al mismo sin perder su alteridad? Si Lévinas sale de lo fenoménico, ¿qué tipo de fenomenalidad propone nuestro autor? En contraposición a la noción de fenómeno, Lévinas propone su propia fenomenalidad: el enigma[198]. Esa manifestación que no se logra manifestar está asociada a lo enigmático que nos propone en la relación con el *otro*. "A esta manera en que lo otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros la llamamos —remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno— enigma"[199].

El enigma señala una huella que imposibilita que dos tramas entren en una simultaneidad. Dice Lévinas que el enigma no posee una significación equívoca en donde dos tramas tienen las mismas oportunidades y la misma luz. Justamente, el enigma posee un sentido gigantesco que ya se ha borrado cuando aparece. Es una fenomenalidad que permite una apertura a aquello que viene de donde no se sabe, permite una apertura a la *trascendencia ética del otro*, que bajo su potencia afecta a la subjetividad.

Es bajo la noción del enigma que nuestro autor articula su fenomenología de lo ausente. Este concepto articula el aparecer del *otro*. A pesar del alejamiento que pretende Lévinas de la noción de fenómeno, la irrupción del enigma precisa una exposición fenomenológica genuina y auténtica, dado que pone de relieve toda la

---

[197] Gutiérrez, C., *op. cit.*, pp. 149-150.
[198] *Cfr.* Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en: DEHH, p. 297.
[199] *Ibid.*, p. 297.

opacidad, la sombra y la inactualidad del fenómeno, que en este caso se refiere al *otro*. "[El enigma] Señala su fisura, esto es, la escisión ética del fenómeno. Se trata entonces de arriesgar la posibilidad de pensar un Otro radical sin constituirlo en objetividad, en tema, en objeto intencional, en presencia"[200].

Podemos decir que al ámbito de lo enigmático también pertenecen las nociones descritas en este capítulo, tales como rostro, trascendencia y huella. Estas, en la articulación conceptual levinasiana, logran una fisura radical, una separación profunda entre el Mismo y el Otro, lo que permite estructurar un sentido primero que nos orienta hacia un lugar otro, hacia la figura de la alteridad radical. Y, en este sentido que se configura como orientación libre y única que no retorna jamás a su punto de partida, ha establecido un sentido primero que ya no depende del mismo, ya no depende del que puede conocer y aprehender lo otro para retornar a sí mismo, sino que se ha configurado como un sentido que viene desde una figura enigmática, que no pierde su condición de alteridad absoluta. Por lo mismo, Lévinas realiza una construcción fenomenológica que lo que hace es, paradójicamente, alejarse del fenómeno para no constituir al *otro* en pura presencia conocida. Hay una aproximación a la exterioridad —lugar desde donde irrumpe el *otro*— que se configura de otra manera, el cual se articula como proximidad que no toca, que no devela. "Es de este modo que constituir un sentido de otro modo que objetividad, que síntesis, que realidad fenoménica del mundo, se hace posible en tanto que enigma"[201].

Para finalizar, podemos decir que gracias a la trascendencia ética y absoluta del *otro*, es que las nociones de rostro, huella y enigma se insertan en un tiempo que es inmemorial e irreversible, donde justamente se da el sentido. Visualizamos que este sentido otro desplegado a partir de la configuración de una alteridad radical, ya no puede ser sintetizado ni tematizado como presencia, como fenómeno que se puede conocer y aprehender. Estipulamos, según Lévinas, que llegar a conocer el enigma bajo el paradigma clásico del sentido que orbita en torno al pensamiento y al conocimiento, no es posible. "El Enigma no sobrepasa al conocimiento finito, sino al conocimiento sin más"[202].

Desprendemos que el enigma no se puede conocer de ninguna manera. El conocimiento descansa sobre la "aparición", sobre el fenómeno. Configura un sentido

---

[200] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 150.
[201] *Ibid.*, p. 150.
[202] Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en: DEHH, p. 303.

que mediante la luz, pone todas las cosas en *un* solo orden. Lo que hace es ordenar y dictaminar el orden. En este sentido, *conocer* es hacer presente algo que está ahí, en posición de aprehender, y el enigma deja atrás todo conocimiento.

Tendríamos que precisar en este punto que nuestro autor reordena la conceptualización: "Ni se cuestiona la racionalidad, ni se escatima o minimiza la potencia del *logos* para penetrar y comprender. Se cuestiona, nada más y nada menos, ese *carácter prioritario y original que el logos, en la filosofía del ser, ostenta en la constitución del sentido*"[203]. Por lo tanto, podemos establecer que el enigma tiene una manera de significar que no consiste ni en develarse ni en ocultarse; más bien, es una manera de significar absolutamente distinta "al juego del escondite del conocimiento"[204], la cual viene de un *otro* lugar que es pasado irreversible e irrecuperable, es decir, trascendencia radical.

El *sentido* primero que configura el *otro* absoluto se hace posible gracias a la irrupción del *rostro* del otro hombre. Rostro que, a su vez, nos relaciona con la idea de infinito en nosotros, permitiéndonos decir la trascendencia ética del *otro*; y esto se hace posible gracias a lo enigmático de su 'aparición'.

[203] González-Ruiz Arnáiz, G., *op. cit.*, p. 156.
[204] Lévinas, E., "Enigma y fenómeno", en: DEHH, p. 304.

Capítulo IV:
Interrogación a los conceptos levinasianos en clave abensouriana sobre *lo político*

IV.1 *Sentido*, *otro* y *rostro* como espacios de lo irreductible: posible entrada a lo político

La tesis ética levinasiana como fondo pre-político: inicio a lo político

En una primera lectura sobre los conceptos levinasianos trabajados aquí —el sentido, el rostro y el *otro*—, ha quedado de manifiesto que esta tríada refleja toda la potencia de la reescritura ética que acomete Lévinas. Toma fuerza su ya célebre frase de *Totalidad e infinito*, cuando indica que la ética es filosofía primera, precediendo a la ontología, pues esta es pura reducción de lo Otro al Mismo.

En esto nos acompaña Derrida, cuando en el inicio de conferencia "Palabra de acogida", señala que Lévinas nos ha enseñado magistralmente una nueva figura de *acogida*. Esta se instala como una acogida ética que interrumpe la "tradición filosófica del alumbramiento". Por lo tanto, la obra de Lévinas no se podía reducir a una mayéutica[1]. Como antítesis, el *corpus* levinasiano afirma que el *sentido primero* es desplegado por el *rostro* del *otro* —el cual es netamente ético—, instaurando una nueva socialidad que fisura la ontología. "Es pues, *recibir* del *otro* más allá de la capacidad del Yo […] La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder"[2].

La potencia de esta tonalidad ética de la obra de Lévinas instaura una nueva lógica de sentido que comienza desde la alteridad radical. Ahí se ancla su particular y peculiar fenomenología del Otro, la cual, como ya describimos, paradójicamente no *constituye* al *otro*, solo lo hace aparecer, pero de un modo enigmático. Así, *mi* subjetividad nace desde el *hecho social concreto* de encontrarse con *otro*. Según Lévinas, este último antecede a todo saber y es independiente de mi poder. No hay

[1] *Cfr.* Derrida; J., *op. cit.*, p. 35. También es interesante consultar TI, p. 37, donde estipula que la primacía del Mismo fue la lección de Sócrates.
[2] Lévinas, E., TI, p. 75.

eidética en la fenomenología levinasiana, sino un intento por recuperar lo humano en su sentido más profundo, mediante el resguardo del Otro[3].

De este modo, vemos en Lévinas que, al girar el sentido hacia el rostro del otro hombre —en tanto alteridad radical—, pretende repensar lo inter-humano, porque esta relación de encuentro con el *otro* es pensada como una relación intersubjetiva que se instaura con una marcada *asimetría*.

En resumen, y con el recuerdo de algunas cuestiones ya trabajadas: la primera relación humana configura lo intersubjetivo de modo totalmente asimétrico, a partir de sujetos separados, completos y absolutos[4]. Esta es la gran herramienta metódica levinasiana para que el Mismo y el Otro se encaucen por tramas distintas sin que queden subsumidos, y sin que el sujeto sea protagónico. Una *socialidad* nueva.

Como lo dice el propio Lévinas[5], la socialidad ética tiene que ver con la belleza de la no coincidencia; es cuando esa soledad del hombre no es vivida como falta ni como fracaso de la coincidencia. Su socialidad como relación intersubjetiva asimétrica se basa en el amor que es proximidad con el *otro*, pero donde el *otro* sigue siendo otro; no hay tematización, ¡enhorabuena!

Este concepto en Lévinas se debe entender, entonces, sobre la base de ese abismo entre el yo y lo otro. Hay una distancia originaria —si podemos decirlo así—, una distancia que permite la no fusión, una distancia que esboza claramente lo *irreductible* del rostro del *otro* desde su sentido primero. "De este modo, la relación intersubjetiva sería la relación entre seres absolutos, es decir, seres absueltos el uno del *otro*, absueltos en el sentido que ningún 'común' previo, dado de antemano, podría unirlos […] No hay comunidad previa entre el yo y el tú, entre el mismo y lo otro. No hay simetría sino asimetría radical"[6].

El sentido irradiado desde el rostro del otro hombre que hace nacer el encuentro con el mismo, permite entrever toda la dimensión asimétrica de la intersubjetividad ética en Lévinas; el *otro* instaura una relación que no se toca. Al son del filósofo

---

[3] *Cfr.* Gutiérrez, C., "Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas", en: Bonzi, Patricia *et al.* (eds.): *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, p. 190 y 200. Este trabajo indaga de modo lúcido y claro cómo la fenomenología del *otro* en Lévinas puede pensarse como tal respecto a la pensada por Husserl, y por qué se puede decir de aquello fenomenología. Esta cuestión no es parte de nuestro objetivo a trabajar en esta investigación. También revisa las complejidades y aporías entre fenomenología y política. Consúltese nuestra nota 185, capítulo III.

[4] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, p. 51; TI, apartado I. También se puede consultar nuestra nota 37, Capítulo III y Sucasas, J.A., "La subjetivación. Hipóstasis y gozo", *Revista Anthropos*, nº 176, 1998, pp.38-43.

[5] *Cfr.* Poirié, F. y Lévinas, E., *Ensayo y conversaciones,* Madrid, Ed. Arena, 2006, pp. 88-89.

[6] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 195.

lituano-francés, sería una "relación sin relación" que describe lo humano sin posibilidad de aprehenderlo, abarcarlo; puro acceso a través de la ausencia, su manera de significar enigmáticamente muestra toda su asimetría que hace que el rostro del *otro* —y, por qué no decir, también nuestros tres conceptos trabajados— sean figuras de lo informe: irreductibilidad pura[7].

Y sin embargo, ¿qué implica esto de lo irreductible? Volvamos al fondo primero: aquello sería una sociabilidad indomable que se resiste a lo objetivable y que deja a la subjetividad pasiva[8], sin identidad, o bien con una nueva identidad que es sin origen, sin presente, *an-árquica*, y tan responsable para con el *otro* que en su unicidad debe responder y estar abierta a recibir al *otro*, siempre en su propia trama de pasividad[9]; he ahí la abismante asimetría de esta socialidad. El sentido primero se *expresa* mediante el rostro del *otro*, pero no se puede aprehender ni conocer como fenómeno, eso sería tematización del *otro* por el mismo. "La alteridad del prójimo, en tanto que imposible de englobar en el presente, refractaria a la tematización y a la representación, apela a la singularidad irremplazable que mora en mí acusando este yo, refiriéndolo a sí, en acusativo". De este modo, hay un resguardo al *otro* y a la unicidad, a la separación de las tramas, pero siempre dotadas de sentido desde el *otro*: "Bajo la obsesión del Otro —obsesión acusadora, perseguidora— la unicidad de sí es también el fracaso de la identidad que se identifica en el mismo"[10].

La tríada levinasiana del sentido, el rostro y el *otro*, muestra cómo y desde dónde se configura lo inter-humano en Lévinas, eso que él llamó el 'entre-nosotros'. La relación ética dual sería un originario que de modo muy sugerente Gutiérrez llamó: el fondo pre-político[11]. Pero, ¿por qué pre-político? ¿Será que la ética levinasiana como fondo 'pre-político' nos sugiere una puerta entreabierta hacia el campo de lo político? Trazando el camino hacia el objetivo de este capítulo, podemos señalar que es a partir de esta relación social primera y originaria que —como otro momento— la cuestión social y política en Lévinas aparece. Entonces, ¿cómo se articula con lo político esta primera relación social, intersubjetiva, ética y asimétrica en Lévinas?

---

[7] *Ibid*., p. 201. También, *cfr*. Altuna, B., *Una historia moral del rostro,* Valencia, Pre-Textos, 2010, pp. 258-259.

[8] Si bien este no es un concepto que ocupe un interés principal en nuestro trabajo, los remitimos según la evolución del pensamiento levinasiano a Lévinas, E., DOMS, capítulo 5 y pp. 232 a la 243. Para mayores detalles de este concepto, consultar nuestro apartado III.2 y III.3.

[9] *Cfr*. Lévinas, E., DOMS, p. 232.

[10] *Ibid*., p. 232.

[11] *Cfr*. Gutiérrez, C., *op. cit*., p. 189.

Se deja entrever que como la relación con el *otro* es de entrada socialidad ética, es esta estructura de lo social la que nos permite el ingreso a lo político. ¿Por qué decimos esto? Creemos que al haber una relación ética con las maneras de irrupción del *otro* —en tanto posibilidades de darse de lo social— es que en ese punto se nos abre el campo de lo político: "En la medida en que la relación con el *otro* es sociabilidad, ella es abertura a lo político. Es decir, no se trata de pensar lo político en la abstracción sino en la articulación originaria del 'cara a cara' de la relación ética"[12].

Incluso, el propio Derrida se lo pregunta en su conferencia[13]: si la ética de la hospitalidad en Lévinas —esa acogida al rostro enigmático el cual nos interpela a ser responsables por él— puede o no *fundar* una política, un derecho en un nuevo espacio social, nacional, estatal o de estado-nacional. Derrida va más lejos, y tensiona lúcidamente este *paso* —si es que lo hay—; paso que invoca la pregunta si la ética levinasiana puede generar una política de la hospitalidad. Supongamos que no se pueda extraer desde la ética como filosofía primera una política de la hospitalidad por el *otro*, lo que se genera ahí como *hiato*, como *intersticio*, como *entre* nos convoca a pensar toda una experiencia política diferente —pero compleja—. Se pregunta Derrida: "[…] un hiato semejante ¿no nos impone en efecto pensar el derecho y la política de otra manera?"

Desde la irreductibilidad del sentido que nos impone el rostro del *otro*, hay una entrada posible al pensamiento político de Lévinas, en el sentido de que su pensamiento político no pretende olvidar esa primera relación dual ni su estructura de socialidad; incluso, en el sentido de que así logra sortear su crítica a la política como mero cálculo, pues en ese 'contra' levinasiano a la política de los cálculos es que podemos pensar una posición 'anti-política' en el francés. Además, sabemos de esta complejidad en la relación ético-política levinasiana cuando su noción de Estado tiene múltiples maneras de decirse, lo que se va urdiendo con sus nociones de justicia y paz, pero el cual instala un intento conceptual que no pretende olvidar al *otro*. Puede estar ahí su complejidad, pero a su vez, toda su potencia y pertinencia para el mundo político actual. "(Reflexión [de lo político]), sea dicho entre paréntesis, que si bien no ocupa una posición preferente en la heterología del rostro ni da lugar ahí a un

[12] *Ibid.*, p. 201.
[13] *Cfr.* Derrida, J., *op. cit.*, p. 38. Hay que recordar que Derrida considera *Totalidad e Infinito* como un "tratado sobre la hospitalidad", de ahí que se exprese respecto a una ética de la hospitalidad, de ese recibir al *otro*.

tratamiento extenso y pormenorizado, no por ello deja de jugar un papel decisivo en la propuesta levinasiana […]"[14].

Así, creemos que nuestra parte segunda de la tesis logra cobrar relevancia en esta relación metafísica del rostro del *otro* y las posibilidades de pensar sus perspectivas políticas. Si bien Lévinas ha sido notado mundialmente por el modo en que reformula el pensamiento de la ética —al punto de encasillarlo, en muchas ocasiones, solo en ese registro—, es un desafío mayor poder extraer de su trabajo metafísico —como potenciación de su concepto de *lo humano*— ciertas pistas que potencian críticamente una filosofía política para su renovación. Esta filosofía política entrega sugerentes caminos para pensar los momentos políticos que atravesamos actualmente y los que se han cursado durante el siglo XX.

Por lo mismo, se nos hace notablemente interesante trabajar con Lévinas en tanto no es considerado un pensador político emblemático del siglo XX. No obstante aquello, a lo largo de su obra ética permite revisar aperturas políticas que esclarecen nociones como la justicia, el Estado y sus instituciones[15]. Por último, podemos decir que la tesis ética levinasiana no tiene a primera vista una relación directa con lo político, pero sí es una plataforma necesaria para pensarlo. Y por lo mismo, hay que tener sumo cuidado cuando se piensa lo político en sus conceptos éticos —tal como aquel sentido que nos impone el rostro del *otro*—.

Lévinas y las posibles vinculaciones ético-políticas

Es en un contexto socio-histórico complejo, marcado por problemas políticos del siglo XX, donde se sitúa el pensamiento de Lévinas. Ya lo menciona él en el primer párrafo de su prólogo en *Noms propres*, cuando establece que las guerras mundiales y

---

[14]Sucasas, A., "Difícil Política. Justicia y Mesianismo en Lévinas", en: J. Zamora y R. Mate (eds.): *Justica y memoria. Hacia una teoría de la justicia anemnética,* Anthropos Editorial, Barcelona, 2011, p.115.

[15] Timm de Souza, R., "El pensamiento de Lévinas y la filosofía política. Un estudio histórico-filosófico", en: Bonzi, Patricia *et al.* (eds.): *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, pp. 226-227. Se hace interesante ver un artículo de Gérard Bensussan donde trabaja este asunto, mostrando las críticas que se le hace a Lévinas desde el punto de vista de la filosofía política tradicional justamente en la relación entre *proximidad ética* y *justicia*. Ahí, el autor sugiere a Lévinas no como pensador de esa tradición, porque pensar la traducibilidad de la ética hacia la política requiere una invención de la filosofía política, cuestión que realiza Lévinas. Nosotros pretendemos mostrar ese asunto en este capítulo. *Cfr.* Bensussan, G., "Intrasitivité de l´ethique" (Trad. Daniel Barreto y Andrés Alonso Martos), en: Andrés Alonso Martos (ed.): *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética,* Universitat de Valencia (PUV), 2008, pp. 32, 35 y ss.

locales, el nacionalsocialismo, el estalinismo, los campos de concentración, las cámaras de gas, los arsenales nucleares, el terrorismo y el desempleo fueron hechos que tuvieron que vivir su generación durante este siglo[16].

Lo mismo se visualiza en las matrices pre-filosóficas del pensador, a decir, lo histórico, el judaísmo y lo literario; pilares que no son indiferentes a su obra, desde su tonalidad inmensamente ética hasta las aperturas políticas que va construyendo. Claro está que su vivencia de emigraciones hasta llegar a Francia, su origen lituano hasta ser ciudadano francés, sus referentes literarios rusos, como su fuerte judaísmo lo marcan durante la construcción de su obra filosófica.

En una mirada más vasta, debemos tener en cuenta que muchas figuras intelectuales judías estaban insertas en la tensión europea desde inicios del siglo XX, entre un judaísmo —entendido como complejo cultural intenso y difuso antes que religioso— y la vida cristiana de la época; época que, como dijimos, estaba marcada por problemas políticos graves. Y esta tensión que se vivía socioculturalmente culmina en la segunda mitad del siglo XX, cuando son aniquilados millones de judíos por el nazismo en la Segunda Guerra Mundial. "De Herman Cohen a Walter Benjamin, de Albert Einstein a Franz Kafka, de Sigmund Freud a Hannah Arendt y tantos otros: lo que aquí tenemos son personas que se encuentran, no sin desgarro, entre dos mundos […]"[17]. Y Lévinas también estaría aquí, viviría el desgarro de los dos mundos, de todo ese mundo occidental europeo que en una lógica de la *subsumisión* pretendía la integración social y política —desde el siglo de las luces mediante la razón— y ese otro mundo que mostró el fracaso de esas promesas… la ruptura que vivieron como corolario los judíos que vivían en Europa[18].

Por tanto, como un filósofo que pensó antes y después de Auschwitz, es decir, como contrapunto de esa barbarie humana, hay en él un intento por reflexionar ese mundo fracturado, ese quiebre en la lógica del sentido occidental: "¿Acaso mi vida habrá pasado entre el hitlerismo presentido permanentemente y el hitlerismo que se

---

[16] *Cfr.* Lévinas, E., *Noms propres,* Fata Morgana, France, 1976, p. 7.
[17] Timm de Souza, R., *op. cit.*, p. 230.
[18] Para un texto que grafica muy bien este desgarro entre dos mundo, *cfr.* Lévinas, E., "Paix et proximité" (en adelante PP), *Les cahiers de la nuit surveillée,* n°3, Verdier, 1984, apartado 4, p. 340. También, para pesquisar los acontecimientos históricos como una biografía intelectual de Lévinas, ver entrevistas de F. Poirié y Ph. Nemo realizadas a Lévinas: *cfr.* Poirié, F. y Lévinas, E., *Ensayo y conversaciones,* Madrid, Ed. Arena, 2006. *Cfr.* Lévinas, E., *Ética e Infinito,* Madrid, Ed. La Balsa de Medusa, 2000. Inclusive, referimos a una obra de Lévinas estrenada hace pocos años que contempla textos inéditos y algunos escritos en cautiverio. *Cfr.* Lévinas, E. *Carnets de captivité et autres inédits, 1. Parole et Silence et autres conférence inédites, 2.* Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

niega a ser olvidado?"[19] Quizás su pregunta refleja que de modo no deliberado su obra ha entregado ciertas reflexiones a este desgarro occidental, pues él nunca pudo olvidarlo. Pero sí creemos que intencionadamente construyó un pensamiento novedoso a partir de un giro crítico a la tradición, con el fin de repensar los horrores del siglo XX. De este modo, logró posicionar nuevos conceptos —vaciados de su sentido tradicional— desde la misma racionalidad filosófica.

No habría por qué dejar a Lévinas solo como pensador de la ética. Sus nociones de justicia, paz, Estado, estructura política de la sociedad, nos muestran que lo político se urde con su fondo ético. Los conceptos mencionados se tejen de modo transversal y entrecruzan las nociones, indiscutiblemente, éticas, tales como el rostro y el *otro*. Así, también los entramados que surgen desde ahí: relación asimétrica de la socialidad; fenomenología del *otro* como enigma; subjetividad pasiva; irrupción del "de otro modo que ser"; entre tantos otros que ya repasamos.

Nuestro autor relativiza lo político —y le introduce una cuota de complejidad, sin reducirla en su importancia—, pensándola *después*[20] de la interpelación que hace el Otro bajo su sentido ético ya alejado de la ontología del ser. Lo primero sería la responsabilidad por el *otro*. El primer sentido es esa *relación asimétrica* que instala el rostro del *otro*, pero cuando ya se vive la multiplicidad humana que se afirma en este ser responsable-por-el-otro. Es la dimensión de lo político la que viene a instalarse con fuerza y, así, simetrizar las relaciones dando justicia al tercero (*le tiers*)[21]. Cuando ya habla de justicia por el tercero, vislumbramos el Estado pensado por Lévinas, ese Estado justo e igualitario[22]; en palabras de Sucasas: el Estado liberal.

---

[19] M. Abensour, "El mal elemental", en: E. Lévinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* FCE, México, 2001, p. 25. Como contexto de su obra, podemos decir que el presentimiento del hitlerismo queda explicitado en su texto de 1934, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo,* y en otro texto que puede ponerse en relación —así lo hace Abensour— de 1935, *De la evasión.* Incursión primera como crítica política directa al nazismo —pero no a Occidente—, la cual se sigue viendo en "Libertad y mandato" de 1953. Esto culmina con su fuerte crítica a la tradición filosófica, a la ontología y a la "política de la guerra" de la cultura europea en 1961 con TI, lo que puede ponerse en relación con artículos escritos entre 1950 y 1970, reunidos en *Difícil libertad*. No obstante, veremos cómo en otros textos posteriores logra conciliarse con una política que no puede olvidar su responsabilidad ética con el *otro* en tanto piso necesario para lo político, tal como estamos esbozándolo preliminarmente. Ahí puede pensar un Estado y una justicia, por ejemplo DOMS de 1974; *"Paix et proximité"* de 1984, entre otros. Sin embargo, este recorrido no es tan lineal, porque en muchos de estos textos tardíos, vuelve sobre la crítica política como en un intento por no olvidarla.

[20] Lévinas, E., "Política después", en: *Más allá del versículo* (en adelante MAV), Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 275.

[21] *Cfr*. E. Lévinas, "Filosofía, Justicia, Amor", en: EN, p. 131.

[22] *Cfr*. Lévinas, E., DOMS, p. 240.

Escrito *grosso modo*, el *sentido ético* del rostro del *otro* es una relación social indomable, pre-original, no neutralizable por la racionalidad clásica —posibilidad de la multiplicidad que no nos permite quedarnos in-diferentes—, lo que pone un cierto piso a la política como 'necesidad'. Hay una política que debe 'domar' esta relación ética, esa violencia ética de la responsabilidad-para-con-el-otro, pero sin olvidar esta relación social ética y primera. No puede olvidar que la "sociabilidad ética" es puro vínculo que no olvida lo humano, estableciendo un lazo refractario a *lo uno*[23].

En un paso más, lo estipula nítidamente Derrida: "es el salto sin transición, la mutación irruptiva desde el 'sin cuestión' al nacimiento de la 'primera cuestión', define al mismo tiempo el paso de la responsabilidad ética a la responsabilidad jurídica, política —y filosófica". Así, cuando nace el *asunto de* justicia[24], el cara-a-cara de la relación asimétrica se suspende, "se interrumpe sin interrumpirse *como* cara-a-cara". De modo más preciso, es un meta-asunto que está dirigido *al otro* y *desde* el *otro*, al *otro* del *otro*. La *cuestión* de la justicia no es primera, como dice Derrida, llega después del *sí* al *otro* y el *sí* del *otro*, pero nada precede a la justicia… nada ni nadie. "La cuestión y, por consiguiente, asimismo la justicia, la inteligibilidad filosófica, el saber, e incluso anunciándose en ello, poco a poco, de prójimo a prójimo, la figura del Estado". El tercero aquí descrito pone en juego y pone el origen de la *cuestión* —el *asunto* mismo de la limitación de la responsabilidad—, como también de la justicia y la "estructura política de la sociedad"[25]. Otra base para pensar el Estado y las instituciones.

En caso contrario, una política que se instala desde un sentido ontológico como punto de inicio —casi en un movimiento anti-ético— muestra sus resultados de modo

---

[23] Se hace interesante puntualizar el tema de la violencia en Lévinas. Aunque no sea nuestro tema central, nos entrega directrices claves para nuestro capítulo. Si bien el filósofo francés es capaz de dar cuenta que en lo ético hay violencia, las distingue muy claramente. Así, podemos distinguir la violencia que Lévinas critica fuertemente y desde la cual cree que la tradición filosófica se ha instalado: la *violencia ontológica* (el Otro es subsumido por el Mismo) la cual es la base del Estado totalitario, pues éste comienza desde la violencia que implica perseverar en el ser —por tanto, justicia que comienza desde el principio que todos somos iguales—. Luego Lévinas admite la *violencia ética* del rostro, en el cual surgen las ganas de matarlo, pero del cual uno es responsable por él (el *no matarás*). Violencia ética de la asimetría en la intersubjetividad. Y tal como estamos revisando, es desde aquí que se llega a la *violencia mesurada* del Estado Justo, la cual se instala para darle justicia al tercero. Este des-clausura la clausura ética y limita la potencia del rostro, pues lo hace aparecer y lo sitúa en el mundo, ahí la violencia como traición a lo ético. Pero es una justicia que comienza desde la asimetría intersubjetiva que hace comparable a los incomparables. Creemos que estos momentos de la violencia descrita por Lévinas ayudarán a comprender mejor el recorrido. *Cfr.* E. Lévinas, "Filosofía, justicia, amor"; "El otro, la utopía y la justicia", en: EN. También, DOMS.

[24] *Cfr.* E. Lévinas, DOMS, p. 237.

[25] *Cfr.* Derrida; J., *op. cit.*, p. 50.

concreto en todos los horrorosos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. "Pero […] no solo allá, sino en cada situación y estructura social que reproduzca de algún modo el fenómeno de reducción de los muchos al uno, del *otro* al mismo, de la multiplicidad a la totalidad violenta […]"[26]. No podremos entonces olvidarnos de la crítica levinasiana a la ontología, pues su hipótesis política —extravagante, en palabras de Miguel Abensour—, en tanto en relación con la dimensión ética, no será posible pensarla si no es fuera de la trama del ser. Pareciera que ahí está el primer gesto filosófico levinasiano también en la política, para poder pensar así una política que no olvide lo humano. Aquí, la *evasión* se nos impone como figura a revisar —lo que no podemos desligar de su breve pero contundente texto *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*—[27].

Pero no queremos ir tan de prisa, porque si bien lo descrito hasta ahora aparece como una fórmula simple, en la obra de Lévinas, empero, no se deja ver con tanta claridad ni armonía, pues luego de varias complejidades que ya revisaremos, su relación con lo político no es posible de articular en un *corpus* nítido y lineal. No es posible pensar esta relación ético-política (tanto en su idea de justicia y paz como en su configuración del Estado) de modo unívoco y en una sola tesis[28].

Incluso, podemos tomar la estructura de varios pasajes de la obra de Lévinas y veremos que su manera de presentarse frente a lo político es ambigua. O bien, resulta mejor decir que solo en apariencia, el 'objeto' de lo político en sus reflexiones sobre la justicia y el Estado resultan únicas y claras. Hay una suerte de equívoco que vale la pena mejor precisar y distinguir, tarea que pretendemos a lo largo de este capítulo. Estas muchas posibilidades de inteligibilidad frente a los análisis políticos nos pueden confundir, porque cuando nos adentramos en lo político y en sus configuraciones estatales, podemos encontrarnos con textos que lo detestan o que lo justifican, mientras que en otros puede ser objeto de exaltación como de defensa absoluta[29].

En este mismo sentido, resulta clarificadora una cierta metódica de Lévinas en varios de sus escritos para trabajar lo político, cuestión que nos es de gran utilidad para estructurar nuestro propio trabajo. Por ejemplo, tomando su escrito —muy ético, pero también muy político— *"Paix et proximité"* (1984), vemos que comienza con un

---

[26] Timm de Souza, R., *op. cit.*, p. 237.
[27] *Cfr.* Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (en adelante RH), México, FCE, 2001. *Cfr. De la evasión* (en delante DE), Madrid, Arena Libros, 2000.
[28] Aquí vuelve a ser pertinente nuestra nota 19.
[29] Sucasas, A., *op. cit.*, p.116.

primero momento al que nosotros le llamamos *anti-político*. En este, elabora una fuerte crítica a la noción de paz comprendida desde la centralidad europea que se traduce, también, en una crítica aguda a la paz política occidental. Lo anterior conlleva, a su vez, a cierta crítica política puntualizada en la figura del Estado; para el francés, se instala ahí un piso crítico que sospecha de la noción clásica del Estado en tanto una *reciprocidad entre semejantes* que corre el riesgo de un totalitarismo estatal.

Luego, en un *segundo momento* político, Lévinas realiza una vinculación ético-política desde la noción de rostro del otro hombre. Aquí se sitúa del lado de una noción de política y Estado, la cual defiende bajo cierta idea de justicia. Es lo que Lévinas llamó, a partir de la irrupción del tercero, el *Estado justo e igualitario*. A este último, y sin poder obviarlo, nuestro filósofo le sumará premisas y precisiones del judaísmo. Es lo que algunos comentadores llaman, como *tercer momento*, el *Estado Mesiánico*[30].

Esta metódica mostrada en su texto de 1984 nos permite remarcar como dato histórico que sus textos antes e inmediatamente después de la *shoah* —presentimiento y acción del hitlerismo— son más bien críticos a la política, graficándolo muy bien en parte de su gran obra *Totalidad e infinito* de 1961. Desde este texto y posterior a él comienza a visualizarse una reconciliación —si lo podemos llamar así— con una cierta política, esa que surge para darle justicia al tercero (*le tiers*) mediante un Estado justo. Esto lo trabaja de manera dedicada en *De otro modo que ser* de 1974[31]. Este será el terreno por el cual nos moveremos.

Una suerte de itinerario

Clarifiquemos que no podremos eludir esos tres momentos mencionados para dar cuenta de lo político en Lévinas desde nuestros conceptos escogidos —sentido, rostro

[30] Para mayores precisiones del Estado mesiánico, *cfr*. Lévinas, E., MAV; *Nouvelles Lectures talmudiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005; *De lo sagrado a lo santo (cinco nuevas lecturas talmúdicas)*, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1988; *Cuatro lecturas talmúdicas,* Barcelona, Ed. Riopiedras, 1996; *Difícil libertad,* Madrid, Caparrós, 2004.
[31] *Cfr*. Lévinas, E., DOMS, p. 232.

y *otro*—[32]. No obstante, nos basaremos sobre todo en los dos primeros, porque intentamos en este capítulo hacer una lectura laica y sobre todo política de Lévinas para llegar a sus articulaciones ético-políticas, donde Miguel Abensour juega un rol central. Ahora bien, sabemos que cuando piensa su Estado justo-liberal, no es posible escaparse de las vinculaciones a lo mesiánico. Esto último lo haremos en casos estrictamente necesario para no equivocar el camino y caer en discusiones teológicas y/ o políticas que escapan a los objetivos de nuestra investigación.

De este modo, nuestro recorrido pretende urdirse en *dos puntualizaciones* bien precisas. *Primero*, pretendemos desentrañar lo estrictamente político en Lévinas, un intento por recorrer aquel camino de *lo político* en estricto rigor. Tendremos que caminar fuertemente por dos tramas[33], a saber, la *anti-política* (cierta mirada 'contra' aquella política del cálculo) y la del *Estado justo e igualitario* (reconciliación con las instituciones bajo cierta política donde legitima lo político).

La primera trama se teje como crítica potente a lo político en sus nociones de paz, justicia y Estado. Mirada a la tiranía de lo político como un "Estado de la Guerra"; en otras palabras, como el arte superior de la guerra; este modo de la política y la historia serían una modalidad clara de la noción de totalidad. Pura negación de la ética que conduce a una totalización injusta, que subsume toda diferencia. Política que se deja ver como ontología, según Lévinas, y que en su intento por objetivar impone la ya clásica lógica del poder occidental. Esta trama se hace necesaria revisarla, pues desde aquí, Lévinas, en un paso posterior, logra legitimar otro tipo de referente político.

La segunda trama se teje en una cierta ambigüedad de lo político al comienzo, porque muestra que hay instituciones que todavía no logran liberarse de la tiranía que ejercen y continúan en la alienación. No obstante, se va construyendo un camino hacia la reformulación de ciertas nociones políticas que permiten a Lévinas vincular y legitimar lo político en un Estado justo e igualitario que no olvide esa *responsabilidad-para-con-el-otro*. Desde estos conceptos no políticos —aquel sentido que arroja el rostro del otro hombre— y que Lévinas los lee en vinculación con lo

[32] Resulta interesante la nomenclatura que ha realizado Alberto Sucasas en un artículo suyo reciente. Dentro de lo político en Lévinas nombra y trabaja tres paradigmas para pensar el Estado: el totalitario (para nosotros el anti-político); el liberal (para nosotros el Estado justo e igualitario); y, por último, el mesiánico —aquí ocupamos su propia nomenclatura, y habría que agregar que ya es un campo donde Lévinas incorpora elementos del sionismo—. Nosotros trabajaremos mayoritariamente sobre los dos primeros paradigmas por los límites de nuestro objetivo de investigación. *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, pp. 116-117.

[33] *Cfr.* Guillot, D., "Introducción", en: TI, pp. 42-45.

político, es que él legitima la esfera de lo político. Desde aquí emerge su noción de justicia, aquella que no se cierra en sí misma y que puede fundar una nueva idea de Estado.

Su texto "Libertad y mandato" es muy gráfico en mostrar esta ambigüedad, cuestión que se ve ya superada en su segunda gran obra, *De otro modo que ser*, lo que se complementa con algunas entrevistas de los años ochenta, las que han quedado compiladas en su libro *Entre nosotros*[34]. Además, esta trama se puede vincular con ciertos textos talmúdicos de Lévinas, lo que ayuda como contrapunto de su pensamiento mesiánico de lo político, pero desde nuestra mirada, sin confundir teología y política. Es en este sentido, que ciertos escritos talmúdicos ayudan a comprender las nociones políticas de Lévinas. Ahora bien, esta primera puntualización dejará, por lo menos, algunas preguntas lanzadas: ¿qué perspectivas políticas, entonces, podemos extraer a sus conceptos éticos leídos desde lo político en el filósofo francés? Por tanto, ¿qué vinculaciones ético-políticas podemos extraer de este campo de lo político en Lévinas?

Hay que trabajar la *segunda puntualización*. Bajo el lema de la convergencia ética — política que se ha dejado entrever en la primera puntualización, se intentará mostrar y desentrañar si nuestra clave de lectura política arroja algún sentido en los conceptos levinasianos. Preguntarnos: ¿qué sucede al interrogar los conceptos *sentido*, *otro* y *rostro* en nuestra clave política descrita con Abensour en el capítulo segundo? ¿Estos nuevos sentidos conceptuales desplegados por Lévinas podrían repensarse desde 'lo político' en el sentido provisto por Abensour para visualizar una renovación política, para poder llegar a las 'cosas políticas mismas' desde un fondo de humanidad?

Aquí, la lectura política y laica que hace Abensour de Lévinas[35] nos ayudará. Ella nos permite ver si en esa tríada conceptual levinasiana y sus vinculaciones ético-políticas podemos redescubrir la irreductibilidad de lo político como una dimensión que requiere de lo humano, todo esto bajo el lema de la *extravagante hipótesis*. Lo humano, como ya hemos visto con Lévinas y en lo cual Abensour se ancla, también instala su propia irreductibilidad que hace renovar lo político y deja aparecer una

[34] Aquí nos referimos específicamente a: "Filosofía, justicia y amor" (1982) y "El otro, la utopía y la justicia", en: EN.

[35] Nos basaremos de modo riguroso en dos textos claves de Abensour para trabajar este asunto: "La extravagante hipótesis" (1998) en *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Anthropos, Barcelona, 2007, pp. 277-309; y "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", en: *Difficile justice, Colloque des intellectuels juifs,* 1998, pp. 120-132.

filosofía política crítica que quiere pensar de otro modo el Estado y la justicia[36], no confundiendo aspectos teológicos-políticos, cuestión que Sucasas cree respecto a la política levinasiana, de ahí lo 'difícil' de ella. No obstante, para nosotros lo importante radica en que Abensour nos deja ver que el cuerpo conceptual levinasiano tiene una notable relación entre lo ético y lo político, pues si la ética queda abandonada a sí misma no hay justicia con el tercero; y si queda la política abandonada a sí misma, no se pondera el peso del *otro* potenciando todo tipo de tiranía.

Pues bien, nos introducimos así a la 'difícil política'[37] de Lévinas para ver si logramos metódicamente llegar a ese posible —o tal vez utópico— lugar de imbricación entre lo ético y lo político. Ese espacio de irreductibilidad, que es lo político que no olvida lo humano y que por tanto, puede llegar a las 'cosas políticas mismas'.

IV.2 **'Lo político'** en Lévinas: guerra/ paz, proximidad, justicia y Estado

Primera trama: Lévinas y el Estado totalitario

Volviendo a la categoría de *totalidad* descrita por nosotros a la luz de los análisis críticos levinasianos en el anterior capítulo, observamos que a partir de ese concepto, el filósofo francés articula su denuncia, o bien, su crítica a la política. Si bien la totalidad es una categoría ontológica que muestra las posibles figuras en que se puede dar el ser (desde la subjetividad ensimismada que construye —análisis muy críticos a Hegel[38] que tienen una fuerte raíz en Rosenzweig—; el tiempo y la historia que devienen; y la pérdida de unicidad del hombre bajo el comando del Ser o sistema universal), ella puede ser una figura de lo político que no es ajena a la política totalitaria y calculadora que denuncia Lévinas respecto al Estado y sus instituciones. Lo anterior hace que el francés desentrañe su crítica política desde la totalidad, denunciando ahí las raíces del totalitarismo del Estado, lo que establece una paz y

[36] Gutiérrez, C., "¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour? En: Raffin, M. y Podestá, B. (eds.): *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política*, San Juan, Editor effha, 2012, p. 90.
[37] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 115.
[38] *Cfr.* E. Lévinas, TI, pp. 60-61. Y podríamos decir que toda la obra, tal como nos indica el título, sugiere una crítica a la totalidad en sus formas, intentando abrir un espacio al infinito. Se puede retomar nuestro capítulo III.

justicia particular a las que también critica[39]. Es en este sentido que nosotros llamamos a esta etapa de Lévinas, la anti-política.

En esta crítica política que pretendemos desentrañar a partir de la totalidad, hay que considerar dos cuestiones de no menor relevancia, que coinciden plenamente con los análisis de Sucasas y que ya hemos mencionado en esta investigación. Por una parte, no podemos olvidar que Lévinas es un filósofo que pensó antes y después de Auschwitz, por lo tanto, está marcado por ciertos eventos histórico-políticos que, tal como él nos dice, lo han hecho pensar. Desde ese sufrimiento y esos traumatismos de su historia biográfica y política es que comenzó su inquietud intelectual[40]. Aquí nos referimos a todo el inicio del siglo XX con su historia de migraciones y con el hitlerismo instalado desde el año 1933, que culmina en el horror de la *shoah*. Esto lo vemos nítidamente en su texto premonitorio *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934, donde la barbarie del hitlerismo aún no se había visto en la civilización europea; dejémoslo hasta aquí por ahora.

Y por otra parte, es necesario mostrar cómo "la conceptualización del ser como totalidad introduce una matriz belicista en el corazón de la tradición filosófica"[41], según las teorizaciones en *Totalidad e infinito.* La política y el Estado se comprenden como una modalidad de la totalidad que está alimentada bajo la experiencia de la guerra. Para decirlo en palabras de Lévinas, en la *tradición occidental europea* hay un intento constante por 'ganar la guerra', lo que va contra toda ética, pues como un recorte de la ontología, de ese 'yo puedo' que es pura sobrevivencia, la guerra como parte del ser suspende la moral. Visualizamos aquí una entrada crítica, donde la política es una estrategia para poner en juego el arte superior de la guerra[42].

La filosofía del hitlerismo

Si profundizamos estas dos cuestiones, podremos comprender de mejor manera cómo se construye este Lévinas que llamamos anti-político. Vamos primero a los hechos histórico políticos con su texto sobre la filosofía del hitlerismo. En este breve escrito, Lévinas nos indica que podemos llamarle 'filosofía' al hitlerismo, pues en ella hay una cuestión de sentimientos elementales que entrañan una filosofía. No obstante

[39] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 121.
[40] *Cfr.* Lévinas, E., EI, p. 23.
[41] Sucasas, A., *op. cit.*, p. 121.
[42] *Cfr.* Lévinas, E., TI, 47.

una filosofía, ella pone en cuestión los principios de una civilización. Una civilización que siempre ha estado a favor de un espíritu de libertad, tal como lo es la civilización europea de la que habla Lévinas. Incluso nos dice: "Las libertades políticas no agotan el contenido de aquel espíritu de libertad […]"[43].

La cuestión va más allá de la esfera política, pues el nazismo de este modo ha configurado una filosofía que se instala en contraposición absoluta con la tradición europea. Lévinas, de modo lúcido, sintetiza las figuras de libertad que tiene el espíritu de acuerdo con la tradición europea (judaísmo, cristianismo, Ilustración), las cuales luchan contra dos trabas relevantes: por un lado, a la historia y el tiempo que los somete a un pasado que prolonga el presente; y, por otro, al cuerpo que somete la espiritualidad de cada uno a una materialidad que les impone un espacio-tiempo concreto.[44] (Es más, Lévinas incluye en estas tradiciones europeas al materialismo histórico de Marx, pues más allá de la ruptura del marxismo con el liberalismo de la Ilustración, hay conciencia de cierta continuidad de la tradición de la Revolución Francesa. Si bien el ser —en tanto existencia material— determina la conciencia en el marxismo, el ser igual conserva su posibilidad de romper ese encantamiento social que es extraño a su esencia, dice Lévinas. ¡Esa toma de conciencia de la situación social era para Marx una figura de liberación, dice Lévinas!)

Ahora bien, cada tradición tiene su manera de 'defenderse' en esta lucha, dice el francés. Contra la idea del pasado, el judaísmo posee el arrepentimiento y el perdón; el cristianismo, los sacramentos como acto liberador; y, el liberalismo de la Ilustración, la autonomía de la razón. Y respecto al cuerpo, la tradición europea lo sigue mirando con extrañeza para sostener la liberación del espíritu[45].

De este modo, si bien Lévinas puede estar de acuerdo con alguna de estas tradiciones, cree todavía —en ese 1934— que todas estas tradiciones se distinguen radicalmente del hitlerismo y por eso mismo, este cuestiona todo principio de la

---

[43] Lévinas, E., RH, p. 8.

[44] *Cfr. Ibid*, pp. 8 a 13. Este punto es relevante para nuestro apartado IV.3, cuando trabajemos a Miguel Abensour. En su artículo "El mal elemental", Abensour ya lee este texto en clave crítica a Heidegger vinculándolo con DE de 1935. Muy crítico a la noción de tiempo que se juega —muy heideggeriana, dirá él—, mostrará una nueva manera de ir configurando el tiempo en Lévinas siempre como un intento crítico a la ontología heideggeriana. Para nosotros será relevante en las vinculaciones ético-políticas que intenta desentrañar Abensour en Lévinas para dar pie a una renovación humana de lo político. En otra línea de análisis, pero no menos interesante, es la de Reyes Mate cuando sitúa pensadores del margen de lo político después de Auschwitz. Aquí sitúa a Lévinas como un representante, y teje la tesis de la política moderna como en cierta complicidad con la noción de campo (de concentración) y la biopolítica. Esto ya no está en los horizontes de nuestra investigación. *Cfr.* Mate, Reyes, "El margen de la política", *Daimon* (Murcia) nº27, 2002, pp. 12, 14 y 16.

[45] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 118.

civilización. Vemos a un joven Lévinas todavía moderado, creyendo en la civilización europea occidental.

Dice Lévinas que en el hitlerismo, el hombre se encuentra encadenado a la situación social, y eso constituye de una u otra manera el fondo mismo de su ser. Puro sentimiento de identidad: "¿No resisten a toda prueba aquellos lazos que, mucho antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece?" De este modo, "El cuerpo no es solo un accidente desgraciado o feliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia: *su adherencia al yo vale por sí misma*"[46]. Vinculación ontológica entre el yo y la biología, aunque Lévinas no lo diga con esas palabras.

En el hitlerismo, la esencia del espíritu consiste en el *encadenamiento*[47], el cual se encadena al cuerpo: nueva concepción del hombre en donde lo biológico se vuelve central. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en este encadenamiento. Por tanto, la estructura social se basa sobre lo consanguíneo, concretización del espíritu: invención de la raza. Por tanto, la universalización se ha vaciado de su sentido para asociárselo al *racismo*, pues si bien se deja entrar la idea de expansión, dice Lévinas que ya no es propagación de una idea, sino una extensión mucho peor: propagación de una fuerza[48]. Surge el acto de una fuerza expansiva que impone como criterio la *dominación bélica*[49]. "Tal vez hayamos conseguido mostrar que el racismo no se opone solo a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa lo que está en juego. Es la humanidad misma del hombre"[50].

No obstante, estamos de acuerdo con Sucasas de que este texto levinasiano tiene un impacto más allá de un mero análisis político respecto del nazismo y su estructura estatal, sí creemos que es en este análisis histórico-político donde están los primeros cimientos de la crítica levinasiana al totalitarismo de una política basada en la

---

[46] Lévinas, E., RH, pp. 15-16.

[47] Es aquí que Abensour utiliza el concepto de Lévinas 'ser-encadenado', para hacer conexiones posibles respecto a *De la Evasión.* Ya en estos primeros años de Lévinas se instala la pregunta "¿cómo salir entonces del ser?", cuestión que uno puede discutir con Sucasas respecto a la continuidad en la obra levinasiana entre el antes y después de la *Shoah*. Si bien aquí está el presentimiento del hitlerismo que puede explicar la moderación de un joven Lévinas —aunque ya en DE aparece una cierta evolución posible de su obra como contra la ontología—, es cuando se llega a TI que la moderación desaparece y el hitlerismo ya está asociado a la base ontológica de la tradición europea. En este punto sí coincidimos con Sucasas, pues ya en 1961, el horror del hitlerismo Lévinas lo había experimentado en 'carne propia'; por tanto, la crítica política a la ontología se hace evidente, *cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 119-120.

[48] *Cfr.* Lévinas, E., RH, pp. 19-20.

[49] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 119.

[50] Lévinas, E., RH, pp. 20-21.

ontología. Y compartimos con el filósofo español que la crítica es más moderada, pues todavía no se sabía el desenlace del nazismo en los años cuarenta.

En efecto, si la última cita de *Algunas reflexiones*... nos muestra que Lévinas intenta dar cuenta de la noción de hombre detrás del hitlerismo con toda la deshumanización que este implica —lo que es posible de relacionar con su texto *De la evasión*, donde se visualiza solapadamente una crítica a la ontología heideggeriana y se augura todo su proyecto filosófico—, eso no excluye que esta primera cuestión criticada en su texto del hitlerismo nos muestre el primer cimiento claro contra una política de la barbarie basado en ciertos criterios ontológicos. Aun cuando sabemos que el filósofo francés en esa época defendía ciertas tradiciones de la civilización europea, creemos que las primeras aproximaciones a la crítica de aquellos "sentimientos elementales" del hitlerismo dan origen a una ontología de la guerra.

La ontología de la totalidad como figura política posible en el Estado

Ahora bien, en conocimiento del trágico desenlace de la historia del hitlerismo y las consecuencias de la guerra, en 1961, en su obra *Totalidad e infinito*, Lévinas se instala de lleno contra la noción ontológica de totalidad. Según el filósofo francés, esta se encuentra en el centro de la tradición filosófica occidental. De ahí los horrores vividos en los años cuarenta. "La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental"[51].

Para Lévinas, el ser se revela como guerra, es decir, la guerra es la experiencia pura del ser puro. La relación que se establece con la totalidad ontológica implica que los hombres están comandados y anclados a su identidad. Son movilizados por un orden objetivante al que no se pueden sustraer (pura totalidad del ser).

En la guerra como totalidad, se les hace imposibles a los seres alejarse del orden que la instaura, nada queda fuera de ella. Así, la guerra no muestra exterioridad ni al Otro en tanto Otro: destruye la identidad del Mismo. Es la totalidad la que les da un sentido a los individuos y el *sentido* queda invisibilizado fuera de la totalidad. La unicidad se pierde, porque lo importante es este sentido objetivo, el cual queda dentro de la totalidad[52].

---

[51] Lévinas, E., TI, 48.

[52] *Cfr. Ibid*, p. 48. Para mayores detalles consultar apartado III.2 Sentido y totalidad: andamiaje crítico a la filosofía occidental, en esta misma investigación.

El binomio ser-guerra[53] que establece nuestro autor, pretende denunciar —ya en franca ruptura con su texto de 1934— la cultura europea adscrita al pensamiento filosófico de la tradición, la que tiene en sus orígenes una adhesión de inhumanidad. La que, por lo demás, sugiere que toda esta política totalitaria ha estado siempre en la historia de la filosofía occidental.

Por lo mismo, este 'estado de guerra permanente', como dice Dussel, visualiza una política *negativa* en Lévinas —en tanto crítica a la política— que se instala contra el Estado de la tradición, ese Estado como totalidad que Hegel construyó. "[Lévinas] No cae en la ingenuidad hegeliana que confunde el Estado luterano, la cristiandad, con el mesianismo cristiano. A ese Estado se endereza su crítica como su oponente habitual, siguiendo los pasos de Franz Rosenzweig" [54].

Se visualiza así que esta política como guerra hace aparecer un Estado que genera el tipo de comunidad que la Modernidad conceptualizó; esa comunidad como pura identidad donde la política es la acción estratégica que hace funcionar a los miembros 'comunes' de la comunidad —valga la redundancia—, y que los une mediante un lenguaje común, el lenguaje de ese sujeto autónomo, moderno y soberano. En términos levinasianos los hace funcionar como parte del 'mismo', negando toda su alteridad[55].

En esta configuración del Estado totalitario, Lévinas nos hace entender que totalitarismo y totalidad, política y ontología, son figuras de oscuridad[56] que pretenden una *evidencia verdadera* sin relación con eso *otro*, sin relación al rostro del *otro* hombre, por decirlo ya en su lenguaje ético. Lo anterior generaría de inmediato violencia ontológica, alienación y tiranía en las instituciones (modeladas por el Estado totalitario). Se puede reconocer las dificultades en las instituciones, dice Lévinas, y

---

[53] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 122.

[54] Dussel, E., "'Lo político' en Lévinas (Hacia una filosofía política 'crítica')", en: M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico, D. (eds). *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas,* Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 271. Este artículo, si bien se ve sugerente para nuestro recorrido, es útil en cuanto a la visualización de la crítica a la política por parte de Lévinas. No obstante, en los análisis de Dussel sobre el "Estado davídico" o mesiánico, discute con Lévinas cuestiones teológicas-filosóficas que nos apartan de nuestra investigación. Luego, las argumentaciones de Dussel en su crítica al cara-a-cara levinasiano donde afirma que no aparece ninguna política *positiva* en la postura de Lévinas, nos apartan aún más de nuestra discusión. Sin embargo, hacia el final del artículo, su autor rescata la postura política de Lévinas acercando posiciones, por decirlo de alguna manera, y elabora una posible política *positiva* en Lévinas que sale de la pura crítica como anti-política.

[55] *Cfr. Ibid*, p. 273. Esto es interesante porque comenzamos a visualizar cómo Lévinas en su crítica política comienza a compartir criterios con algunos pensadores que intentaron fisurar el Estado moderno, tales como Esposito y Clastres, cuestión que justifica nuestro recorrido a la política moderna del capítulo I.

[56] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 125.

eso se cristalizaría en aquel orden racional impersonal que genera tiranía[57]. De este modo, la *acción violenta* de la tiranía de este tipo de institución (en donde no hay relación con *otro*), se relaciona, nuevamente, con la noción de guerra. La guerra como una cierta mirada al rostro del *otro* que calcula para dominarlo por sorpresa, como en una emboscada, lo que sería un no mirar de frente aquello a lo que se aplica la acción. Esto, según Lévinas, es tiranía[58]. "El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga"[59]. Occidente, dice Lévinas, ha basado su política de Estado en este juego ontológico.

Bajo el análisis de las instituciones que surgen del Estado totalitario, Lévinas establece que nunca podrán salir de esta configuración si persisten en comandar desde el anonimato y la clausura de sí; riesgo totalitario de toda institución sin humanidad. Sin embargo, cuando Lévinas se pregunta "¿qué hay antes de esta ley racional exterior?", "¿qué razón hay antes de esta razón?", se visualiza un primer atisbo para *salir* de este Estado totalitario. Hay, entonces, un discurso de una razón anterior a la razón que hace humano el discurso coherente y la razón impersonal. No nos adelantemos, pero ya aquello nos permitirá otra entrada a lo político en Lévinas.

Hemos visualizado que se establece una tensión entre moral y política, como dice Lévinas en *Totalidad e infinito*, lo que genera una ecuación que estipula una moral que secunda lo político. Esta articulación puede calmar, adormecer como paz política que acalla la evidencia de la guerra. Pero Lévinas nos advierte que no hay que olvidar que esta paz es fundada sobre la guerra. "La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra"[60]. Por tanto, esta no devuelve la identidad a los seres alienados, para ello se requiere de otra paz, una que él llama —y que aquí no desarrollaremos todavía— la escatología de la paz mesiánica. Esta última moral podría oponerse a la política, dice Lévinas.

No deja de ser interesante ver cómo en su texto de 1984, *"Paix et Proximité"* —escrito más de veinte años después de *Totalidad e infinito*—, comienza por estipular que hay una primera noción de paz que se sitúa en la centralidad de Europa —vemos nuevamente cómo la crítica sigue dirigida al corazón de la tradición occidental—, la

---

[57] *Cfr.* Lévinas, E., "Libertad y Mandato" (en adelante LM), en: *La realidad y su sombra,* Madrid, Ed. Trotta, 2001, p. 73.
[58] *Cfr. Ibid*, p. 75.
[59] Lévinas, E., *Difícil libertad* (en adelante DL), Madrid, Caparrós, 2004, p. 257.
[60] Lévinas, E., TI, p. 48.

cual establece una fórmula donde *paz* es igual a *verdad.* Paz solamente interesada en entender como "suma cero" los cálculos de los conflictos, instalando una humanidad desde la ontología como perseverancia en nuestro propio ser; paz que apela a lo verdadero para preferirla por sobre la violencia[61].

Esta paz conceptualizada desde la *verdad* se desprende desde un saber en donde lo diverso se le pliega, se le ajusta. Lo extranjero se asimila; lo otro se hace conciliar con la identidad de lo idéntico. "Paz a partir del Estado que sería la asimilación de los hombres que participan de las mismas verdades ideales [...] medida exacta de la *reciprocidad* en los servicios prestados entre semejantes: unidad de un Todo donde cada uno encuentra su reposo, su lugar, su asidero"[62]. En otras palabras, paz política que es pura ontología, que se da entre hombres que se satisfacen a sí mismos en su identidad.

Nuevamente Lévinas nos muestra el desgarro entre dos mundos que se vive en la centralidad europea: por una parte, esa historia que prometía una paz, una libertad y un bienestar desde el saber universal que caería sobre el mundo y la sociedad humana; por otra, toda esa cuestión no se refleja sobre los hechos históricos de las luchas fratricidas, del imperialismo, del desprecio humano, hasta el siglo XX con las guerras, el Holocausto, el fascismo y, finalmente, el estalinismo. Sin embargo, Lévinas intentará mostrar que se puede pensar un quiebre de la universalidad de la razón teorética que comienza en el "Conócete a ti mismo" como pura conciencia de sí.

En su frase 'Europa contra Europa', busca proponer que la búsqueda de la verdad se puede liberar del ser, en un intento por manifestar que no es la pura búsqueda de la verdad lo que importa; porque aquello que puede descalificar y acusar procede de los poderes del amor que no se agotan en el puro amor a la sabiduría.[63]

Si bien la frase última de Lévinas deja abierta la puerta a otra fuente de comprensión de lo humano, lo que nos interesa, por ahora, es dejar en claro que toda esa paz política ofertada desde la ontología europea, según Lévinas, ha fracasado históricamente, y que siempre ahí se privilegió la lógica de la guerra autorreferencial

---

[61] *Cfr.* Lévinas, E., "Paix et proximité" (en adelante PP), en: *Les cahiers de la nuit surveillée,* n°3, Verdier, 1984, apartado 1, p. 339.

[62] *Ibid*, pp. 339. Cita de traducción de Andrés Alonso Martos y Francisco Amoraga Montesinos, Revista Laguna, nº 18, marzo 2006, p. 143. Resulta interesante poner en perspectiva este texto con dos artículos de DL: "Heidegger, Gagarin y nosotros" (1961) y "El lugar y la utopía" (1950), sobre todo en la crítica a la ontología heideggeriana sobre la búsqueda de sentido en el mundo y el lugar como pura perseverancia en ser.

