

NUEVAS FORMAS DE PENSAR LA POLÍTICA A PARTIR DEL PENSAMIENTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS

FEDERICO IGNACIO VIOLA

CONICET, Universidad Católica de Santa Fe (Argentina)

fviola@ucsf.edu.ar

ABSTRACT

The article shows how the significations that give meaning to the normative political dimension as such are not the outcome resulting of transposing an *a priori* a-historical set of ideals deductively applied into each concrete historical situation. For the political dimension has its own autonomy and it finds its meaning in itself, without the necessity of referring itself to an external instance of validation. However, it becomes clear how through a necessary immanent historical mediation result an initial intersubjective and practical-linguistic intrigue that links both dimensions, the ethical one and the political, including its practical implications. In this way, it is shown how the *praxis* of speech, as conceived by Levinas but also as it was already implicitly envisioned in the ancient rhetoric, constitutes the form of mediation *par excellence* from which the significations that confer sense to the political are instituted.

KEYWORDS

Levinas, politics, ethics, liturgy, work.

Las connotaciones políticas de la ética levinasiana, siempre implícitas en la obra del pensador lituano, han sido escasamente abordadas, en cuanto se lo ha considerado, tal vez de manera superflua, un “teórico” fundamental de la ética que nunca se preocupó por sus aplicaciones e implementaciones prácticas concretas. Ciertamente Levinas no estaba preocupado por ofrecer un sistema moral determinado (Levinas, 2000a), mucho menos, por lo tanto, lo desvelaba la idea de ofrecer alguna determinada forma de praxis política. Por otro lado, como afirma en *Totalidad e Infinito* con un dejo de pesimismo, “la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad” (p. 47).

Se trata por eso en el presente trabajo de sacar a la luz interpretativamente los presupuestos políticos de su ética para mostrar en qué medida dichos presupuestos tienen el potencial de ejercer una influencia efectiva en la convivencia social de las democracias contemporáneas por las que se rigen los Estados modernos.

En la primera parte del escrito se retoma el lúcido planteo de Ciaramelli (2002) para quien las implicaciones políticas del pensamiento levinasiano surgen a partir de pensar la imposibilidad de un acceso directo, in-mediato, a lo originario o al sentido a partir del cual significan las instituciones sobre las cuales se basa nuestra vida en sociedad. La *condición* de lo político residiría en la forma en que se piense dicha mediación. Pues existe un salto, una distancia insuperable, que impide toda deducción directa de lo político a partir de la dimensión ética y moral. En esta misma sección se presenta asimismo el hilo conductor que atraviesa todo el presente trabajo, a saber, que esa distancia insuperable que impide toda deducción *directa* de lo político a partir de la dimensión ética sólo puede ser intermediada por la única forma de trascendencia que conecta las partes sin anular la distancia, sin reducir una parte a la otra, a saber el lenguaje. Pues, como lo refiere el mismo Levinas (2001) “el lenguaje no puede englobar al otro... En el habla, no pensamos únicamente en el interlocutor, sino que le hablamos...” (p. 46). El lenguaje será planteado ante todo como habla, como diálogo (Levinas, 1994) y encuentro a través de cuya mediación, anacrónicamente, se hace posible el comienzo de la política y a través de ella el surgimiento de la justicia social. Se intentará demostrar por lo tanto de qué manera se lleva a cabo la vinculación lingüística el pasaje de la ética a la política, en tanto el habla funciona como interfaz o intermediación entre ambas dimensiones (Ciaramelli, 2004). El lenguaje en su ejercicio mismo, es decir en cuanto acto de habla *realiza*, en el sentido fuerte del término, una forma de política orientada por la ética. Pues la ética *es* lenguaje, como no se cansa de afirmar Levinas (2003).