[63] *Cfr. Ibid.*, 340-341.

y con una racionalidad propia como proceso de justificación de la realidad[64]. La postura levinasiana contra la política y su Estado totalitario es bastante potente, cruda y lapidaria; "[…] no lo reduce a un mero episodio contemporáneo, felizmente superado, de la historia política, sino que más bien reconoce en él una tentación nunca ausente de la forma-Estado"[65]. Cabe entonces preguntarnos: ¿qué posibilidades tenemos de salir de este Estado totalitario? ¿Podemos desprendernos de ese dominio violento que ejerce este tipo de Estado en su tiranía y clausura sobre sí mismo? Según el Lévinas anti-político descrito desde los inicios y hacia el final de su obra, ¿existirá otra forma posible para pensar la política, la justicia y el Estado, que permita una reivindicación de lo político?

Segunda trama: Lévinas y su Estado justo e igualitario

Tal como advierte someramente en su obra de 1961 que no se podía pensar en una paz política que acallara la evidencia de la guerra —pues ahí lo moral sigue secundado por la política de la guerra—, es también en ese prefacio que nos deja abierta una puerta para comenzar a pensar otra noción de política, a partir de lo que él llama *escatología de la paz mesiánica*. Nos indica que cuando comencemos a ponderar esta escatología por sobre la ontología de la guerra[66], en ese momento, la moral se opondrá a la guerra. Aquí nos entrega el primer piso para entender y comprender que habría que buscar una manera en que la moral sea condición para entender lo político, el Estado y sus instituciones.

Ahora bien, sabemos que *Totalidad e infinito* sigue siendo una obra crítica a la política, como si no pudiera olvidar los horrorosos acontecimientos de los años 40. Su acometido es pensar una crítica que haga emerger una ética que preceda a la ontología, estando en esta última noción el fondo del concepto de guerra. No obstante, creemos que este intento de construcción ética, desarrollada muy bien en la obra de 1961, tiene una cierta conexión con la postura *'positiva'* de lo político en Lévinas, con esa construcción del Estado justo. ¿Por qué decimos esto? Porque vemos que esa plataforma ética donde contrapone la escatología como moral versus la ontología de la guerra, es una primera fórmula que pretende una relación fuera de la totalidad. Instala

[64] *Cfr.* Timm de Souza, R., *op. cit.*, p. 235.
[65] Sucasas, A., *op. cit.*, pp. 124-125.
[66] *Cfr.* Lévinas, E., TI, p. 48.

una relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad. Quiere pensar el infinito en tanto que la escatología es el 'más allá' de la totalidad, el 'más allá' del juicio de la historia, poniendo a hombres con una identidad antes de que la historia se consuma, antes de ese tiempo finito y cumplido, dice Lévinas. "[La idea escatológica] implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad"[67].

De este modo, el filósofo francés articula una idea de ser que desborda la historia y que sitúa a entes comprometidos en el ser y personales, que responden por su proceso. Estamos frente a entes que pueden hablar y que no son comandados por aquel halo anónimo de la historia. Así, surge otra noción de paz: "La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla"[68]. De este modo, una escatología no como religión positiva, sino como ruptura de la totalidad, deja irrumpir una *significación sin contexto;* deja irrumpir al *otro*, artífice y protagonista de la ética levinasiana, tal como hemos revisado[69]. Un Lévinas lector de Descartes —cuestión ya descrita— nos hace pensar esa *idea de infinito en nosotros* para mostrar que siempre hay algo que es exterior al pensamiento. Con esto, nos muestra una racionalidad otra, donde el infinito no se deja apresar en la totalidad, siempre desbordándola. Esa relación con lo infinito a la que no expone el rostro del *otro* no se puede mostrar como experiencia objetiva —claras vinculaciones con el inicio de este capítulo y la relación asimétrica de la socialidad ética—.

Por último, vemos entonces, como dice Lévinas, que contra el infinito, la guerra pierde la dureza de su ley; esta nueva subjetividad liberada de la totalidad y que está expuesta al *otro* no está tomada como egoísmo ni configurada como angustiada por su propia muerte, sino que está fundada en el infinito como pura *inadecuación*, sentido asimétrico que es colocado por el rostro del *otro*. A modo de resumen, visualizamos cómo en esta obra y desde su postura crítica, Lévinas construye su ética en la cual reescribe de modo periférico nociones políticas como paz, tiranía, libertad, justicia, entre otras. Creemos que hay aquí un germen desde el cual surgen sus otros escritos propiamente políticos que revisaremos, a saber, *De otro modo que ser* y "*Paix et*

[67] *Ibid.*, p. 49.
[68] *Ibid.*, p. 49.
[69] Esto fue trabajado en extenso en nuestro apartado III.3.

proximité"[70], escritos diez y veinte años más tarde, respectivamente. Además, creemos que Lévinas estimó necesario reescribir estas nociones políticas para llegar a pensar su configuración de lo político en el Estado justo e igualitario. Entonces, ¿cómo configura su Estado justo situado contra esa política totalitaria? ¿Qué pasos serán imposibles de renunciar para salir de la postura anti-política hacia la trama de lo político?

Hay un doble gesto[71] que en esta trama no se puede olvidar: por un lado, el Estado justo e igualitario —también llamado liberal— que se legitima desde el fondo pre-político de la ética que impone el rostro del *otro*. "[…] lo políticamente justo no puede tener otro origen que el bien ético". Hay que dejar en claro los lazos y sus configuraciones para que se comprenda el tránsito de uno a *otro* sin que lo ético quede olvidado y carcomido por el orden institucional político del Estado. Aquí, la noción de justicia al tercero —como el que simetriza la relación asimétrica ética— se nos impone como articulador con ese fondo pre-político ético. Por otro, para que lo anterior no olvide su imbricación ético-político, esta noción de Estado justo no puede cerrarse sobre sí mismo. "[…] momento de negatividad: el Estado liberal se define por lo que no es, por la exterioridad o vacío —éticos— que deja fuera de su propio espacio, renunciando a una ocupación cabal de la esfera práctica". Ya veremos cómo aquí se deja entrever esa *sobresignificación* que el Estado debe siempre tener, para nunca cerrarse sobre sí mismo —eje clave en la concepción abensouriana y que en

[70] Se hace relevante mencionar como dato cronológico y relacionado con este segundo momento de lo político en Lévinas, que antes de TI ya había escrito, en 1953, su texto "Libertad y Mandato". Tal como fue utilizado en la primera parte de este punto IV.2, vemos ahí que, si bien critica cierta configuración política, ya expone sus premisas para salir de la tiranía y re-comprender la noción de libertad. Es un texto en donde Lévinas muestra una cierta confianza y desconfianza, a la vez, en la política y sus instituciones (*cfr.* Guillot, D., "Introducción", en: TI, pp.42). No obstante esa ambigüedad, deja bien en claro en su texto que una nueva noción de paz proviene del rostro del otro, alejándose de esa acepción de paz como tregua en la guerra. Desde esta paz se puede configurar una noción de Estado justo. Para que no caigan en las 'dificultades de las instituciones', esas que engendran tiranía y esclavitud, hay que pesquisar "un discurso de una razón anterior a la razón que hace humano el discurso coherente y la razón impersonal de las instituciones y del Estado" (*cfr.* Lévinas, E., LM, p. 74). Mandato para que esa relación del fondo pre-político de la ética no se olvide en la dimensión de lo político. Desde aquí debemos transitar —y así lo hará Lévinas precisando profundidades mayores— para los textos posteriores a TI.

[71] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, pp. 127-128.

Lévinas se relaciona con su Estado mesiánico[72]—. Parece ser, entonces, que estamos en un intento temerario y ambicioso de poder pensar un referente de lo político digno y humano que puede reflexionar en 'un Estado más allá del Estado'. La tarea sobre el Estado justo no es de fácil acceso, pero arroja interesantes posibilidades para una filosofía política crítica.

El estatuto del tercero y el Estado justo

Volvamos aquí al texto de 1984 para ver cómo Lévinas reescribe su noción de paz; puerta de entrada —según nosotros— para llegar a su noción de lo político y su figura estatal. Por lo pronto, podemos imaginarnos que su manera de pensar la paz no estaría inscrita como aquella que fomenta la tranquilidad de cada uno en un mundo. Lévinas nos dice que hay que pensar el momento ético de aquel fracaso europeo, pues es en ese momento que la paz cambia de giro. Él se pregunta si esta última paz no responde a un llamado más urgente que aquel de la verdad[73]. Ya no se trata de una paz que se instala conforme a la verdad y al ideal de la unidad de lo *uno*, el cual rechaza toda alteridad.

La paz es entendida ahora por Lévinas como aquella que surge de esa *proximidad* del *otro*. Esta —como sabemos— no es espacial ni funciona en la lógica de absorción de toda alteridad. Es puro exceso de socialidad, no hay reciprocidad ni simetría. "[…] significaría (la proximidad), el *aumento* de la socialidad por encima de la soledad, aumento de la socialidad y del amor. Nosotros no pronunciamos esta palabra, de la que a menudo se abusa, a la ligera"[74]. En resumen, ahora la paz está en la esfera de la ética: relación asimétrica con *otro* inasimilable, con *otro* irreductible, con *otro* que posee toda su *unicidad*; nueva configuración de lo social que en su fondo se sostiene

---

[72] Precisamos nuevamente que este tercer momento del Estado mesiánico en Lévinas (sobre todo su relación al sionismo y al Estado de Israel) se escapa a los objetivos de la tesis doctoral. Este tema podría dar curso a otra nueva investigación (*cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, pp. 137 a 150). Como hemos dicho, nos basaremos en profundidad en los dos momentos anteriores, ya habiendo descrito lo anti-político y ahora en camino a profundizar el Estado Justo. Sin embargo, sabemos que en alguna precisión necesitaremos recurrir a esa política mesiánica trabajada por Lévinas, pero siempre en perspectiva de profundizar su mirada al Estado justo. Así, las lecturas filosóficas políticas de Abensour sobre este Estado mesiánico los trabaja en pos de renovar los pilares de una filosofía política —en sus palabras: crítica-. Este paso lo intentaremos realizar en el apartado IV.3.

[73] *Cfr.* Lévinas, E., PP, p. 342.

[74] *Ibid*, pp. 342. Traducción *op. cit.*, p. 147. También *cfr.* Lévinas, E., "Filosofía, justicia y amor", en: EN, p. 130.

por una caridad inicial a partir del rostro del *otro*. "¡Sólo el único es irreductible y absolutamente otro!", nos dice en el texto de 1984.

Irrupción de la ética del rostro del otro hombre, la cual impone un sentido desde la alteridad, fuera de la ontología: ***significación sin contexto.*** Y si no reescribimos la noción de paz —nos insiste Lévinas—, seguirá imponiéndose una paz que instala a toda alteridad desde un mundo: como género, como clase, como raza y eso tiene el peligro de la política totalitaria: posibilidad de convertirse en odio[75].

Este paso metódico levinasiano desformaliza la noción de paz para llevarla hacia su fenomenología del *otro*. Como sabemos, esta hace irrumpir al rostro del *otro* hombre instalando otra racionalidad: un ***pensamiento para.*** En la unicidad del *otro* hay algo indiscernible para el saber "tradicional" y en esto consiste la proximidad del rostro: "Desnudez de la pura exposición que no es simplemente el énfasis de lo conocido, de la develación en la verdad, sino exposición que es expresión, primer lenguaje, llamada y asignación"[76]. Esto es el fondo pre-político que no se puede olvidar: el rostro enigmático del otro hombre. Por tanto, la paz de la proximidad es la ***responsabilidad*** del yo por el *otro*. Paz que no es del reposo puro ni de la identidad, sino que es aquella del amor al prójimo [*autrui*], la cual cuestiona la identidad misma, su libertad y su poder.

Es en este momento que las cuestiones ***giran*** de sentido, según Lévinas. "Es el orden ético de la proximidad humana el que, en gran medida, suscita o nombra el de la objetividad, el de la verdad y el del saber"[77]. Aquí, sin más preámbulos, tendremos que adentrarnos a visualizar cómo será la génesis ética de lo político en Lévinas,

---

[75] ***Cfr.*** Lévinas, E., PP, p. 343.
[76] ***Ibid***, pp. 344. Traducción ***op. cit.***, p. 148.
[77] ***Ibid***, pp. 345. Traducción ***op. cit.***, p. 149.

donde el concepto del tercero surge como el gran fundamento epistemológico del orden de la justicia y del Estado[78].

Casi en un intento de Lévinas por reconciliarse con el suelo europeo, pero escapando a la totalización, nos dice en su texto de 1984 que es justamente ahí en Europa donde se concretan y reúnen la sabiduría de lo bíblico (este amor al *otro*) con lo teorético (esa objetividad y saber que dará justicia al tercero). "La relación con el *otro* y el único que es la paz exige una razón que tematice, que sincronice y sintetice, que piense un mundo y que reflexione sobre el ser, conceptos necesarios para la paz entre los hombres"[79]. Como ya lo esbozó Derrida, la responsabilidad por el otro hombre es *anterior* a toda *cuestión* —en tanto pregunta, instalación de comparación-. Por tanto, esta relación ética, social y dual que es exigida en una responsabilidad infinita por el *otro* se interrumpe cuando se incorpora el tercero.

En su compleja definición que hace del tercero, Lévinas nos indica que este es el *otro* distinto que el prójimo (*autrui)*, pero siendo *otro* prójimo, y también un prójimo del *otro* —en tanto *otro* del *otro*—. Pero ahí se pregunta: ¿qué sucede cuando el tercero interrumpe esa relación ética de a dos? ¿Cómo se procede aquí? Como vemos,

---

[78] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 128. Resulta conveniente revisar con precisión la nota 35 del filósofo español, pues repara en lo complejo del concepto de justicia en Lévinas. Habrían equívocos y giros notorios por parte de Lévinas en las definiciones de su concepto de justicia: en TI (*cfr.* pp.104), la palabra denota sobre todo la relación ética asimétrica; ese "hacerle justicia al otro" es aplicado para la relación ética con el rostro, y solo en algunos pasajes esa justicia sirve para referirse a la equidad institucional-política (*cfr.* pp. 304-306). No obstante, como esa acepción ética de justicia es a su vez una injusticia frente "al otro del otro", Lévinas, en DOMS (*cfr.* pp. 232-243), toma una acepción que está en el campo de lo político-jurídico, donde se permite establecer un discurso filosófico, metafísico de algún modo, en el que plantea una *política justa* bajo un Estado con fundamento ético, y aquí recae la articulación que trataremos a continuación —Estado justo—. Pero Lévinas también va más lejos —como lo hemos mencionado, pues, tal como esboza preliminarmente en "Libertad y Mandato", existe una libertad que es aquella que surge del encuentro con el rostro del otro; esta reestructura el mandato —el acto de mandar—, dejándolo como anterior a la institución, a la estructura política: jamás se puede olvidar, siendo algo irreductible. Es decir, ya se lee ahí esa significación irreductiblemente ética que no está en lo político-institucional, pero que debe estar en la justicia de lo político (no siendo política). Esto lo trabaja de modo más acabado en los años posteriores, y aquí el Estado, las instituciones, las leyes, siempre están *desbordadas* por una exigencia ética (*cfr. Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques,* Paris, Les Editions de Minuit, 1982. Trad. *Más allá del versículo,* Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2006). Tal vez aquí está la idea clave del Estado mesiánico que toma Abensour: se da una relación trascendente en esta idea ética de la justicia que entrega posibilidades para situarse más allá de las estructuras políticas, pero renovando lo político. Y Abensour lo resuelve en su trabajo —que ya profundizaremos—, mostrando esa *meta-política* en el Estado: *sobresignificación* del Estado para que no se olvide de esa dimensión irreductible de la ética. Aquí, tal vez en un giro respecto a Sucasas, Abensour cree poder instalar una bisagra entre ética y política para también darle a lo político ese componente del cual carece: el nunca cerrarse sobre sí mismo para no caer en una *realpolitik* que olvida lo originario de lo humano. Por esta tesis caminaremos nosotros en nuestro apartado IV.3.

[79] Lévinas, E., PP, p. 345. Traducción *op. cit.*, p. 149.

es el nacimiento de la cuestión. Así, la primera pregunta y discusión temática en lo inter-humano es la cuestión de la justicia, parafraseando a Lévinas[80].

Esto conecta directamente con la necesidad de una justicia en un marco político que no olvide este primer peldaño ético —aunque pareciera no pertinente pensarlas como etapas sucesivas y de ahí su complejidad—. "[…] la justicia nace en cuanto tal de la caridad. Pueden parecer extrañas entre sí cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultáneas, a menos que estemos en una isla desierta, sin humanidad, sin tercero"[81]. Es sobre esa condición de bondad y caridad que se abre paso la noción de justicia y su figura de Estado justo con el tercero.

Si sobrevolamos algunos análisis anteriores como en *De otro modo que ser* (1974), encontramos precisiones respecto al tercero y su apertura a la justicia y a la política. Nuestro filósofo realiza un juego interesante entre la filosofía primera de la ética y su *relectura* de la ontología, en tanto el tercero introduce el mundo y los fenómenos. Aquí, el filósofo quiere mostrar cómo su nuevo andamiaje ético —que ha criticado a la mirada ontologicista de la tradición— puede reconstruir el sentido ontológico que introduce el tercero en reclamo de justicia y política, pero ahora a partir de esa proximidad, des-interés que nos entrega el rostro enigmático del *otro*[82]. Esto requiere cierta atención, pues —en lenguaje levinasiano— el tercero establece la relación entre el *Decir* y lo *Dicho;* el tercero interrumpe el discurso ético del *Decir* y lo transforma en ya algo *Dicho.* Veamos.

En este camino, Lévinas nos indica que se produce un nuevo dilema entre lo *Dicho* —pues ahí se está en la trama de los fenómenos, del mundo, estableciendo una negación del infinito en mí— y esa ambivalencia del *Decir* —en tanto *significación* nueva en una subjetividad nueva, pues se ve excedido e interpelado por el rostro enigmático, por lo *de otro modo que ser*, des-interés de la esencia—. Se aprecia una cierta contradicción, pues ahora el rostro se hace *aparecer* como si fuera también

[80] *Cfr.* Lévinas, E., PP, p. 345.
[81] Lévinas, E., "Filosofía, justicia y amor", en: EN, p. 133. No obstante la cita, Belén Altuna también habla de la justicia como un segundo momento de la moralidad; aunque deja en claro que en el mismo rostro que se presenta de modo "violento" y nos expone en una relación asimétrica, en él mismo también se expresan todos los demás rostros: ese tercero que mira y reclama justicia. *Cfr.* Altuna, B., *Una historia moral del rostro,* Valencia, Ed. Pre-Textos, 2010, p. 260.
[82] *Cfr.* Sucasas, A., *op. cit.*, p. 130.

conocimiento y posibilidad englobante. Es como si olvidara todo aquello que ha criticado, justamente, de la Filosofía Occidental[83].

Sin embargo, en una articulación interesante de Lévinas, nos indica que no hay contradicción: "La contradicción que debería comprometer la significación de lo que va más allá del ser, lo cual evidentemente no es, resulta inoperante sin un segundo tiempo, *sin la reflexión* sobre la condición del enunciado que enuncia esta significación"[84]. En el camino que traza para que aparezca el tercero sin olvidar lo ético, nos indica que no hay contradicción: ese *Decir* del discurso ético sigue beneficiado por la ambigüedad de su significación que es enigmática. Pura proximidad, pura "palabra" como anarquía del infinito que se resiste al principio, a lo originario. Lévinas se pregunta por qué esa proximidad como significación del *Decir*, como el uno-para-el-otro an-árquico de más allá del ser, retornaría al ser, caería en lo *Dicho*. Esta pregunta la resuelve afirmando que es necesario seguir en la significación de la proximidad y del *decir* para el nacimiento del conocimiento, de lo *dicho*: "[…] el nacimiento latente de la *cuestión* en la responsabilidad"[85].

Entonces, cuando nace el problema, cuando nace el cuestionamiento del tercero que entra en escena, ese sentido del *decir* que iba en sentido único se ve en conflicto porque debe limitar su responsabilidad hacia el *otro*, pero sin olvidar ese fondo ético. Surge un nuevo sentido que lo hace bidireccional: surge la justicia, *la comparación de los incomparables*. De este modo, la aparición del tercero no se da como un hecho empírico ni tampoco hace que mi responsabilidad para con el *otro* se vea forzada a un cálculo por la "fuerza de las cosas"[86].

Hay otro modo de concebir la sociedad que aparece, pues, en esa limitación de la responsabilidad ética: "La relación con el tercero es una corrección incesante de la asimetría de la proximidad en la que el rostro se des-figura"[87]. El *dévisager* del rostro significa que se constituye en fenómeno, se deja *aparecer*. Nueva manera de concebir la ontología, porque siempre las relaciones entre nosotros, con todos los otros están dotadas de sentido a partir —siempre— de *mi* relación con el *otro* en tanto prójimo [*autrui*].

---

[83] *Cfr.* Lévinas, E., DOMS, pp. 234-236.
[84] *Ibid.*, p. 235.
[85] *Ibid.*, p. 236.
[86] *Ibid.*, pp. 237-238.
[87] *Ibid.*, p. 238.

Finalmente, las nociones de justicia, sociedad, instituciones y Estado —todos esos intercambios dados en el mundo— se fundan en que "todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para el *otro*". De esta manera, y de modo sugerente, dice Lévinas que esta *igualdad* de lo jurídico-político aún es sostenida por el criterio de *desigualdad*[88]: ese que se funda sobre la relación asimétrica del rostro del *otro* hombre y del cual somos responsables, pero "yo más que ninguno", como parafrasea Lévinas a Dostoievski[89]. Un ciudadano que es igual ante la ley, pero en donde esa idea de sujeto moral responsable lo protege contra la dureza de la ley, pues esta debe fundarse sobre la caridad y el amor[90].

Podemos nombrar tres fundamentos epistemológicos del tercero que sintetizan esta primera explicación conceptual sobre cómo este es clave en su configuración del Estado justo. En primer lugar, funciona como apertura de lo ético a lo político. En segundo lugar, el tercero es figura de interrupción de la relación ética en su asimetría: "*De* la ética *a* la política […] pues propone reconocer en un espacio disimétrico y jerárquico (el rostro del *otro* se sitúa, respecto del mismo que asiste a su epifanía, en posición de *altura*, desde lo cual ordena absolutamente) el origen de la igualdad jurídico — política". Esto viene a *limitar nuestra responsabilidad*. Procede a poder comparar a los incomparables: "Sin que, insiste Lévinas, ello suponga una suspensión política de la ética […]". Por último, es una figura de regulación dentro de la relación de lo Mismo y el Otro; también metamorfosea el estatuto del Mismo: "Antes infinitamente responsable del *otro*, el Yo se incorpora ahora a una república de iguales, donde recupera sus derechos"[91]. Así se construye, según Lévinas, el Estado justo e igualitario.

La sobresignificación del Estado

Por último, aparece un aspecto clave del Estado justo que dará elementos para el cierre de este capítulo: el vacío o negatividad del Estado que piensa Lévinas. "Cierto vacío o negatividad son esenciales a la tematización levinasiana del Estado democrático"[92]. El Estado justo, liberal o democrático, ¿puede caer también en un

[88] *Ibid.*, p. 239. Estos conceptos serán relevantes para el apartado IV.3.
[89] Lévinas, E., "Filosofía, justicia y amor", en: EN, p. 133
[90] *Cfr.* Lévinas, E., "El otro, la utopía y la justicia", en: EN, p. 277.
[91] Sucasas, A., *op. cit.*, pp. 131, 133 y 134.
[92] *Ibid.*, p. 134.

riesgo de totalizarse, de cerrarse sobre sí mismo? ¿Hay aquí un intento por parte de Lévinas de no arriesgarse a que su noción de justicia-política se agote en una construcción definitiva de "necesidades políticas" dentro del Estado?

Ya lo manifiesta de modo sublime en *De otro modo que ser*: todas las formas de justicia, sociedad, Estado e instituciones se deben pensar a partir de la proximidad "[…] en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento *a punto* de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta"[93]. Ese *a punto* que establece Lévinas, ¿no indica que justamente eso es lo que no puede suceder? Si eso sucediera caeríamos de nuevo en una política totalitaria, donde el dominio es absoluto y donde el Estado se confunde con todas las esferas de una sociedad, como puro cálculo político. Se esconden graves peligros, según Lévinas, en una *política cerrada sobre sí misma*: ahí se incuba pura violencia entre los hombres.

Habría que tener sumo cuidado, porque la unidad política en las instituciones puede rápidamente asociarse al inicio de un *sentido,* como si desde sí mismas fueran portadoras de su centro de gravedad y, por tanto, tuviesen un cierto derecho a determinar el destino de los hombres; allí hay fuente de violencia. Ya en un escrito talmúdico Lévinas nos advierte este asunto: "Creemos sin embargo, independiente de toda consideración religiosa procedente de una confesión y de creencias, que 'para los hombres puramente hombres', el sentido de lo humano tanto entre los pueblos como entre las personas, no se agota, ni en las necesidades políticas que constriñen, ni en los sentimentalistas que libera"[94].

Nuevamente, surge la importancia de la reescritura de las nociones de paz, justicia y Estado, y visualizar cuál sería su origen. Es un andamiaje jurídico-político que se legitima éticamente —conservando lo humano como *des-inter-és*, bajo el peso del ser, dice Lévinas—, pero nunca como legalidad anónima y neutral que comanda a los hombres y que rige las masas humanas para "equilibrar" lo social. Este equilibrar de la paz de los imperios se armoniza con crueldades y violencias, como modo de resolución de los conflictos[95].

---

[93] Lévinas, E., DOMS, p. 239. La cursiva es nuestra.

[94] Lévinas, E., "Política después", en: MAV, p. 276. Incluso aquí se refiere como elementos a pensar para la paz entre israelís y palestinos.

[95] *Cfr.* Lévinas, E., PP, pp. 345-346. Aquí parece resonar ese primer gesto levinasiano: la evasión. Ya será pertinente evocarlo con Abensour, porque él construye parte de su tesis filosófica-política crítica desde esa primera figura levinasiana, ahí radicaría el gesto filosófico político de mayor relevancia —bajo el lema de la "extravagante" hipótesis— en Lévinas.

Por tanto, el Estado justo no puede pensarse como liberado a sus propias necesidades. Este se erige bajo el lema de la responsabilidad del "uno para el *otro*", lo que le confiere al Estado su propio límite e impide que su figura se cierre sobre sí misma y así subsuma los casos bajo lo instituido. "[…] a el liberalismo corresponde poner coto a esa pulsión totalizante garantizando la existencia de esferas —no políticas, extra-estatales— de acción legítima"[96].

Lo anterior se cristaliza mejor aún cuando Lévinas establece que en esta configuración del Estado Justo está la excelencia de la democracia, "[…] cuyo liberalismo fundamental corresponde a un incesante remordimiento por parte de la justicia: legislación siempre inacabada, siempre corregida, legislación abierta a una mejora"[97]. Siempre excedida y dispuesta a corregirse, no puede caer, de este modo, en una totalización, en una unidad, pues la revisión no olvida su excelencia ética y el origen de su bondad, diría Lévinas. Y va más allá el filósofo francés, cuando agrega que solo de esta manera habría una razón que progresa (cuando se basa en esta idea de una justicia que libremente se revisa; instalando una cierta 'mala conciencia' de la justicia que sabe que no es justa aunque del *bien* que viene sí lo es). En caso de que la justicia olvide ese punto de fuga de sí misma, aparece la amenaza de hundirse en un régimen totalitario.

En otro texto talmúdico —"El Estado de César y el Estado de David"[98] —, precisa este punto de fuga, este vacío que debe estar en todo Estado para no olvidar ese espacio *absoluto* de la ética en lo político. Nos sugiere que la política debe recibir su justificación por parte de lo absoluto (dice que es desde una escala metafísica como Revelación); y esto no puede considerarse de modo solo abstracto. Por tanto, la política, al justificarse por lo absoluto, busca interioridad, enseñanza y respuesta, pero desde aquella relación con el *otro*. Desde un orden expuesto a riesgos, que se desborda (capaz de dar más de lo que se puede dar objetivamente)[99].

Si bien en este escrito de Lévinas hay una cierta apología al Estado de Roma, en cuanto canon de la organización política, en tanto lugar de inicio de la filosofía política moderna, en tanto lugar que defiende los derechos humanos, para Lévinas el problema radica en que esa noción de humano se da en reciprocidad. Por lo mismo, es

---

[96] Sucasas, A., *op. cit.*, p. 135.
[97] Lévinas, E., "El otro, la utopía y la justicia", en: EN, p. 277.
[98] *Cfr.* Lévinas, E., "El Estado de David y el Estado de César", en: MAV, pp. 259-273.
[99] *Cfr. Ibid.*, pp. 261-262. Aquí resuena lo meta-político que tiene el Estado mesiánico en Lévinas.

un derecho amenazado por los semejantes[100]. El Estado de Roma olvida ese origen de la relación entre humanos asimétrica y de origen ético que no olvida el Estado Davídico.

En otros dos textos de carácter más filosóficos[101], Lévinas se pregunta de dónde procede entonces este Estado justo que no se deja cerrar, que siempre está sobresignificado como exceso desde otro origen que no es la tradición occidental: si de la 'guerra de todos contra todos' o de aquella irreductible responsabilidad del uno-para-el-otro. Esta discusión nos será de gran relevancia para poder visualizar con más nitidez cómo convergen lo ético y lo político, precisando y reflexionando —tal vez— ese *exceso* que está en los márgenes del Estado justo y que no puede ser olvidado para renovar lo político—. Es aquí que Abensour visualiza un cierto 'contra-Hobbes'[102] en la extravagante hipótesis del origen del Estado levinasiano. Ahí aparece un modo de entender un Estado desde una base ética, en contraposición a un modelo clásico de la teoría política —como el de Hobbes.

Vemos entonces una *incompletud* en este Estado justo que hace que la justicia se auto-limite y que siempre esté excedido por algo que proviene de otro lugar que no es estrictamente político —aporético, para Sucasas, pero, para Abensour, en contraposición, eso no estrictamente político (que es la necesidad de lo humano como algo irreductible y absolutamente ético) le entrega un nuevo cimiento a "lo político" también en su calidad de irreductible—. Como sea, este espacio vacío que deja el Estado justo para abrir el espacio ético en lo político muestra ciertas relaciones *extravagantes* entre ética y política.

---

[100] *Cfr. Ibid.*, p. 267. No deja de ser interesante aquí que Lévinas nombre a Hobbes como el pensador político moderno que justamente estipula de modo central el concepto de igualdad en su inicio del Estado, cuestión que Lévinas opondrá con su origen del Estado.
[101] *Cfr.* Lévinas, E., PP, p. 346. *Cfr.* DOMS, p. 240.
[102] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.*, pp. 120-132.

IV.3 *Lo político* en el *sentido*, el *otro* y el *rostro*: *extravagante* convergencia entre lo político y lo ético en el Estado[103]

Los dos artículos de Miguel Abensour, a saber, "La extravagante hipótesis" y "El contra-Hobbes de Lévinas", fueron escritos en años cercanos y publicados en el transcurso de 1998[104]. En ellos, el francés instala una relación interesante que nos permite visualizar una relación oportuna con nuestra clave de lectura sobre lo político —clave construida en nuestro capítulo segundo—. Lo que hace en estos escritos es poner en relación su filosofía política crítica con la mirada política de Lévinas, logrando así un mayor sustento teórico.

Ahora bien, podemos precisar que la filosofía política abensouriana está en sintonía con ese espacio teórico en que se pretende "volver a las cosas políticas mismas". O, dicho de otro modo, "redescubrir lo político" contra todo totalitarismo, lo que se pone en una relación estrecha con la irreductibilidad de lo político que precisa un retorno a esta filosofía, sin olvidar la condición de lo humano como eje fundamental[105].

Por lo mismo, la filosofía política abensouriana se cruza de manera precisa con "lo político" que arroja el *sentido* dispensado por el *rostro* del *otro* hombre desde las articulaciones de aquel "Lévinas político" que acabamos de trabajar. Lo anterior

---

[103] Ya veremos la lectura política de Abensour sobre Lévinas, la cual claramente es pertinente en un cruce metódico con nuestra clave de lectura abensouriano. Aquí "lo político" no puede olvidar su vínculo humano —su paz ética en lenguaje de Lévinas—, porque en caso contrario se convierte en una política de los cálculos y del olvido del hombre mismo. Podríamos decir que Abensour, desde "El contra-Hobbes de Lévinas" y la "Extravagante Hipótesis", logra pensar cómo en la irreductibilidad de lo político hay algo que siempre lo excede (lo irreductible de lo humano). Y ahí establece convergencias críticas en un Estado que está sobresignificado, no cerrado, continuando su lectura sobre Marx en su texto ya trabajado, "Democracia contra el Estado". Aquí se puede hacer converger lo político y la alteridad de esa política extravagante de Lévinas, como en un gesto meta-político. En esta discusión, Sucasas hace aparecer una línea crítica a nuestra postura y a la de Abensour: piensa que se establece una aporética en el cuerpo de la ética levinasiana, en tanto existe una dualidad entre ética y política, entre bondad y justicia. "[…] la reconstrucción levinasiana de lo político desde la pureza o absolutez de la exigencia ética desemboca en ambivalencia […]" (p. 137). Para él, existe ahí una falla de lo político en Lévinas, cosa que para Abensour no será así. Sucasas somete la tesis levinasiana de este exceso en el Estado desde los análisis de la política mesiánica (*cfr.* 143-150); pareciera que desde ahí resuelve la aporía de la "difícil política" levinasiana, no sin antes afirmar algunas críticas potentes, tal como el hecho de que lo que hace Lévinas es "confundir […] el plano espiritual de las aspiraciones mesiánicas y la facticidad de una acción estatal" (*cfr.* 149).

[104] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 279. También, *cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.,* pp. 123-124.

[105] Aquí se puede volver sobre nuestro capítulo II. También se puede *cfr.* Abensour, M., "¿De qué regreso se trata?", en: *Para una filosofía política crítica: Ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 12 y 14 para precisar el itinerario de su clave teórica sobre su filosofía política crítica. Además, *cfr.* Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 91. "[…] el redescubrimiento de la política no puede ir sino a la par del redescubrimiento y reescritura de este otro lugar: el lugar de lo humano […]", p. 89.

articula el eje central de nuestra propia clave de lectura sobre lo político. Esta se nutre con esas vías insospechadas que pretenden repensar el cruce entre lo ético y lo político sin la mirada antagónica de que es un campo o el *otro*[106]. Por tanto, de entrada Abensour difiere de la tesis del *tout éthique* por la cual todo el pensamiento de Lévinas estaría en la órbita de la ética[107].

La extravagante hipótesis de Abensour lector de Lévinas

Por el contrario, Abensour propone articular y hacer converger lo ético y lo político para enriquecer su filosofía política crítica, lo que resuena con nuestra clave de lectura. No obstante, ¿cómo hace converger esta relación ético-política? Ahora que tenemos una gran cantidad de conceptos éticos y políticos de Lévinas, ¿cómo explica desde ahí estas posibilidades de redescubrimiento de lo político como retorno a lo irreductible de lo humano? Es en esta dirección que Abensour retoma las *extravagantes* lecturas de lo humano, de la configuración de lo social, de la justicia y su relación con el origen del Estado, para mostrar que en Lévinas siempre está esa idea de 'excedencia', 'salida', 'extra', como gesto filosófico que también teñirá esta nueva lectura de lo político. Todo lo anterior bajo la convicción de que en lo político no se olvide el hecho ético que, para Lévinas, "no es otra cosa que el lugar del otro hombre"[108].

Resulta pertinente volver entonces sobre algunas interrogantes ya planteadas. ¿A qué está expuesta una ética sin su vinculación a lo político? ¿No hay una violencia ética de esa pura responsabilidad por-el-otro que no permite darle un sentido a ese *otro* del *otro*, al tercero? No obstante aquello, nos preguntamos también: ¿a qué está expuesta una política que no considera el hecho ético? ¿No hay ahí otra violencia que se asoma como posibilidad de máxima tiranía, pura violencia ontológica?

Por tanto, desde estas interrogantes es que Abensour comienza a hacer converger los dos campos de lo ético y lo político a partir de Lévinas. Resume notablemente lo que ya hemos recorrido sobre el origen del Estado y la sociedad, dejando atrás todo el andamiaje 'anti político' de Lévinas. Por su parte, Abensour establece las ideas sobre la cual aquella *extravagante hipótesis* de Lévinas piensa el origen del Estado y/o de la

---

[106] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 88.
[107] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.*, p. 120.
[108] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 91.

sociedad: figura de *exageración*, carácter de extraordinario, poder de *errar,* de vagabundear y apartarse de los caminos ya trazados. De este modo, el origen del Estado y de la paz ética[109] radica en que provienen de una responsabilidad de uno por el *otro* que es irreductible, pues la figura del rostro del otro hombre dispensa un sentido *informe* que no se reduce a nada y que está fuera de la trama del ser: pura búsqueda de lo humano. Y a ella se superpone un orden razonable mediante el saber: irrumpe la filosofía que le da *medida* a esa infinita responsabilidad por el *otro* cuando aparece el tercero: cuestión de justicia.

No obstante, el primer elemento en Lévinas, dice Abensour, es que se instala lejos de los análisis psicológicos, sociológicos y antropológicos, pues en su rechazo a la política de la guerra lo que se objeta ahí como primera cuestión es su relación directa con el ser. Entonces, para explicar el origen del Estado y su política de la paz ética, se requiere volver sobre lo humano —las relaciones entre los hombres— donde se procede desde el *desinterés* (*des*: evasión; *inter*: elementos del ser; *ese*: ser). "[…] las relaciones humanas, en cuanto humanas, proceden del desinterés. Lo humano en el sentido levinasiano del término, comienza más allá del *conatus*"[110]. La extravagante hipótesis comienza con el nombre de lo humano, otra orientación hacia el origen del Estado bajo nuevas aperturas, pero sin pretensiones de querer superarlo en su existencia. Se sigue estando en el Estado.

Sin embargo, Abensour se pregunta si esta apertura hacia una orientación de sentido ético posibilita otro tipo de Estado, un *más allá* del Estado en ese mismo Estado justo e igualitario ya propuesto por Lévinas. "[…] ¿el Estado no reconoce estar atravesado por un movimiento irresistible que lo lleva más allá de sí mismo […]?"[111] Sin contestar de modo directo, podemos esbozar que nuestro camino no será de menor desafío: tendremos que incursionar sobre las tradiciones estatales a las que nos lleva la *extravagante hipótesis*, es decir, examinar el nuevo origen del Estado propuesto por Lévinas (un social que proviene de un principio humano) y que se instala contra el modelo de Estado de Hobbes (un social que proviene del principio animal). Este gesto es bien trabajado por Abensour, para mostrar la vía posible entre ética y política como un camino *más allá* del Estado (cruzado por ese principio humano que está en 'las

---

[109] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 277. Aquí se basa en el texto ya trabajado por nosotros, "*Paix et proximité*": desde otra paz a la paz política que instala la guerra, y esa es la paz ética de la proximidad del otro.
[110] *Íbid.,* p. 280.
[111] *Ibid.*, p. 281.

cosas políticas mismas'). Pero esto no será posible si no se piensa el primer gesto filosófico en Lévinas que ha hecho posible esta extravagante hipótesis en nombre de lo humano, a saber: la posibilidad de evasión del ser.

Primero gesto filosófico: la evasión[112]

El caso es que tenemos los conceptos levinasianos instalados en un territorio relativamente preciso: desde la crítica a la tradición filosófica hasta la nueva definición de una relación social asimétrica y ética; desde el entendimiento de un nuevo sentido en el rostro del otro hombre como conceptualización central de su filosofía hasta aterrizar en una 'difícil política' que también comienza en una misma metódica que su ética; desde lo anti-político de la totalidad —gesto totalitario de los Estados y la política— hasta el Estado justo e igualitario.

Y ahora es el momento de preguntarnos con Abensour, ¿de dónde comienza esta extravagante hipótesis? Para pensar los conceptos éticos de Lévinas —sentido, *otro*, rostro— en nuestra clave política, no podremos obviar la necesidad de *evasión* del ser que articuló Lévinas. Así lo estipula claramente Abensour. En una primera lectura, para Lévinas leído por Abensour, la política tradicional tiene su correlato en este *encadenamiento al ser,* lo que trajo grandes desastres a lo largo del siglo XX: subyugación, sumisión, servidumbre y guerra. Abensour trabaja hace años este concepto de evasión levinasiano como una puerta de entrada a un nuevo estatuto de lo político. Por ejemplo, en su artículo "El Mal elemental" (1997) articula la categoría de evasión con la filosofía del hitlerismo descrita en 1934 por Lévinas: "[…] la categoría

[112] Para ver la crítica que realiza Lévinas a la filosofía ontológica del ser, volver a nuestro apartado III.2. Aquí presenciamos un gesto filosófico que puntualiza la no linealidad del pensamiento levinasiano porque si bien en este apartado III.2 trabajamos desde TI (1961), donde radicaliza su 'contra' a la ontología, precisamos en la nota 59 que esta crítica ya comienza en su texto DE (1935). Y es necesario ahora de la mano de Abensour dar cuenta de esta figura para comprender el estatuto político de Lévinas de modo más preciso. Abensour vincula fuertemente DE con RFH (1934) pues ahí ya se visualiza la crítica a la ontología en tanto una política del ser como guerra; crítica que se profundiza posteriormente a la *Shoah*, lo que se visualiza nítidamente en TI. Es desde aquí entonces, a partir de DE, que ya Lévinas quiere pensar la humanidad del otro hombre como posibilidad de una ética como filosofía primera, para pensar luego una política justa y que no olvide ese estatuto; así podemos llegar a entender su extravagante hipótesis. Y esta es la ecuación que está a la base de la filosofía de Abensour: un estatuto de lo político que bajo el lema de la crítica no pierda su humanidad, su condición ética irreductible, lo que nos hace pensar otro concepto de Estado, institución y democracia.

de la evasión, —crítica velada a Heidegger—, trabaja ya 'en el vacío' el análisis del hitlerismo, develando así el fenómeno del encadenamiento"[113].

Podemos leer la *extravagante hipótesis* como un intento, en un primer momento, de salir del ser por una nueva vía que descentra el sentido común de lo político, pensando este en los márgenes para poder salvaguardar al *otro* y así re-pensar el Estado e instalarlo en una renovada mirada desde la aventura humana.

Pero veamos primero cómo se constituye en ese 1935 —bajo la lectura de Abensour— esta figura de evasión. Comencemos en 1934 con el texto levinasiano *Algunas reflexiones…*, donde interpreta fenomenológicamente —la única vez que, según Abensour, se arriesgó a aquello— el hecho socio-histórico del hitlerismo. Ahí estipula que en la primacía del cuerpo, por tanto, de la exaltación de la raza y de los lazos de sangre, es que irrumpe un modo específico de existir. Aquí sugiere, por primera vez, que la situación a la que el hombre está *encadenado* constituye desde estas reflexiones el fondo de su ser y encierra su poder-ser[114].

La cuestión que se debe precisar es por qué en la evasión se juega el horror del ser, aunque ya vemos que en *Algunas reflexiones…* ha dejado en claro un primer análisis sobre una filosofía que se urde en el *encadenamiento* al ser, que antecede a la necesidad de evasión y que se juegan sentimientos elementales horrorosos de los cuales habría que intentar *salir.* De retorno a *De la Evasión*, vemos que Lévinas, leído por Abensour, explica cómo la sensibilidad moderna —en tanto visión de mundo— entra en una paradoja en la que, por un lado, hay un renacimiento de la ontología —se visualiza en el ser la separación con el cogito moderno—, pero, a su vez, existe una sensación de que esta re-vuelta a la ontología es un condena —la más radical, dice Lévinas— por parte de la filosofía del ser en tanto es una influencia de sentido regido por un orden universal. Es aquí que los pensadores de esta época ven también en el ser un peso muy profundo; como si fuese a su vez un mal de la época[115]. La evasión es así una figura de crítica a la época.

Lévinas configura en torno a la evasión una doble crítica, tanto a la tradición que siempre pensó ontológicamente (ser como fundamento del *cogito*), y a la filosofía alemana —de modo solapado a Heidegger— que logró pensar la diferencia ontológica (por un lado, el *ente* como lo que existe —límites del ser que concierne a su

[113] Abensour, M., "El mal elemental" en: E. Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* México, FCE, 2001, p. 35.
[114] *Cfr. Ibid.,* p. 47.
[115] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 282. Y *cfr.* Lévinas, E., DE, p. 78.

naturaleza que quiere trascender esos límites del ser/existente—. Y, por otro, la experiencia del *ser* mismo —la existencia misma—. Lévinas pretende, mediante la evasión, salir de esta última categoría —la existencia misma—. Así, irrumpe la crítica, por tanto, a la ontología, que estipula que la sensibilidad moderna pudo percibir "en el ser una tara más profunda". Parecía que en la existencia misma había un peso, motivo por el que había que buscar conceptos críticos que permitieran dejar atrás la ontología. "Lévinas en oposición apenas encubierta a Heidegger, reconoce al deseo de evasión la fuerza de llegar al núcleo de la filosofía y de poseer un alcance crítico capaz de ejercer en múltiples direcciones: primero, conduce a una crítica de la filosofía tradicional. Después, lleva a una crítica de la nueva filosofía alemana y de su maestro más prestigioso"[116].

Si bien Lévinas está de acuerdo con la distinción ontológica de Heidegger, cree que el existente no puede estar comandado por la *existencia misma* y lo que configura es el concepto de la *excedencia.* Este neologismo que construye es para mostrar la originalidad irreductible del *existente* —es decir, del hombre mismo—. Es por esto que Lévinas nos sugiere que la *evasión* pone en juego el horror del ser mismo. Es decir, hay que salir por una nueva vía mediante la evasión, porque el ser sería justamente ese *aprisionamiento* del cual se trata de salir. En la identidad del ser se revela esa naturaleza de encadenamiento frente a la cual sufrimos. Como dice Lévinas, nos invita a la evasión[117]. Abensour se pregunta: "¿Acaso la reflexión sobre el encadenamiento no sugiere la elaboración de la categoría de evasión? E inversamente, ¿la categoría de salida no aclara a su vez el fenómeno de encadenamiento?"[118]

Así es como Abensour lee en Lévinas que bajo este punto anti-ontológico —en tanto evasión y *excedencia*— se articula el fracaso de los ideales de felicidad y dignidad humana que prometía la ontología. Por esta razón, hay que salir del ser por una nueva vía que nos hace invertir nociones del sentido común y de la sabiduría de algunas naciones. "En el vuelco de estas evidencias comunes encontramos, exactamente, la extravagante hipótesis. Si esta hipótesis se desmarca de las vías trazadas por la sabiduría de las naciones —si extra-vaga—, si posee la fuerza de

[116] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 282.
[117] *Cfr.* Lévinas, E., DE, pp. 82-83.
[118] Abensour, M., "El mal elemental", *op. cit.,* p. 63.

escapar de las vías marcadas, evidentes o tenidas por tales, es porque es el fruto de esa teoría de la evasión, de la puesta en práctica de la categoría de salida"[119].

La evasión y su crítica

La filosofía levinasiana construye, así, una hipótesis que se esfuerza por romper la filosofía del ser, de lo Mismo. Se dirige contra esa ontología que asigna la guerra en tanto es pura perseverancia en ser, eje sobre el cual —nos dice Lévinas— se ha erigido la política occidental. Una política fundamentada sobre el *conatus essendi,* o bien, respecto al *Dasein* en el cual su ser se trata de su ser mismo. Es aquí, dice Lévinas en DOMS, en este acontecimiento ontológico, que el ser se pone en juego en los egoísmos que se conflictúan unos con otros, unos contra otros, todos contra todos —casi en un gesto hobbesiano—[120].

Lo que se pretende es alcanzar aquella *paz ética* que Lévinas establece como distinta a la de los imperios —ser como guerra—, pues en estos siempre se ha privilegiado una política del cálculo y la mediación, instaurando una paz política que reduce lo humano al juego del ser. Como ya lo dijimos en aquel camino recorrido, está Lévinas —nuevamente— contra una política de la fuerza que se traduce desde la ontología. "Queda patente el vínculo entre filosofía de la evasión y la extravagante hipótesis. Dónde puede manifestarse 'la extravagante generosidad para con el *otro*' sino es más allá del ser, más allá del *conatus* y, por tanto, más allá de la guerra"[121]. Salida del ser que se traduce en una responsabilidad ética que Lévinas establece como contrapunto a la ontología. Si bien existe la conexión entre la figura de la evasión en tanto metáfora de salida y deseo de *excedencia* con el inicio de la extravagante hipótesis, estos vínculos —dice Abensour— no bastan para explicar la mirada levinasiana. Existe la posibilidad de buscar otras figuras de evasión a lo largo de la obra de Lévinas —cuestión que nosotros ya hemos esbozado—, y ellos muestran su crítica a la política tradicional en un intento de pensar lo político desde otra matriz de sentido.

Aquí, lo interesante es cómo Abensour establece la conexión fenomenológica en Lévinas con otras metáforas de la evasión que se vinculan a su propia noción de la

---

[119] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 283. *Cfr.* Lévinas, E., DE, pp. 116-117.
[120] *Cfr. Ibid.*, p. 284.
[121] *Ibid.*, p. 285.

reducción fenomenológica. Este andamiaje le sirve para revertir y proponer su mirada respecto a la política de la ontología en su extravagante hipótesis. Como ya sabemos, Lévinas no pretende conocer ni constituir el fenómeno, sino poder urdir una fenomenología del *otro* que priorice la *proximidad*, la *socialidad* ética. En resumen, podemos ver que esta reducción fenomenológica configura justamente aquello que nuestro recorrido ha mostrado: un cuestionamiento al sujeto de la razón, de ese sujeto que se configura como pura adecuación al saber. Según Abensour, lo que intenta Lévinas es un distanciamiento del mundo —de ese *lugar* al que apela Heidegger—, la desaparición de la conciencia lúcida para mostrar giros 'revolucionarios' mediante su reducción fenomenológica que lo lleva a la extravagante hipótesis como intento de una nueva política[122].

Ahora bien, sabemos que es una nueva política que se erige contra la ontología, en la cual las relaciones entre los hombres se establecen como relaciones de fuerza, de modo casi animalesco, dice Abensour. De la construcción del 'todos contra todos' hobbesiano, se cae inminentemente en aquel estado de guerra generalizado. No obstante, este trabajo de reducción de Lévinas no apunta solo contra Hobbes —figura que ya analizaremos—, sino que deja aparecer la asimetría intersubjetiva como articulación de lo social y como primera base de lo político[123].

Estaríamos en la última figura de la reducción, nos dice Abensour: aparición de otra figura de lo humano como opuesto a las evidencias del mundo. "La reducción intersubjetiva es el estadio último de la *Epokhé,* allí donde se muestra y desarrolla sus efectos en toda la amplitud. Introducción a 'algo distinto del saber' […] El encuentro con el rostro del *otro*, aventura excepcional, verdadera conmoción, despierta al yo de su sueño dogmático, de su soberanía replegada sobre sí en una quietud satisfecha"[124]. Hay aquí una revelación de una relación humana que no es relación de fuerza; no hay enfrentamientos de fuerzas.

Ese 'más allá' del Estado que no olvida lo humano: la clave de lectura

De este modo, Abensour logra establecer relaciones entre el primer gesto filosófico de la evasión en Lévinas con la reducción fenomenológica. "Sería más justo

[122] *Cfr. Ibid.*, pp. 286-292.
[123] Para precisar más detalles, volver a apartado IV.1.
[124] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.*, p. 288.

considerar que la reducción fenomenológica produce efecto de evasión". Esto permite mostrar que del encuentro con el *otro* sobre la base del rostro se permanece trascendente al mundo. Y es aquí donde está la base de la extravagante hipótesis: siempre permitiendo un pensamiento *más allá* del ser, evitando la institución de la violencia ontológica gracias a la irrupción del rostro del *otro*. Se erige otra institución desde la fragilidad y debilidad humana, desde esa relación social ética que es asimétrica y que nos sitúa en una relación con lo humano propiamente tal. Desde aquí, entonces, es que podemos 'volver' al mundo, a la ontología de la política que simetriza las relaciones. Pero ¡cuidado!, porque esta vuelta es reescribiendo la ontología de esa justicia por el *otro* desde la proximidad que impone el rostro del *otro* —justicia por el tercero que puede comparar a los incomparables—. "El *otro* detenta la clave de esta salida hacia otra forma de ser"[125], dice Abensour.

La figura de salida da cuenta del vínculo humano propiamente tal, el cual se escapa a la indeterminación primera en su relación con el ser. Este *encadenamiento* al ser que sería el 'fiasco humano' o el 'desastre' —como dice Blanchot— requiere un giro hacia la extravagante hipótesis que hace pensar otra comunidad, otro concepto de lo político y, por tanto, otro origen del Estado y sus instituciones. ¿Cuál sería ese giro? ¿No hay en ese término 'más allá de' algo que también debe articularse en el Estado justo e igualitario de Lévinas, es decir, en su concepto de lo político y no solo en su gesto contra la ontología?

Como hemos establecido, una sociedad cuya política se instala desde el principio de identidad, de la "excesiva preocupación de sí", negando la alteridad, configura un Estado que limita las fuerzas violentas del 'todos contra todos'. "[El hitlerismo y el encadenamiento al ser es] la autorreferencia y cerramiento a la exterioridad, la autoconstitución en la negación de la alteridad […] la absolutización y la autoposición generan una serie de consecuencias que son propias del ser engarzado […]"[126].

Si desentrañamos el párrafo anterior en su sentido inverso, vemos que en el fondo pre-político de la relación ética que ya está fuera de esa *autodeterminación* y *autoafirmación* —en un contrapunto con Hobbes—, el *otro* incorpora una fuerza distinta que no opone una fuerza contra el *otro*, sino que escapa a los datos objetivos

[125] *Ibid*., pp. 293. *Cfr.* Lévinas, E., DOMS, pp. 234-236. Para mayores precisiones volver sobre apartado IV.2.
[126] *Cfr.* Abensour, M., "El mal elemental", *op. cit.*, p. 84.

calculables, siendo pura imprevisibilidad de reacción. En cambio, la tiranía sin rostro sería aquella socialidad de la igualdad, claramente revisada en Hobbes[127].

El 'contra-Hobbes de Lévinas' según Abensour

Abensour trabaja para pensar cómo esta extravagante hipótesis *repiensa las tradiciones estatales* y quiere repensar junto con Lévinas las conceptualizaciones sobre lo político. Esto sigue a la pregunta qua ya se hacía Lévinas[128] sobre la procedencia del Estado justo e igualitario. Ese Estado que no se cierra en su autodeterminación. Surge así el siguiente punto de tensión: el Estado como forjador de una paz ética derivará de la proximidad humana de esa responsabilidad con el *otro* y *limitará* el infinito que afecta la relación ética. O bien, y en contraposición, será un Estado que *limitará* la violencia, los excesos de la guerra de *todos contra todos*, ahí pues el Estado de Hobbes. Abensour se pregunta qué acontecimiento se trata de limitar en ambos modelos estatales. Y responde que lo ético de la proximidad con el *otro*, en el primero, y la guerra, en el segundo. El primero sería un social o un Estado que procede de un principio humano, de la relación "del hombre *para el* hombre". Y el segundo, procede del principio animal, donde el hombre es un lobo para el hombre[129].

Cuando Lévinas ha logrado responder a estas preguntas, es porque ya articuló sus contradicciones sobre el Estado. De ahí la importancia, para nosotros, en hacer este recorrido. De este modo, elaborando sus contradicciones, visualizamos que él construye esta oposición de figuras estatales sobre una primera oposición que es Roma versus Jerusalén (básicamente en su texto "El Estado de David y el Estado de César".) Y es aquí que Abensour resume muy bien esta oposición, articulando en alguna medida la lectura del Estado mesiánico en Lévinas.

El modelo de Hobbes se basaría así en el Estado de César, el cual surge de la guerra y la limitación de aquella violencia. Es un Estado que conoce la paz a partir de la guerra, como un 'contra' los otros, un 'contra' los semejantes que articula desde ahí el derecho de los humanos. Pero por otro lado, está el Estado Davídico de Jerusalén, que, como dice Abensour, proviene de una fraternidad primera, irreductible, la cual

[127] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 292. *Cfr.* Lévinas, E., LM, p. 73.
[128] *Cfr.* Lévinas, E., PP, p. 346. Y también *cfr.* DOMS, p. 240.
[129] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.,* p. 122.

hace irrumpir una paz de la proximidad, una paz que es para-el-otro [*autrui*]. Y aquí Abensour, al igual que Lévinas, no escapa a responder sobre la violencia de Israel en la historia. Pero más allá de las evidencias del sentido común actual sobre aquella violencia, para Lévinas —cuestión con la cual concuerda Abensour— no es desde ahí que nace el Estado, sino más bien desde la relación ética[130]. Entonces, lo relevante para nosotros es que Lévinas puntualiza que si bien la ciudad mesiánica no se sitúa más allá de la política —pues conserva una forma política—, la cuestión central es que la ciudad sin más, en tanto que es política, no está de lado de lo religioso. Por eso puede pensar otro modelo de Estado, que siempre puede anunciar un más allá del Estado[131].

Ahora podemos entrever la posibilidad abensouriana de pensar el modelo levinasiano de Estado como un 'contra-Hobbes', casi punto por punto, como dice Abensour. "La extravagante hipótesis que hace proceder el Estado de la proximidad original abre, por tanto, la vía a la crítica e incluso a la revuelta que lleva a invocar este origen extraordinario"[132]. Bajo un gesto crítico es que Lévinas, entonces, puede decir que el modelo de Estado e institución que se construye desde Hobbes es bajo el lema de la unidimensionalidad del Estado, centrado sobre sí mismo. Nace de la violencia, pero a su vez, está indicado a limitarla. Mantención de una lógica centrípeta, hacia el interior, pura autoafirmación que genera la tan criticada totalidad. Aquí, lo político sí se reduce a una técnica, juzgándolo en su eficacia; olvido de criterios políticos y éticos. "Unidimensionalidad que, bajo la cobertura de la *Realpolitik*, reduce —ya que la tentación de siempre está ahí en la Modernidad— lo político a una técnica, o peor todavía, a lo que denominamos, en nuestro días 'la gestión' de los conflictos de bloqueo […]".[133] Como consecuencia, este Estado y sus instituciones influyen sobre el destino de los hombres siempre como fuente y mediación de conflicto y violencia.

---

[130] *Cfr. Ibid.*, p. 123. También *cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 296-297. Si bien, como hemos establecido, no nos interesa introducirnos al Estado mesiánico, creemos que esta explicación nos permite mostrar el modelo levinasiano "contra-Hobbes" que articula Abensour. Aquí hay otros comentadores críticos a Lévinas sobre este punto. *Cfr.* Caygill, H., *Levinas and the political*, London & New York, Routledge, 2002, p. 159.

[131] *Cfr.* Lévinas, E., "El Estado de David y el Estado de César", en: MAV, pp. 265-266.

[132] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 298. Es interesante mostrar que desde este momento, los análisis de este texto casi se superponen con "El contra-Hobbes de Lévinas", *op.cit.,* p. 125. También sugerimos volver sobre el apartado I.1, con la descripción del Estado en Hobbes, donde también se utilizó este último texto de Abensour.

[133] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op.cit.,* p. 299.

En una trama completamente distinta, la hipótesis levinasiana descansa sobre ese fondo pre-político de la asimetría de lo ético social que impone la proximidad del *otro*. Esto genera una pluridimensionalidad del Estado, "dividido entre la aventura extraordinaria de la que procede y el fin que persigue que no es otro que la justicia"[134]. Aquí se juegan dos cuestionamientos importantes, pues en el modelo levinasiano del Estado, este siempre debe estar *descentrado* para poder responder a estas interrogantes de modo óptimo. Entonces, por un lado, es un Estado que, ya que genera una coexistencia justa, no puede olvidar la aventura de la cual proviene: la generosidad-para-con-el-otro. Y por otro lado, solo desde ahí es que podrá acceder, dice Abensour, a este objetivo por el cual está construido: el dar justicia al tercero. Es por estas dos cuestiones que se avanza "[…] hacia un Estado descentrado, hacia un Estado al que somete las determinaciones propias del movimiento centrífugo, en la medida en que una eficacia orientada de otra forma viene a superponerse a la institución. El recuerdo de la aventura primera —la proximidad— y el *telos* del Estado —la justicia— permitirán luchar contra la inclinación natural del Estado que consiste en volver a centrarse sobre sí mismo, a poner en marcha una lógica centrípeta que lo lleva a construirse y a reconstruirse como totalidad"[135].

En este descentramiento del Estado se juega una cosa particularmente importante en Lévinas y también en Abensour: que en lo político no tiene por qué pensarse como punto de origen el ser, el propio Estado, la política y sus técnicas, sino que en el Estado se juega la pluralidad que hace mantener al Estado fuera de su propia totalidad. Ya lo dijo Lévinas en "*Paix et Proximité*": la paz y la justicia pueden dar origen al Estado, pero desde una legitimidad ética, donde la responsabilidad de uno para el *otro* pueda dibujar el límite del Estado. Nuevas vías insospechadas del origen del Estado.

Lo ético y lo político a partir del sentido del rostro del otro

Hemos visualizado la potencia del paso de la ética a lo político, que "se comprende como un particular proceso de limitación […] Lo que se limita, lo que se relativiza, es la alteridad del *otro*. Esta limitación es necesaria pues es justamente

[134] *Ibid.*, p. 300.
[135] *Ibid.*, pp. 300-301.

apertura y posibilidad de la política"[136]. Como dice Abensour irónicamente: aunque Lévinas no sea un pensador de lo político (ni filósofo político), lo que sí ha puesto en juego es la importancia de la multiplicidad humana en la estructura política que está sometida a leyes, pues ahí se ha logrado articular una sociedad e instituciones igualitarias que no olvidan ese desfase del para-el-otro de la subjetividad. Así se inaugura lo político como el paso de la relación ética a la reversibilidad del 'entre' ciudadanos. Simetría que permite esta justicia; esa que se da por el tercero sin olvidar lo ético[137].

Abensour entrega espesor a su idea de la 'filosofía política crítica' desde Lévinas, pues ahí existen lecturas políticas necesarias para pensar esta nueva filosofía política, tanto en relación con un cambio de sentido en lo político como en su configuración de Estado que se ancla en la mirada del rostro del *otro* —esfera ética—. "También es legítimo sostener que Lévinas, lejos de recurrir a la ética para despreciar lo político, inventa, más bien, entre las dos esferas una articulación original que pretende dar a lo político su consistencia y dignidad, renovar, de alguna manera, la cuestión política"[138]. Relación clara con nuestra clave de lectura y que deja en diálogo —por decirlo de algún modo— la esfera política y la ética.

Según Abensour, esta relativización de lo político a la instancia ética —sin reducirlo— lo efectúa Lévinas en un *doble movimiento*. Primero, hace emerger lo *irreductible de lo político*, pues lo hace digno. Lo que sugerentemente llama una meta-política[139], pues en este componente centrífugo del Estado está lo humano que no permite que se cierre como un Todo, encontrando en este desfase interhumano la excelencia, la búsqueda del buen-vivir para los hombres, dice Abensour. (Hay que señalar que aquello que Marx pretendió y no pudo consolidar en aquel movimiento de descentramiento moderno contra el Estado cristiano, Lévinas, atento al fracaso de aquel gesto moderno, pretende poner una voz de alerta sobre los peligros que rodean a toda institución cuyo objetivo final es encontrar su centro de gravedad.) Y, segundo,

---

[136] Gutiérrez, C., *op. cit.,* p. 92.
[137] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.*, p. 302.
[138] *Ibid.*, p. 302.
[139] *Ibid.*, p. 303. Para mayores detalles de este asunto *cfr.* Abensour, M., "L'anarchie entre métapolitique et politique", en: *Cahiers philosophiques de Strasbourg, "*Lévinas et la politique", Études réunies par Gérard Bensussan*, automne 2002.*

evita dos problemas: por un lado, saca lo político del tecnicismo y, por otro, no lo transforma en religión[140].

Hay una política que no puede olvidarse de ese fermento, de ese sedimento ético; una política que es irreductible porque no es puro cálculo ni perseverancia en ser, sino que es irreductible por su fondo humano y ético desde el rostro del *otro* que hace que tanto lo político, la justica y el Estado no puedan cerrarse sobre sí-mismos. En Lévinas existiría una intención de pensar que en el descentramiento del Estado hay un gesto similar al que el Yo recibe cuando irrumpe el Otro: sale de sí, pierde su estado de conservación, esa perseverancia en ser. Y, por tanto, para Lévinas, la idea es que "El Estado descentrado también experimente una torsión destinada a arrancarlo de su sueño de soberanía, de su imbricación en el mundo y sus fronteras para dejar remontar un más acá 'anárquico' de donde procede, el infinito de la responsabilidad para-el-otro […] Un más acá que remite a un más allá"[141].

Hace varios párrafos que se nos impone este último tema en cuestión. Tal como lo visualizamos en su oposición entre el Estado de Roma (Hobbes) y el Estado Davídico (Lévinas) y sus configuraciones, en este último se anuncia un *más allá* del Estado que también impone la extravagante hipótesis —más allá de la política razonable—[142]. De este modo, para Lévinas —cosa con la que concuerda Abensour—, el Estado está constantemente atravesado por una *sobre-significación*, siempre en conexión con un más allá de sí mismo. Abensour marca el análisis fenomenológico de Lévinas como si pusiera el fenómeno en escena. Entonces, en esa sobre-significancia del Estado, lo que ocurre es que en el Estado existe más que el Estado. Y este implícito se reconoce en la proximidad y en la responsabilidad con el *otro*. "Lévinas plantea una relación entre lo estatal y lo distinto al Estado —la proximidad—, entre estas dos dimensiones que comunican, necesariamente, y deben seguir comunicando"[143].

---

[140] *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.,* p. 306. Es interesante ver cómo Abensour justifica que Lévinas no regrese nunca a un campo de lo teológico político, cuestión que es criticada por otros comentadores de Lévinas, justamente cuando este establece la imbricación política-ética. Abensour incluso sostiene que, tal como lo dice Lévinas, la trascendencia descubierta en la relación con el rostro del *otro* no tiene nada de teológico; por tanto, no hay confusión teológica-política en ningún momento, pues, es más, Lévinas tampoco apela a la construcción de instituciones religiosas y políticas. *Cfr.* p. 305. Punto de distancia con Sucasas, por ejemplo.

[141] *Ibid.*, p. 306. Aquí nuevamente es interesante el punto de conexión que hace Abensour con el joven Marx. Relación en esa intención de no articular noción de autoridad, pues se trata justamente de un Estado que haga cortocircuito —como dice Abensour— con la idea de coincidencia consigo mismo, instalándose contra esa metafísica de la subjetividad que el joven Marx también postuló. *Cfr.* nuestro capítulo II.

[142] *Ibid.*, p. 297.

[143] *Ibid.*, p. 307.

Un paso clave se nos impone aquí. Lévinas nos hace volver sobre la intervención del tercero. Pero, como observa Abensour, Lévinas viene a cambiar la historia del tercero, de ese 'tercer hombre' (*troisième homme*) que ya no es más aquel Estado que detiene desde las alturas todos los antagonismos del 'yo', tal como lo vimos en el modelo de Hobbes e incluso en el de Hegel —el cual supera los conflictos de la sociedad civil burguesa—[144]. Este tercer hombre sería un observador neutral, donde su punto de vista surge desde la razón universal. En contraposición, el tercero (*le tiers*) levinasiano que abre la posibilidad de justicia, viene a limitar toda la potencia y violencia ética por una medida de justicia en el marco de un Estado que nace de la proximidad para con el *otro*. No obstante, es un Estado que finalmente está orientado a la justicia y que introduce —mediante el tercero— la objetivación y el poder de comparación de los incomparables[145]. Si bien ya explicamos con detalles la justicia del tercero, lo que hace aquí Abensour —y de aquí que sea un paso clave— es que logra articular la relación de un Estado justo que tiene un *plus* de esa proximidad en el tercero: nuevamente existe convergencia entre la ética y lo político.

Esta idea en que el tercero impone una justicia como medida y limitación de la infinita responsabilidad por el *otro*, justamente lo que permite es que el Estado no se cierre y bloquee las comunicaciones entre la justicia y la responsabilidad de esa proximidad. "El desinterés no deja de asediar al Estado de la justicia, dividido, diríamos, entre su origen y su *telos;* pero, por añadidura, convulsionado por el intercambio permanente de la justicia y de la responsabilidad […] La aparición del tercero y sus efectos no cerrarán la vía de la proximidad, porque medir el para-el-otro no significa olvidarlo […] también en la relación con el tercero persiste, perdura, imborrable, la relación ética"[146]. Se visualiza la estrechez entre la responsabilidad por el *otro* en la relación ética y la justicia; habría una naturaleza plural de la justicia en el Estado levinasiano, de ahí que esté más allá de sí.

En la convergencia de lo político y lo ético, hemos podido dar cuenta de este más allá del Estado y sus implicancias. Vemos aquí cómo la postura política de Lévinas desde su Estado justo —desde el tercero hasta la comprensión de ese *plus* que hay en

---

[144] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op.cit.,* p. 127. Esta diferencia entre algunos conceptos de "tercero" también se puede *cfr.* Bernasconi, R., "The third party, Levinas on the intersection of the ethical and the political", en: C.E. Katz (ed.): *Emmanuel Lévinas: Critical assessments of leading philosophers,* Volume 1: "Levinas, phenomenology and his critics", Ed. Matter & Selection, GB, 2005, p. 45.

[145] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op.cit.,* p. 127.

[146] Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op.cit.,* p. 308.

el Estado sin ser parte del Estado— potencia la lectura crítica de Abensour desde la cual surge nuestra propia clave de lectura de 'lo político'. Clave que pretende reivindicar un estatuto de lo político como irreductible en tanto puede 'volver a las cosas políticas mismas' —al son de Abensour— sin rigidizarlas y sin perder la capacidad de constituirse en un Estado e institución. Pero la clave está en que es una institucionalidad que respeta lo Otro y todo criterio de exterioridad, pues este ha permitido que se instituya.

De este extraño y poca legitimado Estado más allá del Estado —pues nunca se consolida—, vemos que la ética le ayuda como una impulsión a no cerrarse, a no caer en sus límites estatales. Lo anterior genera una institución que no tiene principio ni origen, sino que se establece como un Estado justo que siempre está en contacto con lo que lo supera, con toda esa *anarquía* que entrega la extravagante hipótesis de la proximidad para-con-el-otro[147]. Por lo tanto, al interrogar los conceptos de sentido, rostro y *otro* de Lévinas en nuestra clave de lo político, aparece un cruce interesante: "Lo irreductible de lo político, su carácter indómito es precisamente esta resistencia a devenir sistema cerrado, en el que un principio de regulación y de limitación vendría desde sí. Dicho de otro modo, lo irreductible no es una noción de clausura sino de abertura hacia lo *otro*"[148]. Agregaríamos que justamente esto permite un 'contra' ese Estado, para que en su conformación no olvide de donde proviene.

Algunas implicancias del 'más allá del Estado'

La articulación político/institucional de Lévinas también hace instaurar algunas puntualizaciones que nos parecen sugerentes (y probablemente podrán pensarse más adelante en las conclusiones de esta investigación).

Primero. Desde aquí podemos pensar una nueva configuración de lo social. Lévinas instala una *comunidad* que no tiene 'nada en común', al decir de Esposito, ya que es pluralidad de individuos. Es decir, el social ético indomable y asimétrico que se abre en la relación con *otro* se estipula sobre un 'nada en común'; relación plural y fisurada que es necesaria para la entrada del tercero y la justicia[149]: configuración de

[147] *Cfr. Ibid.*, p. 309.
[148] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 94.
[149] *Cfr.* Gutiérrez, C., "Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas", en: Bonzi, Patricia *et al.* (eds.): *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, p. 202.

otro Estado y otra política. La responsabilidad ética le da el sentido a lo político que simetriza e instala justicia; a lo político que no puede olvidar que su sentido está en relación con la originalidad ética. De esta manera, el centro de gravedad del Estado justo y de sus instituciones no se cierra sobre sí mismo[150]. Alejamiento de aquel Estado moderno que lo que instituye es el principio de lo común, una objetividad a partir de una idea universal. Se ha instalado de otra manera el modo de objetivar que tiene el Estado de la justicia con el tercero. Ya Abensour nos ayudó en este punto[151].

Segundo. También en relación con la intersubjetividad en Lévinas, se puede pensar que desde este fondo asimétrico que instala lo inter-humano en la relación con el *otro*, vemos que al configurarse como puro desfase, este, en su irrupción como rostro, significa como *huella*[152]*.* Por tanto, esto permite reivindicar ese "ir a las cosas políticas mismas" sin perder ese elemento de humanidad que hace rescatar la irrupción del *otro* como puro acontecimiento, en tanto relación asimétrica, imprevisible, tal como lo esbozamos recientemente con Abensour.

Lo anterior nos lleva a tener que pensar una 'política del acontecimiento': "acceder a ese espacio en el que nada es definitivo, porque ninguna representación perpetua y universal es posible en un espacio de asimetría"[153]. Esta nueva política ya articulada en Abensour lector de Lévinas, no es una política del cálculo ni de la técnica, es otra articulación distinta a la 'inteligencia política'. En contraposición, aparece una política que viene de otro lugar, de ese lugar que irrumpe como alteridad. Lévinas lo describe bien cuando contrapone la racionalidad de la política horizontal, "[…] del orden de lo lineal, del orden de un *telos,* es búsqueda de previsión y cálculo"; versus una sabiduría de lo vertical: "[…] busca instruirse sin recurso a la previsión […] Todo puede suceder ahora"[154].

Ahora se presenta una entrada a lo político que al no caer en la previsión, se vincula con la postura de Abensour sobre el estatuto de lo político que siempre está en

---

[150] *Cfr.* Lévinas, E., PP, p. 345.
[151] *Cfr.* Abensour, M., "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.*, p. 132. También *cfr.* Bruna, C. "Comunidad: objetividad desde la respuesta. Principio de las relaciones intersubjetivas plurales", en: Bonzi, Patricia et al. (eds.): El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, p. 175.
[152] Para mayores detalles ver nuestro apartado III.3.
[153] Gutiérrez, C., *op. cit.*, p. 203.
[154] *Ibid.*, p. 203. También *cfr.* Lévinas, E., *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005. Y *cfr.* Vanni Michel, "Instant, événement et ruptura chez Emmanuel Lévinas: vers une politique messianique?", en: J. Benoist y F. Merlini (ed.): *Une historie de l`avenir, Messianité et Révolution,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004.

fuga, en salida, para que no pretenda cerrarse sobre sí mismo. Gesto crítico que renueva y configura una geometría política que está siempre deslocalizada por su humanidad: irreductibilidad de lo político desde ese fondo de humanidad asimétrico que está en desfase, que no se deja aprehender y que sigue latiendo como fondo no definitivo en la objetividad de lo político y sus instituciones.

Tercera parte:
Perspectivas políticas del *sentido*, del *rostro* y del *otro* en Gilles Deleuze

Capítulo V
Corpus conceptual: el *sentido*, el *rostro* y el *otro* desde la perspectiva de Gilles Deleuze

V.1. Posibles entradas al pensamiento de Gilles Deleuze

Deleuze y los caminos biográficos: hacia la nueva imagen del pensamiento

A partir de la filosofía de Deleuze queremos visualizar y trabajar tres conceptos claves que aparecen en su obra —*sentido*, *rostro* y *otro*—. Estos conceptos irrumpen de modo particular a la luz de lo que Deleuze denominó la *nueva imagen del pensamiento*. Pero, ¿a qué se refiere el francés con esta nueva concepción del pensamiento? Aún no precisaremos este concepto, aunque lo dejaremos lanzado con la estela crítica que resuena en él, pues, para que algo nuevo aparezca contra algo instituido, hay que situarlo. Como primera cuestión, creemos que Deleuze instala una pragmática que re-piensa el lenguaje, dándole, así, un giro a un sinfín de conceptos (tales como los escogidos por nosotros) y excediendo las categorías clásicas de abstracción, representación, clausura y encierro.

El pensamiento contemporáneo de Deleuze deja entrever la idea de que hoy en día ya no importan las reflexiones ni los relatos (quien escribe la historia de los hechos para representarla mediante el lenguaje) sino sus pragmáticas. Son éstas las articuladoras de las reglas del juego[1]; por decirlo de otro modo, esas constantes interpretaciones; o, en un tono nietzscheano, una idea de eterno retorno donde nunca hubo un hecho primero, sino solo repeticiones —como ensayos—, siendo la primera vez una segunda y así sucesivamente.

[1] *Cfr*. García, H., *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*, Buenos Aires, Quadrata, 2006, p. 9; y Scavino, D., *La filosofía actual/ pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 36-37. Aquí se juega algo interesante respecto a lo que se suele llamar el *giro lingüístico*. Esto porque se observa una crítica acérrima a la noción de verdad cercana a los hechos y a la adecuación entre sujeto y objeto producida por una razón vinculada con la representación. El propio Deleuze indagó estas cuestiones en *Nietzsche y la filosofía,* (Barcelona, Anagrama, 2008, III, 15) y *Proust y los signos* (Barcelona, Anagrama, 1995).

En este juego que articula un tramado entre filosofía y nueva imagen del pensamiento, es posible dar cuenta de los trazos del pensamiento de Deleuze. ¿Contra qué imagen del pensamiento se sitúa Deleuze? ¿Su filosofía —al articularse desde la crítica a una imagen dogmática del pensamiento[2]— permite esbozar otro mapa u otro pliegue del pensamiento? ¿Qué sería, entonces, lo dogmático del pensamiento? Y, por tanto, ¿qué sería pensar propiamente tal, según Deleuze? Por último, estas interrogantes nos llevan a preguntarnos ¿cómo debemos concebir la filosofía de Deleuze —a partir de sus giros y críticas— para luego poner a la luz sus conceptos de sentido, *otro* y rostro?

De manera preliminar, y antes de desentrañar nuestros conceptos, podemos decir que Deleuze apuesta siempre por dar una mirada a la tradición filosófica, pero desde un piso crítico que permite que su filosofía sea única. Existe abundante literatura de algunos comentadores deleuzeanos que sostienen lo singular de su filosofía. De ahí que Foucault fuese capaz de afirmar: "Tal vez un día el siglo será deleuzeano"[3]. Incluso, al seguir la bibliografía cruzada y teórica de François Dosse sobre Deleuze y Guattari, queda develada la ambivalencia y la tensión del francés sobre este tema[4]: por una parte, Deleuze establece la necesidad de criticar firmemente el peso que implica estar adosado a la historia de la filosofía, pues, existe una función represiva que no permite liberarse de esa tradición: "La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico […]. De

---

[2] *Cfr.* Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía* (en adelante NPh), Barcelona, Anagrama, 2008, p. 146. Hacemos una aclaración respecto a la cuestión del *pensamiento dogmático*: cuando Deleuze lanza su crítica a este se está refiriendo al pensamiento de Kant, pues es este quien había advertido la imposibilidad de construir conceptos, en tanto la *intuición* (facultad de recepción como sensibilidad) como el *concepto* (facultad activa de la representación junto con la razón y la imaginación) transitaban por tramas distintas. Sin embargo, y dado lo anterior, la concepción kantiana siempre se instaló como una *filosofía crítica* porque fue este quien denominó pensamiento dogmático al racionalismo de Descartes, Leibniz y Spinoza, los cuales, a su vez, establecían que se debía pasar de la intuición al concepto, siendo posible ese tránsito y la posibilidad de construir la existencia, sin examinar los límites de la razón pues se confiaba en ella. Por lo tanto, Deleuze a modo de rebelión contra Kant, critica la filosofía de este último, como la filosofía dogmática, y construye su frase: "La filosofía es creadora de conceptos", ironizando respecto al pensamiento kantiano (esto lo detallaremos más adelante). *Cfr.* Deleuze, G., *La Filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Ed. Cátedra, 2008, pp. 11-26.

[3] Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 7. Es interesante puntualizar aquí cuando Deleuze se refiere a esta frase en "Carta a un crítico severo", incluida en *Conversaciones* (Valencia, Pre-Textos, 1995) p. 11. Allí, Deleuze, aunque establece su amistad con Foucault, señala que la ironía y el juego son parte de su obra filosófica.

[4] *Cfr.* Dosse, F., *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada,* trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 143-145.

mi generación, algunos no consiguieron liberarse, otros sí"[5]. Y, por otra parte, el mismo Deleuze cree firmemente en que se debe construir un estado inicial que restituya a los pensadores clásicos su función de plataforma necesaria para poder generar una obra propia, o bien, para "lanzarse a un trabajo de creación personal". Lo dice también en *El Abecedario* (1988) dándole gran importancia a trabajar la historia de la filosofía, a los clásicos; en una analogía con el arte, establece: "Hay que hacer retratos durante mucho tiempo"[6].

En estas tensiones es que Deleuze transitó desde muy joven, las tensiones fueron parte de su historia personal como de su recorrido académico[7]. Solo como muestra de aquello, podemos decir que su origen familiar, en el seno de una familia burguesa, nunca fue cómodo para él. Nunca le gustó hablar de su infancia —en un efecto casi fóbico siempre denunció el *familiarismo* y delicadeza de la burguesía—. Más aún, la muerte de su hermano mayor en la Segunda Guerra Mundial fue uno de los episodios familiares que lo marcaron y configuraron, de una u otra manera, su identidad e impronta filosófica basada en el problema de la diferencia[8].

A su vez, su recorrido académico también se vio teñido por las tensiones que le habitaban, lo que finalmente se transmuta en su genialidad y originalidad filosófica. Ahí, podemos ver sus cercanías y distancias en las relaciones con sus profesores en las letras y en la filosofía. Se sabe del caso de Pierre Halbwachs, quien en pleno contexto nazi y con la guerra como telón de fondo, introduce a Deleuze en la literatura francesa (referente no menos importante para su posterior obra filosófica). Luego, ya en un París ocupado por los alemanes, nuestro filósofo cursa su primer año de escuela secundaria manifestando su temprana fascinación por la filosofía (aquí pudo tener de profesor a Merleau-Ponty, pero queda en la clase de Viale). "Deleuze vuelve a atravesar entonces los marcos instituidos, multiplica las ocasiones de intercambio con su profesor de filosofía y se vuelve un alumno particularmente brillante"[9]. Así comienza su fascinación con la especulación filosófica y con los conceptos como una dimensión vital.

---

[5] Deleuze, *Conversaciones 1792 — 1990* (en adelante, C), trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 13.
[6] Dosse, F., *op. cit.*, p. 143.
[7] *Cfr. Ibid.*, pp. 119-141.
[8] *Cfr. Ibid.*, p. 120.
[9] *Ibid.*, p. 122. Aquí es importante mencionar que esta biografía realizada por Dosse se afirma en las entrevistas de Deleuze con Parnet *(El Abecedario*), así como en entrevistas realizadas a sus amigos, entre ellos, Michel Tournier.

Sin querer entrar en detalles, podemos insistir en que este recorrido académico marca su camino netamente filosófico. Deleuze, en su último año de secundaria, donde ya resalta como un gran estudiante, asiste a encuentros filosóficos con grandes pensadores de los años 40; a saber, Gastón Bachelard, Jean Wahl, Jean Hyppolite, Maurice de Gandillac, entre otros. Incluso, ya mantenía conversaciones con Pierre Klossowski sobre Nietzsche y, al son de Tournier, se establece ya su capacidad para "desempolvar la tradición filosófica, para infundirle un aire de actualidad"[10]. Destaca pese a su corta edad y, desde estos años, traza un cierto recorrido que coloca una manera siempre divergente para trabajar los problemas filosóficos, intentando sacarlos del espacio netamente académico.

En la afirmación de Tournier, se deja entrever la manera deleuzeana de pensar: rescatando a algunos clásicos relativamente olvidados (una cierta filosofía 'menor': Epicuro, Duns Scoto, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson, entre otros)[11]; alejándose de la vida interior (en sintonía con su fascinación por Sartre en esa época) y de una filosofía del espíritu (es un crítico acérrimo de Hegel por tanto). Así, la manera deleuzeana de pensar valora la exterioridad y establece una crítica a la subjetividad, al cristianismo y a sus relaciones con el capitalismo. "Un vasto movimiento de secularización transformó el Espíritu en Estado, a Dios, en sujeto impersonal y al contrato social en expresión de la divinidad"[12].

De este modo, se visualiza en Deleuze los primeros cimientos de un pensamiento crítico que, años más tarde, le otorgaría la primera impronta de su etapa de madurez filosófica. Antes de ella, y durante mediados de los 40, vemos cómo el filósofo francés se apasiona con Sartre (solo se desilusiona cuando este establece la relación entre el existencialismo y el humanismo de la década de 1940), estudia el cogito de Husserl ya como bachiller —siendo alumno de Alquié e Hyppolite—, y también trabaja a Heidegger. Y así, más allá de sus vaivenes académicos y de sus primeros trabajos de escritura[13], vemos que esta etapa genera un sedimento en Deleuze. Este sedimento tiene que ver con un tipo de pensamiento poco familiar que quiere proponer durante su obra filosófica. Este pensamiento propone una nueva imagen, un pliegue y una agitación. Pareciera que su pensamiento está fuera de los

[10] *Ibid.*, p. 124.
[11] *Cfr.* Pardo, J.L., "Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze", Revista Occidente, Nº 178, 1996, p. 105.
[12] Dosse, F., *op. cit.*, p. 125.
[13] *Cfr. Ibid.*, pp. 129-132. Aparecen aquí elementos interesantes de los intereses, fracasos y caminos que emprende Deleuze, los cuales entregan luces para comprender su modo de hacer filosofía.

procedimientos más clásicos —pero sin olvidar ni dejar a un lado a pensadores clásicos—, casi en un intento por agitarlo[14].

La nueva imagen del pensamiento de la filosofía deleuzeana

En un sobrevuelo conceptual rápido —con ayuda de Nancy— podemos decir que la propuesta de pensamiento deleuzeano, su pliegue, su nueva imagen, abre un espacio de crítica al pensamiento dogmático, aquel que privilegia la *verdad* (veracidad del pensador que articula un tipo de sentido universal), el *error* como la desviación del pensamiento y la instalación de un *método* que nos hace pensar bien, por tanto, evita el error[15]. El pensamiento deleuzeano abre, también, un espacio de crítica a la representación y al concepto que encierra, por tanto, su pliegue del pensamiento: "No conecta sobre Hegel, no encadenaba sobre la continuidad dialéctica de la que la trama implicaría necesariamente, a la vez, la lógica de un proceso —de un origen hacia un fin— y la estructura de un sujeto —de una apropiación, de una intención, de un ser-en-sí o de su falta-de-ser-en-sí"[16].

Siendo aún prematuro, ya se establecen atisbos de que esta nueva imagen del pensamiento ayuda a la construcción de una filosofía que renuncia a la totalidad, a lo uno, al sujeto, instalándose para "empujar su propia línea de deseo y de creación"[17].

A primeras luces, vemos que se va construyendo una filosofía audaz, atractiva y subversiva que permite ir estableciendo el terreno y el recorrido que queremos configurar en torno a nuestros conceptos claves: un nuevo sentido que reflexiona desde un nuevo lugar al *otro* y reconceptualiza el rostro. Si esto es lo que pretendemos, debemos retomar los vínculos entre tradición, actualidad y crítica en Deleuze, pues así podemos profundizar respecto a este territorio novedoso de la nueva imagen del pensamiento; es así como el francés pretende reivindicar una cierta tradición de que la filosofía se pueda construir sin mediaciones, donde el filósofo puede hablar del mundo, de lo que hay, desde un discurso interdisciplinar desprovisto

---

[14] Nancy, J.L., "Pliegue deleuzeano del pensamiento" en: Alliez, É. (ed.). *Gilles Deleuze: una vida en la filosofía*, Cali/ Medellín, Sé cauto/ Euphorion, 2002, p. 41.
[15] *Cfr.* Deleuze, G., NPh, p. 146-147. Esto se relaciona con lo expuesto en la nota 2 sobre el pensador que es objeto de su crítica al pensamiento dogmatico.
[16] Nancy, J.L., *op. cit.*, p. 42.
[17] Mengue, Ph., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2004, pp. 42-43.

de prejuicios, de presupuestos (en tanto proyecto ontológico) y de definiciones estancas de clásicos. He aquí lo intempestivo de su obra[18].

En lo intempestivo es que se juega la relación antes descrita entre tradición, contemporaneidad y crítica, situándose ahí cierto gesto o cierta voz deleuzeana "desde un lugar desconocido, y al mismo tiempo familiar […]"—como dirá Nancy—. Interesante paradoja del pensamiento de Deleuze dirá Pardo, pues en este espacio novedoso pero familiar, es que se establece que no hay conservadurismo para proteger a la filosofía de otros saberes. Todo lo contrario, hay un rigor filosófico que rompe con toda teología y teleología (cuestionando los orígenes y los finales, las alturas y las profundidades), que propone una nueva imagen del pensamiento, una afirmación de la inmanencia que se instala como una 'revolución'[19], la cual viene a desordenar el orden de las cosas.

Desde sus primeras obras monográficas, Deleuze ya establece un intento por pensar la filosofía y el filosofar como una liberación del pensamiento de todo lo que lo aprisiona. Establece, así, que filosofar es inventar nuevas posibilidades de vida[20]. Si esto ya queda sentado en su *Nietzsche y la filosofía*, a principios de los 60, también se puede decir que, desde mediados de los años 40, Deleuze establece una premisa que no abandonará jamás: "un monismo que parte de una filosofía de la vida, subsumiendo cualquier división […]"[21].

Un nuevo terreno para el pensamiento, un plano de inmanencia donde se puede pensar lo que hay, pensar cómo son las cosas sin intermediarios, sin imperativos morales, técnicos, políticos, históricos o económicos. Se deja aparecer una imagen del

---

[18] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, pp. 104-105. Es interesante visualizar como Pardo reconoce, en Deleuze, la posibilidad de pensar la filosofía sin mediaciones, a diferencia de sus contemporáneos (Foucault y la historia; Derrida y superación de la metafísica; Lacan y la estructura, entre otros ejemplos).

[19] *Ibid.*, p. 107.

[20] *Cfr.* Deleuze, G., NPh, p. 141-143.

[21] Dosse, F., *op. cit.*, p. 133. De ahí su ontología, su vitalismo sin dualidades que no abandona. Sobre este particular, véase *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*, de M. Barroso (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008). Barroso muestra una cuestión interesante para nuestra introducción a Deleuze y es que para este último el pensar como cuestión prefilosófica tiene que ver con la nueva imagen del pensamiento que posteriormente llamó *plano de inmanencia*. Si bien no es un elemento central para nosotros, es relevante para entender los andamiajes deleuzeanos. El pensamiento es una condición previa que establece la fuerza de la vida, tal como lo es la inmanencia, los acontecimientos virtuales o singulares. "Pensar la inmanencia es […] *pensar una vida que no encuentra nada a lo que oponerse* […] nada puede ser conocido al margen de la vida que implica, de las fuerzas que lo impulsan y del 'maquinismo' que lo produce. En virtud de esta 'imagen del pensamiento', no existe un ser no-existente que unifica a los existentes, ni una vida espectral que vivifica a lo inanimado, ni una esencia cuyo modo presente sería idéntico a la existencia. Todo aquello que se vive a partir de la potencia, de la creatividad y de la producción es radicalmente inmanente" (p. 18-19).

pensamiento como inactual, intempestivo, construido contra este tiempo que nos asecha a la luz de un tiempo por venir. Así es como, en un paso posterior, Deleuze establece este pensamiento como un pensamiento del pliegue, como un pensamiento que tropieza y que debe mirarse a partir de la incompatibilidad, de una desmesura expuesta del pensamiento consigo mismo[22]. Esta nueva imagen del pensamiento y su pliegue que ya no quiere pensar dogmáticamente, sino fisurar y dejar aparecer la afirmación, la diferencia y nuevos conceptos que escapan a la resolución y a la síntesis.

De este modo, al pensar esta nueva imagen del pensamiento en Deleuze, vemos que hay un gesto crítico y subversivo, pues este proyecto de hacer puramente filosofía, de pensar lo que hay y lo que está en el mundo (como proyecto ontológico), no puede desanclarse de su materia prima, de un cierto flujo de este nuevo pensamiento. Sin querer confundirnos, dejamos en claro que la filosofía produce conceptos que dan vida a su funcionamiento. De ahí que la filosofía sea el arte de crear e inventar conceptos que permiten escapar a *la muerte de la filosofía*. Solo así se pueden crear sistemas filosóficos nuevos que ninguna otra disciplina podría realizar[23].

Ahora bien, para que podamos ver la vitalidad de la filosofía en su creación de conceptos, se debe señalar un cierto terreno para que aquello suceda. Es decir, "si se rechaza toda subordinación a los discursos no filosóficos, toda relación de 'dependencia' con respecto a lo extra-filosófico, ¿por dónde se debe empezar a construir un concepto?"[24]. Esto implica que se requiere un cierto método que, si bien no constituye filosofía, deja aparecer este nuevo pensamiento que es pre-filosófico y que sería como el mapa antes del mundo. En breve, antes de la filosofía: los afectos y los *perceptos*. "[…] la filosofía no requiere únicamente una compresión filosófica, por

---

[22] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 107; Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 40; Nancy, J.L., *op. cit.*, p. 42.

[23] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 109; Deleuze, G., C, p. 217. Aquí hay un giro terminológico que vale la pena precisar: en una primera instancia el *concepto* está en el estatuto de enemigo para Deleuze, pues está vinculado de modo estrecho con la historia de la representación (*cfr.* DR, cap. III). Pero casi al final de su obra, reinventa la misma noción de concepto en un gesto crítico en contra de Kant. Aquí establece que la filosofía era justamente la disciplina que creaba conceptos; pura invención de conceptos. Esto, Kant ya lo había señalado como imposible, toda vez que los conceptos habitan la abstracción (facultad del entendimiento) y no se inventaban. Recuérdese lo expuesto en la nota 2 y, de paso, *cfr.* Deleuze, G. y F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (en adelante, QPh?), Barcelona, Anagrama, 2001, Cap. 1. Aquí Deleuze está cerca de Leibniz, pues según el francés es este quien logra identificar el concepto con el individuo, dejando atrás la idea de que el concepto se pueda definir desde lo general. *Cfr.* Deleuze, G., *Exasperación de la filosofía—el Leibniz de Deleuze* (en adelante, LD), Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 31. Además, precisamos que este punto tendrá —más adelante— relación con el estatuto del problema y con la crítica a la representación realizada por Deleuze.

[24] Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 108.

conceptos, sino también una comprensión no filosófica, por afectos y perceptos. Los dos aspectos son necesarios"[25].

Este nuevo pensamiento es el plano de inmanencia, el cual permite crear conceptos como una fuente de resistencia al presente. Por lo tanto, aquí, radica lo intempestivo de la filosofía de Deleuze: en la creación de conceptos, pero sin perder de vista un cierto método —si es que se puede decir así siguiendo a Pardo— en el pensamiento que entregue trazos prefilosóficos de discursos no filosóficos. Antes de hacer filosofía, e incluso para poder hacerla, se tiene que comprender un trabajo metódico pre-filosófico que se instala como la imagen del pensamiento; más bien, nueva imagen del pensamiento como punto crítico al pensamiento dogmático —crítico en tanto este último pensamiento genera un *buen sentido* y un *sentido común* como proceso de identificación (representando el mundo), dejando al pensamiento como una mera facultad al *yo*. La posibilidad de construir este mapa desde una nueva imagen del pensamiento —que después llama plano de inmanencia—, delimita las posibilidades de hacer filosofía, de crear conceptos[26].

"Un concepto no es en absoluto algo dado. Aún más, un concepto no es lo mismo que el pensamiento. Se puede muy bien pensar sin concepto […] Yo diría que el concepto es un sistema de singularidades extraídas de un flujo de pensamiento"[27]. Se clarifica la importancia de la relación entre el pensamiento con su creación de conceptos desde el enfoque deleuzeano, pero a su vez, se clarifica también que su propia idea de concepto varía respecto a la noción de concepto tradicional orientada a la cuestión representativa.

Si avanzamos un paso más allá de la historia personal como académica y de las etapas filosóficas de Deleuze —si podemos estructurar su obra en etapas—, vemos que esta relación entre pensamiento y creación es próxima, pues permiten un acto finito (según elementos seleccionados) pero ilimitado (ese conjunto de elementos puede remitir a nuevos instantes creando algo novedoso) del pensar. Se establece un presupuesto de que no hay cimiento seguro para los conceptos ya que ellos son formas inacabadas que logran componerse de múltiples formas y con elementos diferenciales[28].

---

[25] Deleuze, C., p. 222.
[26] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 109.
[27] Deleuze, G., LD, p. 18.
[28] *Cfr.* Franco Garrido, L., *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento* (prólogo de José Luis Pardo), Madrid, Antígona, 2011, pp. 40-41.

Los conceptos no están ahí afuera estáticos para aprehenderlos (noción enemiga de la representación), sino que han sido creados siendo la materialidad del pensamiento. Pero cuidado, pues justificar la frase de Deleuze implica que, para poder crear estos conceptos, debe haber un flujo de pensamiento que nos fuerza a pensar, que nos captura, que nos convoca a un *encuentro* afectivo y violento con los elementos que se han puesto en juego para crear el concepto. Por esto es que todo concepto ha sido creado por alguien que se deja violentar por esta nueva imagen del pensamiento, pero que no depende de la voluntad del pensador.[29] Consecuentemente, lo relevante no son solo los conceptos, sino que también los afectos y los perceptos. "*De hecho* no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad"[30].

La importancia de los trazos, del nuevo pensar o del plano de inmanencia como asunto prefilosófico, radica en que ayudan a no caer en las meras opiniones, en comodidades del pensamiento dogmático, pudiendo construir conceptos para una filosofía vital (en tanto productiva), que no puede, a su vez, dejar de pensar con otros filósofos de la tradición. Lo intempestivo de la filosofía de Deleuze recae en que no permite la comodidad de la *doxa,* del consenso *per se,* se erige contra todo proyecto de acuerdo, reposo o paz conceptual como si de la facultad de pensar dependiera; se dirige contra la inercia de lo 'verdadero'[31]. De ahí que su filosofía sea un intento por pensar desde lo problemático (¿qué es un problema?) como una manera de salir de las opiniones del buen sentido o sentido común, pudiendo llegar a liberar eso que llama diferencia absoluta (¿podrá dar cuenta de esta empresa el francés con las dificultades que aquello implica?).

De este modo, la inmanencia en su plano, el nuevo pensamiento en su flujo, es una multiplicidad que existe en sí misma. Es un sujeto de singularidades impersonales y pre-individuales, una vida no-orgánica que teje con una fuerza propia múltiples mundos y posibles presencias. Para Deleuze, este plano es desde donde emergen de modo práctico las diferencias con una independencia absoluta a todo tipo de identificaciones. "La inmanencia es productiva desde el principio, la inmanencia es fuerza, es inquietud: la productividad es inmanente. La inmanencia es causa, pero una

---

[29] *Cfr.* Deleuze, G., NPh, p. 153. *Cfr.* Franco Garrido, L., *op. cit.*, p. 41. De todas formas, toda la Introducción es interesante para profundizar esta idea (pp. 35-51).

[30] Deleuze, G., *Diferencia y repetición* (en adelante, DR), trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 206. Este punto es crucial, porque es el piso crítico que conduce hacia el sentido desplegado por el pensar como facultad: el buen sentido o sentido común.

[31] *Cfr.* Mengue, Ph, *op. cit.*, p. 42.

causa que no unifica, que es coextensiva a lo que causa, que se integra y *diferencia* en su efecto"[32].

Es así como comienza a pensar esta nueva noción de la filosofía, donde el filósofo no tiene el estatuto de reflexivo, sino de creador[33]. Hay una apuesta por creaciones conceptuales que nos parecen importantes de mencionar para comprender mejor el terreno de la nueva imagen del pensamiento —o plano de inmanencia— que propone el francés para sostener su filosofía diferencial. Si bien no son el asunto central del capítulo, sí nos interesa como terreno de su filosofía. Visualizamos la irrupción de conceptos que van instalando un nuevo sentido para liberar la filosofía, lo que a la vez, fisura en un acto crítico el denominado *buen sentido* transformado en sentido común de la imagen del pensamiento dogmático[34].

Estatuto del problema, crítica a la representación en Deleuze

Hay dos puntos que nos interesa resaltar, a modo breve, y que no tienen necesariamente un orden de importancia:

(1) Nuevo estatuto del problema filosófico en conexión con la invención de conceptos. Si bien ya hemos esbozado este juego deleuzeano, lo anterior está en relación con que el problema debe ser una manera de invención y no puede estar relacionado con esa imagen dogmática que establece al problema como una cuestión dada y que siempre existe en virtud de su solución. "Al mismo tiempo se nos hace creer que los problemas son dados completamente hechos y que desaparecen en las respuestas o la solución […]"[35].

---

[32] Barroso, M., *op. cit.*, p. 20. Tal como se expuso al inicio de este párrafo, en esta cita se visualiza su propia filosofía, pero no pudiendo olvidar a Nietzsche ni a Spinoza. (En la cita, la cursiva es nuestra, pues queremos resaltar que este flujo de pensamiento o inmanencia es un terreno que permite surgir las diferencias, no es un flujo que totaliza en un *idéntico*.)

[33] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 194. Así vemos cómo Deleuze articula la idea de creación de conceptos, la creación de problemas con el estatuto que debe tener un filósofo. *Cfr. Diálogos* (en adelante, D), trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 5.

[34] *Cfr.* Deleuze, G., DR, pp. 206-208.

[35] *Cfr.* Deleuze, G., DR, p. 242. Para un estudio acabado del tema del problema en Deleuze, *cfr.* Bréhier, E., "La notion de problème en philosophie", en: *Études de Philosophie Antique*, pp. 10-16. Aquí se juega, específicamente, la noción de problema de Aristóteles. La distancia que toma Deleuze respecto a Bréhier es que el estatuto de problema no se basaría para él en una prefilosofía de la *doxa*, tal como lo vimos más arriba. No obstante, sigue su texto muy de cerca para vincular su propia noción de problema. También se puede *cfr.* las definiciones de *problema* en Sasso, R. et Villani, A., *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze,* Revue Noesis, (série spéciale), n° 3, printemps, Paris, Vrin, 2003, y en Zourabichvili, F: *El vocabulario de Deleuze,* Buenos Aires, Atuel, 2006.

Por lo tanto, volvemos a la postura deleuzeana respecto a la relación entre pensamiento y filosofía; el método de lo pre-filosófico hacia lo filosófico: *"*[…] *un enunciado, un concepto, solo tiene sentido en función del problema al que se refieren*"[36]. Esto implica que el sentido del problema ya no radica en su solución, sino que —como ya adelantamos— son los problemas los actos que entregan un horizonte de sentido sustentando la creación de conceptos: "[…] por un lado, una *nueva imagen del pensamiento*, definida por la selección de ciertos 'movimientos infinitos' (nuevo corte en el caos, nuevo plano de pensamiento); por el otro, los *personajes conceptuales* que lo efectúan […]"[37].

Así, las consecuencias que nos interesan de esto son dos: por un lado, los horizontes de sentidos no son universales sino particulares a los problemas que se instalan y se crean (los problemas no son estados provisorios y subjetivos por donde el conocimiento que tenemos debe pasar); por otro lado, los problemas se inventan, por tanto, al encontrarse bien puestos es que radica su posibilidad de resolverse[38].

De lo anterior, se colige un nuevo estatuto del pensar, ya no como facultad y, por tanto, que no crea sentidos comunes desplegados a partir de lo verdadero y de lo falso. Una nueva racionalidad que se pretende mostrar; aquella cuestión intuitiva de la filosofía donde escabulle los criterios del racionalismo para presentar un pensamiento que se posee a sí mismo y que gracias a su flujo es que la filosofía puede crear conceptos de aquella pre-filosofía (nuevamente ese plano de inmanencia productivo y vital). Instalación, por ende, de una filosofía no abstracta, sino más bien enfocada en la naturaleza problemática de sus objetos; filosofía pragmática que se empecina en crear una realidad problemática del pensamiento ("los problemas son las *ideas* mismas") que se *actualiza* o se efectúa mediante conceptos[39].

Nuevamente en clave vitalista, este flujo de la nueva imagen del pensamiento en tanto inmanencia absoluta e indiscernible de la vida, pone en juego una diferencia de

---

[36] Zourabichvili, F., *El vocabulario de Deleuze,* Buenos Aires, Atuel, 2006, p. 86.
[37] *Ibid*., p. 87.
[38] *Cfr. Ibid*., p. 87; *cfr.* Sasso, R. et Villani, A., *op. cit*., pp. 289-293.
[39] *Cfr*. Deleuze, G., DR, p. 248.

naturaleza[40] entre la posible individuación y esa vida no-orgánica que ya mencionamos. "[…] la vida no-orgánica está llena de *virtualidades* y la vida orgánica presenta, por su parte, el reverso *actual* de esas virtualidades"[41].

De esta manera, podemos decir que lo problemático es un estado del mundo que da cuenta de la objetividad de la idea, la realidad de aquello que Deleuze llama, lo virtual. Mediante una compleja secuencia, se avanza desde el binomio problema/ solución hacia el paso de lo *virtual* a lo *actual*: lo virtual implica la díada *perplicación* (conjunto de series virtuales con sus multiplicidades, sea la idea o el problema)/ *implicación* (conjunto de campos de individuación correspondientes). Lo actual, en tanto, opone *complicación* (conjunto de series intensivas actuales que derivan de la perplicación)/ *explicación* (cualidades y extensiones que desarrollan según diferenciaciones actuales, campos e individuación, casos de soluciones de los problemas)[42]. Esta fórmula tendremos que profundizarla en el próximo apartado pues, como ya hemos visto, da cuenta de un nuevo horizonte de sentido. A su vez, esta nueva forma nos permite comprender de mejor manera la noción de *otro* en Deleuze.

(2) Por consiguiente, creemos que el punto del problema nos permite ver la intención de Deleuze de liberar la diferencia y sus singularidades. Ahí se entiende mejor este juego entre imágenes del pensamiento y planos de inmanencia, la compleja fórmula que surge para comprender el paso de lo virtual (intensidades pre-individuales) hacia lo actual (objetos e individuos que aparecen), permitiéndole instaurar su filosofía creadora de conceptos. Pero, ¿cómo logra Deleuze liberar la diferencia?, ¿cómo instala su mirada para permitirse captar la diferencia? No es por medio de la fenomenología (con la cual tiene cercanías y distancias) ni mediante el método dialéctico (el cual critica desde sus inicios), sino que pretende pensarla como afirmación propia, cuestión que ya establece en DR. De este modo, Deleuze comienza

[40] La multiplicidad cualitativa es aquella que genera naturalezas distintas. Aquí Deleuze intenta generar una sustantividad de la multiplicidad. Ya no es adjetivo (múltiple) sino que es sustantivo (multiplicidad), con lo que pretende, en un gesto crítico a la tradición, salirse de la identidad y de la unidad para poner en juego las relaciones, las conjunciones (el *y* de la multiplicidad). Se hace necesario una concatenación y regularidad para que esa relación entre acontecimientos pueda generar ese sujeto que permite una individuación, y por tanto, una actualización de naturaleza propia. Si tiene otros encuentros y relaciones, el sujeto puede generar otra actualización de otra naturaleza. Y, ahí, ya estamos frente a la diferencia de naturaleza, a otra multiplicidad. Es en este sentido que la vida no-orgánica se da como plano de inmanencia, donde se dan las tensiones virtuales de la idea antes del problema, siendo la realidad de lo virtual desde donde surge el problema (cierto componente ontológico), desde donde, a su vez, se pueden actualizar los objetos e individuos de ese problema. *Cfr.* Deleuze, G., *El bergsonismo* (en adelante, B), trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1987, capítulos I y II.

[41] Barroso, M., *op. cit.*, p. 21.

[42] *Cfr.* Sasso, R. et Villani, *op. cit.*, pp. 289. *Cfr.* Deleuze, G., DR, capítulo V.

con su gesto crítico, rompiendo de manera directa con el pensamiento de la representación[43]. Y esto nos interesa por ahora, ¿qué es lo que critica Deleuze para poder llegar a ese sentido que quiere despertar en la diferencia? El gesto crítico y el posterior anclaje deleuzeano permitirán una plataforma más segura para articular nuestra tríada conceptual.

En este sentido, Deleuze propone un juego que implica una liberación de la diferencia en un gesto contra la noción de representación que, según él, ha dominado la historia de la filosofía. El francés deja en claro que "[…] no podemos confundir la diferencia conceptual con el concepto de diferencia"[44]. Ya en DR lo que le interesa a Deleuze es buscar el concepto de diferencia y no la mera diferencia conceptual. Y para esto, debe criticar esa idea de diferencia conceptual pues ella sería una diferencia situada en pleno corazón de la identidad, pura representación.[45]

Lo postulado por Foucault respecto a la representación, Deleuze lo retoma y lo hace propio para criticar esta noción que se ampara en cuatro pilares: la analogía, la semejanza, la identidad y la oposición. Son estas las razones por las cuales se hace imposible pensar la diferencia propiamente tal. "En su sentido más inmediato, *representación* es sinónimo de 'concepto', y un concepto es ya en mayor o menor medida abstracción de diferencia […]"[46].

En síntesis, podemos decir que el concepto deja escapar todas las diferencias en su representación general, siendo el concepto uno e idéntico, siempre estableciendo y privilegiando las semejanzas y no sus diferencias. Pero, a su vez, todos los objetos que reúne el concepto, es decir desde ese fondo de identidad, se pueden oponer algunos objetos —claro está, una oposición sobre un telón que ya nos remite al mismo

---

[43] Dosse, F., *op. cit.*, pp. 197-198.

[44] Pardo, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 58. A esto nos referíamos cuando hicimos la distinción terminológica sobre *concepto*: aunque Deleuze cree en la filosofía como creadora de conceptos (QPh?), se refiere a su nueva noción como algo no dado. De ahí lo necesario de mostrar la crítica a la noción de concepto de la representación que hace específicamente en DR.

[45] *Cfr.* Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978),* Trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1982, p. 202. Aquí hay una explicación interesante de lo que intenta Deleuze al situarse contra ese enemigo que sería el concepto entendido como representación (término que luego usa para pensar otro tipo de concepto, aquel más problemático que ya explicamos). En esta cuestión del concepto y la representación, Deleuze se sitúa en contra de Kant. Si bien esto no es parte de nuestra investigación, lo dejamos puntualizado, *cfr.* p. 202.

[46] Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 58. De ahí se entiende también que Deleuze haya pretendido repensar la noción de concepto, liberar la diferencia, en un gesto contra la representación que tiene múltiples derivados. *Cfr.* QPh?, capítulo 1. Para una buena síntesis que revisa la noción de representación que critica Deleuze, sus argumentaciones contra la historia de la representación y sus implicancias, *cfr.* DR, pp. 389-446.

concepto—. "La identidad del concepto eleva ese 'olvido de la diferencia' al dominio de lo inteligible, convirtiendo a todos los objetos de un mismo concepto en iguales y sin diferencias intrínsecas o conceptuales"[47].

El problema de la diferencia como representación radica en que no logra mostrar el mundo afirmado en la diferencia; hay un intento timorato por garantizar una cierta distribución fija y sedentaria de las cosas (tal como lo muestra el buen sentido y el sentido común). De ahí entonces el intento deleuzeano por liberar la diferencia. Lo anterior implica que se debe comenzar con una liberación a la sujeción del sentido común, el cual logra, en su eficiencia identitaria, reconocer lo idéntico y generar un sujeto universal que logra conocer abandonando el devenir[48]. "[…] el sentido común recorta la generalidad en el objeto, en el mismo momento en que, por un pacto de buena voluntad, establece la universalidad del sujeto que conoce"[49].

A modo de resumen, en toda imagen de pensamiento hay ciertos presupuestos, y el francés establece que para determinar la filosofía se debe desentrañar qué tipo de imagen de pensamiento existe. Así, hay una estructura de pensamiento (un campo *noológico* y no solo ontológico) que es la que Deleuze intentar esbozar con su nueva imagen del pensamiento (plano de inmanencia). Esto lo ayudará como campo pre-filosófico en su filosofía creadora de conceptos, dejando atrás aquel concepto de diferencia que enarbola la historia de la representación. Es así como logra una salida de las categorías conceptuales de la representación y el sentido que la sostiene, permitiendo entrar a detallar la diferencia en sí[50]. Por lo tanto, en el gesto crítico de Deleuze hacia el pensamiento dogmático[51], hacia la noción tradicional de problema siempre adherida a la solución, hacia la imposibilidad de liberar la diferencia y hacia el sentido que se despliega desde los conceptos representacionales, se juega una crítica a esa "imagen del pensamiento llamada 'filosofía' que sobrevive solo en el elemento de la representación"[52].

---

[47] *Ibid.*, pp. 59-60.
[48] *Cfr.* Gabilondo, A., *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad,* Madrid, Trotta, 2001, p. 141.
[49] Foucault, M., *op. cit.*, p. 29.
[50] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 236.
[51] *Cfr.* Descombes, V., *op. cit.*, p. 201. Aquí se permite entender mejor la crítica severa de Deleuze a lo sedentario del pensamiento en el mundo clásico, lo que no implica que el francés elimine toda relación con ciertos autores clásicos. Más bien, se visualiza la estrecha relación de Deleuze con cierta tradición que denominó *naturalista* (Lucrecio, Spinoza y Nietzsche, en un gesto contra lo sobrenatural). De ahí, también, su relación con ciertos métodos para crear los conceptos; por ejemplo, el *retratar* a los clásicos. Otro método, más particularmente deleuzeano, es el de la *dramatización*.
[52] Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 75.

Como la representación se sostiene en un cierto tipo de sentido que tendremos que precisar y distinguir —el sentido común y el buen sentido—, entendamos que para pensar una filosofía de la diferencia tenemos que abrirnos a la fuerza impuesta por un nuevo pensamiento que subvierte el acto y su fijación, poniéndonos en un movimiento que circula a través de los actos[53], irrumpiendo ahí un sentido completamente nuevo, destellante como un acontecimiento.

De ahí que hayamos pretendido, antes de especificar el nuevo sentido deleuzeano y sus tratativas por liberar la diferencia, el comprender esta nueva imagen del pensamiento que se articula con su filosofía. Solo desde aquí es que lograremos cimentar un recorrido que re-comprende la noción de sentido, la relevancia del otro —en tanto estructura de percepción y mundos posibles— y las originales precisiones del rostro en el lenguaje deleuzeano.

Nuevo territorio filosófico para pensar el sentido, el otro y el rostro en este nuevo pensamiento

Sobrevolemos los conceptos de nuestra tríada para poder comprender ciertas significaciones en ellos, sobre todo el estatuto del sentido desde la liberación de la diferencia para anclarlo con el *otro* y el rostro. Así, podremos ir lentamente profundizando y dejando más claro el itinerario del capítulo.

La critica a la representación y su concepto está dirigida a ese pensamiento dogmático y al sentido que despliega: el buen sentido (*le bons sens*) y el sentido común. Pero, ¿cómo se articulan estos dos sentidos y cómo se puede derrocarlos? Para poder pensar otro sentido, una filosofía que libere la diferencia dejando que aparezcan personajes, signos, acontecimiento únicos sin reproducción, se tiene que desarticular el sentido de la representación que sitúa al sujeto en el centro del

[53] *Cfr.* Franco Garrido, L., *op. cit.*, pp. 41-42.

asunto[54]. El buen sentido, entonces, establece un pensamiento que se erige como bueno, uno que uniformiza y evita la diferencia pues en su sedentarismo y paciencia, corrige la diferencia anulándola, dirigiéndola a la noción de identidad. "[…] la flecha del tiempo, es decir, el buen sentido, identifica: el futuro, lo probable, la anulación de la diferencia".[55]

De este modo, si precisamos la relación, pero a su vez la distinción, entre buen sentido y sentido común, podemos decir que en LS la diferencia pasa porque el *buen sentido* es una dirección que opera una distribución fija y sedentaria, mientras el *sentido común* sería un órgano de identificación (de las facultades y por medio de ello de su concordancia con los objetos)[56]. Ahora bien, en DR, si bien ambos conceptos operan cercanamente, podemos decir que el *sentido común* asegura la concordia de las facultades, mientras el *buen sentido* opera la distribución que garantiza dicha concordancia. Así, el pensamiento del buen sentido estipula y orienta solo un pensamiento: el del sentido común que se define, por un lado, de modo subjetivo desde la identidad de un yo (*moi*) como unidad y fundamento de todas las facultades. Y por otro, de modo objetivo, por la identidad creada del objeto con la cual esa subjetividad —mediante sus facultades— se relaciona[57]. Se hace más pertinente el cuestionamiento que ya hicimos al sentido desplegado desde las facultades de un yo, pues irrumpe de un pensamiento que se ponen en relación a lo verdadero o lo falso.

¿No hay una cierta idea que desde la nueva imagen del pensamiento que se articula en Deleuze hay un intento por fisurar este sentido? ¿Qué ocurre ahora, entonces? Giros y re-invenciones, pretensiones en que se puedan construir los conceptos, la existencia donde lo claro y distinto pueda ser distinto y oscuro

---

[54] *Cfr.* Foucault, M., "Ariadna se ha colgado", *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, Nº 17, 1994, p. 84. Este escrito aparece justo antes de su *Theatrum philosophicum*, también en 1969, pero refiriéndose exclusivamente a DR. Como en una cierta espera insidiosa de los signos, podríamos decir que Deleuze establece críticamente la relevancia del sujeto (en tanto un *yo* [*je*] único y un *yo* [*moi*] coherente). A esta noción de sujeto pretenderá fisurar a partir de PS hasta DR. Si el *je* se entiende como la unidad trascendental del *yo* (sujeto) y el *moi* se concibe como la existencia empírica (tal como se estipula en este texto comentario de Foucault), Deleuze realiza la distinción que puntualiza Kant sobre Descartes (*je/ moi*), pero con el objetivo de dar un paso más que Kant y lograr fisurar ese *yo* y establecer otro sistema psíquico de individuación, generando así una nueva estructura de alteridad (ya no desde el *yo*). *Cfr.* Deleuze, G., DR. *Cfr.*, también, Deleuze, G., *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2009. Esta discusión se desarrollará en el apartado V.2.

[55] Deleuze, G., DR, p. 338.

[56] *Cfr.* Deleuze, G., LS, precisar en series I y X.

[57] *Cfr.* Deleuze, G., DR, p. 339. *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 71: "Así las cosas, el *ser* como representante de la identidad conceptual más alta (aunque también indeterminada) tiene un *sentido común*, según el cual se reparte distributivamente entre todos los géneros y categorías, garantizando su identidad […], y un *sentido primero* o buen sentido, *ousía,* que se impone jerárquicamente al resto de las categorías (cantidad, cualidad, relación, etc.)".

invirtiendo los valores de la luz, al son de Foucault. Ahora, el pensamiento pretende un sentido que no se ancla sobre ideas claras y fijadas en una identidad: fin de la filosofía de la representación, irrupción de la incipiente filosofía de la diferencia. Pensamiento que pretende pensar la actualidad como diferencia de diferencias, pensar la *intensidad*[58].

Solo podemos decir que la noción de sentido en Deleuze se instala contra el sentido de la representación, y esto es lo que nos importa por ahora. Hay un sentido que acontece desde otro lugar, no ya desde el sujeto. Un sentido que pasa a los signos en primera instancia (PS), que luego se ubica en una teoría de la individuación (DR), para llegar a un sentido irreductible: ese *sentido-acontecimiento* (LS)[59].

De este modo, este sentido pretende pensar la diferencia no desde el concepto de la representación, sino como un puro acontecimiento, para que pueda irrumpir un pensamiento diferente y un pensamiento de la diferencia. Es un pensamiento que quiere pervertir el buen sentido que juega al interior del cuadro de la semejanza, y en ese intento, es que Deleuze logra intensificar su lógica para concebir el sentido como *acontecimiento.* Este expresa una relación más allá de los términos, una relación entre lenguaje (verbo infinito) y cuerpos (se efectúa en circunstancias concretas) que no es principio ni fin sino una casilla vacía (sin-sentido): puro efecto, incorporal y ubicado en la superficie[60].

Queda más claro que el sentido, en este intento deleuzeano por sacarlo del concepto, lo moviliza: ahora el sentido no es concepto sino que es indiferente a lo categórico; es, por tanto, totalmente irreductible. No está en el juego dualista del sujeto (quien lee el sentido) o del objeto (sentido leído en el objeto)[61].

Si bien detallaremos lo complejo de esta relación entre pensamiento de la diferencia y sentido/ acontecimiento, por ahora, solo queremos establecer que el origen del sentido no está ya en una fuente originaria, sino que se deriva de esta instancia paradójica del sin-sentido que sitúa las condiciones de posibilidad. Lenguaje, cuerpos y series: es el sentido el que coloca en comunicación las series de

---

[58] *Cfr.* Foucault, M., *op. cit.*, p. 86-87. También *cfr.* Wahl, F., "El cubilete del sentido", en: Alliez, É. (ed.). *Gilles Deleuze: una vida en la filosofía*, Cali/ Medellín, Sé cauto/ Euphorion, 2002, p. 47.

[59] Para mayores detalles, ver nota 69, la cual apunta desentrañar mejor la relación entre sentido, otro y rostro. Además, circunscribe de mejor manera qué elementos de Deleuze se trabajará, situándonos en lo que hemos denominado el primer Deleuze. El itinerario pretende detallarlo para adentrarse al apartado V.2.

[60] *Cfr.* Deleuze G., *Lógica del sentido* (en adelante LS), Buenos Aires, Paidós, 2005, series III y XI.

[61] *Cfr.* Wahl, F., *op. cit.*, p. 51, 53.

la estructura. Sin embargo debemos ser cuidadosos: de fondo, el sin-sentido es el que otorga el sentido como destello que está en ninguna parte[62].

Desde *Proust y los signos,* pasando por *Diferencia y repetición* hasta *Lógica del sentido* —cada uno con sus particularidades que veremos—, se deja aparecer un sentido que se explicita en el signo (lo que estaría ya implicado en el signo). No obstante, este sentido muestra toda su inconmensurabilidad, todas sus posibilidades de acontecer, al surgir desde la virtualidad ya mencionada. El campo del sentido está en relación a acontecimientos incorporales, como una nueva categoría del lenguaje, que se configura como campo intensivo de la individuación[63] que surge —si se puede decir así— desde esa virtualidad problemática. Es esto lo que permite el surgimiento de pura diferencia.

En todos estos pasos del sentido, lo que se visualiza de fondo es el intento por liberar la diferencia. Se trata de un intento por explicar aquello inexplicable de la diferencia. Según dice Deleuze, esa diferencia desplazada se repite siendo esta, paradójicamente, la única manera de que la diferencia vuelva[64]. Lo ya expuesto nos permite ver contra qué sentidos es que Deleuze se instala, pudiendo visualizar el terreno donde podremos comprender el *otro* y el rostro.

Dado lo expuesto anteriormente, podemos resumir estableciendo que Deleuze logra descentrar una cierta imagen del pensamiento. Lo hace desde su manera de articular lo pre-filosófico con su propia filosofía, centrada en una constante creación de conceptos —proceso que incluye, incluso, la misma noción de *concepto*[65]. Es así como se logra comprender su filosofía de la diferencia, donde no solo se propone a la idea como problema; también, se señala el abismo de una verticalidad de intensidades que establecen el pensamiento como exceso[66].

---

[62] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 108. *Cfr.*, también, Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en: François Châtelet (ed.): *Historia de la filosofía*, vol. IV, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 567-599. Aquí, Deleuze establece muy claramente la relación entre serie y estructura. Este es un texto fechado en 1967, pero publicado en 1972; por tanto, es importante metódicamente hasta la etapa de LS, pues da cuenta de los pasos necesarios para comprender el sentido puesto en relación con la estructura, las series y la diferencia. En esta reflexión lo simbólico es un eje importantísimo. Esta, podríamos decir, es su etapa más estructuralista, próxima, incluso, al psicoanálisis.

[63] *Cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.*, p. 110. Hay aquí un intento por descifrar el estatuto de la diferencia. *Cfr.* Gabilondo, A., *op. cit.* p. 142. Se ve, también, una cierta conexión entre *Proust y los signos* y DR. Cuando se define la diferencia en sí, se podría establecer una relación con la idea de mundos posibles que Deleuze trabaja a propósito Leibniz, pues estos se definen por su singularidad o cualidad diferencial. La diferencia última se expresa como mundo posible, estando este último implicado en el signo, pues el signo es el que hace un guiño al mundo posible.

[64] *Cfr.* Gabilondo, A., *op. cit.*, p. 142.

[65] *Cfr.* Deleuze G. y Guattari F., QPh?, p. 21. Este concepto es opuesto al de la tradición kantiana.

[66] *Cfr.* Gabilondo, A., *op. cit.*, pp. 142, 144-146.

Ya se puede articular y decir que ha aparecido un nuevo sentido como territorio para pensar al *otro [autrui]*. Circunscrito aquí, sobre todo, en lo que denominaremos el primer Deleuze, podemos establecer que el territorio del *otro*, en tanto estructura de alteridad, es el sentido. Es más, no es azaroso que, para precisar mejor este estatuto de la filosofía como creadora de conceptos, Deleuze recurra al *otro*. El filósofo estipula de modo claro que él está por una filosofía constructivista pues esta reemplaza la reflexión (de ahí lo importante de la creación, de la invención de problemas). Ya no es importante, dice, la cuestión de la comunicación sino el de la expresión (utiliza el concepto expresionismo, refiriendo específicamente a Spinoza y Leibniz). "Me ha parecido que se podía encontrar ahí un concepto de *otro* que no se define por ser objeto ni sujeto (otro sujeto), sino la expresión de un mundo posible"[67]. Es el *otro* el que expresa, según Deleuze. Así parece sugerir que el sentido ya está en otra parte y se expresa desde otro lugar. De este modo, Deleuze hace que el expresionismo que pone en juego los mundos posibles del *otro*, en el plano de inmanencia, resulte complementario al constructivismo que él mismo postula.

Si bien no podemos decir que el sentido provenga del *otro*, lo que sí queda estipulado —cuestión ya puntualizada con este sentido/signo, sentido/individuo, sentido/acontecimiento— es que Deleuze subvierte el sentido común liberándolo de la facultad del *mismo*: la expresión proviene desde otro lugar. "Sentido de nadie, en-sí del sentido, sentido que circula en su campo de inmanencia"[68]. Ahora, el sentido no está en el sujeto del *yo*; ahora, en el plano de inmanencia, el sentido es pre-individual y es desde ahí que pueden surgir *personajes conceptuales*, individuos que expresan y que actualizan mundos posibles. Es un sentido de nadie que nos permite entrar de otro modo al *otro* o, al menos, a cierta estructura de alteridad.

Podemos decir que el *otro* puede articularse en tanto estructura previa a la mirada que se actualiza cuando *otro* aparece. Y, ¿cómo aparece este *otro*? Como *rostro* que bajo su palabra/ señal (signo) da cuenta de la posibilidad de un mundo. Según Deleuze, el *otro* no es ni sujeto ni objeto sino la presencia concreta en un rostro/ signo (empírico) que permite la percepción y la incorporación de mundos posibles

[67] Deleuze, G., C, p. 234. Entendemos 'autrui' como 'el otro'. En francés dicho término constituye un pronombre referido exclusivamente a personas. En español, se aplica tanto a personas como cosas. Deleuze, como veremos, intenta que el término gane una neutralidad ajena incluso a las personas, convirtiéndose así en condición de alteridad.
[68] Wahl, F., *op. cit.*, p. 47.

(podríamos decir metafísico)[69]. El sentido desplegado por el *otro* y por el rostro en Deleuze es inmanente al mundo y significa un signo toda vez que su rostro da cuenta de mundos posibles. Cuestión que distinguiremos, de aquellos rostros que en su *hípersubjetivación* solo terminan *rostrificándose*[70]. Surge la pregunta: ¿cómo diferenciamos entre rostro y *rostrificación*? Sabemos que esta es una materia a precisar, pues el mismo Deleuze lo va haciendo en su obra.

Si el francés genera una filosofía del recorrido y no del suelo ni del lugar (relación con el sentido que hemos descrito como con ese *otro* posibilitador de mundos), implica su predilección por el desplazamiento, por lo fugitivo, por lo acabado, pero no así por lo completo. "Ni programa, ni intención, ni cumplimiento —ni interioridad, ni secreto—. Ni paisaje, ni rostro, o bien, es un *rostro desplegado*, o aún, un rostro según sus pliegues, no el espejo de un alma, sino el lugar de una verdad presente"[71].

Un itinerario posible

En resumen, tanto los hitos de la vida del filósofo francés como su relación y distancia con la historia de la filosofía nos muestran su nueva imagen del pensamiento

---

[69] *Cfr*. Deleuze, G., LS, p. 90. También, *cfr*. Deleuze, G., "Michel Tournier y el mundo sin el otro" (MT), pp. 304-307, y *cfr*. Deleuze, G., *Proust y los signos* (PS), trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, parte I, capítulo 4. Hay que precisar que es en este texto del año 64 donde Deleuze ya trabaja una cierta estructura de alteridad y su sentido desde una teoría de la expresión. Cada mónada —dice siguiendo a Leibniz— se define por el puntos de vista con que expresa al mundo (posible). Sí es importante decir que aquí todavía el sentido está implicado en el signo, lo que luego cambia hacia la teoría de la individuación en DR y hacia la cuarta categoría del sentido-acontecimiento en LS, donde sentido y significación ya son distintos. Hay, pues, cambios respecto al sentido para continuar repensando la estructura del *otro*. No obstante, es desde PS que el sentido ya está implicado en el signo que cada *otro* expresa. Profundizaremos en apartado V.2.

[70] *Cfr*. Deleuze G. y Guattari F., *Mil mesetas* (en adelante MP), J. Vásquez y L. Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 173. Este punto será importante dilucidarlo a lo largo del capítulo V, pues, en él, se juega la posibilidad de distinguir el concepto de rostro vs rostrificación. El primero apunta a un rostro particular de Deleuze, no rigidizado pues sería —en un estilo baconiano— un rostro desecho, que actúa como un signo de un mundo posible que está implicado en él (es lo que veremos en nuestro apartado V.2). En cambio, ya cuando Deleuze se juega la crítica a la rostrificación (años 80), sobre todo presente en nuestra época capitalista, implica un rostro hípersubjetivo, que da cuenta de un sujeto estático (haremos más extenso esta diferencia en el apartado V.3).

[71] Nancy, J.L., *op. cit.*, p. 44. Las cursivas son nuestras. Podríamos decir que aquí se juega el rostro deleuzeano con aquel que él mismo critica. Pensamos que en el primer Deleuze descrito en este apartado V.1, y que se profundizará en el V.2, todavía el rostro está trabajado desde su propio lenguaje y precisión para dar cuenta de la estructura *otro*. No obstante, va quedando más clara la distancia en los 80, cuando ya establece la rostrificación en MP y, a su vez, en los siguientes libros: *cfr*. Deleuze, G., *Francis Bacon: lógica de la sensación* (FB), trad. Isidoro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2002 [1981], p. 29, y Deleuze, G., *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1* (IM), trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984 [1983]. En estos textos irrumpe una postura más crítica al rostro. Aquí que es donde se puede diferenciar entre rostro y rostrificación.

como condición necesaria para hacer una filosofía de la diferencia. Una que no adhiera al Mismo de la tradición filosófica, ni a aquel sentido desplegado en tanto imposición de un buen sentido y sentido común que sería pura representación.

De este modo, el nuevo sentido que pretende instalar, también nos permite articularlo con los otros conceptos que son de nuestro interés: el *otro* y el rostro que circulan de un nuevo modo en Deleuze, tal como esbozamos más arriba.

Si bien sabemos que estos dos últimos conceptos no son prioridad en su obra filosófica, sí creemos que circulan de modo sugerente y, también, a modo de espacio crítico a la tradición filosófica que constantemente instala un pensamiento del *otro* desde la óptica moral y teórica del conocimiento. La tradición establece que todo pensamiento que tenga una cierta apertura al *otro* hace posible la moral desde un espacio del deber. Y este se instala como la razón para comprender que, si hay *otro*, implica que hay otros intereses distintos de mi propio interés inmediato. Ahí es donde se deja aparecer cierta lógica teórica representativa del conocimiento que nos dice que lo verdadero es la figura que permitirá establecer el acuerdo y el consenso entre todas las perspectivas[72].

Al desentrañar lo anterior, visualizamos que ahí se construye un tipo de pensamiento que cree que estar abierto al *otro* es de entrada una perspectiva moral del deber fundada en una verdad especulativa, teórica. Esto implica, por tanto, que no hay pensamiento que se desarrolle fuera de una moral o conocimiento. A la inversa, si el pensamiento no se instala de este modo, supone un cierto rechazo al *otro*, cayendo en un solipsismo. En este sentido, los intentos por pensar fuera de la moral y del conocimiento caen rápidamente en un inmoralismo egoísta, o bien, en un relativismo teórico[73]. Y, de fondo, hay una inconsecuencia, dirá Lléres, pues este solipsismo, al fundarse, se fisura, "porque formularse es siempre ya formularse al *otro*"[74].

Una paradoja se da en Deleuze: ambas cuestiones expuestas son criticadas en su filosofía; él estaría por esta idea del expresionismo de la filosofía y es desde ahí que

---

[72] *Cfr.* Lléres, S., "Autrui et l´image de la pensée chez Gilles Deleuze", *Multitudes*, Web: http://multitudes.samizdat.net, junio 2012, p. 1. Toda la primera aproximación al espacio crítico de cómo ha sido concebido el *otro* en la tradición que instala este comentarista de Deleuze, nos ayuda a esbozar nuestro propio recorrido, el cual tendremos que ampliar en los apartados siguientes (V.2 y V.3). Como precisión, es importante distinguir que es contra la moral que Deleuze se sitúa y no contra una ética. Es contra esa moral que se instala como pura obediencia a leyes trascedentes. Deleuze abogaría, si podemos decirlo así, por una ética de lo inmanente. *Cfr.* Deleuze, G., NPh; *cfr.* Barroso, M., *op. cit.*, p. 21.

[73] *Cfr. Ibid.*, p. 1.

[74] *Ibid.*, p. 1. La traducción es nuestra.

piensa al *otro*. En resumen, vemos cómo desde *Nietzsche y la filosofía* hasta los años 70, Deleuze pretende incursionar en una nueva imagen del pensamiento que concibe como crítica al pensar dogmático (la piedra angular de este sería la verdad y la moral). Por tanto, no es de menor importancia haber entendido esta relación entre pensamiento y filosofía, y el intento deleuzeano puesto ahí, pues, si volvemos a nuestro itinerario, nos interesa seguir esta línea desde el gesto crítico que introduce una nueva imagen del pensamiento —y esta nueva imagen debe leerse en clave alteridad—. Podremos, así, establecer un mapa del *otro* (en tanto mundo posible y estructura) en la filosofía deleuzeana, destellando un nuevo sentido (acontecimiento) y una noción particular de rostro (deshecho como antítesis a la *rostrificación*)[75].

Lo anterior, significa que intentaremos recorrer el pensamiento que él establece sobre *otro*, mostrando que no se desprende desde un sentido moral ni desde el conocimiento teórico representativo (como si hubiera otra racionalidad para comprenderlo)[76]. ¿Deleuze establece una apertura al *otro*, pero sin caer en un moralismo? Lo sugerente del pensamiento del francés es que establece un tipo de pensamiento que se instala en la apertura al *otro*, pero donde esta apertura arroja un sentido que no, necesariamente, entra en el registro de la moral ni del conocimiento. "[…] [este pensamiento] no hace nacer en nosotros la voz del deber, ni la exigencia de una verdad. Una tal posición [la de Deleuze] aparece entonces como un inmoralismo, en tanto que ella busca pensar afuera de la moral, pero es un nuevo inmoralismo, que ya no puede ser definido como rechazo del *otro* [*autrui*], y que así, no puede reducirse a un solipsismo moral […] así mismo, ella ya no es un proyecto de conocimiento, si ella no se dedica más a la verdad, ella no puede tampoco definirse como un puro y simple relativismo […]"[77].

---

[75] Como referencias respectivas, anótense las siguientes: para *otro*, *cfr.* Deleuze, G., C, p. 234; PS, punto I, IV, VI; DR, capítulo. V; MT; QPh?, capítulo 1. Para sentido, *cfr.* LS, series III, XV y XVI. Para rostro, en todos los textos citados anteriormente, más MP, capítulo 7, IM, capítulo. 6; FB, capítulo IV. Por este camino transitaremos en los apartados V.2 y V.3.

[76] Este punto se conecta con lo ya estipulado en nuestras precisiones sobre el estatuto del problema: su relación con la creación de conceptos (filosofía) y la nueva imagen del pensamiento instalado ahí. Una de las consecuencias es que, al situarse en un contra la representación, instala una posición más *intuitiva* de la filosofía, pero no por eso menos rigurosa; más bien instala otros criterios, diferentes de los del racionalismo. *Cfr.* Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 87.

[77] Lléres, S., *op. cit.* p. 1. La traducción es nuestra.

Para este recorrido tenemos que hacer algunas precisiones: este mapa a dibujar del *otro* y del rostro se situaría en un primer momento de la obra de Deleuze[78], pues creemos que aquí se juega la idea de que el territorio del *otro* es el sentido. Esto nos permite precisar ciertas cuestiones sobre el rostro. Todo con el telón de fondo del juego de las imágenes del pensamiento, cuestión que nos permite comprender mejor el sentido restablecido contra el pensamiento dogmático o sedentario. Esto, a su vez, nos da luces sobre la noción de *otro* y de rostro.

Desde esta perspectiva, trabajaremos su obra monográfica sobre Proust, algunos artículos de los años 60 e inicios de los 70, y, sobre todo, los libros de 1968 y 1969; a saber, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*[79], respectivamente. No obstante, lo anterior no excluye que puntualicemos algunos textos de su etapa con Félix Guattari —como *Mil mesetas*— y de su etapa de inicios de los 80 —como *Lógica de la sensación, Imagen-movimiento*— e inicios de los años 90 —*¿Qué es la filosofía?*—. Esto, claro está, con el objetivo de precisar un terreno del *otro* más abocado al cuerpo y al concepto, respectivamente.

Sabiendo de antemano que el asunto expuesto es tanto más complejo que lo que hemos puntualizado, esta introducción solo detalla nuestra tentativa, estableciendo una posible entrada para desentrañar nuestra tríada conceptual en el capítulo presente. Cabe mencionar que finalizamos el capítulo con los análisis del rostro en *Mil Mesetas*, los que hacen de bisagra para tratar el tema de lo político; ahora bien, ya en un paso

---

[78] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 216; Dosse, F., *op. cit.*, p. 143; Pardo, J.L., *op. cit.* p. 107-118. Por un lado, en estas dos últimas referencias hay intentos por dar cuenta de cómo se ha separado la obra de Deleuze, con lo confuso que puede ser esto. Por otro, queremos aprovechar de aclarar de modo más preciso que nuestros objetivos de investigación no abarcan la totalidad de la obra de Deleuze. Para este capítulo V declaramos que nuestro interés estará en lo que hemos denominado el primer Deleuze, el cual incluye hasta antes de la aparición de *El anti-Edipo* (1972). No obstante, y tal como lo dice Deleuze en C (p. 217), pareciera que DR y LS no son de una época distinta a la del encuentro con Guattari. Sin embargo, podríamos señalarlos como los prolegómenos de su filosofía en tanto intentos por comprender las imágenes del pensamiento. Esto, claro está, se conecta con lo ya trabajado en PS (pensamiento y signo) y que, posteriormente, reaparece en MP (pensamiento y rizoma). *Cfr.* Deleuze, G., C, pp. 236-237; también, *cfr.* Franco Garrido, L., *op. cit.*, p. 51. Nuevamente, puntualizamos que en esta etapa es donde todavía hay una relación con el psicoanálisis y la estructura (estructuralismo) que privilegia lo simbólico por sobre la imaginación. *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.* Por lo tanto, nuestro entendimiento es que la relación con el estructuralismo es hasta LS, pasando por el artículo recién mencionado; no obstante, aquí mismo ya se ven indicios de un paso que va más allá del estructuralismo, pues las cuestiones no están latentes solamente (como en lo simbólico de la estructura). Por el contrario, aquí ya construye ese referente de lo *ideal* como diferencia incesante. *Cfr.* DR. De todos modos, insistimos en su cercanía al estructuralismo, con el cual, luego de *El anti-Edipo*, en 1972, ya se distancia ampliamente (encuentro con Guattari).

[79] En LS retomaremos de manera dedicada el apéndice MT, texto que es clave para nuestros objetivos. Este texto fue un posfacio a la novela de Tournier, *Viernes o los limbos del pacífico*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid, Alfaguara, 2004 [1967].

posterior extraemos las implicaciones y perspectivas políticas de la tríada, pero esto último será tema de un capítulo aparte.

V.2. El sentido como territorio del otro: precisiones sobre el rostro

Entremos a lo que hemos definido como el plano y los movimientos que permiten entender un territorio del *otro*: el sentido que despliega Deleuze. Aquí articularemos precisiones teóricas para entender un mapa de lo que hemos denominado la estructura de alteridad demarcada por Deleuze. En este mapa se deja ver el *otro* (*autrui*) desde el nuevo sentido establecido, apareciendo una cierta mirada sobre el rostro que ese *otro* trae, rostro que se escapa como signo-señal, como expresión del individuo que no se deja atrapar —rostro particular que ya analizaremos.

Para cumplir con el objetivo establecido en este capítulo, no podremos dejar atrás la relación, establecida previamente, de la imagen del pensamiento y la filosofía deleuzeana. Estamos ante una nueva imagen o pensamiento sin imagen que Deleuze establece en DR contra la imagen dogmática del pensamiento de la representación. A esta nueva imagen Deleuze la concibe como instancia pre-filosófica que está en clara sintonía con su propia filosofía, esa de la diferencia, de su repetición y constante movilidad que permite ilustrar un nuevo sentido que se dirige contra el buen sentido y sentido común. Desde aquí, entonces, la estructura de alteridad descrita se hace rica en significaciones y se opone a una que surja del sujeto y de la propia conciencia.

Precisaremos, entonces, un primer sentido que se despliega en las relaciones entre el concepto de signo y mundo posible en su obra PS. Aquí, el sentido actúa como significación del signo que posibilita mundos. En una cierta lectura de Proust en clave signo, el francés logra realizar una teoría de la expresión basada en el aprendizaje de los signos, llevándonos a dilucidar qué es un signo, su esencia y la apertura que permite en los mundos posibles (esto, retomado desde Leibniz)[80]. De este modo, establece los *puntos de vista* que despliegan estos mundos posibles. Sin mencionar al *otro*, nosotros rastrearemos la dirección de este sentido-signo expuesto: desde la huella señalada, cada signo se logra interpretar, descifrar, emanando un punto de vista que abre y expresa mundos posibles a través de los signos. Estos logran impactar y violentar al sujeto pues viene de otros (persona, materias, cosas, entre otros). El signo,

[80] *Cfr.* Deleuze, G., PS, donde trabajaremos enfocados en parte I, capítulos 1, 4, 6 y conclusiones. Además, para la noción de mundos posibles retomadas de Leibniz, *cfr.* Deleuze, G., LD, clase 1.

al posarse sobre una cierta materialidad —lo que es precedido por la llamada esencia del signo como sentido— deja entrever una estructura de alteridad que nos interesa precisar, abriendo, a su vez, algunas cuestiones sobre el rostro de ese signo (el rostro de Albertine[81], por ejemplo).

Posteriormente, desde la teoría del signo, Deleuze nos remite a la teoría de la individuación en DR[82]. Allí, se sigue una cierta vinculación en tanto la figura de expresión (como signos-lenguaje) deja aparecer la noción de individuación. Deleuze ha querido establecer la liberación de la diferencia y, para lograr que las diferencias se comuniquen, advierte que es necesario situarse en un campo pre-individual. El lugar donde se pueden comunicar las diferencias sin perder la diferencia es el *individuo* (o serie de signos sin sustrato que comprende lo pre-individual). El individuo sería, pues, capaz de expresar lo que está implicado en él pasando para establecer un mundo posible.

De acuerdo con lo anterior, se evidencia que el *otro* es a lo que era el signo y su esencia en PS. Si ahí se visualizaba la estructura de alteridad en los signos, ahora se estipula —desplegando otro nuevo sentido— con la irrupción de individuos, los cuales aparecen como centros de implicación o envolvimiento. Para nuestros fines, lo interesante está en lo que Deleuze identificó como el propio proceso de individuación de los hombres, el sistema psíquico *je/ moi*. En un nuevo gesto crítico, es ahí cuando establece y fisura ese sujeto del *yo* para describir la estructura del *otro* (autrui), esa que da cuenta del mundo posible implicado en el individuo que lo provee de un

---

[81] Para fines del apartado respecto a PS, creemos pertinente localizar quién es Albertine en la obra de Proust: es la primera enamorada que se desprende del grupo de jovencitas que conoce en la playa. Teóricamente es relevante el tratamiento que da Deleuze a los dos posicionamientos tanto en el cap. II *Les jeunes filles en fleurs* y en cap. IV *Sodome y Gomorre.* Para nosotros es relevante comprender el entramado con los signos amorosos del cap. II "[…] el signo amoroso no puede reducirse a las personas que lo encarnan. El signo amoroso, en rigor, implica en su esencia todo un mundo capaz de reunir en una perspectiva o punto de vista (esencia) un conjunto de cualidades, personas y lugares todos los cuales emiten guiños que nos invitan a integrarnos a dicho mundo. En este caso se trata del mundo de las muchachas en flor (les jeunes filles en fleurs)". Lo anterior aparece en un texto no publicado en su completitud que ayuda de sobre manera para el entendimiento de PS. *Cfr.* Montenegro, G., tesis doctoral, *Empirismo trascendental: los problemas fundamentales de la filosofía de Gilles Deleuze,* extracto capítulo 1, Universidad de Chile, 2012. (Libro publicado en *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Serie Filosófica, Número 23, Colombia, Ed. Bonaventuriana, 2013).

[82] *Cfr.* Deleuze, G., DR, donde trabajaremos enfocados sobre todo en el capítulo V y sus conclusiones. Allí, ya establece Deleuze que la misma lectura de las conclusiones serían clave para comprender todo el itinerario de su obra (p. 15). También veremos *La isla desierta y otros textos* 1953-1974 (en adelante ID), trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005. De manera especial, recurriremos al capítulo 12, "Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica" y al capítulo 14, "El método de la dramatización", conferencia de 1967, previa a defender su tesis doctoral (DR). También será clave el texto comentario de Lléres, S., *op. cit.*, apartados 2, 3 y 4.

campo de percepción[83]. El sistema psíquico *je/ moi* como individuo es provisto de sentido desde otro lugar, desde el *otro* que estructura la percepción posible. Ya ahondaremos en esta sugerente teoría.

Por último, este campo de percepción posible que la estructura *otro* otorga al individuo, se continúa de alguna manera en LS[84]. Aquí nos interesará la nueva expresión que destella en el sentido-acontecimiento, el cual no remite al estado de cosas. Tendremos que precisar cuestiones relativas al acontecimiento y su expresión que permitan dar cuenta de una virtualidad que no se reduzca a los estados de cosas (aquí hay continuidad con las nociones de DR: idea, virtualidad, actualidad). Se establece, por ende, una nueva manera de concebir el sentido, como en una 'Nueva Era'—Deleuze dirá: "Basta con que nos disipemos un poco, con que sepamos permanecer en la superficie, con que tensemos nuestra piel como un tambor, para que comience la gran política [. . .] Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar a las singularidades pre-individuales y no personales, en una palabra, producir el sentido, ésta es la tarea de hoy"[85].

La llegada al sentido-acontecimiento en LS, nos permite entender con más claridad qué ocurre si no existe la estructura *otro*. Dar cuenta de esto es de la máxima importancia en la concepción del *otro*: en tanto estructura, el *otro* no funciona como una forma particular en un campo perceptivo. Por el contrario, opera con el sistema que condiciona el funcionamiento del campo perceptivo en general —es el *otro*, mediante el rostro, el que expresa la estructura de percepción de sentido posible.

Entonces, vemos que, en cada lugar descrito, se puede pesquisar como si el sentido fuera el acontecimiento que —en sus variadas formas, pero siempre nuevo— posibilita pensar la estructura *otro* (*autrui*). Y es esta estructura la que posibilita la percepción del sujeto; de ahí su importancia y, a su vez, su peligro.

Adentrémonos ahora en este mapa donde se despliega la estructura de alteridad desde PS, pasando por DR, hasta LS y su apéndice de "Michel Tournier y el mundo sin el *otro*".

---

[83] *Cfr.* Deleuze, G., DR, pp. 386-387.

[84] *Cfr.* Deleuze, G., LS, donde trabajaremos enfocados sobre todo en las series III, XV y XVI y, en especial, su apéndice del posfacio de la novela de Tournier, MT. También nos interesa el texto comentario de Lléres, S., *op. cit.*, en sus apartados 2, 3 y 4. Vale la pena establecer que el texto, "¿En que se reconoce el estructuralismo?" será relevante en todos los momentos del apartado, pues allí el francés está en mayor sintonía con el estructuralismo de la época. Además, sigue instalado en su pensamiento de la expresión en clave estructura.

[85] *Cfr.* Deleuze, G., LS, p. 91.

Para no repetirnos, digamos que lo que se juega en PS (1964) —trabajo basado en *Á la recherche du temps perdu* de Proust[86]— es una cierta teoría de la expresión (en tanto emisión e interpretación de signos) y su relación con el concepto de mundo posible. En tanto expresión leibniziana usada por Deleuze, bien sabemos que cada mundo es formado por signos emitidos por distintas personas, objetos, materias, etc. Y, en estos signos, no se descubren verdades; a partir de ellos, se suscitan interpretaciones. De este modo, se trata de ver el aprendizaje de signos que se visualizan en el camino de los distintos personajes del texto de Proust. Estos personajes contienen los mundos posibles que ellos encarnan y, a su vez, expresan —piénsese, sin ir más lejos, en el ejemplo constante que da Deleuze respecto a la amada. Aquí se juega una cuestión clave, pues, en la lectura deleuzeana en clave signo, se da cuenta de que el aprendizaje no es sobre materias abstracta, sino que este se basa en la interpretación de signos. "Todo aquello que nos enseña algo emite signos, todo acto de aprender es una interpretación de signos o de jeroglíficos"[87].

Ahora bien, como primera cuestión, tratemos de entender qué es un signo. Si lo hacemos, podremos comprender el terreno que pretende instalar Deleuze, pues aquí se juega un sentido-señal del signo como significación que nos remite a los conceptos de esencia y diferencia absoluta. A través de ellos es posible, a su vez, descubrir la estructura de alteridad puesta en juego. Y eso es lo que debemos rastrear.

De lo anterior se sigue que cuando Deleuze se pregunta por lo que es un signo, está remitiendo a que el signo está en la materialidad de un mundo cuya significación, implicada en el signo, encierra un mundo posible[88]. En esta comprensión leibniziana del signo, Deleuze se refiere a que, como existe una pluralidad de mundos, los signos no son del mismo género ni se dan de las mismas formas. Por tanto, los signos no se dejan interpretar de la misma manera "y no tienen una relación idéntica con su sentido"—según Deleuze—. Él mismo distingue signos de tres mundos distintos: de la mundanidad, del amor y de las cualidades sensibles[89]. Lo relevante aquí es que

---

[86] Al igual que en la traducción del libro de Deleuze, ocuparemos *recherche* para referirnos a la obra de Proust, pues el francés juega con el nombre de la obra leyendo, a su vez, un otro sentido de su traducción: búsqueda. Esta ambivalencia la ocupa Deleuze para un juego de significados. *Cfr.* Deleuze, G., PS, p. 11.

[87] Deleuze, G., PS, p. 12.

[88] *Cfr.* Montenegro, G., tesis doctoral, *op. cit.*

[89] *Cfr.* Deleuze, G., PS, pp. 13-23.

Deleuze precisa ciertos mundos de los signos y nos lleva, finalmente, hacia la esencia del signo. Es allí donde se posa verdaderamente el sentido-significación del signo que permite, al fin, la apertura de los mundos posibles.

En el precioso paseo que hace Deleuze por estos tres mundos de signos, de modo abreviado, podemos decir que el mundo de los signos mundanos nos permite descifrar los signos de lo cotidiano. Son signos móviles, vacíos, los que se mueven a una gran velocidad; pero una cuestión importante es que sirven de acción o pensamientos (ellos no remiten a algo distinto ni trascendental). Estos signos permiten "comprender por qué alguien es 'recibido' en determinado mundo, por qué alguien deja de serlo; a qué signos obedecen los mundos […] El signo mundano no remite a algo, ocupa su lugar, pretende valer por su sentido"[90].

En el mundo de los signos del amor, se da un proceso de individualizar al enamorado por los signos que genera en uno o por los que él mismo emite. En esta lectura del amor como signo, hay cuestiones muy sugerentes, pues, ¡el ser amado expresa un mundo posible, pero desconocido para nosotros! Cada amado está implicando un mundo que hay que descifrar. Y, estos mundos no han sido formados por nosotros, sino por otros. Dice Deleuze que amar es explicar, desarrollar, estos mundos que se han implicado y se han envuelto en el ser amado[91]. Este es el caso de Albertine, quien encierra signos-mundos-paisajes.

Sin pretender profundizar mucho más, la cuestión interesante es la cierta contradicción y condición engañosa del amor pesquisada por Deleuze. ¿Por qué? Pues, en tanto interpretamos los signos del ser amado, no podemos dejar de caer en los mundos que ha formado antes que nosotros lleguemos. Los formaron otros, y nosotros somos un objeto más entre ellos. De ahí que Deleuze le dedique varias páginas a los celos y a la homosexualidad. Pero, para nuestros objetivos, es relevante comprender que, "El amado nos envía signos de preferencia; pero como estos signos son los mismo que los que expresan mundos de los que no formamos parte, cada

---

[90] *Ibid.*, pp. 14-15.

[91] Este mundo descrito por Deleuze es muy sugerente, pues ya pone una cierta lógica en los otros que van armando implicaciones como mundos posibles y que acá, en PS, nos dice que hay que develar, explicar; es decir, es una suerte de actualización de aquello que está virtual o perplicado según el andamiaje conceptual de DR. Vemos cómo, en este primer Deleuze, esta relación entre lo que se explica de lo implicado es relevante tanto para la posterior teorización del individuo como para recomprender el sentido en LS. Se da a entender en todos estos momentos la idea de que por lo mismo hay una cierta estructura operando desde donde las cosas implicadas pueden ir explicándose, incluso sin saber bien qué es lo que saldrá en esa explicación de lo implicado: "Las cosas no tienen estructura sino por cuanto tienen un discurso silencioso que es el lenguaje de los signos", *cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.,* p. 568.

preferencia de la que nos beneficiamos traza la imagen del *mundo posible* en el que otros podrían ser o no preferidos"[92].

Por último, el tercer mundo descrito por Deleuze nos remite a las cualidades sensibles, instalando aquí signos que nos entregan cierto gozo, pues tienen un efecto inmediato. Y aquí también, al igual en que los otros mundos, la cualidad está envuelta en el objeto que se designa; por tanto, hay que desenvolver esta cualidad. De ahí el gran ejemplo que encuentra Deleuze para este mundo de signos: el sabor de aquella magdalena que envuelve todos los recuerdos y el mundo de Combray. Entonces, "son signos verídicos que de inmediato nos proporcionan un gozo extraordinario, signos plenos, afirmativos y alegres. *Son signos materiales* […] No es solo su origen, es su explicación, su desarrollo, el que permanece material"[93].

Teoría del signo y su esencia como camino hacia el problema de la alteridad

Deleuze, de modo claro y sin titubeos, establece que, a partir de estos tres mundos (signos mundanos vacíos, signos amorosos embusteros y signos sensibles materiales), hay algo que falta; falta una cierta condición del signo que sería lo que transforman todos estos mundos. Falta esa condición del signo que nos permite salir de la materialidad en que se posa cada signo, para entender el propio sentido que estos tienen, para entender qué es lo que hace que cada signo exprese algo (ya sea mundano, amoroso o sensible). Falta lo que Deleuze llama, en su teoría de la expresión, los signos esenciales del arte, los cuales transforman todos los otros signos; creemos que los signos del arte no son de un tipo cualquiera, sino lo esencial de todos los signos.

Aquí ya nos dirigimos a la *esencia del signo*, aquello que sería como la relación que existe entre el propio signo y su significación-sentido[94]. La esencia del signo es aquello que hace desplegar al signo a posarse sobre una cierta materialidad: los olores o sabores de las cualidades; el *rostro* del amado con su piel y cabello. Los signos del

---

[92] Deleuze, G., PS, pp. 16-17.
[93] *Ibid*., pp. 21-22.
[94] Aquí dejamos estipulado que todavía en PS el sentido está en la significación que se despliega desde el signo, siendo diferente del objeto donde se posa el signo. Aquí ya distingue entre el sentido-significación y el objeto que contiene el signo, cuestión clave en este texto y que seguiremos profundizando con la lectura leibniziana de Proust que hace Deleuze. No obstante, es aquí donde deja el terreno preparado para comprender el sentido como puro acontecimiento en su LS. Es decir, ya podrá sacar el sentido de la proposición del lenguaje, tanto en su designación, manifestación y significación. *Cfr*. Montenegro, G., *op. cit*.

arte, al ser inmateriales, son la esencia que define la individuación del signo vinculándole a un mundo particular que el signo envuelve y que habría que interpretar, solo así se puede descifrar la esencia del signo. Hay que aprender —si volvemos al inicio de esta obra de Deleuze— a percibir la esencia del signo, aprender a captar cómo esta esencia permite al signo constituirse como punto de vista que abre los mundos posibles[95].

Según Deleuze, aquí está el gesto leibniziano de Proust: las esencias son mónadas que se definen por el punto de vista con que expresan el mundo (posible), "remitiendo cada punto de vista a una cualidad última en el fondo de la mónada"[96]. Por lo mismo, el francés establece que esta esencia del signo es una diferencia, pero una diferencia última y absoluta (diferencia interna), no empírica entre dos cosas o dos objetos[97].

Ya hemos llegado al punto que queríamos precisar, cito: "Cada sujeto expresa el mundo desde un cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un mundo absolutamente diferente; y sin duda el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa […] Sin embargo, el mundo expresado no se confunde con el sujeto; se distingue de él, e incluso de su propia existencia, precisamente como la esencia se distingue de la existencia. No existe fuera del sujeto que lo expresa, pero está expresado como la esencia, no del sujeto, sino del *ser* […] Por esto cada esencia es una patria, un país"[98].

Dentro de este contexto, es importante hacer la distinción entre *esencia* y *sujeto*: la esencia se enrolla, se implica, se envuelve en el sujeto (ahí está la constitución de subjetividad). Sin embargo, el mundo expresado desde el punto de vista que la esencia

---

[95] *Ibid*., p. 50. Aquí ponemos en cursiva *rostro* pues, si bien ahí se posa el signo, vemos que en esa materialidad no está todo el sentido, sino que este tendrá que ver con la esencia del signo para que, así, pueda implicarse en ese signo al ser explicada en la interpretación de ese rostro. Si bien en PS el rostro no es un tema medular, ya ocupa estos ejemplos de *Recherche* para dar mejor cuenta de esta esencia inmaterial del signo que despliega rostros, olores, etc. Así, lo importante es que ese sentido está desplegado desde afuera, desde la esencia del signo que pone en relación al signo y su sentido-significado.

[96] Deleuze, G., PS, p. 53. Si bien nuestro objeto no es la relación Deleuze-Leibniz, el uso de la expresión leibniziana *mundos posibles* nos hace precisar el uso que hace de ella Deleuze. A su vez, esta expresión nos permite pesquisar la diferencia del francés con Leibniz: para Deleuze *no* hay Dios, por tanto, no hay un mundo posible; para él todos son mundos posibles, son virtuales y se van actualizando —y por lo mismo ya no son posibles sino virtuales, cuestión que pone en juego en DR, capítulo V, estableciendo la realidad de lo virtual (véase nuestro apartado V.1). Hay que precisar que la noción de mundo de Leibniz tiene que ver con que cada mónada (sujeto) está cerrada; allí, contiene un mundo entero en su fondo. De este mundo solo se esclarece una parte, la cual es variable para cada uno. *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 249 —en específico, su noción de *mundo*.

[97] *Cfr. Ibid*., pp. 52-53.

[98] *Ibid*., p. 54.

pone al signo, *no* se confunde con el sujeto[99]. Son los mundos envueltos (las esencias) los que constituyen a los individuos[100] y se sitúan en los sujetos. Aquí, ya no creemos que exista una distancia sideral con lo que nosotros llamamos una estructura de alteridad. Vemos que esta ya se deja ver en este sentido que significa en el signo permitido por la esencia, cuestión que luego es expresada por el sujeto, pero no siéndolo. Pesquisamos una estructura del *otro* que permite, por tanto, los mundos posibles que envuelven a los sujetos. Pareciera que es desde ahí que se tiene la capacidad para poder subjetivizar.

Es desde esa estructura de alteridad implicada en el mundo posible del signo que las cosas comienzan. En el lenguaje deleuzeano, podemos decir que ese mundo envuelto de la esencia, "es siempre un comienzo del *mundo* general, un comienzo del universo, un comienzo radical absoluto"[101].

Signo, otro y rostro

Nos parece interesante visualizar que, en esta estructura de alteridad que comenzamos a ver, Deleuze pretende mostrar cómo los poderes de la esencia están en sintonía con la diferencia y la repetición. De alguna manera, vemos cómo la esencia descrita se escapa porque viene de otra parte. No obstante siempre se repite de modo distinto según la significación del propio signo. De ahí que la habilidad esté en la interpretación. Por lo mismo, Deleuze vuelve a enfatizar: "La propia esencia

---

[99] *Cfr.* Pardo, J.L., "El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscura", en Q. Racionero y C. Roldán (eds.): *G.W. Leibniz: analogía y expresión*, Madrid, Complutense, 1994, pp. 509-510. Esto es lo interesante, que se explicita algo del signo que tiene que ver con lo implicado del signo; sin embargo, eso expresado es inconmensurable, pues es algo que no sabíamos que estaba, y así puede suceder siempre. Aquí Pardo establece que este gesto está en PS, pero también en DR y LS hasta *El Pliegue* (1988). Otra prueba de esto es la siguiente cita donde Deleuze se refiere a Leibniz: "'todo predicado está incluido en el sujeto', pero ocurre que el predicado no es atributo, sino acontecimiento, y que el sujeto no es un sujeto sino envoltura". *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 245. Y esta frase la sostiene hasta su texto de *El Pliegue*. Incluso aquí estarían los cimiento para instalar ya el sentido como acontecimiento en LS. *Cfr.* Montenegro, *op. cit.*

[100] *Cfr.* Pardo, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 81. Buena explicación de lo que Deleuze usa sobre Leibniz en los conceptos de mundo posible e individuo. "[…] podemos considerar al mundo como el estado más desplegado de los individuos, y a estos últimos como el mayor grado de concentración del mundo", "[Leibniz] Va decir que cada noción individual expresa la totalidad del mundo; sí, pero desde un cierto punto de vista […] lo que constituye la noción individual en tanto individual es un punto de vista". Es importante profundizar esto en Deleuze, G., LD, pp. 33-34.

[101] Deleuze, G., PS, p. 56.

permanece irreductible al objeto que produce el signo y al sujeto que lo experimenta"[102].

Si resumimos lo expuesto de la teoría del signo de 1964, vemos que lo que se establece ahí es un principio rector en la esencia, el que se define como un punto de vista que abre los mundos posibles ya encarnados. Así, el punto de vista comanda sobre el signo y le da vida abriendo a tal o cual mundo posible, e impactando, violentando, pues ellos vienen encarnados y emitidos por personas, objetos, cosas, materias (¿*otros*?). Entonces, si las esencias de los signos se pueden encarnar, siempre irá cambiando su sentido-significación en los distintos mundos posibles en que se desenvuelven; por ejemplo, los signos del amor: "cada amor aporta su diferencia, pero esta diferencia ya estaba comprendida en el precedente, y todas las diferencias están contenidas en una imagen primordial […]"[103].

Mediante el ejemplo de lo amoroso, Deleuze dice que la repetición amorosa es serial: al formar una serie, cada término aporta una diferencia mínima. Más aún, en esta estructura del signo como alteridad, como aporte de diferencia y repetición, vemos que se pueden establecer otras diferencias: al ir de un amor a otro y, también, dentro de un mismo amor. Y es aquí donde se establece cómo los rostros múltiples entregan eso: el rostro es un portador de signos que abren mundos y que pueden expresar las múltiples almas que poseen Albertine o nuestro amor. Es en este juego de las series donde nos hace entrar Deleuze. En este juego, una serie particular de amor, a su vez, nos remite a una serie que está más allá de la nuestra —así, da cuenta de una experiencia que no se acaba en nuestra subjetividad—. "La serie personal de nuestros amores remite, por una parte, a una serie más amplia, transpersonal y, por otra, a una serie más restringida, constituida por cada amor en particular"[104].

Visualizamos ya una cierta lógica estructural[105] en la teoría del signo (y su sentido-significación) que nos permite establecer conexiones entre el signo como apertura de mundo posible con la estructura de alteridad visibilizada ahí. Esto, a su vez, tiene un impacto en la noción ya trabajada de la imagen del pensamiento.

---

[102] *Ibid.*, p. 80.
[103] *Ibid.*, p. 81.
[104] *Ibid.*, p. 86.
[105] *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.* Lo interesante aquí es ver cómo en PS se deja notar ya una cierta metódica estructuralista, en tanto se deja apreciar este lenguaje silencioso del signo que circula en la estructura de modo simbólico, no exclusivamente, de modo real o imaginario (p. 570). Además, ocupa el sentido una cierta posición; tal vez aquí la noción de sentido está más ligada a LS que establece la diferencia constantemente (pp. 575-584), y donde los elementos de esta estructura se organizan de modo serial (p. 585).

Deleuze establece que Proust construye una imagen del pensamiento en contra de la de la filosofía. Este nuevo pensamiento sería como un cierto *ser*, un *hay* antes del mundo; de ahí su relación con esta teoría del signo que instala ya el mundo.

Para Deleuze, esta nueva imagen del pensamiento establece que pensar no tiene su origen en la espontaneidad de un *yo* pienso, sino en la fuerza involuntaria que asalta nuestras facultades[106]. Y ¿qué son esas fuerzas que obligan al pensamiento a pensar? ¡Los signos! Podríamos decir que lo que fuerza a pensar es el signo, eso que viene desde otro lugar y que no está ni en lo expresado ni en quien lo expresa: por eso es que en Proust no hay cosas, sino signos. "El signo es el objeto de un encuentro; pero es precisamente la contingencia del encuentro lo que garantiza la necesidad de lo que da qué pensar. El acto de pensar […] es la única creación verdadera […] implica algo que violenta el pensamiento, que lo arranca de su estupor natural, de sus posibilidades meramente abstractas. Pensar, es siempre interpretar, es decir, explicar, desarrollar, descifrar, traducir el signo"[107].

De este modo, para ir dejando atrás PS, podríamos resumir diciendo que el problema del *otro* (*autrui*) puede pensarse a partir de la tematización deleuziana de los mundos posibles, en tanto es un mundo abierto por el punto de vista (como punto individual) que significa la esencia de un signo. "Será necesario que haya, en el fondo de cada noción individual, un punto de vista que la defina. Si [ustedes] quieren, el sujeto es segundo en relación al punto de vista"[108]. De este modo, lo que nos interesa resaltar aquí es que la esencia de los signos como apertura de puntos de vista se despliega como una estructura de alteridad antes del sujeto.

En relación con lo anterior, es interesante mostrar cómo Deleuze se aleja de posturas objetivistas o subjetivistas a la hora de interpretar los signos. Le interesa que podamos ser sensibles a los signos para percibir su significado, pero esto se da en los *encuentros.* Es necesario rodearse de signos para entrar en diferentes mundos y para poder captar el punto de vista que les rige (esencia). No habría que confundirse intentando objetivar o subjetivar el signo. Esto es lo interesante de esta cierta estructura del *otro*, ¿no es desde aquí que Deleuze comienza a generar el proceso de individualización y, luego, a subjetivar?

---

[106] *Cfr.* Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 199.
[107] Deleuze, G., PS, p. 180.
[108] Deleuze, G., LD, p. 34.

"La esencia es la que constituye la verdadera unidad del signo y del sentido; es la que constituye el signo en tanto que irreductible al objeto que lo emite; es la que constituye el sentido en tanto que irreductible al sujeto que lo toma". Así, entonces, podemos agregar: "La esencia no es únicamente particular, individual, sino individualización. Ella misma individualiza y determina las materias en las que se encarna […]"[109]. Así es como podemos pensar una cierta vinculación con lo que el francés trabajará en DR y con su teoría de la individuación (y lo preindividual). Desde ahí, también, ya podremos delimitar con todo su expresión la estructura del *otro* y el rostro como ámbito de percepción posible. Se hace necesario pasar de la teoría de los signos a la teoría de la individuación intensiva.

Diferencia y repetición: el camino hacia la teoría de la individuación

Una vez que hemos establecido la crítica deleuzeana al buen sentido y a su relación con el sentido común —en tanto sentido que no despliega diferencia sino semejanza desde una identidad previa—, se hace necesario dar cuenta de lo inexplicable de la diferencia[110]. Por tanto, remitiéndonos a DR, vemos que el francés pretende pensar una diferencia que relacione y no separe, rompiendo así cualquier intento de dialéctica o principio de negación. Es así como se puede establecer que la diferencia se repite, pues no hay una primera vez que luego se degrada, sino que, la diferencia como *intensidad* pura, siempre se repite como primera vez, como acontecimiento[111]. Y esto porque, "La expresión 'diferencia de intensidad' es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, deferencia en sí misma"[112].

Lo anterior, nos indica que la diferencia es condición posibilitante del sentir, que sería lo que se pliega haciendo aparecer los distintos fenómenos. "Cada vez que percibimos algo estamos ya guardando diferencias, las que quedan 'implicadas'. Sentir es plegar diferencias, y ellas nos impresionan intensivamente en los umbrales de la sensación". Las intensidades entonces son las fuerzas vectoriales que actúan

---

[109] Deleuze, G., PS, pp. 48 y 60.
[110] Para ver crítica al sentido común se puede volver al apartado V.1. Además, *cfr.* Deleuze, G., DR, 336-340. También, *cfr.* Deleuze, G., LD, p. 34, y Deleuze, G., PS, p. 48 y 60.
[111] *Cfr.* Pardo, J.L., "Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze", Revista Occidente, Nº 178, 1996, pp. 110-111.
[112] Deleuze, G., DR, p. 334.

como principio de diversidad de los fenómenos, siempre repitiéndose como diferencia. Se visualiza entonces lo que ya manifestamos. Deleuze requiere pensar la diferencia en sí misma, no en relación a la identidad: "[...] las intensidades en cambio son como vectores, como agentes transportadores a partir de las 'diferencias de oscilación', transmisores, fuerzas, diferencias puras, que no existen por sí mismas sino transmitiendo, desplegando lo que está implicado, aunque en ello se anulen a sí mismas"[113].

Ahora se comprende mejor lo que dice Deleuze: "No hay por qué asombrarse de que la diferencia sea literalmente 'inexplicable'. La diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en el que se explica. Esto significa tan solo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación. Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye [...]. Se anula en tanto es puesta fuera de sí, *en* la extensión y *en* la cualidad que llena esa extensión. Pero a esa cualidad, como a la extensión, las crea la diferencia"[114].

Lo anterior, habría que decir, se da de modo *intensivo* más allá de la cualidad o la cantidad: "En suma, jamás habría diferencias cualitativas o de naturaleza, como tampoco habría diferencias cuantitativas o de grado, si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas en las otras"[115]. Esto tiene que ver con que habría una diferencia que expresa la diferencia en sí de la Idea, que es la intensidad misma que permite pensar una cierta *naturaleza de la diferencia:* esto sería lo intensivo. "La diferencia solo es de grado en la extensión donde se explica: solo es de naturaleza bajo la cualidad que viene a recubrirla en esa extensión. Entre las dos hay todos los grados de la diferencia, bajo las dos está toda la naturaleza de la diferencia: lo intensivo"[116].

---

[113] Bulo, V., "Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze", *Daimon*, nº 48, 2009, pp. 56-57.
[114] Deleuze, G., DR, p. 341.
[115] Deleuze, G., DR, p. 357. En estas páginas, el francés hace referencia a Bergson, mostrando sus cercanías como sus críticas. Es pertinente volver a remitirnos a lo ya expresado en nota 40, donde se detalla la explicación entre la diferencia de naturaleza (*multiplicidad cualitativa*) y diferencia de grado (*multiplicidad cuantitativa/ extensión*). No obstante, aquí hay que comprender algunas complejidades más de estas multiplicidades, pues ellas son siempre puestas en juego desde lo actual (en tanto explicación). Pero hay un cierto carácter diferencial que está en la base de la idea como virtualidad que es lo que permite la actualización donde también resuena Bergson.
[116] Deleuze, G., DR, p. 358.

Ahora bien, cuando precisamos la estructura problemática de la Idea en el apartado anterior, vemos que conecta con la diferencia en sí como intensidad. Esto, a su vez, nos permite comprender la teoría de la individuación que propone Deleuze. Esta implicará recomprender la noción de individuo, lo que a su vez, desarticulará la idea de sujeto del buen sentido/ sentido común. En la complejidad que demanda este mundo conceptual deleuzeano, de modo sintético, decimos que el proceso de individuación es la generación de un individuo que se comprende como la resolución de un estado problemático de la Idea, pues como analizamos la diferencia es preindividual. Y esta es una estructura que sería un conjunto donde sus términos no se definen más que por las diferencias de los unos con los otros. Puras relaciones exteriores. Se establecen los términos como relaciones que permiten pura diferencia en sí[117].

Para comprender mejor esto de lo diferencial en sí de la Idea y su relación con la intensidad, hay que remitirse a la relación entre lo *virtual* y lo *actual* de la estructura problemática de la Idea. Es una cierta manera de comprender la afinidad que se establece entre la *intensidad* (puro carácter implicado de lo diferencial de la Idea —*perplicación/ netamente virtual*[118]) y las diferencias que se generan en el proceso de individuación (surgen individuos, pudiendo diferenciarse por naturaleza o por grado —*explicación/ netamente actual*). Es una suerte de matriz para visualizar cómo se comunican estos dos aspectos del pensamiento de la diferencia.

Así, comprendiendo esta intensidad como el carácter diferencial e *implicado* de la Idea, es donde habita una multiplicidad diferencial que se mantiene como series singulares que se distribuyen en un plano de realidad virtual. Para nuestros objetivos, establecemos que, si comenzamos desde la *diferenciación en la Idea* (aquello ideal totalmente virtual) pasando por lo *intensivo* (que sería la característica fundamental de un campo de individuación y como tal corresponde a los dinamismos de actualización en los que se encarna una Idea, pero sin ser una cualidad de la Idea propiamente tal) y finalizando en la diferenciación del *proceso de individuación* (ente con fronteras

---

[117] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, p. 2. Este texto es lúcido en la compleja explicación entre la estructura de la Idea como diferencia en sí (*perplicación*), lo intensivo que hay en ella (*implicación*) y su relación con las series virtuales que se relacionan de modo actual en la Idea (*complicación*) hasta el proceso de individuación que genera un individuo (*explicación*). *Cfr.* pp. 2 y 3. Además, *cfr.* DR, p. 376.

[118] Para pesquisar más elementos de aquella rareza de la perplicación, *cfr.* Deleuze, G., DR, p. 376. "Un modo semejante de 'distinción' nos ha parecido que corresponde a la *perplicación* de la Idea, es decir, a su carácter problemático y a la realidad de lo virtual que representa".

respecto a su medio que genera al individuo[119]), se puede pensar una aparición de la estructura *otro* (*autrui*) antes que la aparición de los sujetos.

El proceso de la individuación

En síntesis, entre la estructura de la Idea y la intensidad hay intercambios tales como figuras correspondientes de la diferencia. Subrayamos: ***las ideas son multiplicidades virtuales*** hechas de relaciones entre elementos singulares (perplicación/ virtual y complicación/ actual). ***La intensidad son multiplicidades implicadas***, hechos de relaciones entre elementos asimétricos que dirigen el curso de actualización o encarnación de las ideas (implicación/ virtual y explicación/ actual). Así es cómo se da la afinidad entonces: una multiplicidad o una idea está constituida por la coexistencia virtual de las relaciones entre elementos de cierto orden (síntesis disyuntiva[120]). Y esas relaciones se actualizan cualitativamente distintas (multiplicidad de naturaleza), pero al mismo tiempo los puntos relevantes de cada cualidad se encarnan en extensiones que se corresponden con esa cualidad (multiplicidad de grado)[121].

Es por lo mismo que Deleuze instaura un complejo concepto que no tiene traducción: el de *diferen(t/c)iación*[122], con lo cual puede explicar de mejor manera el proceso que estamos revisando. Veamos: por un lado, está la *diferen(t)iación*: estado de las relaciones diferenciales en la idea o la multiplicidad virtual (realidad que está más allá de no encarnarse en objetos). Aquí, a su vez, se da cuenta de lo ideal de la diferencia, de ese papel singular donde hay, paradójicamente, singularidad dispar —carácter puro de diferencia, sin pauta que conecte (perplicación/ virtual)—. Por otro lado, está la *diferen(c)iación*: estado de las series cualitativas y extensivas donde se actualizan al diferenciarse (explicación/ actual). Aquí las ideas se encarnan en objetos,

---

[119] Si vemos el tratamiento de Deleuze respecto a la Idea, la intensidad y la individuación en el "El método de la dramatización", vemos que es cuidadoso en distinguir el ámbito de la Idea, respecto del campo de individuación en que ésta se encarna y actualiza. Dicho campo es el que en rigor corresponde identificar como intenso.

[120] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, p. 2.

[121] *Cfr.* Deleuze, G., DR, pp. 365-366.

[122] *Cfr.* Deleuze, G., ID, "El método de la dramatización", p. 128. En nota del traductor, vemos que este concepto no tiene traducción y viene de las dos acepciones que la palabra *diferenciar* tiene en el francés: *différentier* (usado en cálculo diferencial) y el de *différencier* (uso más generalizado, pero también empleado en el sentido biológico). De esta manera es que junta ambos sentidos en aquel complejo concepto, de esta manera puede referirse tanto a lo virtual como a lo actual.

cosas y personas; no obstante, no lo hacen desde una identidad como semejanza, sino que siempre desde ese carácter problemático de las ideas.

Es aquí donde está la mayor complejidad ya que todavía no se comprende el proceso de individuación. Podemos decir que es la diferen(c)iación la que está producida por los individuos (y estos según clase y especie), pues la actualización depende de lo intensivo o de la diferencia en sí, y esta determina el proceso de actualización. Por lo tanto, el proceso intensivo de la Idea es la individuación (esta es intensiva y lo preindividual es ideal/ virtual, es donde se forman las relaciones). Ahora bien, esto es independiente de la actualización, es decir, independiente de la diferen(c)iación porque, si no fuese así, dejaría de ser diferencia intensiva. La intensidad es individuante, los individuos son sistemas de señal/ signo; toda individualidad es intensiva, por tanto, comunicante y afirmadora de la diferencia en sí en sus intensidades[123]. Aquí se establece el paso de la teoría del signo hacia la teoría de la individuación.

Podemos así establecer que la Idea es el estado problemático donde su solución estaría dada por el *proceso de individuación*: posibilidad de integrar los estados potenciales divergentes de la perplicación y que se implican en la intensidad en sí, organizando una nueva dimensión que, en su conjunto, es única y se establece en un grado superior[124]. Por lo mismo, el complejo concepto de diferen(t)(c)iación da cuenta de esta estructura problemática de la Idea. A su vez, este concepto sirve a Deleuze para continuar saliendo de ese buen sentido y de ese sentido común que se queda atrapado en la *explicación*; es decir, en lo extensivo de los individuos empíricos, concretos; en lo que constituye un individuo degradado, diluido —esto se opone a la individuación que Deleuze pretende[125].

---

[123] *Cfr. Ibid.*, p. 366. También, *cfr.* ID, "El método de la dramatización", pp. 134-135. También *cfr.* Deleuze, G., "¿En que se reconoce el estructuralismo?". En su exposición sobre cierta metódica estructuralista, vemos que el francés trabaja bien este concepto en el criterio IV, "Lo diferenciante, la diferenciación", pp. 579-584.

[124] *Cfr.* Deleuze, G., ID, "Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica", p. 117.

[125] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, pp. 2-3.

El camino hacia la individuación[126], por lo tanto, es un intento por mostrar una forma de entrelazar las diferencias dispares para producir una realidad articulada que no haga desaparecer las diferencias permitiendo, de paso, que estas se comuniquen en un ámbito: el individuo. De esta manera, el individuo se comprende en un campo metaestable y en un medio preindividual desde el que surge y que se encuentra implicado en él. He aquí la importancia de este asunto: si bien hay singularidad, esta no es individual —esto es, justamente, lo preindividual—. Digamos, por último, que el individuo, en su implicación, puede constituir un mundo posible, es decir, se puede constituir como el ámbito de percepción posible (resuena, en este comentario, PS).

Ahora, los individuos —antes los signos— aparecen como centro de implicación o envolvimiento, pero ojo: ellos no son la cualidad ni la extensión sino que son lo que precede como campo de individuación previa. Entonces, la individuación no supone ninguna diferenciación actual, pero la provoca. Por eso es que el proceso de individuación es derivada de la intensidad de la idea: su régimen es el de la implicación[127]. Como ya establecimos, en la actualización se está en el campo de la explicación, pues ahí se crean las diferencias de cualidades (naturaleza) y las diferencias de extensiones cuantitativas (grado).

El sistema psíquico je/ moi y su fisura: entrada a la estructura del otro

Ya se comprende mejor la importancia del paso desde la estructura problemática de la Idea hasta la estructura de percepción implicada en el individuo —mediante el proceso de individuación—. Los individuos aparecen como los centros de implicación o envolvimiento[128], ahí su gran relevancia, pues siguen siendo del orden de la implicación y no de la explicación. Esto es lo que le permite a Deleuze identificar un centro que caracteriza nuestra individuación como lo es el sistema psíquico *je/ moi*. No obstante, hay que tener cuidado pues el francés lo identifica visualizando que este

---

[126] *Cfr.* Deleuze, G., DR, pp. 368-375. *Cfr.* también ID, "Gilbert Simondon: el individuo y su génesis físico-biológica", p. 116. Para precisar la comprensión de este proceso complejo como es el de individuación, puntualizamos que Deleuze establece con claridad que este proceso no es necesariamente personal. En C, Deleuze señala: "No estamos nada seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individuación impersonal" (pp. 224-225). Lo anterior es muy importante, pues nosotros, dados los objetivos de nuestra investigación, haremos referencia a un proceso de individuación de las personas como es el sistema psíquico *je/ moi* que trataremos más adelante. Esto nos permitirá llegar a la estructura del *otro* de Deleuze.

[127] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, p. 3.

[128] *Cfr.* Deleuze, G., DR, p. 380.

sistema no es parte del dominio de la individuación, sino que es, más bien, figura de la *explicación* desde la facultad que conlleva un *yo* universal. De esto se desprende una máxima digna de subrayarse: *buen sentido que se transforma en sentido común*.

De lo anterior se sigue que la primera aproximación al sistema *je/ moi* es crítica. Esta manifiesta que no hay certeza de que el sistema psíquico *je/ moi* pertenezca al proceso de individuación. De este modo, ambos términos parecen figuras solo de la *diferen(c)iación,* siendo *je* una forma de especificación psíquica (la cualidad de la especie) y *moi* la organización psíquica (la extensión del organismo propiamente). "Por ello, el *yo* [*je*], el *yo* [*moi*], cada uno por su lado, comienza por diferencias; pero esas diferencias están desde el inicio distribuidas de modo que se anulan, conforme con las exigencias del buen sentido y del sentido común"[129].

La aparición de este individuo que marca Deleuze en el sistema psíquico de la individuación *je/ moi*[130], permite comprender que, en este sistema, no están los factores individuantes; estos no tienen ni la forma del *je* (es identidad) ni la materia del *moi* (es materia constituida de semejanza)[131]. Ahora, como sabemos que el factor individuante ya es diferencia, ya es disparidad fundamental, no podemos creer que lo indeterminado del individuo —que es lo móvil de la teoría de la individuación— signifique algo inacabado. Precisamos, nuevamente, que el individuo es lo intensivo y tiene ahí múltiples mundos *implicados*; mientras que el *je/ moi* es la explicación que distingue lo cualitativo y lo extensivo.

De este modo, la tensión que sí se instala en el sistema *je/ moi* es aquella que no tiene por fondo una desemejanza; todo lo contrario, tanto la categoría del *yo* (*je*) como la del *yo* (*moi*) son las que constituyen, en sí, el universal abstracto. De ahí, entonces, que haya que superar este sistema mediante la individuación, dirigiéndose hacia los factores individuantes. "Más allá del *yo* [*moi*] y del *yo* [*je*], no está lo impersonal, sino el individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades preindividuales"[132]. Así es como Deleuze establece que el individuo intensivo (pura diferencia de fondo) encuentra su imagen psíquica en el *yo* (*je*)

---

[129] *Ibid*., p. 382.
[130] Todo este apartado donde Deleuze explica el sistema psíquico del *je/ moi* que es pertinente para nuestros objetivos porque, desde aquí, se comprende la estructura de alteridad pesquisada en DR, capítulo V. No obstante, tenemos que precisar algo que se escapa a las intenciones de esta investigación. Este juego del sistema psíquico, Deleuze lo establece basándose en la crítica que hace Kant a Descartes. *Cfr*., DR, capítulo. II; *cfr*., también, CC, capítulo 5, donde trabaja la diferencia *je/ moi* como crítica a Descartes y tomando a Kant, a propósito de capítulo II de DR.
[131] *Cfr*. Deleuze, G., DR, p. 383.
[132] *Ibid*., p. 384.

fisurado y en el *yo* (*moi*) disuelto; ahora desde la estructura problemática de lo ideal es que podemos ir del *yo* fisurado hacia el *yo* disuelto.

Deleuze instala este fondo de desemejanza del sistema psíquico como factores individuantes, es decir, como un mundo implicado que constituye la individualidad concreta del sistema del pensamiento fisurado (*je*) y del *yo* disuelto (*moi*). Al realizar esta operación, identifica la estructura del *otro* (*autrui*). Arribamos, así, donde más nos interesa: Deleuze identifica una nueva estructura que no se reduce ni a *je* ni a *moi*: la estructura de alteridad, del *otro* (*autrui*) como mundo posible que está implicado en él como centro de implicación. Aquí, Deleuze es muy claro ya que establece que, en los sistemas psíquicos que están en vías de explicarse, se hace necesario que hayan valores de implicación, centros de envoltura que den pruebas de factores individuantes; por lo mismo, la estructura *otro* expresa el mundo posible implicado en el individuo (el cual es medio de individuación y provee campo de percepción).

"Esos centros no están constituidos, evidentemente, ni por el *yo* [*Je*] ni por *yo* [*moi*], sino por una estructura completamente diferente que pertenece al sistema *je/moi*. Esa estructura debe designarse con el nombre de *otro*". Lo importante es que esta no designa a nadie, se aleja de las teorías que, por un lado, muestran al *otro* reducido al estado de objeto y, por otro, las que sitúan al *otro* como sujeto. "*otro a priori* se define en cada sistema por su valor expresivo, es decir, implícito y envolvente"[133].

Así es como Deleuze articula la estructura *otro* (*autrui*) con el rostro que la expresa, cuestión revisada en PS. No obstante, ya en DR utiliza en todo su alcance la noción de rostro[134] como expresión de mundo posible. Nos indica con ejemplos muy concretos: un rostro aterrorizado expresa un mundo posible, el del mundo aterrador. Nuevamente, expresión y posible son conceptos claves. Nos dice que, el primero implica ese punto de inflexión entre aquello que expresa y lo expresado; lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, pero no son lo mismo. El segundo, da cuenta no de la semejanza, sino de aquel estado de lo implicado y de lo envuelto que

---

[133] *Ibid*., p. 386.

[134] Respeto a la noción de rostro en Deleuze, podemos precisar que en este apartado V.2 todavía está usada como signo de expresividad (*cfr*. recorrido de PS, DR, LS y MT). No obstante, tendremos que precisar, en el apartado V.3., una cierta entrada más crítica al rostro como posibilidad de rostrificación. Aquí se pone más interesante el asunto del rostro, pues se deja ver que el rostro por el cual abogaría Deleuze está en sintonía con un rostro mundano pero expresivo y metafísico en cuanto generador de mundos posibles: un rostro desecho a la luz de su Bacon, oponiéndose a la rostrificación como instancia de estatificación e hípersubjetividad que se da en el peligroso rostro del capitalismo (*cfr*. MP, C1, LS). También, *cfr*. Altuna B., *Una Historia moral del rostro,* Valencia, Pre-Textos, 2010, pp. 70 a 72.

es heterogéneo con aquello que lo envuelve: "[…] el rostro aterrorizado no se asemeja a lo que lo aterra, pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador"[135]. Este punto es muy relevante, pues da a entender la relación entre *yo* y *otro*, siendo este último una estructura que permite expresión de mundos implicados en el sistema *je/ moi*.

"En cada sistema psíquico hay un hormigueo de posibilidades alrededor de la realidad; pero nuestros posibles son siempre los *otros* (*autres*). El *otro* (*autrui*) no puede estar separado de la expresividad que lo constituye"[136]. Aquí ya se juega esa relación de lo empírico del *otro* con el rostro que expresa, pero como envuelve más cosas en su individuación da cuenta de mundos posibles (cierta puntualización metafísica). Si se quiere captar al *otro* como tal (sin pretender participar o no de ese mundo explicándolo), tendremos que precisar el momento en que lo expresado no existe fuera de lo que lo expresa: el *otro* (*autrui*) como expresión de un mundo posible. "El *otro*, en un sistema psíquico yo [*Je*]—yo [*moi*] funciona por lo tanto como centro de enrollamiento, de envoltura, de implicación. Él es el representante de los factores de individuación"[137]. Lo relevante de entender acá es que no es necesario explicar la estructura *otro*: esa es la regla que nos impone el proceso de individuación para permitir lo diferente en sí, siempre incesante. De este modo, no se pretende explicar —nos dice Deleuze—; esa es la regla. Hay que entender que la estructura del *otro* implica multiplicar nuestro mundo poblándolo de todas las cosas expresadas que no existen fuera de sus expresiones. Por esta razón, se instala como importante el *je* fisurado, donde ya no se explica el *otro* desde un abstracto universal, "Pues el *otro* [*autrui*] no es *otro yo* [*je*], sino el *yo* [*je*], un *otro*, un *yo* [*je*] fisurado".

Deleuze vuelve a los ejemplos —tal como en PS— sobre Albertine, su rostro y mundo posible. Y creemos que lo más relevante ahí es la clara relación entre los signos y el lenguaje: el *otro* va dándoles una realidad a todos esos mundos posibles gracias al lenguaje de modo totalmente independiente de cómo nosotros desarrollaremos ese mundo posible. Es una manera de comprender que el habla (del *otro*) no agota el lenguaje: "Proferidas por el *otro*, las palabras confieren una posición de realidad a lo posible como tal"[138]. Es así como la estructura *otro* (pura

[135] Deleuze, G., DR, pp. 386-387.
[136] *Ibid*., p. 387. El *otro*, más allá de su cuerpo, y su anatomía, como algo objetual, son siempre expresividad. Aquí hay vinculación con el signo y su sentido de PS, pero también con algo que profundizaremos: el *otro* como expresión, implicación y envoltura de un mundo posible que Deleuze desarrolla en MT. *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, pp. 5-8.
[137] Deleuze, G., DR, p. 387.
[138] *Ibid*., p. 388.

interiorización de la diferencia en sus centros de implicación) está antes que el *yo*, dándole percepción de mundos posibles; en otros términos, está antes de ese sujeto que representa, desde el sentido común, la semejanza y la identidad: de ahí la necesidad de fisurarlo.

Lógica del sentido: del sentido/ acontecimiento hacia los efectos del otro

Continuando con el juego del lenguaje en que nos tiene Deleuze, conviene revisar las dimensiones de la proposición para poder comprender otro paso más en términos del sentido, lo que continua dándonos perspectivas de la estructura *otro*.

En la misma clave de lectura, como pensamiento de la expresión, Deleuze establece un juego entre acontecimiento y expresión. En las dimensiones de la proposición podemos reconocer tres relaciones distintas; a saber, la designación (como el estado de cosas, el *datum*), la manifestación (como el cuerpo asociativo que constituye al sujeto) y la significación (conceptos universales o generales, relaciones sintácticas).[139] En esta descripción, Deleuze agrega una cuarta relación que sería propia de los incorporales o acontecimientos: el sentido. Y aquí se nos vuelve interesante el asunto para nosotros. Estos acontecimientos incorporales del sentido son lo *expresado*: aquello que no se reduce a ninguna de las otras tres dimensiones y en lo cual estaría contenido el sentido mismo[140].

Si bien Deleuze no lo manifiesta literalmente —aunque nosotros pensamos que ahí se juega en cierta medida lo ya revisado—, en esta cuarta dimensión de la proposición, hay ecos del mundo posible —en tanto mundos expresados en la proposición— que se establecen como el sentido mismo del lenguaje; esto es, no estando en ninguna parte, ni en la designación, ni en la manifestación ni tampoco en la significación (recordemos que en PS sentido y significación están unidos). Ahora, el sentido se pone como lo expresado de la proposición, siendo algo incorporal que está en la superficie de las cosas, puro acontecimiento que insiste o subsiste en la proposición (como extra-ser). Por lo mismo, es irreductible a los estados de cosas, a las imágenes y a los conceptos universales y generales. Vemos que, en un paso más, Deleuze insiste en este pensamiento de la expresión, ahí se juega la clave del asunto.

---

[139] *Cfr.* Deleuze, G., LS, pp. 35-39.
[140] *Ibid.*, pp. 41-45.

"De modo inseparable, el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Es exactamente la frontera entre las preposiciones y las cosas"[141]. Es una frontera entre las cosas y las proposiciones, por tanto, el sentido-acontecimiento circula por las proposiciones como acontecer. En su condición de incorporal no es objeto, no es mental, sino que es aquello expresable o expresado que puede relacionarse con los mundos posibles[142].

Tal vez aquí está lo interesante de este sentido-acontecimiento, pues podemos definirlo por la posición que ocupa entre las preposiciones y las cosas, pero no estando en ninguno. O, mejor dicho, nunca está solamente en uno de los términos de una dualidad entre las cosas y la proposición, sustantivos y verbos, designaciones y expresiones: es la frontera. Esta posición sería algo así como un lugar sin lugar. Ocupando la frase deleuzeana, sería 'la casilla vacía' desde donde se genera la producción de sentido que permite visualizar lo expresado, lo cual, a su vez, opera de modo virtual, simbólicamente, desde la estructura misma[143].

Si nos pasamos al texto metódico del estructuralismo, vemos que Deleuze no está lejano a este en su LS. Aquí, al son de Althusser y Lacan como máximos referentes del estructuralismo, da cuenta de la estructura misma, la que tiene todo que ver con este sentido que definimos aquí desde el acontecimiento. Este piso estructuralista nos ayuda a precisar más elementos que logran articularse con este espacio de la estructura del *otro* que indagamos.

Si vamos al criterio de lo simbólico de la estructura —intentado simplificar su campo de alta complejidad—, este queda definido como lo que puede relacionar lo

---

[141] *Ibid*., p. 44.

[142] Tal como establecimos anteriormente, si bien Deleuze no ocupa esta expresión sino hasta el texto MT, ya podemos establecer relaciones pertinentes entre este sentido y la estructura *otro*, sobre todo en que el francés sigue en el mismo camino de las obras anteriores: en un pensamiento de la *expresión.*

[143] *Cfr*. Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", Segundo criterio: local o de posición, pp. 568-574. En estos momentos, vemos la cercanía de Deleuze con el estructuralismo y el psicoanálisis lacaniano. Esto destaca en la descripción de este sentido como estructurante de efectos, pero sin lugar fijo. Sirva ocupar su feliz frase: "como una casilla vacía". Ahora bien, debiésemos hacer una precisión: aquí, Deleuze está en sintonía con el estructuralismo y el psicoanálisis, pero da un paso respecto a este sentido-acontecimiento porque lo define no estando ni en los objetos ni en las proposiciones, sino que siendo circulante, un efecto incorporal. Tal como lo establece en C*,* es un paso más del psicoanálisis, pero conciliable con él de todas formas (229). Sin embargo, es en los años posteriores que Deleuze se enemistará con el psicoanálisis (a partir del 1972, con la obra a dúo con Guattari, *El anti-Edipo*). Según él, este reduce el secreto y no comprende los signos y los síntomas. Aquí se juega algo interesante que fundamenta nuestro apartado V.3: si bien continúa con su lectura en clave signos y expresión, ya en su obra posterior —aquella con Guattari y la más referida al cine y al arte (*cfr*. C, 215-219)— gira sus lecturas, *reterritorializando* la estructura del *otro* a partir del cuerpo y del concepto, ya alejado de este sentido.

real y lo *imaginario*; los límites de estos se constituyen a partir de lo simbólico. "[…] lo simbólico como elemento de la estructura está al principio de una génesis: la estructura se encarna en las realidades y en las imágenes según series determinables […]". No obstante, si bien lo simbólico de la estructura se encarna en la realidad y en las imágenes, no deriva ni de lo real ni de lo imaginario; por el contrario, es más profunda, siendo una especie de subsuelo para todos los suelos de lo real y todos los cielos de la imaginación[144].

Se establece una relación cardinal y ordinal de lo real, lo imaginario y lo simbólico: cada dimensión hace su juego. Lo real como la intención de hacerse uno, hacer una verdad, pero la imaginación hace su juego de desdoblamiento, de representación mediante juegos de espejo, de identificación. Y aquí entra lo tercero como lo simbólico, pero cuidado que tampoco es lo tercero luego de lo real y lo imaginario. Deleuze establece que siempre hay un tercero que buscar en lo simbólico, pues la estructura es tríadica. Sin ese elemento de lo simbólico no habría circulación: tercero a la vez irreal y no imaginable. Lo simbólico es irreductible al orden de lo real, al orden de lo imaginario y más profundo que ellos. Podemos decir que la estructura sería algo que no tendría relación con una forma sensible; ni con una figura de la imaginación; ni con una esencia inteligible. Lo simbólico como inseparable de lo interpretativo y de la creación viva[145].

¿Qué nos permite esta descripción de la estructura y lo simbólico que bien trata Deleuze? Vemos que se articula en una cierta relación fructífera con LS, e incluso con PS, pues se visualiza la importancia con aquella nueva esencia, efecto o sentido: es un cierto sentido que instala el punto de vista, no algo inteligible. Instala ese acontecimiento como efecto incorporal que no se puede circunscribir a una categoría y que es circulante. Sería, pues, lo expresado, lo que no existe fuera de su expresión/ proposición; sería un sentido que por tanto no existe sino que insiste o subsiste, pero

---

[144] *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.,* p. 570.

[145] *Ibid.*, pp. 570-572. Aquí son muy interesantes los ejemplos que da en referencia a Foucault (su subsuelo de lo simbólico es la arqueología del pensamiento); a Althusser (en su objeto de ciencia encontrado en la estructura siendo ésta la "teoría" misma y lo simbólico lo que produce ese objeto teórico original); y Lacan (que descubre al tercer padre, el padre-simbólico que es más fundamental que el padre-real y las imágenes que tenemos del padre, pues este padre-simbólico pone en juego las relaciones entre los otros dos en tanto Padre-objeto simbólico).

que a su vez no se parece a la expresión/ proposición —este sentido, por tanto, es atributo del estado de cosas y por eso puro extra-*ser*[146].

Estructura y sentido: puro efecto desde el sin-sentido

Hay un punto crucial para nosotros cuando Deleuze se pregunta respecto al elemento simbólico de la estructura. Se pregunta en qué consistiría lo simbólico en la estructura. Ya sabemos que el sentido, según LS, es efecto, es incorporal y es la cuarta dimensión de la proposición. Deleuze estipula que los elementos de la estructura no tienen designación extrínseca ni tampoco intrínseca, por tanto, se pregunta: ¿qué es lo que queda en la estructura? Habría que decir —tentativamente— que queda ese sentido de la expresión que circula por las series, por la estructura.

Remitiéndose a Levi-Strauss, Deleuze estipula que lo que queda en la estructura no es nada más que un sentido que sería de 'posición'[147]. Desentrañando esta frase, y para decirlo en el lenguaje de LS, visualizamos que este criterio nos remite —como ya lo habíamos mencionado— a la idea de que el sentido es casilla, lugar, pero vacío; es un remanente, un residuo de lo extrínseco y de lo intrínseco; por eso es que toda estructura tiene un sentido.

Ahora bien, no se trata de un lugar en una extensión real ni lugares con extensiones imaginarias, sino que es un *espacio estructural*: "es inextenso, preextensivo, puro *spatium* constituido progresivamente como orden de vecindad, donde la noción de vecindad tienen inicialmente un sentido ordinal y no significación en lo extensivo"[148]. En esto consistiría lo simbólico de la estructura. De esto se sigue que los lugares se sitúan, primeramente, en relación a las cosas y a los personajes reales que los ocupan. Y a su vez, se sitúan también en relación a las funciones y acontecimientos imaginarios que aparecen al ocuparse esos lugares.

Cierta intención del estructuralismo —y cómo no decir de Deleuze por lo menos en esta primera etapa de su obra— no puede separarse de una filosofía trascendental nueva, reinventada, donde ahora los lugares toman un rol relevante, más que cualquier otra cosa. Esto porque los lugares tienen más importancia que los personajes que los

---

[146] *Cfr.* Deleuze, G., LS, p. 53. También habría que revisar aquí no solo la serie tres que ya nos permitió entender el nuevo estatuto del sentido, sino que también la serie quinta: del sentido (p. 50), como la serie octava: de la estructura (p. 68).

[147] *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.*, p. 572. Aquí ya estamos en sintonía total con lo que el francés ya había descrito en LS, Undécima serie: del sinsentido (p. 85).

[148] *Ibid.*, p. 572.

ocupan. Deleuze ofrece ejemplos psicoanalíticos interesantes: el padre, la madre, estos son primero lugares en una estructura[149]. A estos ejemplos suma otros, muy relevantes, tomados de la obra de Proust: sin ir más lejos, el lugar del rostro de Albertine; cuestión de signos y sus expresiones diremos. Y esto no se aleja, tampoco, de la estructura.

Volvamos así al sentido y a su posición. Si ya dijimos que los elementos simbólicos tienen que ver con un sentido de posición pues no tienen designación extrínseca ni tampoco significación intrínseca, queremos decir con esto que, el sentido que invoca Deleuze será aquel que es resultado, que es efecto: "[…] no solo un efecto como producto, sino un efecto de óptica, un efecto de lenguaje, un efecto de posición"[150]. Por lo tanto, podemos dar cuenta de lo paradójico de este sentido deleuzeano, pues para que haya un sentido como efecto de todo aquello, existe de fondo un sinsentido del sentido, desde el cual resulta el propio sentido. "El *sinsentido* opera una *donación de sentido,* tanto como una determinación de significación […] El sentido resulta efectivamente *producido* por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un *efecto*"[151].

Dirá Deleuze, que no se refiere a una filosofía del absurdo pues en todo absurdo no se puede pesquisar un sentido. En este caso, tanto para el estructuralismo como para la lógica del sentido deleuzeano, hay constantemente mucho sentido desplegado, una superproducción, una súperdeterminación del sentido, el cual se produce siempre en exceso por la combinación de los lugares en la estructura gracias al sinsentido.[152] He aquí una primera consecuencia de este sentido desplegado: "[…] el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición, producido por la circulación de la casilla vacía en las series de la estructura (el lugar del muerto, [el] lugar del rey) […] La estructura es verdaderamente una máquina de producir el sentido incorporal […]"[153].

---

[149] *Cfr. Ibid.*, p. 573.
[150] *Ibid.*, p. 574.
[151] Deleuze, G., LS, pp. 88-89. *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit,* p. 574.
[152] *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.*, p. 574.
[153] Deleuze, G., LS, p.89. Es interesante que, al rastrear acerca del sentido, lo que se encuentra en 1969 bajo LS son cuestiones que Deleuze también expone de igual forma en su texto anterior sobre el estructuralismo (escrito en 1967 pero publicado en 1972). Con esto queremos decir que creemos que cuando Deleuze habla acerca del estructuralismo, está haciendo alusión a su propia manera de entenderlo.

El sentido sigue así desplazado de su lugar, generando otras consecuencias. Ya establece Deleuze que en su lógica del sentido (en clave estructuralista) hay un desplazamiento de las fronteras respecto al sentido, ya desligándose de las esencias (ya no está en los cielos como un nuevo avatar de Dios, pero tampoco se puede situar en el hombre y sus abismos). La consecuencia, dirá Deleuze, es que llega una buena nueva: "[…] el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias"[154].

Por último, existen también otras consecuencias de este sentido: en sintonía con el psicoanálisis de la época, este abre espacios lúdicos y teatrales al estructuralismo, dirá Deleuze. El inconsciente se sigue pensando como un teatro, como una escena, de personajes donde se dan metáforas de juegos y donde el azar entra a jugar. De ahí que el francés recurra a la formula: pensar es arrojar unos dados. Por último, solo puntualizamos que se deja aparecer un nuevo materialismo, un nuevo ateísmo, un nuevo antihumanismo: el lugar es anterior a quien lo ocupa[155].

Desde esta nueva noción de sentido, o bien, desde este paso más que da Deleuze en su estructura del sentido-acontecimiento como efecto de un sinsentido, se logra articular de buena manera el recorrido por sus obras: PS, DR y LS. Ahora bien, en relación con nuestro objetivo, nos preguntamos: ¿qué pasa con la estructura *otro*?, ¿no queda más claro aún que el territorio del *otro* es este sentido desplegado? Ya se comprende mejor por qué Deleuze pelea contra ese buen sentido y sentido común que se instala como lo universal de aquel sistema psíquico del sujeto abstracto. También se comprende mejor el por qué de la necesidad de desestructurar este sentido y la

[154] Deleuze, G., LS, p. 90.
[155] *Cfr.* Deleuze, G., "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", *op. cit.*, pp. 574-575.

noción de sujeto para comprender ese proceso de individuación que crea individuos[156].

Los efectos del otro como estructura: "Michel Tournier y el mundo sin el otro"

Para ir cerrando este apartado, podemos decir que lo que de inmediato llama la atención en el posfacio sobre la novela de Tournier[157] es lo que Deleuze trabaja sobre los efectos del *otro*. El posfacio puede ser leído como un resumen magnífico de sus obras de los años 60, pero ahora leídas en clave alteridad —es decir, bajo este nuevo sentido desplegado y la reestructuración del sistema psíquico *je/ moi* desde el proceso de individuación.

Por tanto, podemos comenzar de inmediato estipulando el trazado que hará Deleuze en el posfacio: los efectos respecto a la estructura del *otro* (*autrui*). Si vinculamos este escrito con lo ya revisado, establecemos de inmediato que es necesario comprender cómo ha sido entendido el *otro*: diremos, como estructura de percepción posible (como mundo posible). Podemos resumir diciendo que Deleuze establece que el *otro* no es nadie, no es sujeto ni objeto. El *otro* es el acceso en

[156] Dado que ya hemos expuesto —en función nuestros objetivos de investigación— el tema de la reformulación del individuo (proceso de individuación) y sus impactos en el sistema psíquico *je/ moi*, explicitamos que nos quedaremos con esos alcances ya establecidos a partir de DR. Sin embargo, debemos precisar que estos elementos también se encuentran trabajados en LS, en la Serie XV: de las singularidades (pp. 116-123); en especial, el asunto del sistema psíquico *je/ moi* y la noción de lo individual, pero ahora desde el campo trascendental. Hay una cierta vuelta a Simondon por el tema de la individualidad, pero desde la teoría de las singularidades que preceden lo individual y las personas. Esta mirada al campo trascendental, según Deleuze, es una cuestión muy compleja. Primero, porque se juega un punto crítico a la clásica metafísica y filosofía trascendental (desde ese *yo* [*je*] superior del sujeto hasta la consciencia impersonal). Aquí se instala un sentido que está en el origen, por tanto, esta manera de determinar lo trascendente no es legítima, según el francés. Y segundo, porque se quiere pensar fuera tanto de la metafísica como de la filosofía trascendental —"fuera de la persona y del individuo, nada se *distingue*..."—. Aquí Deleuze se dirige a las singularidades impersonales, preindividuales (pp. 122-123). Así, se establece un nuevo discurso del sentido. Esto se puede poner en la perspectiva de DR, capítulo II, pp. 141-154; y capítulo V. También, en la Serie XVI: de la génesis estática ontológica (pp. 124-131), trabaja la noción de individuo desde el punto de vista leibniziano, que si bien tiene matices con la noción de Simondon, aquí le importa mostrar la relación entre mundo y *otro*. Según Deleuze, siguiendo a Leibniz, los individuos componen el mundo como serie de singularidades (y estas son preindividuales, marcando la diferencia con Simondon) que son la *expresión* de un mundo —cada mónada individual expresa el mundo, tal como ya revisamos. Y por tanto, "[…] el individuo constituido como centro de envolvimiento, como envolviendo singularidades en un mundo y sobre su cuerpo" (p. 126). En esta efectuación de los individuos y el mundo, Deleuze muestra la necesidad de pensar el asunto al margen de la "V meditación cartesiana de Husserl". Esto marca del sesgo leibniziano y la tentativa de separarlo de la lectura husserliana. Este es un intento por fisurar la noción de sujeto pues este se constituye por el punto de vista: nuevamente la estructura de alteridad *a priori*. Esto último se visualiza en un gesto similar en Lévinas (desde lo inactual y desde la pasividad, cuestiones que le interesarán al lituano).

[157] *Cfr.* Tournier, M., *op. cit.*

nombre de una estructura del campo perceptivo, la estructura del posible o del potencial que pone el campo perceptivo en profundidad[158]. Desde aquí, podemos desentrañar el paseo que hace Deleuze por la novela de Tournier, entregando los últimos elementos que enriquecen nuestro recorrido.

La problemática instalada aquí tendrá que ver con la pregunta: ¿qué le sucede a un hombre solo, sin el *otro*, en una isla desierta?[159] Si bien Deleuze explicita que esta novela es un texto que pretende reconstruir la perversión[160], a su vez, no es una tesis sobre la perversión. Pero, más allá de esta complejidad, para nosotros es clave pesquisar el magistral análisis deleuzeano respecto a lo que le sucede a Robinson sin el *otro* en su isla. Creemos que aquí es que persiste en sus análisis de la estructura de alteridad desde el nuevo sentido desplegado. Deleuze pretende buscar qué significa el *otro* por sus efectos: qué efectos tiene la ausencia del *otro* en la isla; inducir los efectos de la presencia del *otro* en el mundo habitual; concluir qué es el *otro* y en qué consiste su ausencia.

En una entrada sucinta, pero preciosa, establecemos como primera cuestión que el efecto de la presencia del *otro* es la organización de un mundo marginal, el cual solo es posible por el *otro*. "En síntesis, el *otro* asegura los márgenes y transiciones en el mundo. Es la suavidad de las contigüidades y de las semejanzas". Como segunda cuestión, si ahí está el efecto de la presencia del *otro*, ¿qué implica su ausencia? "Mundo crudo y negro, sin potencialidades ni virtualidades: lo que se ha desmoronado es la categoría de lo posible"[161]. Se acabaron las suavidades de lo contiguo, dice Deleuze, donde se podía habitar el mundo.

---

[158] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, pp. 5. "De cet effet, on peut déduire ce qu'est autrui. Cette thèse de Deleuze est célèbre: autrui n'est personne, il n'est pas essentiellement un autre sujet, il n'est pas plus un objet appartenant à mon champ; autrui est d'abord le nom d'une structure du champ perceptif, la structure du possible, ou du potentiel, qui met le champ perceptif en profondeur. Autrui, en ce sens, n'est ni plus ni moins que l'être en profondeur du monde. Cette structure peut bien être effectuée par tel ou tel autre, et alors la profondeur du monde est ligne de fuite par laquelle le champ perceptif s'ouvre vers la perception d'un autre, mais pour être effectuée, il faut que cette structure soit a priori".

[159] Si bien no se articula con lo que nosotros pretendemos mostrar de MT, no podemos dejar de decir que, en este maravilloso texto, está el intento por mostrar un cierto problema que, según Deleuze, no se resuelve bien en el *Crusoe* de Defoe (ahí hay pretensión de construir los orígenes y el orden de los trabajos y las conquistas logradas). En cambio, la novela de Tournier hace un giro en que pervierte los fines. Si bien es un Robinson asexuado, se le intenta llevar hacia fines divergentes (mundo fantástico, en él mismo desviado; deshumanización donde Robinson se encuentra con la libido, con las pasiones de la desubjetivación, punto que le interesa al francés).

[160] *Cfr.* Deleuze, G., MT, p. 303. Aunque es muy interesante el lugar que le entrega Deleuze a la perversión, no es parte de los objetivos aquí trazados. Para nosotros serán claves los análisis de los efectos de la estructura *otro* para, así, poder precisar de mejor manera lo que venimos trabajando.

[161] *Ibid.*, pp. 304-305.

Aquí está la ecuación clave para nosotros, pues Deleuze lo establece claramente: no podemos reducir al *otro* ni a un objeto ni a un sujeto. Es la estructura del campo perceptivo. "Así, *el otro a priori*, como estructura absoluta, funda la relatividad de los otros como términos que efectúan la estructura en cada campo. Pero, cuál es esta estructura? Es la de lo posible"[162]. Aquí da cuenta de la importancia de los rostros, incluso volviendo a Albertine. Juega con los mismos ejemplos de DR, donde el rostro espantado es la expresión de un espantoso mundo posible. Lo posible no se juega —como hemos visto— de modo abstracto, sino que existe perfectamente, pero no se actualiza (existe) fuera de lo que lo expresa: pensamiento de la expresión donde el rostro aterrado no se parece a la cosa aterradora, pero la envuelve, la implican como otra cosa. "El *otro* es la existencia de lo posible envuelto. El lenguaje es la realidad de lo posible en tanto que tal"[163].

Por lo tanto, la comprensión sobre los efectos de la presencia del *otro* que pretende Deleuze se consigue instaurando el real problema filosófico que tiene que ver con que el verdadero dualismo está en otra parte, no en los dualismo perceptivos de la psicología moderna (figura-fondo, profundidad-longitud, entre otros): "El verdadero dualismo está por completo en otra parte: entre los efectos de la estructura *otro*, en el campo de lo perceptivo y lo efectos de su ausencia (lo que sería la percepción si no hubiera el *otro*)"[164].

A partir de ahí entonces podemos ya definir al *otro* a partir de este nuevo dualismo que aparece con la ausencia del *otro*, jugando la hipótesis del texto: Robinson muestra la disolución progresiva de la estructura del *otro* por la circunstancia de la isla. La estructura funciona por un tiempo sin que haya *otro*s reales, hasta que comienza una cierta deshumanización, pues falta la estructura que podría darles —a los *otros* reales— ese lugar y esa función. Deleuze se pregunta: "¿Pero acaso no es también precisamente todo nuestro mundo percibido lo que se hunde?"[165]

---

[162] *Ibid*., p. 306.
[163] *Ibid*., p. 306.
[164] *Ibid*., p. 307.
[165] *Ibid*., p. 308. Aquí, entonces, es cuando Deleuze establece que la estructura *otro* de Robinson ha caído. Siguiendo a Lacan, cuando aparece Viernes, este no es reconocido como *otro*, de modo que estructura el mundo perceptivo. Es aquí que Deleuze valora la perversión de Robinson, pues ha dejado caer la estructura *otro*. Este es otro elemento del texto que no va en la línea de nuestro objetivo, aunque es muy interesante.

Por lo mismo, la importancia de los efectos de la presencia del *otro* —en tanto el *otro* como expresión de un mundo posible— son cruciales. En resumen, la estructura *otro* es la que determina el *tiempo* y el *espacio* haciendo posible la definición de un campo de percepción posible. Por tanto, el primer efecto es la construcción del espacio perceptivo. Hay una espacialidad gracias a los efectos de la presencia del *otro* que permite estructurar la percepción generando un campo de virtualidades que pueden actualizarse. Segundo efecto, hay una temporalidad que se visualiza gracias a los efectos de la ausencia del *otro*, que permite indagar y poner en evidencia la importancia del *otro* pues funda el anacronismo del conocimiento (dado en la separación de los objetos). Si el *otro* no existe, conciencia y objeto se hacen uno[166].

De este modo, en la articulación de la estructura del *otro*, podemos entender ese vínculo que hemos establecido entre el planteamiento de los mundos posibles, estudiado en la teoría de los signos de PS, su impacto en la teoría de la individuación de DR y el sentido acontecimiento de LS (incluyendo el artículo sobre Robinson de Tournier). Así, visualizamos cómo Deleuze concibe su apertura al *otro* (*autrui*), lo que no puede no pensarse desde la individuación que genera individuos (uno de ellos, como nuestro sistema psíquico), siendo estos los que se encuentran abiertos a esta estructura del *otro*, en los mundos implicados ahí.

Solo en este momento se comprende que la apertura a *otro* como estructura que expresa mundos posibles en un nuevo sistema psíquico *je/ moi* (como individuo que permite relaciones diferenciales intensivas que le implican un proceso de individuación intensivo superior), no tiene que ver con la moral ni con el conocimiento (más bien se instala como asimetría). El *otro* en términos morales y del conocimiento, para Deleuze, sería solo construcción desde el buen sentido y el sentido común. De ahí que podamos decir que Deleuze, en su nueva imagen del pensamiento, ha creado un nuevo inmoralismo que va más allá de un sentido común[167].

---

[166] *Cfr.* Deleuze, G., MT, pp. 304, 308-310. Interesante revisar la nota 11, donde especifican los ecos leibnizianos del texto. Esto está en clara sintonía con lo ya descrito en nuestro recorrido.
[167] *Cfr.* Lléres, S., *op. cit.*, p. 8.

V.3 Puntualizaciones del *otro* desde el concepto y el cuerpo como territorio: bisagra hacia lo político

Otro y concepto: etapa tardía en su obra ¿Qué es la filosofía?

La pregunta con que Deleuze titula —junto a Guattari— este texto tardío, probablemente, tiene que ver con lo estipulado en su introducción: esta es una interrogante que no se hace reiteradamente, sino hasta la vejez[168]. Con esto queremos manifestar que, cuando Deleuze vuelve aquí, en 1991, a hablar del *otro* y de rostro, ya ha salido de los conceptos utilizados en los años 80 —allí, el *otro* está en el terreno del cuerpo y es ese el lugar desde donde surge la crítica al rostro como régimen de signos que, más bien, se *rostrifican.*

Creemos que, en su obra de 1991, hay una similitud con el recorrido que acabamos de trazar y que concluye en la década de 1970. ¿En qué sentido decimos esto que decimos? Afirmamos que, en esta época, la estructura del *otro* (*autrui*) sigue siendo la que define el campo que hace posible la individuación de aquél en quien se articulan tales signos —como el mundo posible al que hace referencia un rostro—. No obstante, precisamos que, ahora, Deleuze ocupa esta estructura para repensar la noción de concepto. De este modo, continua con el trabajo de liberación de la diferencia en un gesto contra la representación.

Visto lo anterior, se comprende que, respecto al título de esta obra, Deleuze conteste con prestancia que la filosofía es puramente creación de conceptos. Esto, porque aquí hay un giro terminológico: se ha criticado la noción de concepto cercano a la historia de la representación; consecuentemente, el concepto, ahora, tiene otro estatuto. Reconocemos que hemos hecho un salto temporal en la lectura de la obra del francés, pero este se hace necesario para poder puntualizar que la estructura de alteridad, en 1991, está en el territorio del concepto y no ya del sentido. No obstante, aquella estructura sigue teniendo que ver con este pensamiento de los signos y la expresión[169].

La problemática que nos interesa —y con la cual comienza Deleuze aquí—, es pretender determinar al *otro* (*autrui*) en tanto concepto. Le interesa servirse de *autrui* para ejemplificar la constitución de todo concepto, mostrando, así, la composición de

---

[168] *Cfr.* Deleuze, G. y F. Guattari, QPh?, p. 7.
[169] En este punto, es útil retomar la discusión planteada en las notas 2 y 23 de este capítulo V.

una multiplicidad compleja. Y al preguntarse las condiciones para que un concepto sea primero, pero no de modo absoluto sino en relación a otro concepto, es que Deleuze llega a pensar en *otro*. Y comienza problematizando si el *otro,* necesariamente, es segundo respecto de un *yo*. De fondo, están las pregunta: ¿qué es el *otro*?, ¿el *otro* es un objeto o es un sujeto?, ¿qué relación tiene el *otro* con este nuevo estatuto del concepto que quiere problematizar?

Deleuze, junto con Guattari, responde: "Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido y que, a su vez, solo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando: nos encontramos aquí metidos en un problema que se refiere a la pluralidad de sujetos, a su relación, a su presentación recíproca. Pero todo cambia, evidentemente, cuando creemos descubrir otro problema: ¿en qué consiste la posición del *otro*, que el otro sujeto solo 'ocupa' cuando se me presenta como objeto especial, y que ocupo yo a mi vez como objeto especial cuando me presento a él? En esta perspectiva, el *otro* no es nadie, ni sujeto ni objeto. Hay varios sujetos porque existe el *otro*, y no a la inversa. Por lo tanto, el *otro* reclama un concepto *a priori* del cual deben resultar el objeto especial, el otro sujeto y el yo, y no a la inversa"[170].

A la luz del *otro*, es que el francés quiere mostrar lo que es un concepto; por eso, decimos que aquí ya la estructura *otro* [*autrui*] se coloca en el terreno del concepto. Sin alejarse, insistimos, de lo que ya trabajamos en PS, DR y LS (y el postfacio de MT), Deleuze llega a establecer el estatuto de prioridad que se pone en juego en el concepto de estructura *otro*. Vemos que la estructura de alteridad implica un carácter de comienzo o *a priori* respecto de *otro*, sea sujeto u objeto. Deleuze muestra, así, que se ha planteado mal el problema del *otro*. De este modo —usando la estructura del *otro*— es que puede decir que ha cambiado el orden de las cuestiones respecto a los conceptos y a los problemas. "[...] incluso en filosofía solo se crean conceptos en función de los problemas que se consideran mal vistos o mal planteados (pedagogía del concepto)"[171].

Es así como Deleuze explica los otros componentes del concepto a la luz del *otro*, que es el que nos permite situar, brevemente, este terreno. El francés se dirige hacia el *ámbito de la experiencia* de donde surge el *otro*. Aquí está muy en sintonía con lo que nosotros ya hemos expuesto, en tanto Deleuze define un tipo de realidad que no es

[170] Deleuze, G. y Guattari F., QPh?, p. 22.
[171] *Ibid*., p. 22.

desde el *yo* sino desde un *hay*. En ese *hay* es que se logra apreciar el mundo posible del rostro y de su lenguaje como posibilidad de expresión, de efectuación: "Aparece de repente un rostro asustado que contempla algo fuera del ámbito delimitado. El *otro* no se presenta aquí como sujeto ni objeto, sino, cosa sensiblemente distinta, como un mundo posible, como la posibilidad de un mundo aterrador. Ese mundo posible no es real, o no lo es aún, pero no por ello deja de existir: es algo expresado que solo existe en su expresión, el rostro o un equivalente del rostro. El *otro* es para empezar esta existencia de un mundo posible"[172]. El *otro* es un concepto que articula —tal como lo hemos manifestado— tres elementos claves: (a) mundo posible, (b) rostros existentes, (c) lenguaje real o palabra.

A su vez, dice Deleuze, todo concepto tiene una *historia*. Dado lo antes mencionado, en el caso de la estructura *otro*, su historia iría desde Leibniz hasta la novela de Tournier y los efectos del *otro* como teoría del mundo posible. Es una historia larga, dice el francés, y claramente que en ella hay oscilaciones y vínculos con otros conceptos. Pero en rigor, hemos expuesto ya la historia de la estructura *otro*: "Los mundos posibles poseen una historia muy larga. Resumiendo, decimos de todo concepto que siempre tiene una *historia,* aunque esta zigzaguee, o incluso llegue a discurrir por otros problemas o por planos diversos [. . .] No puede ser de otro modo ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado"[173].

Por finalizar, el último componente que el francés describe a la luz de la estructura *otro* es lo que todo concepto tiene: un *devenir*. Este tiene que ver con la concatenación de unos conceptos con otros en un mismo plano, incluso con historias diferentes. Es el componente que permite que los conceptos constituyan otras regiones en un mismo plano, surgiendo así problemas relacionables y que instituyen una cocreación. En breve, es la posibilidad de juntarse con otros conceptos que coexisten.

Aquí, el *otro* vendrá a ser la encrucijada que genera la condición de toda percepción. "[...] el *otro*, no siendo ya un sujeto del ámbito ni un objeto en el ámbito, va a constituir la condición bajo la cual se redistribuyen no solo el objeto y el sujeto, sino la figura y el telón de fondo, los márgenes y el centro, el móvil y la referencia, lo transitivo y lo sustancial, la longitud y la profundidad. El *otro* siempre es percibo por otro, pero su concepto representa la condición de toda percepción, tanto para los

[172] *Ibid*., p. 22.
[173] *Ibid*., pp. 23-24.

demás como para nosotros [...]. El *otro* hace que pase el mundo, y el *yo* ya tan solo designa un mundo pretérito ('estaba tranquilo')"[174]. Es por esto que, al seguir la misma lógica del *otro* en Tournier, tal concepto de *otro* permite que las cosas tomen una profundidad perceptiva, gracias a su capacidad de entregar espacialidad y temporalidad; es por esto que no nos *desubjetivamos* (el Robinson sin el *otro* de Tournier), o bien, no andamos chocando con las cosas, tal como dice Deleuze. El *otro*, en su capacidad de estructurar nuestro espacio perceptivo, es antes que el sujeto.

Otro y cuerpo: Mil Mesetas *y los años 80*

En un segundo momento —también junto a Guattari[175]—, el rostro es visualizado nuevamente en virtud de los signos, pero poniendo el acento, esta vez, en el tratamiento de la corporalidad y las superficies que comporta su constitución (superficie lisa y agujeros trazados en ella). Abordaremos —de modo sucinto— cómo es trabajado el asunto del *otro* y el rostro desde el punto de vista de los regímenes de signos que este último comporta. Podemos reconocer una fuerte continuidad con el problema abordado en todo el recorrido anterior —en tanto sigue tratándose de signos—, sin embargo, se aprecia un paso desde el estudio de los signos y sus modos

[174] *Ibid*., p. 24. No queremos extendernos más allá de nuestros objetivos trazados, no obstante, creemos pertinente precisar que en las páginas posteriores, Deleuze y Guattari, de modo sistemático, explicitan las características de los conceptos: referencialidad, consistencia, rasgo intensivo, lo incorpóreo. Es interesante ver cómo, en su explicación del nuevo estatuto del concepto, sus ejemplos se dejan ver con claridad (recuérdense nuestros análisis anteriores respecto del *otro* y del rostro). Es pertinente, de sobremanera, su análisis de lo incorpóreo donde el concepto, ahora sí, expresa el acontecimiento. *Cfr*. Deleuze, G. y F. Guattari, QPh?, pp. 25-30.

[175] *Cfr*. Deleuze, G. y F. Guattari, MP, p. 173. En un paso atrás, pues este texto es de 1980, queremos puntualizar que nos abocaremos específicamente al capítulo 7, "Año 0-rostridad". La importancia de este pequeño apartado está en establecer el lugar del *otro* y el rostro desde el cuerpo, pero de manera preeminente, está en que nos ayudará a introducir nuestro capítulo VI que trata las implicancias políticas del *otro* y el rostro.

de expresión, hacia el estudio de los regímenes de signos y la máquina que los configura[176], bisagra para comenzar la tematización política en el francés.

En este terreno deleuzeano, se continúa con el intento por liberar la diferencia y privilegiar "la diferencia-intensiva como principio de la diversidad"[177]. Aquí, pues, pareciera que el *otro* está *sujeto* al rostro, por tanto, es una entrada más crítica a nuestros conceptos. Vistas así las cosas, se imponen dos preguntas: ¿a qué nos referimos con que el *otro* esté *sujeto* al rostro?, ¿cómo comprenderán, entonces, Deleuze y Guattari la noción de rostro en aquel momento?

En este apartado los ejes que nos importan son dos. Por un lado, la postura crítica donde el rostro es un sistema que integra dos regímenes de signos: uno denominado como *pared blanca* que alude a una superficie limpia (significancia), y otro llamado *agujero negro*, que hace alusión al esquema en que se delinean los ojos, la boca y la nariz (subjetivación). Deleuze y Guattari analizan, en este punto, lo que ellos llamaron, el *régimen de rostridad*. Pero para comprender en mejor medida esta cuestión, afirmamos que en la preponderancia de la significancia y subjetivación, los autores establecen que: "El rostro no es una envoltura exterior al que habla, piensa o percibe [...]. Los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de

[176] Aquí nos referiremos, específicamente, a la noción de *máquina abstracta*, usada por Deleuze y Guattari en MP. Este último será el libro que usaremos con más dedicación para el abordaje de lo político, pues nos interesa por su trabajo más referido al Estado, no así *El anti-Edipo,* en tanto articula una postura más bien anti-Estado. No obstante, en el mismo sentido que comenzamos la nota, es importante precisar que la noción de máquina aparece en este último libro, de 1972. *Cfr. El anti-Edipo* (en adelante, AE), trad. Francisco Monge, Madrid, Paidós, 2010, p. 42. Ahora bien, en un intento esclarecedor, podemos *cfr.* Guattari, F., *Psicoanálisis y transversalidad,* trad. Fernando Hugo Azcurra, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1976, p. 274-275. En este texto de 1969, el psicoanalista cita a Deleuze y establece un cierto giro desde la *estructura* a la *máquina*, donde esta última, si bien tiene elementos de la estructura, se distingue porque ya estaría de modo exclusivo en la repetición de una singularidad que no es intercambiable, como sí lo era en la estructura producto de la casilla vacía que era ocupada por distintos sujetos. Si la estructura contenía al sujeto, "[...] la máquina permanece excéntrica, por esencia, al hecho subjetivo". La máquina está más remitida a un "corte", siempre enfocada en las rupturas y en los fallos; nunca reúne las partes en un todo. En AE son *máquinas-deseantes*, en MP son máquinas abstractas (la primera se da como instancias paradójicas, y las segundas, como un condicionamiento desestabilizante). *Cfr.* Zourabichvili, F., *op. cit.*, pp. 63-64. Cuando comencemos el próximo capítulo —más orientado a las perspectivas políticas—, mostraremos el giro desde la estructura (más presente en este capítulo V) hacia la máquina (más presente en el capítulo VI). Véase nota 78.

[177] Bulo, V., *op. cit.*, p. 56. Aquí remitimos a nuestro apartado V.2 y la explicación respecto a DR.

frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes"[178].

Ya no hay envoltura de implicación de mundos posibles expresables en los rostros; esa era una característica de los rostros que surgen de la estructura *otro* y el nuevo sentido desplegado. Ahora, es en este régimen de signos pared blanca/ agujero negro donde se construye el sistema-rostro. Es desde ahí que el rostro comienza a dibujarse articulando, de modo preciso, lo significante con la subjetividad. Pero, cuidado, pues tampoco es que los rostros sean algo que ya está construido. "Los rostros concretos nacen de la *máquina abstracta de rostridad*, [la] que va a producirlos al mismo tiempo que proporciona al significante su pared blanca, a la subjetividad su agujero negro. Así pues, el sistema agujero negro-pared blanca todavía no sería rostro, sería la máquina abstracta la que lo produce, según combinaciones deformables de sus engranajes. Pero no esperemos que la máquina abstracta se parezca a lo que produce, a lo que va a producir"[179]. En lo que Deleuze y Guattari denominaron la *máquina abstracta de rostridad*, se juega la cuestión productiva de la máquina, donde no hay rostros, pero desde donde los rostros se organizan y se distribuyen. Ahora los rostros han perdido su función de expresar mundos posibles envueltos en ellos, se han objetivado e inmovilizado en este espacio de *rostridad*.

Por otro lado, surge el segundo eje que nos interesa mostrar, el cual no se puede confundir con el régimen de signos anterior. Este sistema es el régimen forjado en relación con el individuo, con lo *individualizante*: surge la corporalidad llamada *sistema volumen-cavidad*, el *sistema cuerpo-cabeza*. "La cabeza está incluida en el cuerpo, pero no el rostro"[180]. No obstante, para precisar más elementos de este sistema, Deleuze y Guattari detallan, de manera pormenorizada, más elementos del rostro. Así, evidencian los riesgos de que este sistema volumen-cavidad sea rostrificado. Dice Deleuze —con ayuda de Guattari— que todo intento por sacar la

---

[178] Deleuze, G., y F. Guattari, MP, pp. 173-174. Muy interesante vincular este análisis de la pared blanca y el agujero negro, en tanto significancia y subjetivación, con lo analizado en sus estudios de cine. De hecho, en MP, ya da el ejemplo del cine como rostro-primer-plano. *Cfr.* Deleuze, G., IM, pp. 138-139. En este escrito de 1982, también hace distinciones sobre rostro intensivo y rostro reflejante. Aquí, establece su cercanía con lo inmóvil, lo reflexivo de la imagen-afección como rostro-primer plano (el cual tiene que ver con lo brillante, lo estirado y lo que se refleja por la luz). Rostro, pues, que se objetiva en su rostridad.

[179] Deleuze, G. y F. Guattari, MP, p.174. Aquí se deja ver la primera aproximación a la definición de máquina en MP: la máquina abstracta. Véase nota 176.

[180] *Ibid.*, pp. 175-176.

cabeza es un intento por hacer aparecer el rostro. "El rostro solo se produce cuando la cabeza deja de formar parte del cuerpo, cuando deja de estar codificada por el cuerpo, cuando deja de tener un código corporal *polívoco* multidimensional —cuando el cuerpo, incluida la cabeza, está descodificada y debe ser *sobrecodificada* por algo que llamaremos rostro"[181].

Pareciera, entonces, que Deleuze y Guattari pretenden mostrar una nueva corporalidad en este sistema volumen-cavidad, pues interesa un cuerpo-cabeza descodificado, sin posibilidad de subjetivar, de objetivar, de significar —cuestión que sí haría el rostro en su sobrecodificación. Se pretende establecer como contrapunto a la máquina abstracta de rostridad una corporalidad nueva, que no sea organismo, que no se focalice en un intento por precisar 'qué es' el cuerpo, sino, más bien, en 'cómo se usa'. Se quiere comprender el cuerpo a partir de sus relaciones funcionales, diferenciantes y nunca objetivantes[182].

A modo de resumen, vemos, por un lado, la postura crítica frente a la capacidad de rostridad, pues en la instalación del rostro hay una *desterritorialización absoluta*[183], que conecta con la capacidad de significancia y subjetivación. Aquí, llama la atención el resurgimiento del complejo rostro-paisaje, vinculado a la pedagogía cristiana, la arquitectura, la pintura y el cine. "No hay rostro que no englobe un paisaje desconocido, inexplorado; no hay paisaje que no pueble con un rostro amado o soñado, que no desarrolle un rostro futuro o ya pasado [...] la máquina ya está ahí presente, y siempre funciona produciendo rostros y paisajes, incluso los más abstractos"[184].

Desde otro lado, podemos ver una cierta fisura en esa maquinaria de rostridad. Para nosotros, esto implica un espacio para recomprender la noción de rostro desde el proceso de individuación que se ejemplifica bajo otra noción de cuerpo: *sistema volumen-cavidad/ cuerpo-cabeza*. Este no se puede confundir con la rostridad del rostro, pues pretende un cuerpo sin órganos, un cuerpo intensivo que no busque solamente el orden y la organización bajo el organismo y el rostro. "El rostro no es

---

[181] *Ibid.*, p. 176.
[182] *Cfr.* Bulo, V., *op. cit.*, p. 60.
[183] Aquí, la inserción de su complejo término *desterritorialización.* Para los autores esto implica un abandono del territorio como expresividad y marca que constituye eso que es expresado. En este sentido, el rostro, para ellos, es desterritorialización absoluta, pues ya saca a la cabeza del cuerpo y conecta el rostro con la significancia y subjetivación, anulando ese territorio expresivo. Por eso su conexión con el concepto de rostro-paisaje. *Cfr.* Deleuze, G., y F. Guattari, MP, p. 178. *Cfr.* Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 41.
[184] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 178.

animal, pero tampoco es humano en general, incluso hay algo absolutamente inhumano en el rostro [...]. Hasta el punto de que si el hombre tiene un destino, ese sería el de escapar al rostro, deshacer el rostro y las rostrificaciones [...]. Sí, el rostro tiene un gran futuro, a condición de que sea destruido, deshecho. En camino hacia lo *asignificante*, hacia lo *asubjetivo*. Pero nosotros todavía no hemos explicado nada de las intuiciones"[185].

El rostro del otro v/s la rostrificación: ¿romper el rostro como entrada al terreno político?

Creemos importante para nuestros objetivos el haber podido establecer la relación del *otro*, como rostro, en sintonía con la corporalidad. Sin embargo, creemos más relevante el haber instalado una distinción entre un rostro no organismo (volumen-cavidad) vs el rostro como *rostridad*. Insistamos en cada uno. El primero estaría en sintonía con ese rostro que hemos descrito en este capítulo, el cual nos invita a lo implicado diferencialmente en los mundos posibles que se expresan; este nos invita a una relación empírica con esos rostros, pero, a su vez, con lo metafísico que conlleva en esas posibilidades de expresión. En otras palabras, sería la invitación al rostro deshecho que Deleuze ve en su análisis de Bacon, aquel sistema cuerpo-cabeza que no es rostro, expuesto en MP. Se presencia, así, otra noción de cuerpo, el *cuerpo sin órganos*: "No hay que considerar órganos sin cuerpo, cuerpo despedazado, sino fundamentalmente un cuerpo sin órganos, animado de diferentes movimientos intensivos que determinan la naturaleza y el lugar de los órganos en cuestión [...]. El cuerpo no tiene nada que ver con objetos parciales, sino con velocidades diferenciales"[186].

El segundo, en tanto, sería aquel sistema-rostro como rostridad, como primer plano, el cual claramente Deleuze y Guattari critican. Como lo hemos mencionado,

---

[185] *Ibid*., pp. 176-177. Además, *cfr*. Deleuze, G., FB, p. 29. "Así pues, Bacon persigue un proyecto muy especial en cuanto retratista: deshacer el rostro, encontrar o hacer que surja la cabeza bajo el rostro". También, *cfr*. Deleuze, G., IM, p. 136. Así como juega con el rostro a nivel de la pintura, también lo hace a nivel de la imagen en el cine. Aquí es que distingue, por un lado, el *rostro reflejante* (estaría en la línea de la rostrificación, pues es un rostro que es inmóvil); y por otro lado, el *rostro intensivo* (serían micro-movimientos de expresión, no *rostrificante* sino con rasgos de *rostreidad*, diferenciante, pura potencia en su capacidad de dispersión y capacidad de crear nueva cualidad). Estas cuestiones, revisadas en la pintura y el cine, están en sintonía con el cuerpo sin órganos (o, CsO) que hemos puntualizado.

[186] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 177.

este sistema instala un cuerpo-organismo, donde los órganos convierten al cuerpo en organismo. Aquí se integran objetos parciales con organizaciones estructurales[187]. A su vez, la rostrificación está en sintonía con las operaciones de *significancia* y *subjetivación* que el sistema logra —con esto, claro está, logra objetivar para una mayor capacidad de cálculo. Es capaz de explicitar y explicar toda diferencia cuadriculando todos los espacios, echando raíces en profundidad. "La semiótica mixta de significancia y de subjetividad tiene una especial necesidad de ser protegida contra cualquier intrusión del afuera. Incluso es necesario que ya no haya exterior: ninguna máquina nómade, ninguna polivocidad primitiva debe surgir, son sus combinaciones de sustancias de expresión heterogéneas"[188].

En lo anterior, queda estrictamente delimitada la problemática inicial: el intento por establecer la relación *otro*, rostro y cuerpo, pero se asoman algunas implicancias para pensar lo político en Deleuze. La rostrificación (o sistema-rostro) se instala con prestancia en nuestra época capitalista, lo que implica una política del rostro como estancamiento de los flujos, donde no hay acontecimientos sino que una hipersubjetivación sin líneas de fuga, lo que da cuenta de un sujeto estático. "En efecto, la cuestión fundamental sigue siendo: ¿cuándo aparece la máquina abstracta de rostridad? ¿Cuándo se desencadena?"[189] Aquí, Deleuze y Guattari dan algunos ejemplos sobre el rostro de la madre, el rostro del amado y el poder político. Más adelante, continúan: "En todos estos casos, el rostro no actúa como individual, la individuación es el resultado de la necesidad de que haya rostro. Lo que cuenta no es la individualidad del rostro, sino la eficacia del cifrado que permite realizar, y en qué casos. No es cuestión de ideología, sino de economía y de organización de poder [...] no hay significancia sin un agenciamiento despótico, no hay subjetivación sin un agenciamiento autoritario, no hay combinación de las dos sin agenciamientos de poder que actúan, precisamente, mediante significantes, y se ejercen sobre almas o sujetos"[190].

---

[187] *Cfr. Ibid.*, p. 177. Interesante puntualizar la crítica que hacen a Sartre y a Lacan cuando describen el rostro como rostridad: "En la literatura del rostro, el texto de Sartre sobre la mirada y el de Lacan sobre el espejo cometen el error de remitir a una forma de subjetividad, de humanidad reflejada en un campo fenomenológico, o escindida en un campo estructural. *Pero la mirada solo es secundaria con relación a los ojos sin mirada, al agujero negro de la rostridad. El espejo es secundario con relación a la pared blanca de la rostridad*" (p. 177).
[188] *Ibid.*, p. 184.
[189] *Ibid.*, p. 180.
[190] *Ibid.*, pp. 180-181.

Así, Deleuze y Guattari entran de lleno a precisar que este sistema-rostro es el de nuestra sociedad, establecen que es el del hombre blanco, es el del hombre occidental que mediante el rostro van generando sujetos. "El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo [...] Jesucristo *superestar*: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes [...] son los rostros los que eligen sus sujetos"[191], y a este sistema es al que le contraponen el de las sociedades primitivas. Según Deleuze y Guattari, en ellos, pocas cosas pasan por el rostro: la semiótica de ellos no es significante ni subjetiva, sino colectiva, corporal, que posee distintas modalidades de expresión. "Los 'primitivos' pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tienen necesidad de él"[192].

Lo que hemos esbozado aquí es solo superficial; no obstante, lo importante es haber instalado un terreno donde se dejan ver ciertos impactos políticos del sistema rostro y, claramente, explicitar que ya no se está frente a un rostro que envuelve mundos posibles; por el contrario, estamos frente a sus efectos de rostrificación: una cierta inhumanidad del rostro —dirán los franceses[193]. Aquí se juega algo muy interesante para nosotros; en esta inclusión de inhumanidad es que Deleuze hace una cierta distinción entre el rostro como categoría de lo posible (tal como lo vimos en PS, DR y LS, MT) y el rostro primer-plano (rostridad). Este ya está en la categoría de la rostrificación, donde se ha anulado la triple función del rostro (individuante, socializante y comunicante), cuestión inhumana: "No hay primer plano de rostros. El primer plano no es sino el rostro, pero rostro en tanto ha anulado su triple función. Desnudez del rostro más grande que la de los cuerpos, inhumanidad más grande que la del animal"[194].

Si bien lo inhumano no es una categoría relativa que funcione aquí respecto de la humanidad, las diferentes apariciones del término hacen alusión a que se piensa en una zona de desterritorialización que lleva a cabo una descomposición de un hipotético estado de humanidad. No obstante, esta idea de humanidad nunca es tematizada y sí lo es constantemente el estatus de la inhumanidad.

Ahora bien, para nosotros lo fundamental en este caso es que si bien el rostro (como rostridad) nunca evidencia la humanidad, sino un régimen de signos que nada

---

[191] *Ibid*., pp. 181-182, 184.
[192] *Ibid*., pp. 181.
[193] *Cfr. Ibid*., p. 186.
[194] Deleuze, G., IM, pp. 147. *Cfr*. pp. 146-148.

tiene de humano, se abre un espacio para nuestra hipótesis de lectura: intentamos establecer ciertas distinciones entre rostro (como mundo posible) y rostridad (como inhumanidad y objetivación) para repensar una cierta humanidad y una política que salga de la rostridad; cuestión que tendrá —suponemos— impactos en la noción de Estado e institucionalidad. ¿Será que surge la necesidad de pensar las sociedades primitivas, de pensar otra semiótica y, por ende, un rostro desecho y fisurado? O bien, ¿urge pensar ese *otro*-rostro como mundo posible que nos permita hablar de otra política? Más aún, ¿cómo deshacemos los efectos de rostridad involucrando un rostro deshecho, una máquina nómada que no haga volver loca a la política pero que, a su vez, permita fisurar esta política de la hípersignificancia e hipersubjetivación que efectúa el sistema-rostro en su aparato de Estado? En definitiva, instalamos la interrogante sobre la humanidad: ¿si saliéramos del rostro como rostridad e inhumanidad, podremos tematizar una humanidad desde el lenguaje deleuzeano que se visualice en lo político y el Estado?

Capítulo VI
Interrogación a los conceptos deleuzeanos en nuestra clave abensouriana de *lo político*

VI.1 *Otro* y *rostro* deshecho como contrapunto a la *rostrificación*: instalación de lo político

Elementos para nuestro itinerario político

Finalizamos el apartado anterior mostrando la relación de los conceptos estudiados —*sentido*, *otro* y *rostro*— con *lo político* en Deleuze. Ahora bien, ¿cómo precisar mejor este terreno del francés —y de sus escritos con Guattari— que aquí ocuparemos? Más aún, ¿cómo precisar, en relación con nuestro objetivo, los conceptos, acuñados por Deleuze, de *máquina*, *líneas segmentarizadas*, *agenciamiento*, y *máquina de guerra* vs. *aparato de Estado*?, ¿cómo poner en relación estos conceptos con los de *otro* y de *rostro*? Y, desde un punto de vista teórico, ¿cómo estipular un marco que nos permita interrogar dichos conceptos según nuestra clave de lectura *abensouriana*?, ¿cómo determinar, entonces, el espacio de lo político que le compete a estos conceptos y su relación crítica, y a su vez, novedosa respecto de la figura del Estado?

En el presente capítulo, nuestro objetivo es dar respuesta a las preguntas recién señaladas. Sabemos que esta es una tarea compleja: a la dificultad de la política deleuzeana en sí, se suma el que Miguel Abensour no es un comentador dedicado a la obra de Deleuze ni menos a la producción de este en dúo con Guattari. No obstante, Abensour posee algunos escritos en que revela relaciones sugerentes; nos referimos a ciertas lecturas de lo político respecto al poder y el Estado inscritas en los trabajos de Deleuze y, cuando corresponde, Guattari. Esto nos permitirá desentrañar algunos desarrollos interesantes de las perspectivas políticas de Deleuze sobre el *otro*, el sentido y el rostro en nuestra clave abensouriana.

Para comenzar esta discusión, vamos precisando cómo es que podemos recortar ciertos conceptos netamente políticos en Deleuze que nos permitan construir un camino interesante. Hagamos un ejercicio inverso y anotemos algunas frases del francés: primero, de su etapa tardía de los años 90; luego, de los años 70. En una

entrevista realizada por Toni Negri[1] (1990), Deleuze establece la importancia que para él tiene articular la política desde los usuarios —esto, claro está, lo vincula inmediatamente con el Mayo del 68, inscribiendo, así, ese *acontecimiento* como su propio paso a la política—. Mayo del 68 es, sin duda, el acontecimiento que puso a Deleuze en contacto con problemas concretos, cuestión que compartió con Foucault y que escribió junto a Guattari[2]. De esta manera, su pensamiento filosófico —el de la *diferencia*, de la *singularidad* y del *acontecimiento* como devenir (por qué no decir de la expresión)—, nos muestran que hay un intento por reconquistar lo político en estos términos. Y, claro está, que estas voces del pensamiento del francés —donde la interacción y la sintonía entre los niveles de conocimiento, de pensamiento y de actuar son muy relevantes—, también enfatizan los devenires, pues, ellos articulan su política impregnando revolución y una cierta huida a la historia. Así, "La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar o responder a lo intolerable"[3].

Veamos lo que nos aclara Negri en una entrevista que le realizaron en 1994, un año antes de la muerte de Deleuze[4]. Él insiste en que la concepción de mundo deleuzeano es una concepción *maquínica* en que se articula una subjetividad pensante y actuante, la cultura y la naturaleza, cierta historia y la máquina física, el significante y el significado; cuestión que crece en niveles de complejidad, pero en donde el pensar y el actuar se estipulan como un *continumm*[5]. Si bien estos temas ya fueron tratados en el capítulo anterior, la entrevista de Negri nos entrega luces, ahora, para recortar el pensamiento político deleuzeano ya que todo aquello permite definir lo político como una cuestión clave de la vida humana, que se juega en complejos maquínicos que conectan historicidad y naturaleza. "La única manera de pensar la política para Deleuze sería pensarla como englobando todos los procesos de subjetivación. Procesos de subjetivación que son individuales, colectivos, que viven

---

[1] *Cfr.* Deleuze, G., C, pp. 265-276.
[2] Precisemos que el encuentro de Deleuze con Guattari marca una nueva etapa del primero, sobre todo la política. Ya habiendo defendido su tesis doctoral de 1968, DR, el francés debe someterse a una delicada operación pulmonar que lo mantiene alejado de toda agitación. En este contexto es que mediante el acontecer de Mayo del 68 hace que el francés vuelva a la política y es un corte que le permite liberar fuerzas creativas, pudiendo hacer ahí el encuentro decisivo con Guattari. Es decir, "Sin mayo del 68, este encuentro no habría tenido lugar". Dosse, F., "Los compromisos políticos de Gilles Deleuze", en: Zarka, Y. Ch (Dir.): *Deleuze político [Cités: Philosophie, Politique. Histoire. 40, 2009]*, Trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 31.
[3] Deleuze, G., C, p. 268.
[4] *Cfr.* Entrevista a Toni Negri, "Deleuze y la política", *Archipiélago, op.cit., p. 19.*
[5] *Cfr. Ibid.*, p. 19.

siempre en el interior de una complejidad productiva e interaccionante. Y eso es lo político. Lo político es el momento más alto de la ética. Lo político, en Deleuze, es la capacidad de afirmar la singularidad en tanto que absoluto"[6].

Si bien se va aclarando cierto panorama, vemos ahora que, según Negri, en Deleuze, se entrecruzan política y ética. ¿Por qué será de este modo? Afirmamos que la política deleuzeana no se puede definir como la 'clásica' política, a saber, todo ese mundo en que se conjugan la gestión de los asuntos de la ciudad y de gobiernos de mayoría luego de elecciones, y la construcción de un espacio institucional de confrontación de opiniones, entre otros. Pareciera que tanto en la política como en el pensamiento, la mirada del francés fue creadora, siempre con la intención de instalar una nueva lengua respecto a la política[7]; de ahí, la complejidad de nuestra tarea y del trabajo de tantos y tan diversos comentadores: ¿cómo intentar acercar la política deleuzeana a lo que clásicamente se entiende por *política*? Y, a su vez, ¿cómo intentar acostumbrar al "sentido común" a la práctica de esta nueva lengua? Téngase presente que su política es, también, un forcejeo al sentido común y al buen sentido instalado desde lo identitario, lo estático y lo sedentario.

Hay ahí algo que el francés quiere articular bajo el marco de cierta ética del movimiento, del acontecimiento, del devenir, pero sin salirse de ciertos análisis y filosofía de la historia. ¿Su mirada política requerirá de estos conceptos trabajados en su pensamiento? Sabemos que Deleuze nunca aisló la política para ser pensada en sí misma, de ahí la complejidad para hablar de una política deleuzeana. Con esto, también se entiende el que él nunca haya sido clasificado como filósofo político. Estamos frente a una complejidad que Badiou[8] nos ayuda a despejar y que es relevante para nuestro escrito. Sintetizando, el comentador nos aclara lo ya descrito: con el nombre de política, en Deleuze encontramos dos cuestiones; por un lado, una filosofía de la historia que propone ciertos tipos de sociedades (de soberanía, disciplinarias y, actualmente, de control) al estilo de un devenir global de las sociedades; y, por otro lado, unos postulados según los cuales el devenir está fuera de la historia y de la política —esto, en el bien entendido de que en Deleuze no se visualiza una preocupación de historiador por el trabajo 'histórico', pues, él era un anti-historicista—. En estas dos cuestiones encontramos un intento por crear algo

[6] *Ibid.*, p. 20.
[7] *Cfr.* Ramond Ch., "La política, ¿una nueva lengua?", en: Zarka, Y. Ch (dir.), *op. cit.,* pp. 15-16.
[8] *Cfr.* Badiou, A., "¿Existe algo así como una política deleuzeana? en Zarka, Y. Ch (Dir.), *op. cit.,* pp. 21-26.

nuevo. De ahí que, por lo mismo, hemos subrayado que su inicio político ocurre en y con Mayo del 68[9]. Aquí radica la dificultad de la política deleuzeana: "Hay allí una gran tensión entre la precondición de la política, por un lado (capitalismo, distinción entre diferentes tipos de sociedades enumeradas antes), y, al igual que en Mayo de 1968, el devenir puro. No obstante, creo que es posible explicar por entero esta dificultad"[10].

El comentador francés zanja el asunto de este modo: la *máxima política* en Deleuze es priorizar el devenir por sobre la historia; hay que crear algo nuevo y ahí radica la tarea de la política. La sociedad de control es solamente la configuración de lo social que no deja irrumpir al devenir; por el contrario, afirmamos que la política en toda su expresión es la liberación del devenir y del deseo. "Podemos decir, pues, que, si la política, entendida como máxima política (el devenir antecede a la historia), no es una forma de pensamiento separado, aparte, es porque la política es una máxima, no para la política, sino para el arte, la ciencia o la filosofía [. . .] así, Deleuze no piensa que haya una política de la política. Para él, la política es una máxima de creación, pero no una creación en sí. Cuando la política no es una máxima para el arte, la ciencia o la filosofía, no puede ser otra cosa que un análisis del capitalismo"[11]. De este modo, conviven dos definiciones de la política cuando se habla de política deleuzeana, siendo la segunda una política específica de la propia filosofía política.

Así, en esta separación que se presenta como dificultad, pero a la vez como solución, vemos que si la máxima política está en el arte, la ciencia y la filosofía como devenir puro, el francés también demanda una cierta ética ahí. Si el propio Deleuze afirma que hay que creer en el mundo para precipitar los acontecimientos, pudiendo así, salir del control (premisas revisadas en nuestro capítulo anterior), Badiou cree que, en esa afirmación del acontecimiento y resistencia al control, está la ética deleuzeana. Ahora bien, la ética como creación es un vínculo con la vida, con nuevas

---

[9] *Cfr. Ibid.*, p. 22. Badiou utiliza en su ponencia la entrevista realizada a Deleuze en 1990 donde va explicando esta dificultad; aquí es que Deleuze declara las intenciones de su propia filosofía política y la que escribe junto a Guattari: un análisis del capitalismo y sus desarrollos, cuestión según él trabajada en MP. De ahí entonces que su política tenga que ver con el estar abiertos a los devenires, por lo que hay que estar orientados a las líneas que configuran a una sociedad, en especial la línea de fuga (puro devenir de algo nuevo). Hay que, a su vez, precisar un estatuto de la máquina de guerra, como elemento exterior al Estado y que lo renueva. A partir de estos devenires es que se puede analizar el régimen de control que nos acecha hoy y que no se termina; desde aquí hay que analizar las sociedades y el tipo de máquina social construidas por ciertos agenciamientos (los cuales siendo *dispositivos* colectivos de enunciación dan operatividad a la máquina). Y nuestro recorrido aquí no está lejos de este itinerario expuesto por Deleuze para MP. *Cfr.* Deleuze, G., C, pp. 268-269, 274.

[10] Badiou, A., "¿Existe algo así como una política deleuzeana? en Zarka, Y. Ch (Dir.), *op. cit.,* p. 23.

[11] *Ibid.,* p. 23.

afirmaciones y subjetividades, por lo tanto, "sí, se trata de una cuestión ética, pero también de una cuestión política".[12]

Ahora que comprendemos mejor este primer piso para la política deleuzeana, podemos enunciar una afirmación: si el actuar y el pensar se entremezclan en el análisis de las pragmáticas —las circunstancias, los acontecimientos y los actos—[13] y, por ende, existe un gran vitalismo creador —lo ético—, también, se ponen en juego de modo relevante las relaciones de lo social y lo político con los procesos afirmativos de la vida, con los acontecimientos producidos por máquinas —lo político—. Esto implica, eso sí, estar instalados fuera de la estructura y de las proximidades estructuralistas. Vemos, así, que hay conceptos políticos en Deleuze que son del mayor interés. Pareciera que su propia filosofía se vuelve política, como si las máquinas de desear, abstractas, y de guerra invistiesen lo social y lo político llegando inclusive a sus *análisis* de la sociedad contemporánea como sociedad de control[14]. Esto nos conmina a entrecruzar lo ético con lo político, cuestión ya explicitada por Badiou.

Consecuentemente, todo este capítulo político de Deleuze lo haremos basándonos en un segundo momento de su obra, articulado ya en escritos post Mayo del 68. Nos referimos a esa etapa más política que viene a partir de *El Anti-Edipo* (1972), escrito junto a Guattari[15]. Todos los elementos plasmados en este recorrido que hemos realizado son claves en la política tanto de Deleuze como en el dúo Deleuze-Guattari. Estas claves son las que nos permiten estipular de modo claro nuestro itinerario: si su política nace en lo concreto, desde una idea operativa, práctica y maquínica —tal como lo acontecido en 1968—, se hace necesario comenzar por mostrar el paso de la estructura a la máquina[16].

---

[12] *Ibid.,* p. 25.
[13] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 48.
[14] Zarka, Y. Ch., "Deleuze y la filosofía", en: Zarka, Y. Ch (Dir.), pp. 10-11.
[15] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 217; Dosse, F., *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada,* trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 143; Pardo, J.L., *op. cit.,* p. 107-118. Se puede ver nuestra nota 78 para precisar cómo se ha separado la obra de Deleuze, con lo confuso que puede ser esto. No obstante, dado que nuestros objetivos de investigación no abarcan la totalidad de la obra de Deleuze, precisamos que este capítulo VI estará abocado a un Deleuze que escribe junto a Guattari, el cual incluye sus textos posteriores a la aparición de *El anti-Edipo* (1972). Si bien queremos poner en relación ciertas reflexiones extraídas del capítulo V sobre el sentido, el rostro y el otro ahora en perspectiva política y en su relación al Estado, nos dedicaremos de modo más preciso a MP lo que nos obliga a puntualizar ahora su cercanía con la máquina y su producción de diferencia como singularidad, lo que ya estaría alejado del psicoanálisis y la estructura (estructuralismo) que privilegia lo simbólico por sobre la imaginación; como también alejado de la importante crítica al marxismo en AE.
[16] Principales textos trabajados son Deleuze, G. y Guattari, F., AE, pp. 42-47; Guattari, F., *op. cit.*, p. 274-283 y Dosse, *op. cit.,* pp. 283-303.

Aclararemos la crítica al estructuralismo permitiendo una entrada a la política desde lo productivo y lo operativo que se da en nuestra sociedad capitalista contemporánea, según Deleuze.

Luego, si el objetivo trazado para este capítulo se sostiene en un cierto recorte de lo político y su relación con la figura del Estado, precisaremos, a partir de *Mil Mesetas* (escrito pertinente para despuntar perspectivas políticas al tema del rostro, el *otro* y el Estado), ciertos análisis políticos respecto a las líneas de segmentariedad que definen a la sociedad capitalista, el Estado, las máquinas abstractas y sus agenciamientos (*agencements*), detallando la máquina de guerra como una fuerza exterior al aparato de Estado. Lo anterior nos obliga a ir mostrando de modo prolijo este contrapunto entre rostro *rostrificado* versus el rostro como posibilidad de expresión. Este último como rostro desecho permite pensar la instalación de otras líneas-devenires y no solo la segmentaridad dura del aparato de Estado[17].

Finalizaremos con un nuevo apartado intentando mostrar cómo es que se entiende esta teoría maquínica de la sociedad y su relación con el Estado, para desde ahí mostrar cómo esta política deleuzeana puede articularse con una cierta idea de Estado; una idea que permita que el Estado pueda ser siempre excéntrico a sí mismo gracias a la máquina de guerra. Es en el desarrollo de este punto que creemos que la clave de lectura abensouriana nos puede ayudar a poder ampliar y mirar este aspecto *político estatal* en Deleuze. Inclusive, sin obviar que el propio Abensour es crítico de ciertas nociones políticas, como la de poder que se juega en el gesto crítico de Foucault al izquierdismo (Abensour crítica más Foucault) tanto como la aproximación al origen del Estado relatada por Deleuze-Guattari (sobre todo en lo criticado por ambos a Pierre Clastres). No obstante, creemos que ahí se visualiza la idea de que en el *aparato de Estado* descrito por la dupla siempre debe haber algo que lo descentre, que lo fisure en su dureza —segmentaridad dura— y de su autoridad —máquina despótica bárbara—. Este, aspecto instalado por la máquina de guerra en su funcionamiento a

[17] Principales textos trabajados son Deleuze, G. y Guattari, F., MP, capítulo 7, "Año 0-rostridad"; Deleuze, G., D, pp. 141-166; Deleuze, G., "Ecrivain non: un nouveau cartographe", en: *Critique* N° 343, décembre 1975, pp. 1207-1227. Es interesante precisar las orientaciones de MP descritas por Deleuze, *Cfr.* Deleuze, G., C, pp. 268-274.

partir de líneas flexibles, devenires y líneas de fuga, operativizando en el Estado un componente excéntrico, centrífugo que no puede cerrarse sobre sí mismo[18].

La máquina contra la estructura: irrupción de lo político en Deleuze y Guattari

Comencemos estableciendo la crítica a la estructura para, de ese modo, hacer irrumpir la máquina. ¿Cómo definir este paso que está en sintonía ya con el encuentro de Deleuze y Guattari? Tal vez es necesario establecer que antes de los años 70, tanto Deleuze como Guattari —aún sin conocerse— están en sintonía con el pensamiento estructuralista. Tal como trabajamos en nuestro el Capítulo V, Deleuze se instala en esta corriente de pensamiento y en cierta sintonía con el psicoanálisis, aunque sabiendo de las limitaciones de ambos. Por lo mismo, quizá, intenta ir más allá en sus análisis del sentido, intenta salir de un pensamiento binario para poder temporalizarlo y no olvidar la dimensión pragmática del lenguaje[19].

En este sentido, podemos hipotetizar que ya en su postura más crítica al estructuralismo, se visualiza un intento por estar conectado con la pragmática del lenguaje. Esta conexión con la pragmática le permite poder estar muy atento a las circunstancias, los acontecimientos y los actos. Esto, naturalmente, coincide con el inicio de su postura más política (tras Mayo del 68); esa misma que, años más tarde, concibe creadora e interconectada con el cine, el arte y la filosofía[20]. En este contexto era necesario salir de la estructura para ir hacia otra cosa, hacia algún concepto que articulara un carácter operativo y de experimentación siempre diferenciante: *la máquina*. Ahora bien, ¿qué implicancias tiene este concepto?, ¿dónde podemos encontrar algunas distinciones sobre el mismo?, ¿cuál es su origen?

---

[18] Principales textos trabajados son Deleuze, G. y Guattari, F., MP, capítulo 9, "1933. Micropolítica y segmentaridad" y el capítulo 12, "Tratado de Nomadología"; también Deleuze, G., D, pp. 141-166 y Deleuze, G., C, p. 55. El texto comentario de Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", en: *Deleuze y lo político,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013, pp. 129-154. Por último, el análisis se relacionará con dos textos claves de Abensour: "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", en: Abensour, M. et Kupiec A. [cahier dirigé par]: *Pierre Clastres,* Paris, Sens & Tonka, 2011, pp. 249-267 y "Avan-propos", en: *Pour une Philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009, pp. 11-46. Estos aportarán nuevos elementos para nuestra clave de lectura abensouriana descrita en capítulo 2.

[19] *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 283.

[20] *Cfr.* Deleuze, G., C, pp. 47-57. Aquí claramente podemos ver cómo ya en los años 70 y 80 es que el francés articula una política en clara relación con el cine (MP y sus análisis del rostro como primera-plano, lo que articula con sus escritos sobre cine, IM); con el arte (sus análisis del rostro baconiano que nos entrega un rostro desecho que en MP instala una nueva política), por ejemplo.

Vamos a un texto de 1969 escrito por Guattari —*Máquina y estructura*[21]— cuando aún no se conocía con Deleuze, pero en el que toma algunas nociones de estructura que este último ya había trabajado en LS. Desde aquí, ya se estipulan las grandes diferencias entre la estructura y la máquina. Esta distinción será clave para comprender la lógica de los textos posteriores, textos donde irrumpe la noción de máquina. Precisemos algunos puntos relevantes que indica Guattari para diferenciarlos sobre la base de la localización de la subjetividad y de la relación entre acontecer e historia:

(1) Si bien la máquina tiene elementos de la estructura, se distingue porque estaría de modo exclusivo en la repetición de una singularidad que no es intercambiable, como sí lo era en la estructura producto de la *casilla vacía* ocupada por distintos sujetos. Los elementos en la estructura están unos en relación con los otros, inclusive pudiendo estar en relación con otra estructura. En este sentido, el hecho subjetivo, tal como dijimos, está también en relación con el interior de la estructura; Guattari nos dice que si la estructura contenía al sujeto, "[. . .] la máquina permanece excéntrica, por esencia, al hecho subjetivo"[22].

En este mismo punto, nos indica que las diferencias tienen que ver con la *localización del sujeto*: en la estructura, el sujeto está al interior de la misma y cambia según su movilidad (hay movilidad, no hay pérdida). Aquí, hay un fenómeno de *yoidad* que está definido. Por el otro lado, en la máquina el sujeto está siempre en otra parte; el sujeto inconsciente, en tanto tal, estará del lado de la máquina, pero siempre como punto de ruptura de esta, situándose al lado de ella. En este sentido, el sujeto le introduce una cierta característica inconsciente a la máquina que no la asfixia (como máquina, el inconsciente es productor, es una fábrica; ya no es solo ese teatro que conciben los estructuralistas)[23].

(2) Al analizar el tema del acontecer y de la historia también se observan diferencias. Guattari nos indica que en la máquina siempre hay un acontecer, por tanto, "el surgimiento de la máquina marca una fecha, un corte no homogéneo en una representación estructural"[24]. En este sentido, si sobrevolamos algunos elementos de *Mil mesetas* (ya en el año 1980), se comprende mejor el tema de la máquina abstracta

[21] *Cfr.* Guattari, F., *op. cit.*, pp. 274-283. Aquí Guattari comienza su trabajo citando a Deleuze.
[22] *Ibid.*, p. 275.
[23] *Cfr. Ibid.*, p. 275. Interesante es ver aquí los análisis de Guattari que hace como contrapunto a Lacan. Además, para ver la definición de inconsciente realizada por Deleuze en estos términos, ver entrevistas de Deleuze con Parnet *(El Abecedario*).
[24] Guattari, F., *op. cit.*, p. 275.

como productora de rostros, estableciendo así una crítica al capitalismo en su *hipersubjetivación* e *hipersignificancia*, esto a partir del año cero con el nacimiento de Cristo. A su vez, también se logra comprender mejor la máquina de guerra que se visualiza como una máquina ancestral que es excéntrica y por tanto puede descentrar los *efectos de captura* que pretende el Estado occidental. Así, el pensador occidental quiere reducir esta máquina al Estado, quiere apropiarse de ella para condenarla, pero esta se metamorfosea —según afirman los franceses[25].

En este sentido es que entendemos MP a la luz del texto de Guattari del 1969, pues vemos que la historia también está fechada en cada época por un tipo de máquina, las cuales no mantienen relación. "Cada máquina es negación, asesinato por incorporación de la máquina que reemplaza. Potencialmente, mantiene el mismo tipo de relaciones con la máquina que le sucederá [. . .]. La máquina de antes, de ahora y la de mañana no mantienen relaciones de determinaciones estructurales"[26]. En contraposición, la estructura no funcionaría de esta manera, pues, en el estructuralismo histórico hay efectos de continuidad, de retroacción y de encadenamiento que se pueden representar. Ambos puntos se comprenden mejor: al relacionar localización del sujeto, acontecer e historia, podemos decir que la máquina sería 'sujeto-corte-máquina'; la estructura, en cambio, solamente 'yo-estructura'.

Es interesante puntualizar que, a partir de la filosofía del acontecimiento planteada en LS, Deleuze comienza a romper la idea de representación que, a su vez, permite a Guattari comenzar a re-pensar la estructura[27]. Es desde este gesto deleuzeano que el psicoanalista logra definir su concepto de máquina: "La esencia de la máquina es, precisamente, esta operación de *desligamiento de un significante* como representante, como 'diferenciante', como corte causal, heterogéneo, del orden de las cosas estructuralmente establecidas"[28]. Es la máquina ahora quien posee ese acontecer diferenciador, fuera de la estructura.

De esta manera, vemos que en este tránsito crítico es que se juegan los intereses de ambos pensadores para lo que vendría más adelante. A su vez, ya se exponen las relaciones de la máquina con las intenciones políticas: "Para Guattari, esta perspectiva

---

[25] *Cfr.* Deleuze, G., MP, capítulo 7, p. 181 y capítulo 12, p. 364. Importante es precisar que el concepto máquina de guerra ya era esbozado por Guattari en su texto de 1969. En esos tiempos ya era una máquina que tendía a la perturbación de lo establecido, por tanto, modificadora y transformadora de cualquier campo estructural. *Cfr.* Guattari, F., *op. cit.*, p. 277.
[26] Guattari, F., *op. cit.*, p. 275.
[27] *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 284.
[28] Guattari, F., *op. cit.*, p. 277.

crítica del estructuralismo no solo tiene una significación especulativa, sino también eminentemente política. Se trata de aprender la lección de Mayo de 1968, de dar dinamismo a las estructuras derribadas por la irrupción del acontecimiento"[29]. En este sentido, para Guattari, la relación política de la máquina en tanto operación *diferenciante* establece lo heterogéneo del orden de las cosas estructuralmente establecidas. Con esto, irrumpe cierta lógica del acontecimiento. He ahí el aspecto productivo de la máquina, aspecto operativo que hace producir; en este sentido, no hay juicios de valor para pensar la máquina, lo relevante es que esta da cuenta de cortes, fechas, operaciones.

En este mismo sentido, ya instalados en terreno político, nos preguntamos: ¿qué derriban Guattari y Deleuze a partir del año 1969 con sus críticas individuales a la estructura que luego reúnen en 1972 en su obra conjunta, *El Anti-Edipo*? Sin ser una obra que nosotros detallaremos, no podemos esquivar su referencia a la lógica maquínica. Es aquí que se ubica el primer rechazo a dúo contra el estructuralismo desde la teoría maquínica. "Deleuze y Guattari, con su misma escritura común, oponen al formalismo de los estudios estructurales el contrapunto de la experimentación"[30].

En la primera obra de los franceses, podemos buscar una cierta aproximación a la noción de máquina desde la experimentación, cuestión que se relaciona con nuestro intento de recortar un cierto terreno político al iniciar este capítulo, pero el cual pasaremos rápido hacia las máquinas de los años 80. Entonces, sin poder obviarlo, vemos que en AE la máquina está remitida a un corte, siempre enfocada en las rupturas y en los fallos. Esta nunca reúne las partes en un todo, pues, justamente ***es definida como un sistema de cortes***. Ahora bien, no implican estos cortes una separación con la realidad, sino que operan en dimensiones variables, según su carácter de corte. Por lo tanto, toda máquina está en relación con ciertas

---

[29] Dosse, F., *op. cit.*, p. 285. Precisamos, tal como fue descrito en nuestro capítulo V, que antes de los 70, los intereses de Deleuze estaban en sintonía con la lingüística, el psicoanálisis (pues valora los aportes de Freud y Lacan). Incluso, valora los aportes de Althusser sobre la estructura que había en *El Capital* de Marx (*cfr.* Dosse, F., *op. cit,* p. 286 y ss). Tal como fue trabajado, esto que exponemos se visualiza en su texto "¿En qué se reconoce el estructuralismo?"; aquí todavía estaba en sintonía con la estructura. Si bien, todavía no está instalado totalmente en la crítica que, junto a Guattari en los años 70, hacen de la estructura, podemos decir no obstante aquello, que ya en LS mostraba una cierta ambivalencia a la idea de que la estructura anulara el sentido y el acontecimiento que expresaba (DR y LS). Ya decía en ese 1969 que la estructura era una máquina de producir sentido (LS). Por lo mismo, el texto del 69 de Guattari lo apasiona y adelanta la propia crítica suya al estructuralismo. *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 290.

[30] Dosse, F., *op. cit.*, p. 292.

características de corte, la primera implica un corte-flujo (flujo material continuo [*hylè*]); la segunda implica corte-separación (código del deseo); y la tercera es el corte-residuo (sujeto al lado de la máquina)[31]. Estas son las características de corte de la máquina que aparece en los años 70: las *máquinas-deseantes,* siendo instancias paradójicas pues funcionan descompuestas y mostrando la ruptura. Pero ya en los años 80, sin el estructuralismo en el horizonte, los franceses dejan aparecer la *máquina abstracta*, la cual ejerce una función paradójica en un condicionamiento desestabilizante que veremos en relación con los agenciamientos[32].

De esta manera, existen criterios comunes, pero a su vez, de diferenciación que se establecen en el análisis estructural como en el maquínico. Luego de este pequeño análisis que juega como puerta de entrada para nuestros análisis políticos y estatales, dejamos en claro que lo que se privilegiaba en la etapa estructuralista de Deleuze era una dimensión simbólica, una topología de lo relacional, lo singular y lo diferencial. Esto, naturalmente, privilegiaba la serialidad y el movimiento dentro de una estructura. Esta concepción, en el *El Anti-Edipo*, cambia hacia una experimentación política desde la máquina; posteriormente, en los años 80, privilegiará una positividad creadora, experimental, un dinamismo en la irrupción de máquinas que están en relación con ciertos agenciamientos y líneas que son parte de lo social y lo político (*Mil mesetas*)[33].

Por lo mismo, no es extraño que ya en el año 1977, Deleuze en su texto *Diálogos*[34] escrito junto a Claire Parnet, pueda definir la política conjugando lo que fue el inicio de AE y los prolegómenos de MP: "La política es una experimentación

---

[31] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., AE, p.42. Véase para corte-flujo, pp. 42-44; para corte-separación, pp. 45-46; para corte-residuo, pp. 46-47.

[32] *Cfr.* Zourabichvili, F., *op. cit.*, pp. 63-64.

[33] Este apartado está en clara sintonía con los elementos primeros ya descritos para comprender la noción de política deleuzeana. Además, nos deja preparado el terreno para comprender que, a su vez, la máquina no se puede reducir a un mecanicismo automático de los organismos, sino que es necesario comprender la idea de máquina como parte de un maquinismo que está presente tanto en la naturaleza, en la sociedad y en los hombres desbordando todo marco histórico; que se corresponden —en *Mil Mesetas*— con cierto tipo de sociedades y que son parte de los agenciamientos colectivos de enunciación en que están. *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 274; *Cfr.* Entrevista a Toni Negri, "Deleuze y la política", *Archipiélago, op.cit.,* pp. 17-22. *Cfr.* Guattari, F., *op. cit.*, p. 274-283. Además, aquí se juega la idea de *máquina de guerra contra el estructuralismo* cuestión clave para nuestros objetivos, pues desde aquí podemos entrar a los análisis trabajados a partir de MP, el cual se enfoca en la máquina de guerra permitiendo renovar el aparato de Estado. *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 284. En este contexto es que se darán nuestros análisis políticos siguiendo, específicamente, lo ya revisado preliminarmente en el capítulo V respecto a "Año 0-rostridad"; pero que ampliaremos hacia los análisis estatales en "Tratado de Nomadología: la máquina de guerra" y "1933 Micropolítica y Segmentaridad".

[34] *Cfr.* Deleuze, G., D, capítulo cuarto, Políticas.

activa, puesto que nadie puede saber de antemano lo que va a pasar con una línea"[35]. Es hora de entrar a MP y así despuntar las perspectivas políticas de nuestra triada conceptual: volvemos al *otro* y al rostro, a la política de las líneas que lo determinan, no pudiendo desviarse de la máquina abstracta y sus agenciamientos.

Otro y rostro deshecho: líneas posibles para salir de la rostrificación política

Entrando al lenguaje de MP y muy en sintonía con nuestras reflexiones finales del capítulo anterior, nos preguntamos por la relación entre rostro, rostrificación y política. Ya en estos años, el asunto del *otro* y el rostro se instala desde el punto de vista de los regímenes de signos que el rostro configura. Es decir, se aprecia un paso desde el estudio de los signos y sus modos de expresión a partir del sentido, el rostro y el *otro*, hacia el estudio de los regímenes de signos, donde un cierto tipo de máquina configura al *otro* y su rostro bajo un *sentido de rostrificación*.

Por lo tanto, en base a lo ya descrito y continuando con la meseta que analiza el rostro, podemos despuntar claras perspectivas políticas de la relación *otro*, rostro y rostrificación. Creemos que el análisis del rostro y su *otro* detrás no tiene nada de azaroso que se articule con la meseta 'Año 0-Rostridad', bajo la instalación del hombre occidental y en estrecha relación con ciertos análisis del desarrollo del capitalismo no alejado del marxismo y del propio Marx (aquí nosotros estamos más enfocados en aquella parte de la política deleuzeana próxima a filosofía de la historia): "No creemos [señalan tanto Deleuze como Guattari] en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos. Lo que nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital"[36].

En este contexto, donde el francés declara su cercanía a Marx —aunque habría que decir que se está refiriendo a MP, pues en AE instalan una crítica intensa al

[35] *Ibid.*, p.156.
[36] Deleuze, G., C, p. 268. El paréntesis es nuestro.

paradigma marxista[37]—, también define sus orientaciones para MP. Los franceses muestran sus intenciones, las cuales para nosotros definen un cierto camino a recorrer. Primero, los análisis políticos y societales definidos por las líneas, puntualmente, por sus líneas de fuga. "[Una sociedad] se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento". Segundo, dar un estatuto a las máquinas de guerra, "un estatuto que no se definiría por la guerra sino por una cierta manera de ocupar, de llenar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacio-tiempos [. . .]"[38].

Quedémonos por ahora con la primera cuestión. En esta entrevista, Deleuze se enfoca en afirmar que MP pretende mostrar las líneas de fuga que definen a una sociedad y no sus contradicciones *en tal o cual momento*; toma como ejemplo la Europa actual y apunta a que se pueden ver las líneas, tanto en los políticos y tecnócratas, cuando construyen y uniformizan las normas y reglamentaciones. Esto, claro está, puede delinear otras cuestiones con mujeres y jóvenes, cuestiones no *tecnocratizables*. Entonces, ¿qué relación habrá entre la máquina productora de cortes y fechas (máquina abstracta) con las líneas que cruzan a las sociedades? ¿Cómo serán las líneas que cruzan a la sociedad en el momento que se instala la política del rostro? ¿Es el rostro una política? Y si lo fuera, ¿será el rostro como régimen de signos una política que pretende delinear, uniformar y tecnocratizar el funcionamiento societal?

En una entrevista del año 80, específicamente por la publicación de MP, Deleuze es claro en afirmar: "O el rostro: pensamos que el rostro es un producto, y que no todas las sociedades lo producen, sino solo aquellas que lo necesitan. ¿Por qué y en qué casos? Cada anillo o cada meseta debe, pues, trazar un mapa de circunstancias, y por eso cada una tiene una fecha [. . .]"[39]. De la meseta "Año 0-rostridad" ya cimentamos el sistema-rostro, la aparición del hombre occidental, irrupción y producción del *rostro-Cristo*: "Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco-medio-cualquiera, las primeras desviaciones-tipo son raciales: hombre amarillo,

[37] Tal como manifestamos, volvemos a insistir que nuestros análisis políticos del otro y el rostro hasta el intento por repensar el Estado desde Deleuze se harán desde MP y no desde AE. Creemos que es importante manifestar la cercanía-distancia del dúo francés con Marx, por lo menos de modo general. Si en los análisis realizados al capitalismo y sus desarrollos, Marx tenía presente que el modo de producción de bienes y servicios esenciales era lo que definía la naturaleza del tipo de sociedad de cada época, por su lado, para Deleuze y Guattari son las máquina abstractas de deseo (AE) y de poder (MP) las que define la naturaleza de la sociedad dada. Un trabajo pertinente sobre esta articulación y el cual trabajaremos: *cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* p. 129.

[38] Deleuze, G., C, p. 269, para las dos citas. El paréntesis de la primera es nuestro.

[39] *Ibid.*, p. 44.

hombre negro, hombre de segunda o tercera categoría. También ellos serán inscritos sobre la pared, distribuidos por el agujero. Deben ser cristianizados, es decir rostrificados"[40]. El rostro del Hombre blanco, siguiendo a los franceses, integra y subsume toda excentricidad de rasgos inadecuados, *no soporta la alteridad*.

Volviendo, así, al rostro definido en MP como el régimen de signos[41] que se articula en un muro blanco perforado por agujeros negros desde donde se organiza la 'rostridad'[42], parafraseamos a los franceses en decir que el sistema de *rostrificación* es inhumano, por tanto, retomando aquellas lecturas del Capítulo V y estas actuales, vemos que el rostro no supone ningún significante o algún sujeto previo; hay una inhumanidad del rostro, estamos fuera de ese rostro como expresión de mundo posible, entramos a una nueva relación al rostro como rostridad y como producto de la máquina abstracta. Bajo su funcionamiento de rostrificación, nos preguntamos: ¿qué articulación posible hay entre el sistema rostro como rostrificación y un tipo de política capitalista y la configuración estatal?, ¿qué importancia tendrá la fecha de la *máquina abstracta de rostridad*?, ¿qué implicancias tiene esta y su producción capitalista para el poder, la sociedad y el Estado? Vamos desentrañando estas preguntas, aunque ya sabemos que en este sistema rostro las cuestiones se configuran de un modo que desentrañan una política. "El orden es completamente diferente: agenciamiento concreto de poder despótico y autoritario → desencadenamiento de la máquina abstracta de rostridad, pared blanca-agujero negro → establecimiento de la nueva semiótica de significancia y de subjetivación, en esa superficie agujereada [. . .] El rostro es una política"[43].

Se esclarece la crítica a este tipo de política; la política del rostro tiende a subjetivarlo todo, a significarlo todo. He aquí su estrecha relación con la sociedad capitalista. Pero antes de hilvanar algunas ideas sobre el rostro y el capitalismo, precisemos elementos relevantes de la cita anterior de los franceses. Es de gran

---

[40] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p.183.

[41] Este punto que se viene desarrollando es interesante pues ya vemos cómo Deleuze y Guattari están lejos del estructuralismo y están en un pragmatismo donde el pensamiento puede ser trabajado como signo desde una función práctica (relación con los estudios semióticos de Pierce). Desde el año 72 hasta el 80, con la publicación de *Mil Mesetas,* critican la dualidad que puso el estructuralismo entre contenido y expresión, donde el primero está en sometido por el segundo dejándolo estructurado por la reglas del lenguaje; ahora el dúo francés —y sobre todo a partir de MP— articula la relación entre expresión y contenidos desde niveles micropolíticos. De ahí que nosotros estemos trabajando desde los regímenes de signos en MP, pues se articula la relación entre distintas semióticas y la política. "[…] esta temática se retoma en *Mil Mesetas,* donde también se insiste en la dimensión política del funcionamiento de las lenguas". Dosse, F., *op. cit.*, pp. 294-296.

[42] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, pp. 173-174.

[43] *Ibid.*, p. 186.

importancia aquella concatenación de dos problemas expuestos ahí: (1) la relación que establece el rostro con la máquina abstracta que lo produce, (2) la relación del rostro con los agenciamiento de poder que tienen necesidad de esa producción social[44]. En este sentido, Deleuze y Guattari afirman que el rostro es una política —una de aquellas que rigidiza y no permite exterioridad posible—, porque da cuenta de que, bajo el concepto de *agenciamiento de poder*, se articula el espacio donde se concretiza la máquina. La máquina como productora social de rostros —donde no hay rostros, sino que desde ahí se organizan y se distribuyen— se concretiza en agenciamientos de poder que requieren de esa producción de rostros para poder subjetivar y significar. En este sentido "se dirá que estamos en presencia de un agenciamiento cada vez que se puede identificar y describir el acoplamiento de un conjunto de relaciones materiales y de un régimen de signos correspondientes"[45].

El rostro como sistema de rostrificación se articula como regímenes de signos que tienen sus distintas semióticas, una de subjetivación y otra de significancia. Sin embargo, ambas semióticas se entrecruzan y van materializando el rostro del hombre blanco moderno. Estamos frente a una organización de poder en donde no hay significancia sin un agenciamiento despótico; no hay subjetivación sin un agenciamiento autoritario. Ya lo decían Deleuze y Guattari: no puede establecerse la

---

[44] *Cfr. Ibid.*, p. 186.

[45] Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 16. Sabiendo que el concepto de agenciamiento es de importancia para comprender la máquina abstracta de rostridad pues se concretiza mediante los agenciamientos, creemos necesario dar algunos elementos más. Si bien este concepto está definido en varias zonas de la obra de los franceses, nos quedamos con esta definición pues representa una forma general del uso del término en MP: "Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *partes territoriales* o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, *máximos de desterritorialización* que lo arrastran". MP, p. 92. Es muy interesante revisar el diagrama sobre el agenciamiento [*agencement*] dispuesto por Pardo, pues queda definido que en el eje vertical en los puntos de desterritorialización lo que hay detrás de la reconstrucción del territorio es la máquina abstracta, ¿podremos pensarla en su organización y distribución de rostros? *Cfr.* Pardo, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, p. 159.

combinación de las dos semióticas sin agenciamientos de poder que actúan mediante significantes y, dicho sea de paso, se ejercen sobre todos nosotros.[46]

Así, arribamos al año cero (0): en el entrecruzamiento de las distintas semióticas, por un lado, de la significancia, y por otro, de la subjetivación, se logra fechar la *máquina de rostridad;* irrumpe la semiótica del capitalismo en esta articulación. "Si es posible fechar la máquina de rostridad, asignándole el año cero (0) de Cristo y el desarrollo histórico del Hombre blanco, es porque la mezcla deja entonces de ser una intersección o un entrecruzamiento para devenir una penetración completa en la que cada elemento impregna al *otro* [. . .] Nuestra semiótica de Hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra"[47]. De este modo, el régimen de signos que ya hablamos, es decir, el sistema pared blanca —agujero negro logra toda su extensión y posibles articulaciones, más allá de sus unidades propias ya descritas en el eje significante como en el subjetivante.

Aparecen los *rostros-límites* que articulan ambas semióticas. El primero apunta a sobresaltar el agujero negro, este se sitúa sobre la pared blanca sin formar unidad, pues, el agujero negro se mueve sin parar de modo binario: dos agujeros negros, cuatro y luego *n* agujeros que se multiplican exponencialmente. Hay una suerte de despotismo dado su aumento en la superficie de la pared blanca, existe una fuerza de captura en esta rostridad. "Efecto de captura de una superficie que se cierra a medida que es agrandada. Es el rostro despótico significante, y su multiplicación específica, su proliferación, su redundancia de frecuencia. Multiplicación de ojos. El déspota o sus representantes están por todas partes"[48]. Parafraseando al dúo francés, esta semiótica es un destino terrestre, significante objetivo, relación al primer plano cinematográfico que ya esbozamos. Puro rostro, no cuerpo-cabeza como pretende la figura en el proyecto baconiano.

---

[46] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, pp.180-181. Precisamos que los franceses establecen los orígenes de cada una de las semióticas (significancia y subjetivación) antes del año 0 (Asia y pueblo judío), pero finalmente, llegan a mostrar su entrecruzamiento para de esta manera fechar la máquina de rostridad; *cfr.* p.186. Ahora bien, es interesante ver que los franceses correlacionan los agenciamientos con un *socius* particular, pero no pretenden identificarlas con un momento histórico determinado, pues no hay un intento evolucionista depositado en este gesto; pretenden —más bien— mostrar las mezclas, los híbridos, y en este sentido se comprende que los agenciamientos sean las condiciones para hacer entender los regímenes de signos, dentro de los cuales podemos analizar los del sistema-rostro. *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 296.

[47] *Ibíd.,* p. 187.

[48] *Ibid.*, 187.

El segundo rostro-límite apunta a que la pared blanca ha sacado un filo magnífico y este filo se dirige hacia el agujero negro. Este punto articula una cuestión subjetivante que: "Sigue siendo una multiplicidad, pero es otra figura del destino, el destino subjetivo, pasional, reflexivo [. . .]. Este rostro autoritario está de perfil, y va hacia un agujero negro"[49]. Nuevamente, parafraseando al dúo, se visualiza un destino subjetivo, paisaje marítimo, dicen. Es posible afirmar ahora y entender por qué es que los agenciamientos de poder ejercen lo despótico y lo autoritario en el sistema rostro. Vemos que ambas figuras de rostros-límites pueden hacer distintas combinaciones posibles y ambos destinos figurados son dos estados de la máquina de rostridad.

No obstante, es en este contexto que Deleuze y Guattari se preguntan: "¿Cómo salir del agujero negro?, ¿cómo traspasar la pared?, ¿cómo deshacer el rostro?"[50]. Estas preguntas pueden dar algunas claves políticas del rostro fuera del sistema de rostrificación. ¿Se podrá pensar otro sistema? Volviendo a Badiou, vemos aquí una articulación entre política y arte —tal vez la combinación de la máxima política: análisis de los desarrollos del capitalismo, pero no pudiendo dejar de pensar modos políticos creativos—. Se deja entrever que para poder contestar estas preguntas debe establecerse una nueva relación a las líneas, nuevas líneas de fuga y desterritorializaciones positivas, ya no rigidizadoras ni paralizantes. Para deshacer el rostro habría que intentar perseguir el proyecto de Bacon: "A la inversa, la Figura, siendo cuerpo, no es rostro y ni siquiera tiene rostro. Tiene una cabeza, porque la cabeza es parte integrante del cuerpo. Puede incluso reducirse a la cabeza. Retratista, Bacon es pintor de cabezas y no de rostros"[51].

En esta misma idea pero volviendo a MP, cuando los franceses establecen las diferencias en el arte literario sobre la novela francesa versus la novela angloamericana, nuevamente muestran cómo el arte es posibilidad de desrostrificación, posibilidad de salir, de escapar del agujero negro de la subjetividad, o bien, de traspasar la pared del significante. "Pero el arte nunca es un fin, solo es un instrumento para trazar líneas de vida, es decir, todos esos devenires reales, que no se producen simplemente *en* el arte, todas esas fugas activas, que no consisten en huir *en* el arte, en refugiarse en el arte, todas esas desterritorializaciones positivas, que no van

[49] *Ibid.*, 187.
[50] *Ibid.,* p. 190.
[51] Deleuze, G., FB, p. 33.

a reterritorializarse en el arte, sino más bien arrastrarlo con ellas hacia el terreno de lo asignificante, de lo asubjetivo y de lo sin-rostro"[52].

¿Y cómo es eso de arte y política? Sabiendo que deshacer el rostro es difícil, pues, es posible caer en la locura y de ahí los peligros del trazado de otras líneas, los franceses establecen, a su vez, que esto es algo muy importante, pues si el sistema-rostro es una política, ¡el deshacerlo también lo sería! "Si el rostro es una política, deshacer el rostro también es otra política, que provoca los devenires reales, todo un devenir clandestino. Deshacer el rostro es lo mismo que traspasar la pared del significante, salir del agujero negro de la subjetividad"[53]. Así, las implicancias del deshacer el rostro y sus posibilidades de realizarlo es una cuestión práctica y no significa un retorno *a*, no es *volver* a los primitivos (independiente de las lecciones que se puedan extraer de ahí). Hay que ver cómo debatirnos en esta combinación del sistema-rostro en su subjetivación y significancia. Ahora, la tarea es inventar las combinaciones posibles, ahí el desafío.

Aquí visualizamos cómo se han puesto en juego dos estados de la máquina abstracta: por un lado, todo el conjunto de implicancias de la rostrificación (desterritorializaciones relativas o absolutas que siguen siendo negativas, dicen los franceses). Por otro, podemos articular las implicancias de la desrostrificación (desterritorialización positiva, la capacidad de construir nuevas máquinas abstractas, aplicación de la *función diagramática*)[54]. Creemos que así se juega el establecimiento de nuevas combinaciones de maquinación, pues se está tantas veces desde la máquina abstracta en la rostrificación. Eso sí, en otras ocasiones se logra una verdadera *desrostrificación*, lo que el dúo francés establece como una liberación de *cabezas buscadoras* (*têtes chercheuses*). ¿Qué significará esta parte de la máquina abstracta? ¿Qué implicará que estas combinaciones maquínicas puedan generar nuevas máquinas? "[. . .] *cabezas buscadoras* que deshacen a su paso los estratos, que traspasan las paredes de significancia y hacen brotar agujeros de subjetividad, abaten

[52] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 191.
[53] *Ibid.*, p. 192.
[54] *Cfr. Ibid.*, p. 193. Es interesante dar luces respecto a esta función diagramática que estipula Deleuze. Si bien lo articularemos con las máquinas y lo social en el siguiente paso, pero al ser ya nombrado en MP, podemos ver cómo delineaba este concepto en un artículo del año 75. Aquí establece que el *diagrama* es el mapa, es la cartografía, un entramado exhaustivo de líneas y segmentos. *Cfr.* Deleuze, G., "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, p. 1222. Hay relación entre lo maquínico, lo social, el diagrama y las líneas posible, incluso el Estado.

árboles en provecho de verdaderos rizomas, y dirigen los flujos hacia líneas de desterritorialización positivas o de fuga creadora"[55].

Así, ya no hay rostro que redunda, que subjetiva, que significa; salimos del horror del rostro, dicen Deleuze y Guattari; salimos del primer plano inhumano del rostro. Ahora bien, finalizando el texto dan algunas claves: al salir del rostro se caía en la nostalgia de la cabeza primitiva. Aquí, en tanto, hacen un nuevo giro: la introducción de nuevas líneas de fugas creadoras incorpora otras inhumanidades del hombre, a saber, pre-rostros (primitivos) donde se percibe al extranjero como *otro* y más allá del rostro (cabezas buscadoras). Estos son las *otras* inhumanidades del hombre, pero que son muy distintas a la de la rostrificación. "En verdad, solo hay inhumanidades, pero muy diferentes, y según naturalezas y a velocidades muy diferentes. La inhumanidad primitiva, la del pre-rostro, es toda la polivocidad de una semiótica que hace que la cabeza pertenezca al cuerpo [. . .]. Más allá del rostro, todavía hay otra inhumanidad: no la de la cabeza primitiva, sino la de 'cabezas buscadoras' en las que los máximos de desterritorialización devienen operatorios, las líneas de desterritorialización devienen positivas absolutas, formando devenires nuevos extraños, nuevas polivocidades"[56].

En base a estas declaraciones nosotros nos preguntamos: desde esta mirada, ¿podremos relativizar la categoría de inhumanidad y aproximarla hacia una categoría de humanidad deleuzeana con estas desterritorializaciones positivas de líneas creadoras?, ¿la idea de combinaciones posibles no será acaso una puerta de entrada que nos permita reinterpretar a los franceses, en especial, en su relación con el problema del Estado y la formación de nuevas máquinas dentro del contexto capitalista?

La máquina, lo social y las líneas posibles: un camino hacia el aparato de Estado

En resumen, la rostrificación (o sistema-rostro) se instala con prestancia en nuestra época capitalista, lo que implica una política del rostro como estancamiento de los flujos, donde no hay acontecimientos sino que una hipersubjetivación sin

[55] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 194. Se establece una nota del traductor interesante respecto al concepto de *cabezas buscadoras* en francés: este término que usan los franceses es el que se usa para hablar de cohetes que tienen una cabeza con un dispositivo que pueden modificar la trayectoria hacia el objetivo.
[56] *Ibid.,* p. 194.

posibilidad de líneas de fuga. Nuestra intención, a partir de la lectura del dúo francés, es poder pensar desde el *otro* y ese cuerpo, pero bajo el estatuto de un *rostro desdibujado*, permitiendo un punto de contraste político con MP y con la crítica a la máquina abstracta de rostridad. Sin poder profundizar, ahora, nos preguntamos por qué no pensar al *otro* mediante su mundo posible y posibilidad de expresión, pensarlo bajo su individuación en tanto rostro deshecho al estilo de Bacon, rostro desecho que permita líneas de fuga (inclusive con sus peligros), que permita un rostro-devenir que no genere rostrificación a partir del sistema capitalista y su hipersubjetivación, que lo haga a partir de una política del *acontecimiento* que pueda reflejarse en el Estado y en las instituciones. ¿Será posible pensar aquello?[57]

Volviendo a nuestro recorrido de líneas y mapas, vemos que al trabajar la crítica al sistema-rostro y su rostrificación en la sociedad capitalista, todavía debemos profundizar este sistema y su relación a la configuración social y política del Estado. ¿Podremos, así, continuar estas reflexiones críticas de los franceses según el mapa y diagrama del rostro al Estado? ¿Está el Estado configurado desde una política de la rostrificación tal como lo hemos descrito en nuestra era capitalista? Sin embargo, saliendo de esas preguntas, ¿puede fisurarse el Estado también a partir de otra aproximación social y política maquínica? Comencemos por ver las relaciones entre el sistema-rostro y el Estado.

Si volvemos a algunos textos individuales del francés, posteriores a AE y anteriores a MP[58], vemos que comienza una articulación entre las máquinas, los agenciamientos, los tipos de líneas (segmentariedad) y una suerte de relación con lo que llama el aparato de Estado. En su texto del año 1977, escrito junto a Parnet, el francés define el estatuto de los tres tipos de líneas y sus caracteres. Esto tendrá clara relación con el Estado, su configuración social y las posibilidades de articular estas líneas para repensar la institucionalidad estatal, cuestión que despunta relaciones con el sistema-rostro. Las tres líneas cruzan a individuos, grupos y sociedades, y las identifica como: *línea de segmentariedad dura*; *línea de devenires* y *línea de fuga*. El

[57] Esta pregunta será necesaria responderla en el apartado próximo porque primero debemos articular la crítica a la noción de rostro/rostrificación y su relación política, maquínica y Estatal, lo que dará luces para un renovado análisis del Estado desde el dúo francés a partir de nuevos acontecimientos maquínicos. Antes es necesario continuar con los análisis críticos del sistema-rostro el cual genera una cartografía, un mapa/diagrama que piensa espacios y territorios que se relacionan con el problema del Estado, y es aquí que queremos indagar primero. *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 55.

[58] *Cfr.* Deleuze, G., D, pp. 145-152; "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, p. 1222.

francés establece con claridad la relación de cada línea con ciertas máquinas, relaciones de poder y una cierta organización.

Digamos que la primera es definida como una línea molar de dureza que establece tres caracteres en su agenciamiento. Este segmento depende de *máquinas binarias*, dicotómicas, pues siempre elegirá, aunque no sea entre dos elementos, siempre producirá elecciones. Además, estos segmentos tienen ciertos *dispositivos de poder* (relaciones con Foucault y su establecimiento que el poder no está en un Estado preexistente). "Cada dispositivo de poder es un complejo código-territorio [. . .]. Al descubrir esta segmentariedad y esta heterogeneidad de los poderes modernos, Foucault ha podido romper con las abstracciones vacías del Estado y de *la* ley, renovando así todos los presupuestos del análisis político"[59]. Para nuestro interés, vemos cómo es que el francés relaciona la línea de segmentariedad dura en su dispositivo de poder con el Estado. Si bien el Estado no preexiste, tiene un sentido mayor y más potente: es este el que sobrecodifica los segmentos, las líneas, incluyendo y excluyendo.

Ahora bien, casi en el mismo gesto que el sistema-rostro, "El aparato de Estado sería más bien un agenciamiento concreto que efectúa la máquina de sobrecodificación de una sociedad. Pero esta máquina no se confunde con el Estado, su papel es organizar los enunciados dominantes y el orden establecido de una sociedad [. . .]"[60]. En su sentido político, tal como ya se ha dicho, aquí y al igual que el sistema-rostro, hay relación entre lo maquínico (máquina abstracta), lo social (ordena la sociedad), el mapa/ diagrama (en este caso línea molar y de segmentariedad dura). A partir de esta relación, se establece una articulación con el Estado (aparato que concretiza el agenciamiento en un campo social). "Así pues, en la línea de segmentariedad dura debemos distinguir los dispositivos de poder que codifican los diversos segmentos, la *máquina abstracta* que los sobrecodifica y regula sus relaciones, el *aparato de Estado* que efectúa dicha máquina" [61]. Por último, este tipo de línea implica un *tipo de plano* que tiene que ver con sus desarrollos y formas; con los sujetos y su formación: plano de organización que siempre está sobrecodificando

[59] Deleuze, G., D, p. 146. Este texto del año 77 es interesante porque se nota una mayor madurez de su teoría de las líneas y lo político, aunque ya lo había esbozado el año 75 en el artículo homenaje a Foucault: "Ecrivain non: un nouveau cartographe". Si bien en este último comienza articulando una revisión sobre "Vigilar y Castigar" termina articulando su tesis sobre las segmentariedad, el mapa/diagrama y lo político a partir del cambio de estatuto que Foucault hace del poder.
[60] *Ibid.,* p. 146.
[61] *Ibid.,* p. 146.

(posibilidad de reordenar las cosas, de poner a los sujetos en su sitio, plano de orden no lejano al aparato de Estado).

De la segunda línea, los devenires, el francés dice que su estatuto es totalmente distinto a la primera. Los segmentos son otros ahora, se activan por umbrales y generan devenires, son continuos de intensidad. Por lo mismo, las máquinas abstractas también difieren: no son sobrecodificantes sino que mutantes. Marcan sus cambios en cada umbral, o bien, en cada conjugación. Es decir, aquí se juega un plano de inmanencia que desprende partículas a las formas, y a los sujetos les arranca afectos que son de una individuación irreductible —lo que llamaron *haecceidades:* individuaciones sin sujeto—. Se trata de un segmento donde no funcionan las máquinas binarias, pues, ahora las líneas no son molares sino moleculares. "Tampoco se trata de añadir en la línea un nuevo segmento a los segmentos precedentes, sino de trazar otra línea en medio de la línea segmentaria, en medio de los segmentos, que los arrastrará a velocidades y lentitudes variables en un movimiento de fuga o de flujo [. . .] es decir, cada uno tiene su línea de caída o de fuga. Las naciones, las clases, los sexos [. . .]"[62]. Es interesante ver la relación política con la línea devenir. Deleuze deja establecido que Mayo del 68 fue una línea de este tipo: línea trazada de modo inesperado, los segmentos quedaron irreconocibles.

Por último, para no ser objetado como un dualista, el francés establece la tercera línea: la de fuga, la de pendiente. Es una línea que es fisura, que es frontera que genera multiplicidad más allá del número de partes. Así, se establece que un agenciamiento es multiplicidad[63] donde se puedan dar los tres tipos de líneas (dura/ binaria; moleculares/ devenir; y de fuga/ pendiente). De este modo, lo interesante es que no hay lógica dualista: si bien las máquinas abstractas que sobrecodifican (segmentariedad dura) son las que organizan a la máquina abstracta de mutación (líneas devenir), estas últimas son, a su vez, las que descentran y fisuran a la línea molar dura. Entonces, "[. . .] nosotros no hablamos de un dualismo entre tipos de 'cosas', sino de una multiplicidad de dimensiones, de líneas, de direcciones en el seno

---

[62] *Ibid.,* pp. 148-149.

[63] Es interesante ver como 10 años más tarde de *Diálogos*, ya habiendo escrito MP, el dúo francés establece, el año 87 en el prefacio a la edición italiana de MP, que la multiplicidad es la realidad misma, la cual no presupone ninguna unidad ni totalidad, ni tampoco remite a ningún sujeto. Más bien tiene todo que ver con lo que se está estipulando aquí: pues tiene que ver con elementos singulares; relaciones que son devenires; acontecimientos que son *haecceidades*; espacios-tiempos que son lisos; modelo de realización que es *rizoma*; un plano de composición que es la meseta; líneas que las atraviesan y que constituyen territorios y grados de desterritorialización. *Cfr.* Deleuze-Guattari, "Prefacio a la edición italiana de *Mille Plateaux"*, *Archipiélago, op.cit.,* pp. 93-94.

de un agenciamiento". Deleuze es claro, nadie desea la esclavitud, ni la represión, ni la rigidización, pero todo poder que tritura el deseo o que lo somete a la esclavitud ya es parte del mismo agenciamiento de deseo, solo depende que el deseo continúe esa línea trazada para que quede atrapada en la rigidez de la segmentariedad dura. Por tanto, "Ni hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas actuales de un agenciamiento dado. No es que estas líneas preexistan sino que se trazan, se componen, inmanentes unas respecto a otras, al mismo tiempo que se crea el agenciamiento de deseo, con sus máquinas imbricadas y sus planos entrecortados"[64].

Ahora es posible comprender mejor la *cartografía* que pretende elaborar el francés: este *mapa* o *diagrama* que ya hemos puntualizado tiene que ver con el conjunto de líneas de distinto tipo que operan al mismo tiempo. Son líneas direccionales, dimensionales, pero estas son las que conforman las cosas y los acontecimientos: así, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama[65]. Entonces, podemos decir ahora que si el sistema-rostro es una política inhumana de estancamiento, claramente se sitúa en un mapa y diagrama de segmentariedad dura, donde la máquina abstracta es productora de rostros hipersubjetivos e hipersignificantes, cuestión que estaría claramente en sintonía con el aparato de Estado. Vemos que la máquina abstracta es clave para la producción de líneas que concretizan agenciamientos que se ponen en juego en lo social, que determinan aspectos sociales que tienen estrecha relación con el aparato de Estado, pero donde pueden aparecer otras líneas posibles que fisuren esa segmentariedad dura[66].

Si vamos al texto del año 1975, Deleuze en sus análisis del poder articula la idea de que el diagrama es un mapa de relaciones de fuerza, de densidad, de intensidad que

---

[64] Deleuze, G., D, p. 150.

[65] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 55.

[66] Como primera cuestión, las otras líneas que podrían fisurar el Estado sería la Máquina de Guerra. Si bien es un concepto que profundizaremos, decimos sucintamente que es un agenciamiento lineal basado sobre la línea de fuga. Lo instalamos porque será clave para el desarrollo del capítulo. *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 56. Como segunda cuestión, ya habiéndolo esbozado en nota anterior, insistimos que este análisis lineal había comenzado el año 75, donde en sus análisis del poder conecta la relación entre mapa/diagrama, máquina y su producción concreta en el campo de lo social. El diagrama (1) define la máquina social en tanto que abstracta; (2) organiza y articula en el momento a las máquinas sociales concretas pues el diagrama está encargado de efectuarlas; (3) cumple un rol selectivo sobre el conjunto de técnicas a través de las máquinas sociales. Así, el diagrama es el mapa, la cartografía en tanto entramado exhaustivo que relaciona líneas y segmentos, y en la profundidad de su estrategia, el poder pasa de un estado de segmentariedad dura o compacta a un estado de segmentariedad flexible o difusa. *Cfr.* Deleuze, G., "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, pp. 1217-1218. Este texto será relevante para nuestros análisis en clave abensouriana pues el mismo Abensour lo articula en sus tesis sobre lo político y el Estado.

avanza por uniones primarias no localizables, que pasan por cualquier punto, o de un punto a otro; cuestión articulada en su pensamiento de líneas y segmentos. Deleuze articula un ejemplo diciendo que la máquina abstracta, en tanto diagrama inmanente al campo social, hace de una sociedad una sociedad disciplinaria —como diría Foucault—. Es decir, las máquinas abstractas se concretizan en agenciamientos que se dan en un campo social. La máquina abstracta —recordemos— no puede efectuar su función solo en base a máquinas concretas que dan forma a esta función, pudiendo comprender el agenciamiento que articula la relación entre formas de contenido (visible) y formas de expresión (enunciable). "Las máquinas concretas son los agenciamientos, los dispositivos biformes; la máquina abstracta es el diagrama informal. En resumen, las máquinas son sociales antes de ser técnicas"[67].

VI.2 *Otro*, rostro-devenir y sus líneas: aparato de Estado versus la máquina de guerra

La teoría maquínica de la sociedad: el Estado y de nuevo rostrificación

En este recorrido, nos vamos desplazando desde las máquinas sociales hacia el Estado. El comentador deleuzeano Paul Patton nos permite hacer una revisión muy precisa sobre la instalación de la teoría de una sociedad maquínica donde la máquina abstracta está puesta en relación con la vida social definiendo el tipo de sociedad. Patton se basa específicamente en AE y, como es evidente, es posible de vincular este aspecto con las formas de Estado (tal como son legibles en MP). Desde AE hasta MP podemos ver el análisis del capitalismo en relación con figuras estatales que, por lo que vemos, pueden estar mutadas o cortadas por otro tipo de línea. De ahí que sea posible articular tanto la mirada del dúo francés sobre una cierta "historia de la filosofía" en los desarrollos del capitalismo, como en la puesta en escena de la capacidad creativa que permite reinventar una nueva política.

En un intento por resumir, Patton establece que las máquinas sociales son principalmente tres: *territorial*, *despótica* y *capitalista*. En contraposición con Marx, los franceses no las estipulan como etapas sucesivas sino más bien como máquinas virtuales que pueden ir superponiéndose en ciertos campos sociales. Las distintas

[67] Deleuze, G., "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, p. 1218.

máquinas sociales se diferencian según la coordinación y el control de flujos sociales materiales, estableciendo una superficie imaginaria donde se dan estas coordinaciones y controles: es lo que llamaron *socius.* Luego, se pueden vincular estas máquinas a una cierta configuración de Estado[68]. Definiendo cada máquina, establecemos que la máquina territorial primitiva no actúa sobre un territorio, sino que este tipo de sociedad es la tierra misma. Los franceses la establecen como la base de la cultura humana. "El método de codificación practicado por la máquina territorial es primitivo, no solo en el sentido de ser característico de las así llamadas sociedades 'primitivas', sino también en el sentido de que continúan siendo la base de la cultura humana [. . .]"[69]. Además, su principal mecanismo para organizar al pueblo es el sistema de parentesco, el cual establece los flujos de producción material al interior del tipo de sociedad primitiva. Creemos que hasta aquí los franceses establecen una cierta sintonía con las sociedades primitivas, las cuales, recordando los análisis de MP, son sociedades que no son contraladas por un Estado[70].

Respecto a la segunda forma del *socius*, la *máquina despótica Bárbara* instala un nuevo estado de alianza y nueva forma de filiación. Conecta al pueblo con el déspota, instalando ciertas castas o alianza jerárquicas alejados de las alianzas laterales de la máquina territorial (e.g. parentesco). Ahora bien, las alianzas laterales de la máquina territorial primitiva no se suprimen sino que quedan subordinadas a la alianza del déspota adquiriendo una *deuda infinita* con él.

En definitiva, la máquina territorial subsiste pero como parte operativa del aparato estatal. La presente máquina social es la *megamáquina* del Estado. Esta implica la teoría del origen y naturaleza de las sociedades bajo gobierno estatal que introduce un sistema de sobrecodificación —aquí no estamos lejos de los análisis del sistema-rostro—. Esta máquina es un sistema de código, pero no descodifica. Ella, más bien, territorializa los nuevos modos de propiedad y, al mismo tiempo,

---

[68] *Cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* p. 130. Hay que especificar que este apartado de Patton sobre las máquinas sociales está basado en AE; cuando articula la relación de estas máquinas con el Estado trabaja MP.

[69] *Ibid,* p. 131.

[70] Este punto será de gran importancia en el desarrollo de nuestro apartado VI.2, pues ya articularemos desde una clave abensouriana la distancia y cercanía respecto a la figura del Estado entre los franceses y Abensour, pero en donde creemos se puede hacer una lectura abensouriana del dúo francés. Esto también podrá conjugarse con los análisis de ambos respecto a la antropología política de Clastres, tema relacionado con el origen y nacimiento del Estado (incluso estableciendo las sociedad contra el Estado).

desterritorializa inventando el dinero lo que introduce un cambio total respecto a la máquina primera[71].

Por último, la *máquina capitalista civilizada* cambia respecto a las otras máquinas: por un parte, hace una decodificación generalizada de los flujos. El capital es la tercera forma del *socius* y acompaña a esta máquina. Por otra, tiene un modo de coordinar y controlar que hace extraer un excedente de flujo, mientras las otras dos extraen un código adicional. Esto la hace estar en un mercado mundial que incluye, subsume, los diversos Estados-naciones. En definitiva, este tipo de máquinas "operan por medio de la codificación de procesos sociales, el capitalismo es único en cuanto funciona por medio de una conexión formal o flujos decodificados, que Deleuze y Guattari llaman 'axiomatización'"[72].

Al ser un sistema axiomático, el capitalismo nos introduce de lleno en el pensamiento político de los franceses. Es como si la política actual y el capitalismo fuesen indisolubles. De ahí que esta máquina sea mucho más que un código. Lo interesante es que ahora toda producción independiente de sus regímenes de codificación está en la axiomática capitalista. Esta máquina ya no marca cuerpos ni constituye una memoria en su axiomática intrínseca a los procesos sociales de consumo y producción. Es, por esto, una máquina cínica. Por lo tanto, si bien los franceses estipulan a la axiomática capitalista primeramente económica, no la excluyen de una máquina social que tiene y pone en juego un aparato jurídico, político y tecnocrático. A esto también se suma una segunda característica: dada su capacidad axiomática, tiene un campo de acción variado y, en cada crisis, sus respuestas le permiten sumar nuevos axiomas y eliminar otras existentes que ya no son de utilidad[73].

¿Y qué lugar ocupa acá el Estado? ¿Qué relación se podrá establecer entre las máquinas sociales y la forma-Estado, según el dúo francés? ¿Hay relaciones o no es posible pensarlo bajo un prisma evolucionista máquina social-Estado? Podemos decir que ellos admiten que los antiguos imperios, los Estados-ciudades y los Estados feudales fueron sucediéndose uno a otro. Concuerdan, pues, con la hipótesis de Nietzsche respecto al surgimiento de los Estados: no tiene relación con una dinámica

---

[71] *Cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* pp. 133-134.
[72] *Ibid.,* p.136.
[73] *Cfr. Ibid.,* pp.138-139. Para este punto de las máquinas sociales, también sugerimos *cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 303, pues comienza la relación de los franceses con Clastres y la antropología política.

interna de lo social (algo sucesivo) sino que es impuesto desde afuera como un golpe[74]. Podemos decir que Deleuze y Guattari, más allá de la complejidad del tema estatal, señalan que se puede ir diferenciando, por un lado, un *análisis maquínico abstracto*, y por otro, las *formas históricas* de formas de Estado (recuérdese, aquí, MP). Pero antes, digamos que el dúo francés, ya en AE, estableció que hay un papel despótico en la forma principal del Estado, tanto históricamente en los antiguos imperios, como pensado a partir de la figura general del Estado. Este último es una categoría que se actualiza en distintas formas concretas. "En *Mil mesetas,* la distinción entre el Estado como una máquina pura abstracta y las históricamente específicas formas de Estado es explicitada por la introducción del concepto de forma estatal y la distinción entre esta y las formas específicas de Estado, tales como los antiguos imperios arcaicos y los estados monárquicos de la temprana modernidad"[75].

A nivel de la figura estatal pensada como máquina abstracta, como forma y figura general, se establece que la forma-Estado tiene por función básica la *captura*. Se establece, así, una relación del Estado concebida como soberanía política. Esto genera un espacio cerrado que instala fronteras y permite un medio de interioridad. Desde este punto se entiende la función de captura. Estos análisis abstractos de los franceses son pertinentes para pensar la política del sistema-rostro, cuestión que estrecha nexos con el capitalismo y genera un Estado que se transforma y se adapta, aunque siempre capturando. Esta función básica del Estado que genera interioridad es, según Patton, lo que está en sintonía con la idea de que el nacimiento estatal es mediante un golpe exterior. Por tanto, es aquí que se visualiza en los franceses un rechazo a la tesis evolucionista del Estado. Estamos, pues, frente a una historia universal abstracta y anti-histórica.

Este argumento es importante porque da cuenta de que en Deleuze y Guattari el asunto de las máquinas sociales —territorial, despótica y axiomática— se establece como etapas no sucesivas en tanto una resultante de las otras. Si bien hay aproximación progresiva histórica en las actualizaciones de una máquina particular, lo importante es que "las tres máquinas sociales abstractas coexisten en un perpetuo

---

[74] *Cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* p. 141. Este punto respecto al nacimiento del Estado, lo profundizaremos en el último punto tratado en este apartado, cuestión que se relacionará de cerca con el texto Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* p. 251.
[75] *Ibid.,* p. 142.

estado de devenir o virtualidad"[76]. Se concretizan estas máquinas en procesos particulares, lo que también es posible de relacionar con la mirada a las formas históricas que los franceses hacen de los distintos tipos de Estados. Así, en una suerte de tipología de distintas clases de Estado, vemos que puntualizan tres tipos; todos ellos tienen una relación con cada máquina social:

(1) El Estado imperial arcaico está fechado en tiempos inmemoriales; aquí se juega una esclavitud maquínica pues hay una relación universal al déspota. Este Estado privilegia la sobrecodificación, caracterizándose por la ausencia de propiedad y dineros privados. Existe la relación con la megamáquina despótica en cierta medida.

(2) El Estado de la sujeción social, donde la esclavitud es cambiada por esta sujeción y dominación social (mecanismo de captura). Aquí la relación es más estrecha con la megamáquina despótica pues la propiedad se ha hecho privada, el dinero se tranza y el vínculo con el soberano es personal. Los franceses lo vinculan con los sistemas feudales, las monarquías y los Estados-ciudades. Se alcanza, dice Patton, un nuevo umbral de desterritorialización[77].

(3) En el Estado Capitalista se visualiza la tercera forma: los Estado-naciones modernos (incluso democráticos). Se establece una clara relación con la máquina capitalista civilizada siendo el capitalismo su función de captura. Ya no se pretenden aparatos de sobrecodificación ni de sujeción, sino modelos de realización axiomática de flujos descodificados. Hay una suerte de intención de desprenderse del Estado dado la axiomática mundial capitalista; sin embargo, no se puede separar del Estado pues este mismo es quien codifica las condiciones para que se pueda operar y regular los flujos. Lo complejo aquí es que el capital mismo no funciona en la lógica de la

[76] *Ibid.,* p. 144.

[77] Si bien ya hemos hablado de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, Patton se juega con la definición de desterritorialización para vincularla con el Estado (p. 145-147). A partir de la conclusión de MP, establece que este concepto en su complejidad implica que no hay regreso al territorio original pues los elementos desterritorializados vuelven a combinarse y generan nuevas relaciones permitiendo un nuevo conjunto o la modificación del antiguo. Es de esta forma que se puede llegar a la relación tercera del Estado-Capital.

captura, sino en la lógica nómade, de ahí que su desterritorialización sea de una fuerza que supera al mismo Estado[78].

Ahora bien, ¿qué podemos pensar del Estado luego de esta crítica durísima de los franceses?, ¿habrá posibilidad de pensar alternativas políticas a esta crítica del sistema-rostro, la cual se articula con las máquinas sociales y los tipos de Estado? Si bien Deleuze-Guattari no distinguieron mucho respecto a los distintos Estados, sino que más bien dirigieron una crítica a todos —incluyendo al Estado democrático—, pues todos estaban al servicio de la axiomática capitalista[79], creemos que hay una alternativa política creativa en la postura de los franceses.

Coincidiendo con Patton, sabemos que el concepto de devenir (y no el ser) como el de virtualidad (no el de actualidad) será clave en esta alternativa que puede pensarse para renovar el Estado. De modo breve, establecemos que los franceses, distinguen entre plano de actualidad (*organización* donde están las personas empíricas, los Estados de bienestar) y plano de inmanencia (*virtualidad* donde están las máquinas abstractas, los acontecimientos de todo tipo). Al hacer esta distinción, reflejan en este último plano una realidad virtual profunda en cuya inmanencia las líneas no logran cerrarse ni de los devenires, ni de los acontecimientos y ni de la posible creación de conceptos capaces de renovar el Estado. Esto incluye al Estado democrático, el que no se agota en su manifestación empírica. Se logra, entonces, una

---

[78] Aquí debemos precisar ciertas ambigüedades de Deleuze y Guattari: pues cuando trabajan el tema del capitalismo, hay veces que parecieran que están 'fascinados' con él pues muestra una aproximación de flujos diversos, de elementos rizomáticos, etc. No queda muy claro el componente crítico respecto al capitalismo, surgen comentaristas que creen que ambos respecto a este punto tienen una postura anti-política pues no hay alternativas posibles (Interesante ver la crítica de Mengue a Deleuze tipificándolo de un pensador que no cree en el Estado democrático. *Cfr. Mengue, Ph., Deleuze et la question de la démocratie,* Paris, L'Harmattan, 2003). No obstante, para nuestros objetivos nos importa mostrar cómo el Estado moderno del capitalismo, si bien la autoridad ya no es tan clara (como la déspota), pues el mismo capitalismo la hace fluir y circular, vemos que sigue habiendo una intención de captura, de rigidez, hipersubjetivándolo todo. Este argumento es compartido por Paul Patton, y por tanto, él hace aparecer una postura política en el dúo francés muy clara y marcada, la cual apuntaría a establecer que ni Deleuze ni Guattari son anti-políticos, pues ya en la desterritorialización y en la línea de fuga habría una apuesta política en el sentido que implican un *acontecer* del cambio social constante (devenir y acontecimiento que es necesario para lo político). *Cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* pp. 148-154.

[79] *Cfr.* Patton, P., "Deleuze and Democracy", *Contemporary Political Theory,* Vol. 4, Nº4, November 2005, p. 400. Es interesante este artículo de Patton donde comienza estableciendo que tanto el Estado autoritario, el socialista como el liberal democrático son puestos como equivalentes en MP. No obstante, los franceses saben que estos estados tienen diferencias que son poco trabajadas por ellos. Habría que precisar, además, que aquí Patton articula una opción por un Deleuze pro democracia en sus articulaciones teóricas trabajando dos momentos distintos del francés: MP del año 80 y QPh? del 90, jugándose una opción muy interesante para nosotros.

expresión de la máquina abstracta que crea nuevos conceptos políticos. Y esto es lo que se configura como tarea de la filosofía según los franceses[80].

Precisamente, esto último establece una aproximación *positiva* en relación con la figura del Estado en Deleuze y Guattari. ¡Puesta en juego de una apuesta política! No creemos que los franceses se puedan tipificar como anarquistas pues en la desterritorialización y la línea de fuga hay una creación política como posibilidad de un *acontecer* del cambio social constante. Habría un *más allá* del Estado en lo que hemos establecido de modo crítico: extensión del capitalismo bajo una máquina abstracta que sobrecodifica los flujos monetarios, industriales y tecnológicos. Un Estado de la captura que es despótico y, más allá, axiomático —ya casi no dispone de medios políticos ni institucionales ni financieros para hacerle frente a la máquina social—. No obstante, el *más acá* del Estado muestra fisuras al seguir las líneas de fuga que afectan el territorio, lo económico pidiendo *derecho al deseo.* Y se pregunta Deleuze: "¿por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutante, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y se trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del mundo y de los Estado"[81]. Es el momento de preguntarnos e intentar dar algunas luces sobre cómo renovar esta crítica a la relación sistema-rostro, máquina social y Estado desde el andamiaje de los franceses. Volvemos a preguntarnos: ¿puede fisurarse el Estado también a partir de otra aproximación social y política maquínica para salir de su función de captura y crear otra política?

La máquina de guerra como fisura para el aparato de Estado

Luego de haber mostrado las intenciones de los franceses respecto a los análisis políticos y societales definidos por las líneas, puntualmente, por sus líneas de fuga, es hora de ocuparnos de la segunda orientación para MP: *las máquinas de guerra*.[82] Volvamos a aquella entrevista que dio Deleuze por MP el año 1980. Allí, establece que esta obra está más dedicada a los devenires que a la historia, por lo mismo se

[80] *Ibid.*, pp. 403-404. Este punto es tratado aquí a la luz de la noción de democracia. No obstante, nos es muy pertinente para poder entrar al concepto de máquina de guerra que como conjunto de líneas creadoras y de fuga permite repensar el Estado. Creemos incluso que aquí está la importancia del nuevo sentido articulado por Deleuze, dándolo otro aire a 'el otro' como a la noción de rostro, pero ahora en perspectiva política.
[81] Deleuze, G., D, pp. 165-166.
[82] *Cfr.* Deleuze, G., C, p. 269.

establece el intento de construir el concepto de máquina de guerra. Esto implicará revisar el espacio que define, una cierta composición de hombres, una articulación particular de líneas y de elementos tecnológicos en relación con el aparato de Estado. Esto último es clave pues da cuenta de que ambos conceptos se encuentran, pero a una cierta distancia.

Si pensamos la crítica expuesta anteriormente a la figura del Estado, creemos que aquí se juega una renovación política introduciendo este concepto extravagante, maquínico y sugerente. Jugamos aquí un intento por desentrañar la mirada política deleuzeana —tanto desde su mirada histórica bajo los desarrollos del capitalismo como su invención política creadora del acontecimiento—. Lo haremos, como es de esperar, a la luz de nuestra clave política abensouriana. Pero, antes, volvamos a Deleuze y su máquina de guerra. En una aproximación primera, define este concepto como uno que se instala en un cierto *contra* el aparato de Estado, aunque no puede desprenderse de él. A su vez, dada su disposición lineal que se construye a partir de líneas de fuga, no pretende la guerra: su objeto es un cierto tipo de espacio, llamado *espacio liso*. Este espacio va componiendo, ocupando y propagando. No obstante, insistimos en que este concepto no puede pensarse sin mirar de reojo el aparato de Estado. "Intentamos mostrar [en MP] cómo, y en qué casos, la máquina de guerra toma la guerra como objeto (cuando los aparatos de Estado se apropian de una máquina de guerra que no les pertenecía en absoluto). Una máquina de guerra puede ser mucho más revolucionara o artística que bélica"[83].

Profundicemos esta primera definición y veamos si logramos ir llegando al lugar que pretendemos. En MP, específicamente en los capítulos 9 y 12, el dúo francés trabaja respecto al concepto de segmentariedad introducido por etnólogos para intentar comprender las sociedades primitivas (sin Estado) versus las sociedades modernas (con Estados). Este andamiaje teórico es el que permite sostener nuestra tesis sobre la relación-necesaria del aparato de Estado y la máquina de guerra, donde esta última le introduce una cuota de exterioridad. Intentando profundizar, decimos que los franceses oponen las sociedades primitivas (SP) de *segmentariedad flexible* a

[83] *Ibid.,* p. 57. El paréntesis (en MP) es nuestro; también se sugiere *cfr.* C, p. 51. Vemos de partida una cierta complejidad del concepto, y creemos que cuando habla de revolución aquí se refiere al tipo de revolución que deviene posible, pues esto articula aquel *más acá* del Estado que revisamos recientemente, tal como lo había postulado en *D,* p. 166. Creemos que el concepto de máquina de guerra es la llave para poder fisurar el Estado y que este no se cierre sobre sí mismo en la lógica de la captura.

las sociedades modernas (SM) de *segmentariedad dura*. La división de estos segmentos combina distintos tipos de segmentariedades:

(1) *Binarias*: en SP, oposiciones hombre-mujer, los de arriba-los de abajo; en SM, oposiciones de sexo, clase.

(2) *Circulares*: en SP, no implican círculos concéntricos, hay *nudos*, *ojos,* pero no se precipitan al mismo punto; en SM, son concéntricos, remiten a un centro de significancia.

(3) *Lineales*: cierta geometría donde en las SP son figuras inseparables de los afectos, líneas de devenir, ni círculos ni rectas; en las SM hay esencias ideales o fijas, segmentos predeterminados[84].

Hay que decir que estas segmentariedades aparecen como resultado de la máquina abstracta, tal como ya lo esbozamos, pero es distinta el tipo de máquina en cada una de ellas.

Ahora bien, ¿cómo se desarrollan estas segmentariedades? Tal como se preguntan Deleuze y Guattari, ¿qué sentido tiene poner a los primitivos en nuestra época actual?, ¿qué impacto tiene esto a nivel político?, ¿estamos condenados a un Estado que genera líneas duras sin otra posibilidad?, ¿en qué quedó la posibilidad de experimentación de lo político? Digamos que ambos tipos de segmentariedades están imbricadas, enmarañadas como dicen los franceses: "Pues las dos se distinguen perfectamente, pero son inseparables, están enmarañadas la una con la otra"[85]. Ambas son funciones actuales que no se pueden separar y, en este entrecruce, se dice que toda sociedad (y todo individuo) está atravesada por dos segmentariedades: la molar (dura) y la molecular (flexible). Evidentemente, todo es política, pero una política que acciona macropolítica (molar, dura) y micropolítica (molecular, flexible). Ya volveremos sobre esto, pero cuando hayamos mostrado la relación de las segmentariedades con la máquina de guerra.

Creemos que una de las cuestiones más relevantes aquí es la inventiva tanto de Deleuze como Guattari al crear los conceptos de segmentariedad para pensar la política, permitiéndole definir un mapa o cartografía: "Si volvemos a dar a la palabra 'línea' un sentido muy general, vemos, en efecto, que no solo hay dos líneas, sino tres".

---

[84] *Cfr.* Dosse, F., *op. cit.*, p. 303. Deleuze, G. y Guattari, F., MP, pp. 214-218.
[85] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 217.

(1) Línea flexible, donde hay flexibilidad de códigos y territorios que se entretejen. Es la *segmentariedad primitiva* donde territorios y linajes arman lo social.

(2) Línea dura, aquí el espacio de lo social implica en su formación concéntrica, dual y sobrecodificada un *aparato de Estado:* puro espacio geométrico sobrecodificado.

(3) Aquí la tercera línea en que apuestan los franceses, la línea de fuga que descodifica y desterritorializa, tal como lo hemos revisado anteriormente. Dicen los franceses que es aquí que siempre hay algo que funciona como una máquina de guerra[86].

Lo complejo de este punto y la introducción de la máquina de guerra como máquina de mutación y de fisura, es creer que todas estas líneas se dan de a una a la vez, incluso como si los primitivos fueran *antes* que nosotros. Por tanto, las relaciones entre la segmentariedad flexible (molecular y micropolítica) y la dura (molar y macropolítica) se articulan, son simultáneas las máquinas abstractas que las generan. Esta observación permite puntualizar dos cosas: por un lado, proponer una hipótesis de lectura en que la *posición fija* de alguna puede hacer irrumpir un Estado totalitario, o bien, un fascismo (lo que también implica poder separarlos). Por otro, mostrar los *peligros* que cada una de las líneas tiene.

Articulemos lo descrito hasta aquí y vamos al primer punto respecto a la *posición* de cada línea. Digamos que en un polo está la *máquina abstracta de sobrecodificación* que remite al aparato de Estado. En la misma lógica que ya venimos desentrañando, no se confunde la máquina abstracta con el aparato de Estado. Este último es el agenciamiento de reterritorialización que pone en concreto el efecto de la máquina de sobrecodificación. Ahí hay una suerte de identificación entre ambos. He aquí el problema: si hay identificación deviene Estado totalitario —"un Estado deviene totalitario cuando, en lugar de efectuar dentro de sus propios límites la máquina mundial de sobrecodificación, se identifica con ella, al crear las condiciones para una 'autarquía', al hacer una reterritorialización por 'aislamiento', en el artificio del vacío (que nunca es una operación ideológica, sino económica y política)"[87].

En el otro polo, está la *máquina abstracta de mutación*, la cual traza las líneas de fugas como efecto descodificador y desterritorialización: "Ella misma está en estado de fuga, y dispone máquinas de guerra en sus líneas. Si constituye otro polo es porque

[86] *Cfr. Ibid.,* pp. 225-226.
[87] *Ibid.,* p. 227.

los segmentos duros o molares no cesan de obstruir, de bloquear de interceptar las líneas de fuga, mientras ella no cesa de hacerlas circular 'entre' los segmentos duros y en otra dirección, submoleculares"[88]. No obstante, entre medio de estos dos polos, ocurre todo tipo de enmarañamiento. Incluso, a veces, las líneas molares están ya fisuradas por trazos moleculares, o bien, las líneas de fuga han sido absorbidas por los agujeros negros del rostro molar. Con esto se va produciendo todo tipo de conexiones, habiendo un intento de los franceses por mostrar la tensión de quedarse fijado en una posición.

Entonces, ¿qué estará precisando el dúo francés con esta separación en cada polo?, ¿cómo entender el Estado totalitario en el aparato de Estado?, ¿por qué establecen que la máquina de guerra impone fascismo?, ¿qué posibilidad queda para articular aparato de Estado y máquina de guerra según sus líneas? Si miramos más en profundidad, la cuestión no es simple. Lo que establecen los franceses se sostiene sobre la idea de que lo totalitario está en los segmentos duros mientras que el fascismo está en el molecular. Esto da luces para comprender por qué hay peligro en la existencia de una rigidización de la posición de cada línea.

Citamos *in extenso*: "Sin duda, el fascismo ha inventado el concepto de Estado totalitario, pero no hay razón para definir el fascismo por una noción que él mismo ha inventado: hay Estados totalitarios sin fascismo, del tipo estalinista o del tipo dictadura militar. El concepto de Estado totalitario solo tiene valor a escala macropolítica para una segmentariedad dura y para un modo especial de totalización y centralización. Pero el fascismo es inseparable de núcleos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar en el Estado nacionalsocialista"[89]. Aquí, lo chocante del argumento de los franceses es que en la máquina de guerra haya peligro de fascismo (ahí lo aterrador). ¿Pensábamos que la máquina de guerra en sus líneas de fuga posibilitaba lo creador en la política?

Claro que creemos comprensible que el propio capitalismo considere catastrófico al fascismo dado su alianza con el totalitarismo (capitalismo como pura segmentariedad molar, dura y centralizada). Sin embargo, la sutileza del fascismo en la máquina de guerra y sus líneas de fuga nos perturba. Ahora bien, tal vez es este mismo el gesto brillante de la dupla, ya que sería muy fácil ser antifascista mirando la dureza de los segmentos y la macropolítica del aparato de Estado, evitando el fascista

[88] *Ibid.,* p. 227.
[89] *Ibid.,* p. 219.

que uno mismo puede ser. El fascismo puede ser peligroso, justamente, por su potencia micropolítica. "Y no únicamente el fascismo histórico de Hitler y de Mussolini —que tan eficazmente ha sabido movilizar y utilizar el deseo de las masas—, sino además el fascismo que está en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y nos explota"[90]. Queda claro que no podemos caer en errores de sentido común respecto a estas distinciones: las exigencias son mayores.

Aclarado lo anterior, nuestra lectura toma más fuerza al seguir entretejiendo el asunto. Clarifiquemos y especifiquemos el segundo punto: los *peligros* de las líneas. Primero que todo, y estableciendo lo descrito más arriba, no se puede decir que una de las tres líneas sea buena o mala: ¡todas tienen peligros! Articulémosle a MP el texto de política de Deleuze del año 1977. El primer peligro es el de la *segmentariedad dura*, el cual tiene que ver con las relaciones de captura que posee el Estado que genera violencia, ya no mediante la guerra (como los primitivos), sino mediante regímenes policíacos y carcelarios. Este poder captura los cuerpos; es el efecto de la sobrecodificación del Estado, desde el liberal hasta el totalitario[91]. Este peligro es el tipificado en MP como el del miedo: miedo a perder la organización molar que nos sostiene, las raíces que echamos y el efecto arborescente[92]. El segundo peligro nos remite a la línea molecular, el cual sobrepasa los umbrales rápidamente, las intensidades se vuelven peligrosas no pudiendo soportarse; pueden aparecer los micro-fascismos que están en el campo social y que no son centralizados por el aparato de Estado[93]. Este peligro es llamado en MP como claridad: estatuto de lo molecular entregando micropercepciones que revelan espacios y vacíos de todo tipo; orificios, fisuras y hendiduras en la estructura molar. Demasiada claridad[94]. El tercer peligro remite, justamente, a la línea de fuga o ruptura como única opción. "[. . .] además tiene un riesgo particular: convertirse en líneas de abolición, de destrucción,

---

[90] *Cfr.* Foucault, M., "El antiedipo: una introducción a la vida no fascista", *Archipiélago, op.cit.,* p. 90. Es pertinente nombrar los errores que Deleuze y Guattari establecen respecto al segmento flexible y molecular, siendo cuatro: axiológico (creer que un poco de flexibilidad es 'mejor'); psicológico (como si lo molecular fuera imaginación y fuese algo individual o interindividual, hay elementos real-social); formal (ambos segmentos actúan en el campo social más allá de sus dimensiones); diferencia cualitativa (entre las líneas hay relación proporcional, directa o indirectamente proporcional). *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, pp. 219-220.

[91] *Cfr.* Deleuze, G., D, p. 156. *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 360.

[92] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 230.

[93] *Cfr.* Deleuze, G., D, p. 157.

[94] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 231.

de los demás y de sí mismo".[95] En MP tiene el mismo nombre y apunta a describirlo como aquel peligro que logra franquear la pared y salir del agujero negro, pero que sin *conectar con otras líneas* se convierte en destrucción y abolición de todo lo que está a su paso[96].

Se deja entrever la tensión de cada segmento en su rigidización posicional, en su peligro desatado. "Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las líneas de fuga, el fascismo se construye en una línea de fuga intensa"[97]. Por tanto, no vemos otra opción que pensar una relación clave entre máquina de guerra y aparato de Estado; una posibilidad en la configuración de la máquina de guerra que active una *nomadología* en el Estado, sin que lo destruya. Se deja entrever una relación sin captura ni dominación necesaria entre la máquina de guerra y el aparato de Estado, donde sabemos que el poder del Estado no se basa en la máquina de guerra, sino en la sobrecodificación de la máquina abstracta que lo efectúa. Por el contrario, la máquina de guerra está atravesada por sus devenires y líneas de fuga no así por el Estado. No obstante, vamos viendo que "la máquina de guerra viene del exterior y se precipita sobre un Estado ya desarrollado que no la incluía"[98].

Lo anterior, nos permite articular nuestra lectura política estatal que desprendemos de los franceses (en vista de nuestra clave de lectura abensouriana): en esa relación hilvanada de las líneas, es que la máquina de guerra en su flexibilidad descentrada y anti-totalitaria puede introducir excentricidad y movimientos centrífugos al aparato de Estado bajo su dureza. Sin embargo, creemos que uno se necesita con el *otro*, pues, de lo contrario, hay riesgo de fascismos y microfascismos desde la flexibilidad de la máquina de guerra. También hay riesgo de totalitarismo desde el aparato de Estado. Aquí se comprende mejor, incluso, la *lógica* estatal de los franceses en relación con lo trabajado en 'Año 0-Rostridad': "Lo hemos visto claramente en el caso de la máquina de Rostro, que se distingue a este respecto de las máquinas de cabeza primitiva"[99]. La rostrificación se instala como pura objetivación y totalitarismo, pero a partir de este punto puede dar más luces para comprender mejor

---

[95] Deleuze, G., D, p. 158.
[96] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 232. Es interesante puntualizar que en ambos textos logran definir un cuarto peligro que está en los dos segmentos (duro y flexible), el cual tiene que ver con el *poder*. Establece que todo hombre de poder salta de una línea a otra; intenta frenar las líneas de fuga o negar que está en un mundo que se le escapa; ahí todo el peligro del asunto.
[97] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 233.
[98] Deleuze, G., D, p. 160.
[99] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 215.

el camino hacia un rostro que, en su des-figura, pueda ir mostrando la posibilidad de ir hilvanando la *línea de flexibilidad* y la *línea de dureza*. Esta relación constante también puede pensarse en el Estado. Como ya es obvio, esto debe pensarse con las líneas de fugas posibles, como tercera posibilidad y como posibilidad de una política inventiva e irreductible, no capturable ni dependiente del aparato de Estado.

En ese devenir de la política pensada a partir de la línea de fuga y que se articula con el entretejido de segmentos molares y moleculares, es posible una nomadología que tiene que ver con la máquina de guerra (máquina nómade) y su capacidad de fisurar el aparato del Estado (máquina abstracta) para lograr que no se cierre sobre sí mismo. Aquí, el dúo francés se pregunta una cuestión clave: "¿Es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirme su irreductibilidad, su exterioridad: despliegue ese medio de exterioridad pura que el hombre de Estado occidental o el pensador occidental no cesan de reducir?"[100]

Esta pregunta es clave para nuestro trabajo pues instala la interrogante por la imbricación del Estado y la máquina de guerra, donde esta última permite instalar pura exterioridad en la interioridad del aparato molar del Estado. Pensamos que ahí está el punto clave de nuestra hermenéutica filosófica y política entre los franceses y la relación con Abensour. Incluso, si intentamos dar elementos para esta relación tenemos que precisar el problema de la *guerra* en las relaciones máquina de guerra-aparato de Estado. Precisemos, entonces, que la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, más allá de conceptualizarse como una fuerza posible para destruir las formas-Estado. No obstante, su objeto es la guerra solo cuando el Estado se apropia de ella. "En resumen, al mismo tiempo que el aparato de Estado se apropia de una máquina de guerra, la máquina de guerra toma la guerra como objeto, y la guerra queda subordinada a los fines del Estado"[101].

Pareciera, entonces, que las apropiaciones que hace el Estado de la máquina de guerra instalan a la guerra como objeto. Se trata pues de una complejidad mayor ya que, con ella, termina una nueva máquina de guerra que asume cada vez más

[100] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 364.
[101] *Ibid.,* p. 418.

funciones *políticas* y se apropia (paradójicamente) de los Estados mediante el intento de destrucción de lo molar[102].

A partir de estos elementos, creemos que la cuestión más relevante para nuestra lectura de la máquina de guerra, es que esta arroja variados sentidos (mostrando su relación variable con la guerra): un polo tiene que ver con que la máquina de guerra tiene por objeto la guerra cuando el aparato de Estado se apropia de ella, surgiendo un intento por destruir el propio Estado. El segundo polo instala la esencia de la máquina de guerra precisando que su objeto no es la guerra. Su trabajo esencial tiene que ver con trazar una línea de fuga creadora, composición del espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio. Es una suerte de *contra* el Estado por la capacidad de captura y su enfoque dirigido a la axiomática mundial capitalista. "Pero, de acuerdo con la esencia, los nómadas no tienen el secreto: un movimiento artístico, científico, 'ideológico', puede ser una máquina de guerra potencial, precisamente porque traza un plan de consistencia, una línea de fuga creadora, un espacio liso de desplazamiento [. . .]"[103]. Así, se instala otro agenciamiento a partir de sus líneas de fuga que deja en claro que la máquina de guerra no tiene en su esencia la guerra por objeto sino, más bien, la generación de desterritorializaciones, actos mutantes de tipo creativo que instalan otro agenciamiento al aparato de estado (captura)[104].

La pregunta clave será, entonces, poder indagar en cómo será la relación entre la máquina de guerra y el aparato de Estado. Si bien ya hemos descrito parte de nuestra hipótesis de lectura abensouriana, se hace aun más necesario puntualizar algunos últimos elementos. "Uno de los mayores problemas, desde el punto de vista de la historia universal, será la siguiente: ¿cómo va a apropiarse el Estado de la máquina de guerra, es decir, constituir una, adaptada a su medida, a su dominación y a sus fines?"[105] Nosotros nos preguntamos si eso será posible. Tendremos que salir inclusive de la historia universal, volver sobre la inventiva política de Deleuze y las

---

[102] Si bien no podemos seguir extendiéndonos, se hace pertinente puntualizar los interesantes aportes que Deleuze y Guattari establecen respecto al objeto de la guerra cuando la máquina de guerra ha sido apropiada por el Estado, cuestión que está estrechamente ligado al capitalismo, instalando ya una economía de guerra. Surge así la 'guerra total' que deriva en el concepto de Virilio sobre el Estado suicida: ya no es guerra contra otro Estado, sino aniquilamiento de la población y la economía. Es el suicidio propio del Estado. *Cfr.* MP, p. 234 y 420. Con esto damos cuenta que pareciera que en sus inventivas políticas estuviera siempre ese intento ético ligado al político, pues la creación política se hace necesaria para poder renovar la propia política.

[103] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 422.

[104] *Cfr. Ibid.*, p. 233.

[105] *Ibid.*, p. 417.

líneas de fuga, retomar lecturas de los primitivos de Clastres (desde Abensour) para ver el origen del Estado y desentrañar, así, esta extravagante relación entre máquina de guerra y aparato de Estado.

¿Existe una sobresignificación abensouriana en el Estado a partir de la máquina de guerra?

Creemos que en esta política inventiva, nómade (puesta en relación con una historia de la filosofía) deja aparecer una resonancia abensouriana sobre la capacidad de un devenir, de una fuerza *anárquica* que hace que el aparato del Estado no se pueda cerrar sobre sí mismo. No obstante, esta exterioridad de la máquina de guerra —ella puede destruir todo a su paso— es moldeada por el propio Estado. De ahí que creamos en que una no puede *poseer* a la otra, sino que se necesitan mutuamente. Esto, consecuentemente, deja aparecer ese trabajo político deleuzeano intempestivo, incluso, bajo una cierta política del acontecimiento. ¿Podremos precisar esta relación sin relación entre el aparato de Estado y la máquina de guerra a la luz de nuestra clave de lectura abensouriana?

Veamos algunos puntos y contrapuntos entre Deleuze y Abensour que pueden nutrir nuestros análisis y, a su vez, dejar más clara nuestra lectura y sus tensiones.

(1) Por un lado, insistimos que Deleuze muestra cierta tensión y cercanía necesaria entre el aparato de Estado y la máquina de guerra, sabiendo de antemano que cada una tiene tramas distintas y que pueden destruirse mutuamente. No obstante, si vamos al escrito del año 1977 de Deleuze, veremos que él ya establecía que siempre existirá *una tensión* entre el aparato de Estado y la máquina de guerra. En ella, el primero intenta la conservación y el segundo, la fisura y, en última instancia, destruir el Estado[106].

Pero insistamos, ¿no hay en esta *tensión* la necesidad de pensar a la máquina de guerra como posibilitadora en su esencia de una línea de fuga creativa que solo pueda fisurar al Estado en su intento por capturar y rostrificar renovando una postura política? Si volvemos a MP, vemos que los franceses cierran su "Tratado de nomadología" insistiendo que la guerra destruye en la medida que los aparatos capturan a las máquinas. De ahí la importancia de lo esencial de la máquina de guerra:

[106] *Cfr.* Deleuze, G., D, p. 161.

en toda *conjunción* de los aparatos de captura o dominación, son las máquinas las que detienen y destellan otras conexiones posibles para evitar toda dominación[107].

En esta articulación política entre lo Estatal y la línea de fuga como una manera de despuntar nuevas perspectivas políticas fuera de una rigidización de lo político, es que Abensour aparece. Si vamos al prefacio que este último escribe para la versión francesa de *Pour une philosophie politique critique*, veremos cómo articula ciertas ideas políticas y estatales a la luz de Deleuze. Justamente, comienza estableciendo que entre los años 1960 y 1970 había un lugar de resistencia a toda propuesta que estuviera en la cientificación y sociologización de lo político, pues había un ocultamiento de lo político. Y en este contexto, para dar cuenta del clima intelectual de la época es que cita a Deleuze, ocupando su texto homenaje a Foucault por el libro *Vigilar y castigar*[108]. No es raro que ocupara a Deleuze dado su aproximación creativa e ingeniosa de lo político.

En breve, podemos decir que Abensour celebra el texto de Deleuze en tanto toma la critica articulada por Foucault al izquierdismo, a la derecha, a los marxismos y a la burguesía para renovar la noción de poder contra ciertos postulados tradicionales, tales como, propiedad, localización, subordinación, modo de empleo y legalidad. Es más, Abensour deja en claro que se despunta una mirada política que deja quebrado al Estado dada esta noción de poder: un poder microfísico que ya no está en el Estado en tanto lugar de dominación. Sin embargo, Abensour hace un giro crítico y se pregunta si no se suponía que aquí se estaba frente a un verdadero redescubrimiento de la cuestión política entendida ampliamente, tanto de *lo político* como institución de lo social y de *la política* como la acción que permite a muchos hombres una nueva experiencia de la libertad. En este punto es que Abensour más que criticar a Deleuze dirige sus dardos a Foucault: la cuestión política no es solo un asunto de poder, el campo político es más amplio que solo el poder[109].

De aquí en más, Abensour no nombra más a Deleuze y articula su interesante mirada. Estipula con claridad que lo político no es un lugar siempre visible, pero que no hay sociedad humana sin aquella institución política de lo social siendo una cuestión esencial de libertad humana: los totalitarismos ponen fin tanto a *lo político*

---

[107] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 422.
[108] *Cfr.* Abensour, M., "Avan-propos", *op. cit.*, pp. 11-12. El texto ocupado por Abensour de Deleuze es "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, pp. 1207-1227.
[109] *Cfr.* Abensour, M., "Avan-propos", *op. cit.*, p. 13.

como a *la política*[110]. Pensamos que, justamente, en aquel punto en que lo político introduce lo emancipatorio abensouriano (posibilidad de redescubrir el estatuto de lo político) y la crítica maquínica deleuzeana (renovación del aparato de Estado), es que ambos pensadores despuntan y redescubren un estatuto otro de la cuestión política ya no como ciencia, lo que también introduce nuevos aires al Estado[111].

Bajo esta premisa abensouriana de querer pensar *lo político* como el campo de la libertad (ampliando la mera acción de *la política*), visualizamos que existe sintonía entre los pensadores sobre aquello que renueva a la política: de modo *enigmático* en Abensour y de modo *devenir creativo* con la máquina de guerra como línea de fuga en Deleuze. Esto es, justamente, lo que permite al Estado no clausurarse. Esa cercanía no se anula por la crítica a la noción de poder realizada a Foucault, más bien se amplía, incluso, hasta la noción de democracia. La presentación de la máquina de guerra como articulada con el acontecer y el devenir de las líneas de fuga frente a la captura de las formas históricas del Estado nos permite pensar el aporte de la crítica de Deleuze y Guattari. Esta actúa como acto de resistencia a lo molar y al aparato de Estado del presente tiempo. A su vez, constituye un llamado a la creación, a la línea de fuga (el enigma que siempre acontece en Abensour) como posibilidad para que los Estados y, actualmente a las democracias, piensen un devenir que es irreductible "a las existentes formas del Estado constitucional". Una suerte de democracia por-venir que renueva la política y no se reduce a la forma del Estado[112].

(2) Por otro lado, también visualizamos una coincidencia entre Deleuze y Abensour respecto a los estudios de Clastres, cuando les ayuda a pensar un intento

---

[110] *Cfr. Ibid.,* p. 14.

[111] Si volvemos al mismo texto de Deleuze utilizado por Abensour, vemos que el primero también se aleja de Foucault para introducir su repertorio conceptual ya trabajado: establece que más allá de que Foucault crea que tanto las sociedad de soberanía como las disciplinares dependen de un campo de inmanencia, de un diagrama y de todo una maquinaria; Deleuze estipula que lo que cambia es el diagrama o el tipo de máquina producida según la sociedad de soberanía o la disciplinaria, aquí también hay relación de lo social y lo político (tal como lo vimos más arriba). "*Sin embargo, un diagrama no funciona jamás para representar un mundo objetivado*; al contrario, organiza un nuevo tipo de realidad. El diagrama no es una ciencia, el es siempre un asunto de política". Deleuze, G., "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *op. cit.*, p. 1223 (traducción de nosotros).

[112] Patton, P., "Deleuze and Democracy", *op. cit.,* p. 404. No deja de ser interesante cómo aquí puede articularse la idea de Abensour expuesta en nuestro capítulo 2, donde la democracia en palabras de Lefort es "salvaje" porque no se deja dominar ni cerrar. Así, una democracia que es parte de la institución de lo social pues pone en juego el *conflicto* siempre presente en las sociedades no permitiendo la totalización: relación estrecha entre lo político y lo social; cuestión que en palabras de Patton lector de Deleuze, implica que una política democrática del acontecimiento no se agota en el Estado actual ni en ninguna manifestación empírica, es una democracia por venir. *Cfr.* Abensour, M., "Democracia salvaje y Principio de Anarquía", *op. cit.*, pp. 273. Creemos pertinente también *cfr.* Abensour, M., *La Democracia contra el Estado*, *op. cit.*

político que no quede bajo la dominación del Estado y pueda traer una suerte de renovación política, tanto a lo político como a la figura del Estado, cuestión que robustece nuestra lectura. Ahora bien, ¿existirá ahí una pura coincidencia?, ¿qué pasa cuando se determine el origen del Estado y sus posibilidades de fisura?

Comencemos por las reflexiones de Deleuze respecto a la guerra (en base al concepto máquina de guerra), pues ahí establece que en uno de los últimos estudios de Clastres —*La guerra en las sociedades primitivas*— surgen explicaciones para comprender lo que era la guerra para los primitivos, siendo justamente pieza clave para rechazar la conformación del aparato de Estado[113]. Es posible que aquí tanto Deleuze como Abensour coincidan, pues ambos están en un intento por pensar una política renovada que pueda situarse más allá de los poderes de captura que el propio Estado tiene. Es más, permite pensar de modo más claro la actualidad de los Estados democráticos.

En MP, leemos el sugerente título de la proposición II de "Tratado de nomadología": *La exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología (homenaje a la memoria de Pierre Clastres)*[114]. Aquí, visualizamos una cercanía del dúo Deleuze-Guattari con Abensour. Esto permitiría confirmar nuestra clave de lectura, acercándose a Abensour, cuestión que también trae consigo una distancia. Se establece un punto de contacto con el homenaje realizado a Clastres, sintonizando ciertos elementos de los estudios de este último sobre las sociedades primitivas para pensar nuevos elementos del Estado, incluso su origen. Los franceses señalan que el antropólogo político rompe con el postulado evolucionista, lo que ejercita una crítica fuerte al hegelianismo respecto a su tesis de la historia y la razón que se configuran posteriormente en el Estado[115]. De este modo, el dúo francés estipula las *bondades* de las sociedades primitivas respecto al rechazo del Estado, mostrando, de paso, que estas tienen jefes y lógicas de poder completamente distintas a las sociedades modernas; por lo mismo, aquí, la noción de guerra juega un rol relevante para oponerse al Estado.

En relación con las jefaturas y el rechazo del Estado, Abensour va más lejos. Establece que Clastres hace un *giro copernicano* pues invierte la lógica en que las

---

[113] *Cfr.* Deleuze, G., D, p. 160.
[114] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 364.
[115] *Cfr. Ibid.,* p. 364. Aquí queda claro que tanto Abensour, Lévinas y el dúo francés estarán en sintonía con la tesis anti-hegeliana de lo evolucionista. *Cfr.* Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* pp. 256-257; *cfr.* Patton, P., "Las máquinas sociales y el Estado: la historia y la política de la desterritorialización", *op. cit.,* p. 141.

sociedades primitivas giran alrededor de la civilización occidental (movimiento centrípeto); es necesaria la inversión. El método implicado de pasar del *sin* al *contra* es un acceso a la *alteridad* en tanto deja aparecer las diferencias para describir las propiedades, surgiendo una figura inédita de la razón política —la política salvaje—, la que tiene su propia lógica y consistencia, dice Abensour. Este espacio político es un modelo de la discontinuidad entre la sociedad contra el Estado y la concepción occidental del poder. Podemos pensar no como en la lógica tradicional: ahora existe una oposición entre sociedad del poder coercitivo y sociedad con poder político no coercitivo[116].

Luego, el dúo francés insiste en que las sociedades primitivas, en tanto que *son-para-la-guerra*, son sociedades contra el Estado, contra la unidad que este representa pues este constituiría un poder coercitivo y jerárquico. Y sería la guerra la que es capaz de impedir la formación rígida del Estado, la que permite la segmentariedad y dispersión de los grupos. La idea clastriana de la organización de comunidades que se niegan a la jerarquización del poder es aprehendida por las palabras de Deleuze: "Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en los órganos de poder"[117].

Sobre la base de esta tesis del *contra* el Estado mediante la guerra, Abensour vuelve a poner elementos más detallados y muy interesantes. La nueva antropología política que da cuenta de un territorio desconocido para la civilización occidental, a saber: la política salvaje, *la sociedad contra el Estado mediante la guerra*, la existencia de un poder exterior a la violencia que impone un poder no coercitivo. Abensour extrae de los estudios de Clastres que las culturas primitivas resaltan una cuestión inconcebible para la civilización occidental: jefes sin poder pero con prestigio, el jefe está inscrito en una relación de deuda con la sociedad (poder inédito). Lo anterior, permite pensar una política (institución política de lo social), pero sin que necesariamente haya Estado[118].

De acuerdo con los puntos anteriores, tanto los franceses como Abensour saben que Clastres está cuestionando el origen del Estado y, con ello, la tesis de Hobbes. Para Deleuze-Guattari es clara la inversión que hace Clastres: "[…] así como Hobbes

---

[116] *Cfr.* Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* pp. 255-256.
[117] *Cfr.* Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 365.
[118] *Cfr.* Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* p. 262. Aquí podemos volver sobre nuestro capítulo I, apartado I.2, donde esbozamos ciertos análisis de Esposito y Clastres, lo que cimentó elementos importantes para poder profundizar en nuestros capítulos políticos (IV y VI).

vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado,* y lo hace imposible […] (la guerra) es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él"[119]. Así, no hay Estado producto de la guerra[120]. Es desde aquí que, también, Abensour trabaja ciertos elementos que construyen su filosofía política crítica y que le permiten renovar lo político en su conceptualización sobre el Estado (siguiendo de cerca las tesis de Clastres).

Ahora bien, es en este mismo apartado que el dúo francés se opone a Clastres. Específicamente, a su tesis sobre el origen del Estado. Al antropólogo le cuestionan el que no se haga totalmente cargo de la aparición del Estado ya que, si bien comparten que el Estado no es progresivo, no les resulta convincente la ausencia de elementos que inciden en el origen del Estado. "Hay que decir que el Estado siempre ha existido, y muy perfecto, muy formado. Cuantos más descubrimientos realizan los arqueólogos, más imperios descubren. La hipótesis del *Urstaat* parece verificada, 'el Estado como tal se remonta ya a los tiempos más remotos de la humanidad'. Casi no podemos imaginarnos sociedades primitivas que no hayan estado en contacto con Estados imperiales, en la periferia o en zonas mal controladas"[121].

Por lo tanto, para Deleuze-Guattari, se debe invertir la hipótesis respecto al *contra* el Estado. Para ellos, el Estado siempre ha existido y desde ahí es que tiene siempre una *relación con un afuera*. Esto les hace pensar que el Estado no puede pensarse *sin esa relación de exterioridad*. Si para Clastre, el Estado es igual a lo uno, los franceses creen que no se puede reducir a sociedades con o contra el Estado (del *todo o nada*). De ahí que su fórmula sea pensar el Estado igual a una relación con el afuera (lo interior y lo exterior). Aquí, el Estado es dependiente de la relación con la exterioridad (ya no reducida a una *política exterior*). Por esto, su interioridad es relativa, está articulada con una exterioridad y, en este sentido, se enfrenta al pensamiento del antropólogo francés. "La exterioridad y la interioridad, las máquinas

[119] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 365.
[120] Este asunto ya se lo preguntaba Abensour en los contra Hobbes descritos, tanto de Clastres como de Lévinas. De este último, ya establecimos que el contra Hobbes es cuando se pregunta por la procedencia del Estado, para Lévinas el Estado como forjador de una paz ética derivará de la proximidad humana de esa responsabilidad con el otro y *limitará* el infinito que afecta la relación ética. Y en contraposición, será un Estado que *limitará* la violencia, los excesos de la guerra de *todos contra todos*, el Estado de Hobbes. Pero vemos que esta guerra de Hobbes no es la misma a la que describe Clastres de las sociedades primitivas. *Cfr.* Abensour, M., "La extravagante hipótesis", *op. cit.*, p. 292 y "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas", *op. cit.*, p. 122.
[121] Deleuze, G. y Guattari, F., MP, p. 367.

de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción.* Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que a los Estados o se erige contra ellos"[122]

Es esto lo relevante de nuestra lectura abensouriana sobre la necesidad de *exterioridad* de los Estados pues en esa fisura la máquina de guerra genera un campo de interacción que coexiste con la interioridad del Estado sin poder cerrarse totalmente (pura sobresignificación). Inclusive, si volvemos a nuestra clave abensouriana, creemos que no está por un *contra* al Estado, sino más bien por un Estado que no pueda totalizarse y generar las destrucciones políticas que tiene a cuesta. No obstante este punto central para nosotros, no podemos excluir de este trabajo último de Abensour la crítica medular a cómo el dúo francés se distancian del antropólogo y concibe el nacimiento del Estado. Como revisamos, el dúo francés está en la tesis de Nietzsche en *La genealeogía de la moral* cuando cree que el Estado nace de un golpe: los franceses estipulan que la aparición del Estado vuelve indeterminable su punto de origen, por lo que, simplemente, está desde tiempos remotos. Esto se distancia de la tesis de Clastres, pues, en verdad, nunca resolvió el origen del Estado (de todos modos, creemos que no era su interés).

En este sentido, el artículo de Abensour se hace interesante para visualizar los cruces de Clastres y Nietzsche, siendo su objetivo principal una doble tentativa: primero, apreciar la presencia de Nietzsche en el trabajo etnológico de Clastres; segundo, hacer una experimentación interpretativa por confrontación (no reduciendo la obra de Clastres a la de Nietzsche); es decir, intentando hacer de Nietzsche una entrada, una ligazón de entendimiento que permita revelar orientaciones, direcciones

[122] *Ibid.*, pp. 367-368. Aquí se juega nuestra hipótesis de lectura, pero en ciertos elementos, la tesis de Abensour sobre lo novedoso de Clastres estaría siendo omitido por el dúo francés, estando en sintonía puramente con Nietszche. Asunto que trabaja muy bien el artículo de Abensour.

que si bien no son desconocidas, por lo menos son aminoradas[123]. Ahora bien, mostrar estos cruces no es nuestro objetivo, pero de modo somero sí nos interesa precisar esta crítica de Abensour a los franceses de MP.

Abensour establece que a pesar del homenaje a Clastres que hacen en MP, este es ambivalente. Al final de cuentas, ellos se posicionan sobre la idea de lo ancestral del Estado, no compartiendo del todo los postulados sobre las sociedades *contra* el Estado. Así, no hay acuerdo sobre el nacimiento del Estado —ellos creen en la hipótesis del *Urstaat*—, lo que permitiría pensar, según Abensour, que los franceses estarían en una cierta mirada a la tradición —al estilo de Nietzsche donde, más allá de la crítica a la tradición, termina por creer en el nacimiento del Estado como un golpe en tiempos remotos—. Abensour se pregunta: "Nos toca a nosotros interrogar a los autores de este homenaje para terminar lleno de dudas. ¿Tuvieron verdaderamente en cuenta la crítica de Nietzsche que contiene la obra de P. Clastres?"[124] Entre preguntas y preguntas, Abensour dejar aparecer que en la hipótesis del *Urstaat* (Estado desde tiempos remotos) está en las antípodas de Clastres y de su giro copernicano, pues es justamente lo rechazado en MP, tal como lo vimos. Un homenaje extraño que no logra darle la cabida a la inventiva de la nueva antropología política, según Abensour.

Pese a lo anterior, creemos que de todos modos se visualiza la pertinencia de ciertas cuestiones descritas por Deleuze respecto a su programa político (no solo el programa crítico) en sintonía con ciertos aspectos políticos abensourianos bajo ese Estado *sobresignificado* que no puede cerrarse sobre sí mismo y que está en contacto y en una relación con la exterioridad —tal como lo hemos precisado respecto a la

---

[123] *Cfr.* Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* pp. 249-250. Dejamos claro que el asunto central de Abensour en este texto sobre realizar ciertas lecturas cruzadas del antropólogo y del filósofo de la sospecha, no es parte de nuestra investigación, lo que no quita la interesante e innovadora apuesta de Abensour. A modo de resumen, Abensour *muestra las cercanías* de Nietzsche con la etnología (sobre todo en su concepto de Cultura). Nietzsche quiere reemplazar el concepto de sociedad por el de "complejo de cultura" para designar creaciones humanas en tanto ahí hay determinaciones para la voluntad de poder (cercanía muy clara sobre todo cuando cree en el hombre diferente de las primeras épocas de la humanidad). No obstante, muestra Abensour también *las distancias* entre Clastres y Nietzsche, donde este último acepta y comparte los conceptos occidentales del poder político como una relación de comando-obediencia. Lo anterior y el trabajo completo de Abensour nutre de modo lúcido esta confrontación, la cual nunca pretende poner al mismo nivel pues, según Abensour, no lo estarían (una es una obra antropológica y la otra filosófica). *Cfr.* final punto I y, de sobre manera, el punto II del artículo, pp. 253-255 y 262.

[124] Abensour, M., "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", *op. cit.,* p. 266.

máquina de guerra y su relación con el aparato de Estado[125]—. De todas formas, dejamos en claro, a su vez, la mirada crítica del propio Abensour sobre los franceses, tanto en la idea de la política comprendida a partir de una relación de fuerza como en la disputa respecto al nacimiento del Estado (relaciones atractivas en relación con Nietzsche y Clastres).

Más allá de las distancias, podemos volver al inicio de este capítulo y preguntarnos de la mano de algunos comentadores de la política deleuzeana, ¿no hay en esta lectura abensouriana sobre Deleuze un intento por imbricar una suerte de relación ético-política renovada? Hemos dicho que en la afirmación del *acontecimiento* y en la resistencia al control está la ética deleuzeana, en tanto creación de un nuevo *sentido*. De acuerdo con ella, también afirmamos la expresión del *otro* y de nuevas subjetividades sin rostro. Ahora decimos: "sí, se trata de una cuestión ética, pero también de una cuestión política"[126].

[125] Se hace interesante volver sobre el capítulo 4 de este trabajo. Se visualizan ciertas resonancias de la lectura de Abensour sobre el Estado levinasiano donde postula su excedencia por la idea de infinito que impone la ética del rostro del otro. ¿Será Abensour un posible puente entre los dos autores que trabajamos? La tesis de Abensour que estipula en aquel Estado levinasiano que se excede a sí mismo, que se sobresignifica, que hace cortocircuito, ¿no será perfectamente pensable desde la máquina de guerra deleuzeana donde se propone como instalación de la exterioridad en la interioridad del Estado? Es momento de concluir ciertos elementos que pueden nutrir ciertas lecturas políticas a la luz de los contactos y distancias de Deleuze y Lévinas a la luz de Abensour.

[126] Badiou, A., "¿Existe algo así como una política deleuzeana?" en: Zarka, Y. Ch (Dir.), *op. cit.,* p. 25.

En lugar de una conclusión

Dada la dificultad que implica cerrar un ensayo escrito a través de varios años —texto con el que el ensayista dialoga, pero también discute, toma distancia e, incluso, desea dejar de lado—, no intentaremos concluir sino, más bien, abrir líneas posibles para futuras investigaciones; investigaciones que se yergan sobre la base de los elementos filosóficos que esta tesis entrega. Por esto, quisiéramos hacer dos ejercicios de apertura: el primero, desde una esfera reflexiva, comprenderá el *proceso del trabajo* presentado aquí; el segundo, en tanto, consistirá en entregar, de modo sucinto, un *espesor y volumen teórico* al objetivo general establecido en el comienzo de estas páginas.

Respecto al primer ámbito, creemos que el proceso de investigación presentado muestra un proceso extenso de trabajo y un afán por presentar una hermenéutica filosófica seria y dedicada. Venimos desde hace varios años elaborando una exégesis a la fenomenología de la alteridad de Lévinas, cuestión comenzada en el trabajo de magíster realizado en la Universidad de Chile entre los años 2006 y 2008[1]. Y confesamos que, desde esos años, hemos intentado cruzar nuestros análisis con los de otros filósofos relevantes del siglo XX. En dicho trabajo formulamos contrapuntos entre Deleuze y Husserl, desde Lévinas; más aún, incluso logramos esbozar la crítica *levinasiana* a Husserl y Heidegger. Eso sí, allí no logramos hacer dialogar dos filósofos desde la obra de cada uno —cuestión que sí conseguimos en el ensayo al que aquí ponemos puntos suspensivos. . .—. En este paso, creemos habernos atrevido a iluminar con otras luces contrapuntos filosóficos complejos, difíciles y —si se me permite la aseveración— aún poco transitados.

Hacemos esta breve reflexión del proceso (reflexión *meta-escrituraria*), porque aquello nos muestra nuestras intenciones y logros, así como también nuestros fracasos. Una breve historia con los altos y los bajos de nuestro propio proceso filosófico nos nuestra un abismo desde el cual, también, nuestros textos hablan y se piensan, mostrando el por qué de la elección de estos filósofos enmarcados en el pensamiento francés contemporáneo. Y, sin reveses, digámoslo: pensadores del

[1] *Cfr.* Castro-Serrano, B., "Sentido y Alteridad desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Un intento arqueológico para dar cuenta de la figura de la Alteridad Radical como constituyente de sentido del 'sentido'". Tesis para optar al grado Magíster en Filosofía, mención Metafísica, Universidad de Chile, 2008.

sentido pero críticos del *sentido común*; pensadores *postulantes* de nuevos sentidos; pensadores que enuncian sus discursos desde los traumáticos hechos del siglo XX; pensadores inscritos entre-guerras y durante-postguerras. Por ende, filósofos de la alteridad, de la diferencia; pensadores que, desde el dolor y la sensibilidad humana, hicieron filosofía inventiva, novedosa, móvil, crítica y en fuga; pensadores críticos de la tradición y, por los mismo, afanados en establecer diálogos con ella. Es desde aquí que hemos trazado y recorrido nuestro camino y es, desde este comienzo, que esta tesis logra armarse y crearse.

A propósito de nuestra propia fisura intelectual, asumimos una actitud riesgosa en la tentativa de hacer dialogar dos autores donde existe un estado del arte escueto. Incluso, si vamos más lejos, sabemos que aquel riesgo mencionado es algo externo a nosotros y recae en la condición exploratoria que tiene este trabajo. Pero lo que queremos decir es que esta condición de riesgo en lo exploratorio que presentamos aquí también tiene relación con nuestras claves de lectura, con las apuestas y entradas filosóficas escogidas, pudiendo ser estas frágiles filosóficamente por su desventura y por el poco trabajo crítico acumulado. No obstante, optamos por correr el riesgo sabiendo que el ejercicio intelectual podía ser frágil y de demandas mayores a los recursos con que nosotros mismos contamos.

Respecto al segundo ejercicio, vemos que pudimos establecer —como primer paso— los *corpus* conceptuales del *sentido*, el *rostro* y el *otro* en cada filósofo como un intento por circunscribir las enormes obras de ambos. En una cierta metódica para hacer cumplir nuestro objetivo —el cual pretendió confrontar estos corpus teóricos interrogándolos a la luz de la filosofía política crítica de Miguel Abensour—, logramos alcances y perspectivas políticas de estos que muestran lo irreductible de 'lo político' y que enriquecen la noción de Estado —en esto consistió, precisamente, nuestro segundo paso—. Si bien esto muestra la complejidad y el riesgo que acabamos de establecer en el primer ejercicio, a su vez, nos ilumina un objetivo general de investigación contundente que arrojó ciertos hallazgos filosóficos de interés que aquí queremos puntualizar.

Mostramos, ahora, un cierto espesor teórico-filosófico que lo puntualizamos en tres ejes[2]: primero, un cuadro de cercanías pesquisados entre Lévinas y Deleuze a partir del contexto histórico y de las herramientas metodológicas utilizadas en la

[2] Bien sabemos que esto deja camino abierto para continuar el trabajo sin pretender aquí un desarrollo contundente.

elaboración de sus pensamientos; luego, ciertas distancias teóricas que surgen al trabajar los tres conceptos nucleares de la tesis y que hemos circunscrito en el campo del anti-humanismo y la tríada *sentido/ otro/ rostro*. Esto, claro está, tiene alcances políticos atractivos en clave Estado. Ahora, aunque sabemos que ambos pensadores nunca intercambiaron escritos ni conversaciones, podemos afirmar que ambos articularon una de sus tesis bajo el alero de los mismos tres conceptos aquí señalados. Consecuentemente, vemos que estos fondos teóricos distantes comienzan a permearse y superponerse con el uso de otros nombres conceptuales, pero apuntando a un mismo lugar filosófico. Es esto lo que queremos remarcar. Como último eje, pretendemos esbozar aquella 'nueva política' que ambos autores nos dejan a partir del trabajo realizado. Vemos ahí un espacio filosófico en que ninguno de ellos, ni Deleuze ni Lévinas, permiten una política ni una noción de Estado que olvide la alteridad radical, la diferencia y/o la exterioridad como conceptos claves —con esto, precisemos, ellos no pretenden hacer una política moralista ni tampoco distante de la noción de *otro*/ rostro. Y, probablemente, sobre la base de este último eje, podemos llegar a pensar una cuestión que hace más resplandeciente el encuentro de Lévinas y Deleuze: una suerte de *política del acontecimiento*.

¿Qué cercanías encontramos? Posibles encuentros entre los filósofos

Como primera cuestión, se pesquisa en nuestro recorrido algo que intuíamos antes de comenzar esta investigación y que corroboramos ahora. El contexto histórico de ambos pensadores influyó en su filosofía crítica y audaz. Estamos claros que si bien el lituano-francés sufrió en carne propia el contexto pre-guerra, la guerra y la post-guerra, tanto por su cautiverio como por la muerte de sus familiares, Deleuze la vivió no desde la persecución, pero sí como un evento que modeló el pensamiento de la época y que también marca su filosofía y sus posiciones políticas —esto incluye su toma de posición en la contienda de mayo de 1968.

Este contexto influyó en que ambos filósofos constituyeran sus particulares filosofías; en lenguaje deleuzeano, este contexto del siglo XX marcó sus

pensamientos realzando una 'filosofía menor'[3] que produjo una lengua mayor o, incluso, una nueva lengua que cimentó un nuevo piso filosófico saliendo de las 'filosofías mayores', pero no olvidándolas: Lévinas, discípulo de Husserl y de Heidegger; Deleuze estudioso de ambos, también; uno y otro, críticos acérrimos de Hegel; los dos, lectores de Bergson y otros filósofos 'menores'. Pero más allá de las relaciones con otros pensadores, mostramos la interesante relación de sus filosofías menores, las cuales ponen en cuestión una tradición filosófica 'cerrada' y unitaria. Desde una metódica deleuzeana para leer a Lévinas (lo que permite mostrar una cierta relación entre ambos) ocupamos un análisis interesante de Ravinovich: "Deleuze y Guattari, en *Kafka, pour une littérature mineure,* definen una literatura menor como la que 'una minoría hace en una lengua mayor'". Lengua y territorio: quizás podamos hablar en este sentido de una 'filosofía menor' en Lévinas, que pone en cuestión la tradición filosófica occidental establecida y elige al francés como un referente de 'lengua mayor'"[4]. Y nosotros pensamos que si eso ocurre en Lévinas leído en clave 'menor', podemos establecer lo mismo para Deleuze: por tanto, filosofías inventivas de conceptos que escapan a los discursos tradicionales (no está demás establecer la fisura al discurso ético tradicional de Lévinas tanto así como la fisura al discurso tradicional del sentido en Deleuze).

Además, el contexto influyó tanto para Deleuze como para Lévinas en sus relaciones con la política. Es interesante conectar en ambos la relación entre el trauma del nazismo y la tarea de pensar. Ambos se preguntaron: ¿cómo se piensa luego de tal acontecimiento? Era necesaria la transformación del pensamiento. Incluso, más allá del judaísmo de Lévinas y las posturas pro palestina de Deleuze —cuestión que, probablemente, los separa—, lo interesante de nuestro recorrido es que deja ver en ambos lo que Blanchot denominaría como una *escritura del desastre*[5], en tanto escritura que fisura y pone en cuestión cualquier forma de totalidad. Escritura que logra descentrar críticamente la postura 'heliocéntrica' de la tradición occidental

[3] Este concepto lo revisamos en nuestro capítulo V mostrando una cierta metódica de Deleuze cuando hace filosofía rescatando filósofos olvidados, filósofos de una minoría que el mismo francés denominó 'filosofía menor', no obstante, filosofías potentes y de gran riqueza intelectual. *Cfr.* Pardo, J.L., "Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze", *Revista Occidente*, Nº 178, 1996, p. 105, y Dosse, F., *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada,* trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 125.
[4] Rabinovich, S., en: Lévinas, E., *La huella del otro*, México, Ed. Taurus, 2001, pp. 18-20.
[5] *Cfr. Íbid.,* p. 19.

donde se busca la 'claridad' y la 'luz' como posibilitadoras de conocimiento, por tanto, de *verdad*.

Así es como Lévinas vacía conceptos de su sentido tradicional para darles un nuevo fondo conceptual desde otros lugares, cuestión que sucede con la misma noción de fenomenología, de alteridad, con sus nociones de ética, de proximidad y de responsabilidad, llegando así a la política y al Estado. Esta cuestión sucede, igualmente, con Deleuze: *desterritorializaciones* que abren nuevos territorios, nuevas líneas y *encuentros*, lo que hace re-entender el sentido, los acontecimientos, el *otro* y la política. Ya lo decía en *Conversaciones*: no es que todos seamos responsables del nazismo —siguiendo a Primo Lévi—, sino que ese acontecimiento manchó a toda la humanidad, instaló la vergüenza de que hayan existido nazis, de no haber podido hacer nada, y dice: "Este es uno de los más poderosos motivos para filosofar, para constituir una filosofía política"[6]. Esto, por cierto, podría haber sido dicho por Lévinas, también. Sus filosofías dicen algo del contexto y de sus no-tradicionales perspectivas políticas. Ahora, ¿qué es, entonces, lo que hace cercano a los dos franceses en este contexto descrito?

En otro paso más, lo anterior destella otra similitud en nuestros pensadores: una metódica similar para trabajar filosóficamente. Por un lado, muestra que el contexto para Deleuze establece la *resistencia* como una herramienta necesaria para la creación de conceptos, eje central de lo que implica hacer filosofía[7]. Por otro, Lévinas muestra el mismo gesto para la construcción de su sentido ético y sus alcances políticos, cuestión establecida claramente en algunas entrevistas ya revisadas[8]. El pensar se da, en ambos, a través de experiencias traumáticas, no filosóficas, que permiten 'resistir', 'desfondar' los sentidos establecidos para crear nuevos sentidos, para poder hacer filosofía, y a su vez, filosofía política.

Si para ambos el movimiento metódico de occidente es develar, fijar, observar para luego absorber, el uno como el otro generan una metódica que pretende criticar las evidencias filosóficas. No hay aproximación a la tradición sino desde la crítica; por tanto, siempre ampliando los límites de la filosofía como en un intento de siempre renovarla, incluso, respecto a lo político. Precisemos según nuestro recorrido. En

---

[6] Deleuze, G., C, p. 270.
[7] *Cfr.* Dosse, F., "Los compromisos políticos de Gilles Deleuze", en: Zarka, Y. Ch. (Dir.): *Deleuze político* [*Cités: Philosophie, Politique. Histoire. 40, 2009*], Trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 29. También *cfr.* Deleuze, G., QPh?, Introducción y capítulo 1.
[8] *Cfr.* Lévinas., E., EI, p. 23.

Lévinas, el lugar de la crítica se concibe como espacio de *desformalización y desnaturalización* de los conceptos. El lituano-francés, en un giro epistémico, *desformaliza* desarticulando el cuerpo teórico de una época. La *separación* es una herramienta metodológica que le permite re-articular los conceptos, estableciendo un diálogo con su época desde otro lugar, lugar donde la ontología y el existencialismo estaban en auge. Luego, *desneutraliza*, en tanto pretende salir del ser neutro que establece la ontología. Esto irradia a su ética como a su filosofía primera y, más aún, este efecto también llega a su política. En Deleuze, el piso crítico que comenzó con la representación y el concepto como lugar de encierro, generó un pensamiento del pliegue, una nueva imagen del pensamiento que nos introduce a su magnífica metódica: la *creación de conceptos* como la misión central de la filosofía y su potencia disciplinar —mostrando a la vez su disputa con Kant como ya fue establecido—[9]. En ambos, se deja ver una metodología nueva para filosofar, una filosofía inventiva que mira de reojo a la tradición, pero a su vez, la critica y la fisura. En son de nuestro objetivo: nueva irrupción de sentido, un 'contra' el sentido común que reconfigura la alteridad y sus alcances actuales frente a lo político.

¿Qué distancias encontramos? Posibles desencuentros entre los filósofos

Tal vez hemos tipificado no del todo bien este apartado. O bien, por eso, lo planteamos como interrogante. Pero primero veamos la noción de subjetividad de ambos filósofos (eje anti-humanista), en relación con el recorrido de nuestros tres conceptos claves: pues, para pensar un nuevo sentido que nos 'ilumine' la noción de rostro y alteridad, hay que repensar la noción de sujeto. Esto se da en ambos filósofos de modo distinto.

Por un lado, Lévinas pretende instalar una fenomenología de la alteridad reconceptualizando la noción de sujeto para evadir y salir de la relación identidad-totalidad. No puede ser un sujeto que esté centrado en sí mismo y que siempre retorne al *mismo*. Aquel sería un sujeto del 'sentido común' en nuestro lenguaje, sujeto no separado que establece una identidad que absorbe lo otro. Ahora, se requiere de una subjetividad abierta al exterior para poder cumplir la compleja fenomenología del *otro*

[9] *Cfr.* Castro-Serrano, B., *op. cit.,* p. 129. Y *cfr.* Pardo, J.L., *op. cit.,* p. 109.

en el lituano-francés: reescritura en clave ética que reconfigura al *mismo* y al sujeto en tanto una posibilidad de recibir al *otro*; así, el *otro* es primero que el sujeto.

Probablemente, es en este sentido que Lévinas se refiere, en una obra de la década de 1970, al fin del humanismo. Así, en un gesto metódico brillante, lo que establece ahí es una crítica sobre la misma época; esta crítica que declara un fin del humanismo clásico intenta mostrar la óptica de las ciencias humanas —nosotros creemos que también al estructuralismo de la época—, que muestra cómo la civilización, la economía y lo planetario construye un sujeto que pretende develarse e identificarse para *saber* más. Ahí, la crítica de Lévinas; ahí, su gesto crítico a este fin del humanismo: según establece, esto nos aleja más del 'misterio humano'[10]. Lo que pretende articular Lévinas es que no está con el humanismo clásico, pero tampoco con este anti-humanismo: intenta reescribir la noción de sujeto moderno cartesiano, de sujeto arrojado a la existencia y comandado por el *ser*; se requiere ya un sujeto abierto al *otro*, que puede estar-*con*-otros[11] generando una nueva intersubjetividad asimétrica que despunta perspectivas políticas como ya visualizamos. Se intenta mostrar el sentido del *otro* en su fuerza y su 'aparecer' enigmático, mas no la muerte de lo humano. Esto genera la fuerza de la *ética del rostro* que es a la que nos invita Lévinas —esto no es posible sin antes reconfigurar la subjetividad y la noción de sujeto.

Por otro lado, Deleuze en su recorrido por pensar la diferencia —desde PS, pasando por DR y hasta LS— muestra un sentido inconmensurable en el signo o la noción de individuación siendo un acontecer que permite recomprender la noción de *otro*, por tanto, también la de sujeto. Es decir, existe un ateísmo en tanto los lugares ocupan el sentido antes que los personajes, siendo la expresión y el signo (no necesariamente del otro hombre como en Lévinas) lo que permite estar en un mundo repleto de posibles. En su intento por pensar una nueva imagen del pensamiento en la filosofía, lo que establece es que no se puede pensar desde un origen desplegado en el *yo pienso,* sino en una fuerza otra, involuntaria que descentra y fisura nuestras facultades —cuestión clave con el sentido común.

En esta misma línea, el escrito nos entrega —desde la teoría del signo y de la individuación hasta *el mundo sin el otro* de Tournier— la idea de que la estructura de alteridad es antes que el sujeto mismo; esta estructura es previa al *buen sentido* y *sentido común* impuesto desde el sujeto —postura del francés en tanto forma de ir

[10] *Cfr.* Lévinas, E., HAH, pp. 112-116.
[11] *Cfr.* Altuna, B., Una Historia Moral del Rostro, Valencia, Pre-Textos, 2010, pp. 270-271.

'contra' la tradición para abrir nuevos caminos a la Diferencia—. Esta mirada al *otro* en Deleuze no nos pone del todo al lado de lo humano —como en Lévinas—. No obstante, esta estructura *otro* sí permite entregarle percepción a los mundos posibles (aunque ya no desde la representación del sujeto[12]). Naturalmente, esto también impacta y despunta interesantes perspectivas políticas. Entonces, si bien se ve el mismo gesto metódico crítico en ambos, creemos que a partir de matrices filosóficas distintas, en uno y otro, existe una suerte de 'muerte' al sujeto; una crítica al sujeto moderno cartesiano. De ahí nuestra tipificación anti-humanista, lo que se ve nítidamente en Deleuze cuando analizamos el sistema psíquico *je/ moi.*

Hay aquí algo que seguir investigando —cuestión que incluso podría nutrir la aproximación de las Ciencias Sociales a la noción de sujeto—, pues, se instala en los dos pensadores una potencia que repiensa la noción de humanidad y de alteridad como cuestión primera a la irrupción del sujeto. Y justamente, el gesto de repensar el *otro* tiene por objetivo el que no quede dibujado y categorizado desde la 'racionalidad clásica' de la representación, lo que comienza a permear los límites de esta distancia. Bajo este eje de *filosofía anti-humanista,* ¿encontramos una distancia preliminar y punto de encuentro, finalmente?

En ambos se pesquisa una lucha 'contra' el sujeto, visualizándose una postura que fisura la noción de subjetividad dando a entender que hay un paso que establece que el sentido primero está en el *acontecer* y en lo *intempestivo* de la irrupción del *otro*; ahí la potencia de una subjetividad que no puede pensarse sin la idea de alteridad. Para ambos, esta nueva idea de subjetividad no puede actuar desde la representación; se necesita *deformalizar* el sentido, o bien, desarticularlo críticamente para despojarlo de su facultad representativa. Se observa una cierta lógica del acontecer del sentido, el cual es un por-venir, descentrando los orígenes y los finales.

Sobre la base de lo anterior, pero puntualizando un segundo eje que invita a pensar en mayor detalle la tríada *sentido, otro* y *rostro*, queda develado que una nueva inserción de sentido da cuenta de una nueva aproximación al *otro* y al *rostro* que lo presenta. Por un lado, el *otro*, en el lituano-francés, impone un sentido primero que viene a 'presentarse' en un rostro enigmático y no plástico. Un rostro que trasciende el mundo siendo previo a la teoría, a la práctica y a la ontología del mundo. Y, por otro lado, según lo trabajado en el francés, vemos en una primera instancia una

[12] *Cfr.* Mengue, Ph., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2004, p. 199. También *cfr.* Deleuze, G., PS, p.180; DR, pp. 387-388.

postura crítica al rostro como *rostrificación*, siempre atenta a hipersubjetivar e hipersignificar como un régimen de signos[13]. Ahora bien, hay en Deleuze una apuesta por otro tipo de rostro: el rostro deshecho, desdibujado al estilo Bacon, el cual puede expresar mundos posibles.

Por tanto, más allá de la distancia que se vislumbra de aquel rostro trascendente levinasiano y la tipificación de rostro como *rostridad*, nuestra hipótesis de lectura deja aparecer puentes posibles para pensar los tipos de rostro en los dos pensadores. Está la apuesta de que el rostro enigmático, o bien, el deshecho calzan con una *postura anti-rostro*, por decirlo de algún modo.

Primero veamos las diferencias que se establecen: Lévinas construye un sentido y un fenómeno del *otro* y del rostro enigmático y trascendente al mundo (sin mundo). Se construye un sentido que establece una nueva direccionalidad, un nuevo sentido que se sustrae al mundo implicando un sentido que proviene del *otro*, por tanto, deja la subjetividad pasiva y responsable por el *otro*. Esta alteridad radical y su sentido crean un contacto anterior al saber representacional que se presenta en el rostro del *otro* como proximidad ética. Cuestión que nos muestra el enigma y la potencia de lo humano, siendo el rostro *expresión*, sin intermediarios, puro cara-a-cara. Así, sería una instancia de sentido cada vez más lejos de lo atrapable, de ahí lo enigmático del rostro y su no presentación como fenómeno perceptivo, instalando una ética de la alteridad.

Por su lado Deleuze —distante de Lévinas—, permite la posibilidad de pensar a 'el *otro'* desde un rostro desdibujado que signa y señala como inmanente al mundo. Así, el sentido que acontece desde los signos no está en algún lugar sino que circula, permite pensar de otro modo la estructura de alteridad y, a su vez, el rostro que se vislumbra en ese *otro*. Así, la noción de alteridad descrita por nosotros en el francés instala una *expresión de mundos posibles*, siendo un paisaje desconocido, que en un gesto casi anti-rostro, permite no rostrificarse. De ahí que también el francés nos invite a destruir el rostro y toda aquella política inhumana, como dice él, de la rostridad. Ahora bien, esbozando esta suerte de distancia sideral con Lévinas, ¿no

[13] *Cfr.* Saint-Germain, Ch.: «Pouvoir de la singularité: le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas», *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, 1993, pp. 27-35. Creemos que este texto realiza un ejercicio simple al solo contraponer la trascendencia del rostro levinasiano con la irrupción del Otro respecto a la noción de rostro rostrificado que el dúo francés rechaza y que critica como parte del capitalismo. Si bien es uno de los pocos trabajos que pesquisamos en la relación Lévinas-Deleuze, el trabajo filosófico realizado es pertinente, pero creemos que el autor evita la exégesis respecto a la propia mirada del rostro deshecho deleuzeano, pudiendo no estar en las antípodas del levinasiano.

pareciera aquí y en el escrito verse que el *otro* como expresión de mundo posible no es rostrificable? ¿Podríamos decir que es casi enigmático, también? Ahora bien, en este gesto que permea los dos pensadores, a su vez, tendríamos que consignar rotundamente que la fuerte crítica al concepto de rostro —presente en los escritos junto a Guattari y distantes de la noción de rostro en Lévinas— tiñe su reflexión clave política: luego, el rostro así como la *rostrificación* implicarían una fijación de la realidad muy característica del capitalismo. A su vez, se aleja de su propia noción de rostro como expresión y mundo posible. El rostro criticado por Deleuze se aleja de toda ética y, tal vez, ahí está el punto de encuentro entre ambos.

Con todo, más allá de estas distancia revisada, también visualizamos una cercanía de ambos pensadores respecto al *rostro* tanto en el 'contra' la *rostrificación (*en palabras deleuzeanas) como en el 'contra' el rostro plástico (en lenguaje levinasiano). Inclusive, podemos decir que la propia mirada de Deleuze al rostro como expresión sería una postura anti la noción de *rostrificación*, cuestión que hemos conjeturado a lo largo de esta investigación. Dicho lo anterior, nuestro argumento toma más fuerza, pues, tanto el francés como Lévinas repiensan el sentido para poder fisurar el pensamiento representacional y el concepto como encierro, permitiendo, a su vez, que ambos repiensen el lugar de 'el *otro*' (*autrui*) haciendo irrumpir una noción de rostro extravagante e inatrapable, pudiendo pensar que ambos trastocan el sentido del rostro.

Así, en ambos, el rostro tiene una resonancia que grafica y da cuenta del lugar del *otro* desde un nuevo paradigma de sentido. Los dos pensadores le dan un estatuto al rostro en un doble juego: por un lado, es empírico y, por otro, es metafísico. Lo primero implica que uno y otro piensan el rostro de 'carne y hueso': Lévinas en la figura de un absoluto que se ve en el huérfano, la viuda y el pobre, y Deleuze, en el rostro aterrado o en el del amado. Lo segundo abre una ventana al más allá: Lévinas instala una figura que se sustrae, imposible de pensarse; Deleuze, en tanto, abre mediante el otro los mundos posibles envueltos en él sobrepasando así la empiria. Se ve claramente, para nosotros, que los dos filósofos promueven una filosofía de *lo intempestivo.*

En palabras que se adecúan a esta tesis, ambos pensadores instalan un sentido de lo intempestivo cuando vemos el rechazo al tiempo lineal, pensando en un tiempo *por-venir*. De este modo, este por-venir funciona como irrupción, como un acontecimiento que se escapa a toda representación y encadenamiento jerárquico, cuestión visitada durante la tesis tanto en la reformulación del sentido como en la del

otro y el rostro. Articulando lenguajes, pensamos que ambos son creadores de conceptos para decir lo indecible, para dejar acontecer al *otro* y la diferencia, para mostrar un nuevo piso para pensar el rostro. Así, creemos que este juego filosófico promovido establece un puente hacia lo político como un piso pre-político en ambos pensadores, cuestión analizada en profundidad en nuestros capítulos IV y VI. Si analizamos el recorrido trabajado, creemos que este sedimento filosófico, en Lévinas por una parte, hace surgir una nueva ontología que se abre a la política y a la justicia por el tercero pudiendo instalarse en el mundo y repensando el Estado. En Deleuze, por otra parte, su reflexión hace que la expresión de mundos posibles evite la rostrificación que impone el capitalismo, permitiéndonos pensar una 'nueva' política. Ya no puede pensarse la política desde aquella óptica tradicional traicionando una mirada ético-política, o bien, no puede no dejarse irrumpir el acontecimiento —la idea de alteridad y aquel nuevo sentido como instancia primera. Esto también tiene por objeto un intento por renovar lo político y su posibilidad de pensar en clave Estado.

Posibilidades de una nueva política: ¿existe una cierta política del acontecimiento en ambos filósofos?

Si bien con esto cerramos nuestro escrito, mas no las posibilidades para seguir pensado, vemos que el juego del rostro, del *otro* y de los sentidos desplegados genera resonancias políticas interesantes que dejan camino por recorrer. Además, de la mano de Abensour, se enriquece la postura de ambos pensadores, surgiéndonos una pregunta: ¿qué implicancias tendrá una lógica del acontecimiento en la política despuntada en este descentramiento del sentido, la mirada a la alteridad y el rostro que se presenta? Y, de modo más preciso, ¿existirá en estos filósofos una cierta política del *acontecimiento*?

Si bien esta nos sitúa en una posición difícil, pues no podemos contestarla a cabalidad, sí pensamos que nuestro trabajo deja, a lo menos, ciertas ideas esbozadas. Primero. Creemos que a partir de un intento por renovar la noción de lo político ambos pensadores juegan con la compleja idea del acontecimiento. Lévinas piensa una política que no puede olvidar esa socialidad ética del rostro del otro hombre que acontece como primer sentido irrumpiendo enigmáticamente, lo que nos hace pensar en una filosofía política que necesita de la crítica para renovarse. En Deleuze la posibilidad de pensar una política no puede ser desde la rostrificación, pues, es

inhumana y rígida —esto ha sido despuntado por Deleuze en sus análisis junto a Guattari sobre el capitalismo—. Existe una demanda por una política del rostro deshecho ya habiendo instalado el sentido como un acontecimiento que fisura el encierro de la sociedad de control.

Dicho de otro modo, tanto en uno como en otro pensador, existe una afección con el acontecimiento como elemento filosófico relevante que nutre su terreno político. Por una parte, Lévinas nos hace pensar una política del acontecimiento en tanto no existe y anula toda representación universal que fije la política, pues esta viene de otra parte: es desde ese lugar que irrumpe como alteridad[14]. Y por otra parte, en Deleuze, el espacio crítico también renueva lo política desde una *pragmática* que piensa un dinamismo creativo a nivel institucional a partir de un poder que no somete al otro[15]. Lo anterior, despunta a partir del sentido, el rostro y el *otro*, en ambos filósofos, un espacio interesante para pensar la democracia actual y las nociones de ciudadanía.

Segundo: si articulamos lo anterior a la luz de nuestra clave de lectura abensouriana, vemos con más potencia que la lógica del acontecimiento que se presenta en esta 'filosofía política' crítica fisura el Estado y también lo renueva. Los nuevos sentidos a partir del rostro así como su imposibilidad de totalización, genera un estatuto de lo político que está en fuga, en salida, impidiendo la clausura sobre sí mismo del Estado. Nuevos sentido políticos para la institucionalidad, pensando otras dinámicas de poder y una nueva inserción con lo social.

Así es como ambos pensadores —desde la lectura abensouriana— piensan un 'contra-Hobbes': Lévinas instalando la idea de Estado justo que no previene de la 'guerra de todos contra todos' sino que de la responsabilidad del uno-para-el-otro que acontece de un principio humano y no animal. Este gesto crítico de la mano de Abensour, renueva la geometría política (en tanto gento vertical y no horizontal) deslocalizado por la condición de humanidad permitiendo que la objetividad de la política y sus instituciones no se cierre en sí misma. Deleuze —junto a Guattari— tampoco cree que el Estado sea producto de la guerra, generando su deslocalización desde lo maquínico y el análisis de las líneas posibles. En este sentido, creen que el Estado está pensado desde la exterioridad, permitiendo, para nosotros, entender mejor

[14] *Cfr.* Gutiérrez, C., "Para una fenomenología de lo social en Emmanuel Lévinas", en: Bonzi, Patricia *et al.* (eds.): *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Universidad de Chile (Santiago de Chile) y Anthropos (Barcelona), 2009, pp. 202-203.
[15] *Cfr.* García, L. & Martínez, M.A. "Pro Republica, contra Imperium", *Res publica*, nº 21, 2009, pp. 244-245. *Cfr.* Patton, P.: "Deleuze and Democracy", Contemporary Political Theory, vol. 4, nº4, November 2005, pp. 403-404.

la idea de mundo posible (expresión) y política. Lo político entonces, no se cierra con el Estado, pues, desde la exterioridad, desde el involuntarismo, y desde la frase 'me ahogo, es posible', se logra pensar un nuevo campo de lo posible que también renueva la política y el Estado. Es decir, *lo posible* es casi sinónimo de *posibilidad de vida*, lo que clarifica una mirada política que está en conexión con 'lo posible' pues un acontecimiento político es de este mismo tipo, según Deleuze[16].

De todos modos, se deja ver a lo largo del escrito que la lectura de lo político en Abensour resuena mayormente en Lévinas en tanto existen textos-comentarios del primero que permiten puentes. No obstante, fue desafiante ver la postura abensouriana resonando en Deleuze (inclusive con su postura crítica). Ahora bien, creemos que en ambos deja ver una política de los devenires que pretende instalar varias definiciones sobre la política y lo político, siempre pensando desde las desviaciones para no cerrarse sobre regímenes de identificación ni generar totalizaciones que ponen en riesgo lo político. Se evidencia, así, una cierta política del acontecimiento que está en la posibilidad de desbloquear márgenes[17].

Por último y sin posibilidad de seguir escribiendo, creemos que Derrida no se equivocaba sobre Lévinas cuando establecía que este cambiaría el curso de la reflexión filosófica pues su pensamiento nos llevaría "hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia, del Estado, etc., hacia otro pensamiento del *otro*, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del *otro*"[18]. Como también creemos que Foucault no erraría cuando establecía: "Tal vez un día el siglo será Deleuzeano"[19], probablemente por sus incursiones metafísicas y políticas que tanto resuenan en la actualidad. Imposible cerrar este trabajo sino instalando múltiples afluentes e interrogantes a partir del pensamiento de dos grandes autores, que si bien no se encontraron, hemos podido delinear un primer paso de un (des) encuentro potente y fructífero, el cual claramente, se tendrá que continuar transitando.

---

[16] Zourabichvili, F., "Deleuze y lo posible (del involuntarismo en política)" en: Alliez, É. (dir). *Gilles Deleuze. Una vida filosofía*, Santiago de Cali y Medellín, Revista "Sé cauto" y Revista Euphorion, 2002, pp. 139-140 y 143.

[17] *Cfr.* Le Blanc, G., "Mayo del 68 en filosofía. Hacia la vía alternativa", en: Zarka, Y. Ch (Dir.), *op. cit.,* p. 116.

[18] Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Ed. Trotta, 1998, p. 14.

[19] Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 7.

Bibliografía

a) Textos Lévinas, Emmanuel:

- *A l´heure des nations*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988.
- *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, México, FCE, 2001.
- *De la existencia al existente,* trad. Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.
- *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2000.
- *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme, 1987.
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel Vásquez, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.
- *Difícil Libertad,* trad. Juan Haidar, Madrid, Caparrós, 2004.
- *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- *Entre nosotros, Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993.
- *Ética e Infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI editores, 2003.
- *La Huella del otro*, México, Ed. Taurus, 2001.
- "Libertad y Mandato", en: *La realidad y su sombra,* Madrid, Ed. Trotta, 2001.
- *Los imprevistos de la historia,* Salamanca, Sígueme, 2006.
- *Noms propres,* Fata Morgana, France, 1976.
- *Totalité et Infini. Essai sur l´exteriorité*, Paris, Poche Essais, 2003. (Traducción: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1997.)
- *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 2005.
- *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques,* Paris, Les Editions de Minuit, 1982. (Traducción: *Más allá del versículo,* Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2006.)
- "Paix et proximité", *Les cahiers de la nuit surveillée,* n°3, Verdier, 1984. (Traducción: A. Alonso Martos y F. Amoraga Montesinos, *Revista Laguna*, nº 18, marzo 2006, pp. 143-151.)
- *De lo sagrado a lo santo (cinco nuevas lecturas talmúdicas),* trad. Soedade López Campo, Barcelona, Ed. Riopiedras, s/a.
- *Cuatro lecturas talmúdicas,* trad. Miguel García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996.

– *Carnets de captivité et autres inédits, 1. Parole et Silence et autres conférence inédites, 2.* Éditions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

b) Textos sobre Emmanuel Lévinas:

– Abensour, M. "L'anarchie entre métapolitique et politique", *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Lévinas et la politique, Études réunies par Gérard Bensussan, automne 2002.
– Abensour, M. "Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas", en: Jean Halpérin et Nelly Hansson (eds.). *Difficile Justice, Colloque des intellectuels juifs*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 120-132.
– Abensour, M. "Reencuentro, Silencio", en: *Tres textos sobre Heidegger, Abensour*, *Lévinas, Derrida*, traducción y presentación por Alejandro Madrid, Santiago, Metales Pesados.
– Abensour, M. "Penser l'utopie autrement", en: *Cahier de l'Herne Emmanuel Lévinas*, Paris, éditions de l'Herne, 1991.
– Abensour, M. "El mal elemental" en: E. Lévinas. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, México, FCE, 2001.
– Abensour, M. "Utopía, ¿futuro y/o alteridad?", *Daimon*, nº 46, 2009, pp. 15-33.
– Bensussan, G. "Intrasitivité de l´ethique", en: Andrés Alonso Martos (ed.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*, Universitat de Valencia (PUV), 2008.
– Bonzi, P., Fuentes, J.J. (eds.). *El énfasis del infinito: esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Santiago de Chile, Universidad de Chile y Barcelona, Anthropos, 2009.
– Castro-Serrano, B., "Sentido y Alteridad desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Un intento arqueológico para dar cuenta de la figura de la Alteridad Radical como constituyente de sentido del 'sentido'". Tesis para optar al grado Magíster en Filosofía, mención Metafísica, Universidad de Chile, 2008.
– Castro-Serrano, B., "Las posibilidades del *sentido* y la *alteridad radical*: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas", *Daimon*, n° 48, 2009, 81-96.
– Caygill, H. *Levinas and the political*, London & New York, Routledge, 2002.

- González-Ruiz, G. *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética,* Madrid, Ed. Pedagógicas, 2002.
- Derrida, J. "Violencia y Metafísica", en: *Escritura y diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1989.
- Derrida; J. *Adiós a Emmanuel Lévinas; palabra de acogida,* trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998.
- Dussel, E. "'Lo político' en Lévinas (Hacia una filosofía política 'crítica')", en: M Barroso Ramos y D. Pérez Chico: *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004.
- García-Baró, M. "El Desafío de Lévinas", *Signa, Revista de la Asociación de Semiótica Española*, Nº 5, 1996, pp. 21-39
- Gutiérrez, C. "¿La crisis levinasiana de la Filosofía política crítica de Miguel Abensour?", en: M Raffin y B. Podestá (eds.), *Problemas y debates de la tradición y la actualidad de la filosofía política,* San Juan, Editor effha, 2012.
- Gutiérrez, C. "Fenómeno y Enigma. Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas", en: López, María José; Santos, José (Comp.). *La Fenomenología y sus herejías,* Ediciones U. Alberto Hurtado, 2005.
- Katz, C.E. (ed.). *Emmanuel Lévinas: Critical assessments of leading philosophers,* Volume 1: "Levinas, Phenomenology and his Critics"; Volume 2: "Levinas and History of Philosophy"; and Volume 4: "Levinas, Politics and beyond", Ed. Matter & Selection, GB, 2005.
- Peñalver, P. *Argumento de Alteridad*, Madrid, Caparrós, 2000.
- Peñalver P. "El filósofo, el profeta, el hipócrita", *Isegoría,* N° 7, 1993, pp. 79-105.
- Peñalver P. "Del silencio en Auschwitz a los silencios de la filosofía. Judaísmos ultramodernos interminables", *Isegoría,* N° 23, 2000, pp. 117-138.
- Peñalver P. "Ética y violencia: Lecturas de Emmanuel Lévinas", *Revista Pensamiento* 36, 1980, pp. 165-185.
- Peñalver P. "Del tiempo finito al tiempo infinito", *Revista Anthropos*, nº 176, 1998, pp. 54-59.
- Poirié, F. y Lévinas, E. *Ensayo y conversaciones,* Madrid, Ed. Arena, 2006.
- Mate, R. "El margen de la política", *Daimon*, nº 27, 2002, pp. 9-29.

- Urabayen, J. "La crítica de E. Lévinas a la filosofía occidental: Abraham frente a Ulises", *Estudios Filosóficos*, vol. 53, nº 153, 2004, pp. 313-331.
- Saint-Germain, Ch. "Pouvoir de la singularité: le pathos du visage dans le texte d'Emmanuel Lévinas", *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, 1993, pp. 27-35.
- Sucasas, J. A. "Difícil Política. Justicia y Mesianismo en Lévinas", en: J. Zamora y Mate Reyes (eds.). *Justica y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anemnética,* Barcelona, Anthropos, 2011.
- Sucasas, J. A.: "Introducción. Emmanuel Lévinas (1906-1995): el absoluto ético", en: M. Barroso Ramos y D. Pérez Chico (eds.). *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004.
- Sucasas, J.A. "La subjetivación. Hipóstasis y gozo", *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, nº 176, 1998, pp. 38-43.
- Vanni, M. "Instant, événement et ruptura chez Emmanuel Lévinas: vers une politique messianique?", en: J. Benoist, F. Merlini (eds.). *Une historie de l`avenir, Messianité et Révolution,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

c) Textos Deleuze, Gilles:

- *Diálogos,* trad. José Vázquez Pérez, Pre-Textos Valencia, Paidós, 2004.
- *Diferencia y repetición,* trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- *Conversaciones 1792-1990*, trad. J.L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1995.
- *Cine 1, Bergson y las imágenes*, trad. Sebastián Puente y Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, Serie Clases 6, 2009.
- *Crítica y Clínica*, trad. Thomas Kuaf, Barcelona, Anagrama, 2009.
- *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, Barcelona, Gedisa, 2007.
- *Exasperación de la filosofía—El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- *El Anti-Edipo*, trad. Francisco Monge, Madrid, Paidós, 2010.
- *El Bergsonismo,* trad. Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.
- *El Pliegue: Leibniz y el barroco,* trad. José Vázquez Pérez, Buenos Aires, Paidós, 2004.

- "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique* n° 343, décembre 1975, pp. 1207-1227.
- "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en: François Châtelet (dir.); *Historia de la filosofía*, tomo IV, Madrid, Espasa Calpe, 1976, pp. 567-599.
- *Exasperación de la filosofía—El Leibniz de Deleuze*, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- *Francis Bacon: Lógica de la sensación,* Madrid, Arena Libros, 2002.
- *La Filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2008.
- *La imagen-movimiento, Estudios sobre cine 1*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1984.
- *La isla desierta y otros textos* (1953-1974), Valencia, Pre-textos, 2005.
- *Lógica del sentido,* trad. Miguel Morey, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- *Mil mesetas,* trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- *Nietzsche y la Filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2008.
- *Proust y los signos,* trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.
- *¿Qué es la filosofía?,* trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2001.
- "The Exhausted", trad. Anthony Uhlmann, SubStance, vol. 24, n°3, Issue 78, 1995, pp. 3-28.

d) Textos sobre Gilles Deleuze

- Abensour, M. "Lire Pierre Clastres á la lumière de Nietzsche?", en: Abensour, M. et Kupiec A. [cahier dirigé par]: *Pierre Clastres,* Paris, Sens & Tonka, 2011, pp. 249-267
- Abensour, M. "Avan-propos", en: *Pour une Philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.
- Alliez, É. (dir). *Gilles Deleuze. Una vida filosofía,* Santiago de Cali y Medellín, *Revista "Sé cauto"* y *Revista Euphorion*, 2002.
- Badiou, A. "Panorama de la filosofía francesa contemporánea", *Revista Nómadas*, n°23, 2005, pp. 175-183.
- Barroso, M. *La piedra de toque. Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

- Bulo, V. "Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze", *Daimon*, nº 48, 2009, pp. 53-61.
- Descombes, V. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978),* trad. E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1982.
- Dosse, F. *Deleuze y Guattari, una biografía cruzada,* Buenos Aires, FCE, 2009.
- Foucault, M. *Theatrum philosophicum,* Barcelona, Anagrama, 1995.
- Franco Garrido, L. *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento (Prólogo de José Luis Pardo),* Madrid, Antígona, 2011.
- Gabilondo, A. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad,* Madrid, Trotta, 2001.
- García, L. & Martínez, M.A. "Pro Republica, contra Imperium", *Res publica,* nº 21, 2009, pp. 233-245.
- García, H. *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*, Buenos Aires, Quadrata, 2006.
- Guattari, F.: *Psicoanálisis y transversalidad,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.
- Lléres, S.: "Autrui et l´image de la pensée chez Gilles Deleuze", mardi, 2007. Extraído de http://multitudes.samizdat.net, junio 2012.
- Mengue, Ph. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2004.
- Mengue, Ph. *Deleuze et la question de la démocratie,* Paris, L'Harmattan, 2003.
- Montenegro, G. *Empirismo trascendental. Génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*, Serie Filosófica, Número 23, Colombia, Bonaventuriana, 2013.
- Patton, P.: "Deleuze and Democracy", *Contemporary Political Theory,* vol. 4, nº4, November 2005, Pp. 400-413.
- Patton, P. *Deleuze y lo politico,* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Pardo, J.L. "Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze", *Revista Occidente,* nº 178, 1996, pp. 103 -118.
- Pardo, J.L. *Deleuze. violentar el pensamiento,* Madrid, Pedagógicas, 2002.
- Pardo, J.L. "El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscura", en: Q. Racionero y C. Roldán (eds.). *G.W. Leibniz. Analogía y expresión,* Madrid, Complutense, 1994, pp. 507-519.

- Pardo, J.L. *El cuerpo sin Órganos. Presentación de Gilles Deleuze.* Valencia, Pre-Textos, 2011.
- *Revista Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Gilles Deleuze: Pensar, crear, resistir*, nº 17, 1994.
- Sasso, R. et Villani, A. *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze, Revue Noesis,* (série spéciale), n° 3, printemps, Vrin, Paris, 2003.
- Zarka, Y. Ch. (dir.): *Deleuze político [Cités: Philosophie, Politique. Histoire. 40, 2009]*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Zourabichvili, F: *El vocabulario de Deleuze,* Buenos Aires, Atuel, 2006.
- Zourabichvili, F.: *Deleuze. Une philosophie de l´événement.* Paris, P.U.F., 1996 (Traducción: Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2011).

e) Textos generales

- Abensour, M. *Para una filosofía política crítica: ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Abensour, M. *La Démocratie contre l´État*, Paris, Éditions du Félin, 2004. (Traducción: *La Democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Ed. Coligue, 1998.)
- Abensour, M. "Pourquoi la Théorie critique?" en Bentouhami, Hourya et alli (sous la direction de) *Le souci du droit, où en est la Théorie critique?,* Paris, Sens & Tonka, 2009.
- Altuna, B. *Una Historia Moral del Rostro,* Valencia, Pre-Textos, 2010.
- Chatelet, F., Duhamel, O., Pisier-Kouchner, E. *Historia del pensamiento político*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.
- Cassirer, E. *Filosofía de la Ilustración,* México D.F., FCE, 1993.
- Clastres, P. *La Sociedad contra el Estado,* Santiago de Chile, Ed. Hueders, 2010.
- Esposito, R. *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Forster, R. y Jmelnizky, A. (comp.). *Dialogando con la filosofía política: de la Antigüedad a la Modernidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2005.

- Gamboa, F. "Lo profano y la fuerza de la inmoralidad en política: una interpretación de Maquiavelo y Hobbes", Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2009.
- Giannini, H. *Breve Historia de la Filosofía,* Santiago de Chile, Universitaria, 1995.
- Gutiérrez, C. (Coord.). *Formas de lo político en el pensamiento francés contemporáneo*, Proyecto CONICYT 79100008, Santiago de Chile, Red de Investigación en Filosofía Francesa y Área de Filosofía Política, Departamento de Filosofía, U. de Chile, 2013.
- Hegel, F. *Escritos de juventud,* México, FCE, 1981.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo,* trad. Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 1997.
- Hobbes, Th. *Leviatán: o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* Buenos Aires, FCE, 2009.
- Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Katz, 2008.
- Marx, K. *Escritos de juventud,* Obras fundamentales, vol. 1, México D.F., FCE, 1982.
- Maquiavelo, N. *El Príncipe*, ed. y trad. Helena Puigdoménech, Madrid, Cátedra, 2003.
- Meinecke, F. *La idea de la razón de estado en la edad moderna,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Lefort, C., *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Pardo, J.L. "'Comunismo', dijo él", *Isegoría*, nº 49, 2013, pp. 397-405.
- Platón. *La República*, Bueno Aires, Losada, 2005.
- Pocock, J.G.A. *El momento Maquiavélico,* Madrid, Tecnos, 2008.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Russ, J. *Léxico de Filosofía. Los conceptos y los filósofos en sus citas,* Madrid, Akal, 1999.
- Scavino, D. *La filosofía actual / Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

- Strauss, L. y Crospey, J. (comp.). *Historia de la filosofía política,* México D.F., FCE, 2009.
- Tournier, M. *Viernes o los limbos del pacífico*, trad. Lourdes Ortiz, Madrid, Alfaguara, 2004.
- Villacañas, J.L. "Presentación: Perspectivas de la filosofía francesa", *Daimon*, nº 46, 2009, pp. 5-13.
- Villacañas, J.L., "¿Quién es anti-sistema?" [columna de opinión], Levante—EMV, mayo, 2011.
- Virilio, P. *Cibermundo, ¿una política suicida?*, Santiago de Chile, Dolmen, 1997.