Y si la política, como se intentará mostrar en la segunda parte siguiendo sobre todo los aportes de Hetzel (2011), ya desde la antigüedad, no puede ser pensada sino como ejercicio de *acción* lingüística, se postulará entonces que el ejercicio político parlamentario no puede ser pensado sino como orientado y condicionado, aunque más no sea pre-originariamente, por la ética. No en la forma de una psicagogía que conduce *velis nolis* las conciencias de los gobernantes sino como la condición o imbricación necesaria y factual inherente al hecho mismo de la vida política en cuanto ésta no puede realizarse sino como *praxis* de habla. Se expondrán por lo tanto, en la misma sección, los modos de esa articulación y la forma concreta en que se cumple esa orientación de sentido por el que se va instituyendo éticamente un determinado orden de significados culturales, sociales y políticos. Se mostrará, por eso, con Hetzel (2005, 2011) la conexión intrínseca entre lenguaje, democracia y vida política en la antigüedad previa a Platón, sobre todo en la antigua retórica tal y como era ejercida por los sofistas.

Finalmente, a modo de conclusión, se intentará pensar una forma de política orientada por la ética que denominaremos política *litúrgica*. Categoría a partir de la cual se explicitarán las implicaciones que dicha articulación posee respecto de una forma de *praxis* política basada en la gratuidad y ordenada al servicio del pueblo.

DE LA ÉTICA AL LENGUAJE

Hetzel (2005) muestra cómo el lenguaje en su uso retórico, discursivo y dinámico, queda relegado a los márgenes de la filosofía después de Platón. El debate público que era parte esencial de la vida democrática de la antigua Polis, es expulsado del *logos* y denigrado a mero *onoma*. El *logos* griego se equipara de esta forma al *nous*, y el lenguaje corriente se vuelve funcional al pensamiento teórico, en tanto es reducido a mera herramienta de representación de las ideas (Hetzel 2011). Es instrumento del intelecto que representa la cosa en sí y que sirve para transferir tales representaciones, a las que sólo algunos privilegiados tienen acceso, en la forma epistémica de datos o temas. El lenguaje se subordina así a la verdad ideal que debe transmitir y *comunicar*, y en tanto *legein*, cumple solamente la función de *reunir* los trozos dispersos de un *logos* ideal fragmentado, caído en desgracia por la rudimentaria y material singularidad del habla cotidiana (Llorente, 2014). Todo discurso constituiría el intento de persuadir a los oyentes para hacerlos *entrar en razón*, es decir mostrarlos como sus certidumbres en realidad son las partes dispersas de *una* verdad ideal, cuyo acceso sería inmediato para aquel que refiriéndola la enseña. Levinas (1997; 2002) critica precisamente esta forma de retórica de la persuasión y la elocuencia que desprecia el *acto de habla* singular y cotidiano por el cual todo otro viene a ser considerado, o bien, receptor de contenidos ideales, o bien, contribuyente a su conceptualización final en una totalidad última que todo lo explica y contiene.

Por esto mismo Levinas, a partir de su reflexión ética, desemboca en una reflexión sobre el lenguaje que, más allá de sus intenciones, encuentra notables semejanzas con la consideración antigua, pre-platónica, del habla, tal y como la expone Hetzel (2003) quien, presentando una novedosa noción de performatividad lingüística, alude en este respecto explícitamente al pensador lituano.

Pues si la ética en su sentido general y corriente, no puede ser pensada sino como *praxis*, y si la ética, a su vez, es considerada por Levinas como lenguaje *dirigido* a un otro, el cual, en y por dicha *interpelación*, deviene prójimo en su proximidad de aproximado, ergo, toda *praxis* ética es *acción* lingüística y viceversa.

El rostro es habla, concluye Levinas (1991) y rompe de esta forma con el sistema monológico del *logos* racional donde no hay novedad que pueda advenir, donde está todo ya de alguna manera *dicho* y donde, por eso mismo, toda *escucha* es banal, puesto que las verdades son desveladas o bien a través de una forma de anamnesis teórica o bien por la exigencia a *entrar en razón* que de la que no puede librarse el interpelado, a riesgo de caer en la insensatez. El rostro, por eso, es irrupción y apertura al diálogo en la sinceridad y rectitud de su desnudez por la que expresa su verdad en el mismo acto de expresarse. Expresión sin par, novedad e *inicio* de algo nuevo. Realización efectiva de la primera frase que prologa el cuarto evangelio: *en el principio era la palabra*. No porque la palabra estaba *en* el principio,

junto al origen, sino porque la palabra constituye la mediación misma por la cual todo origen, todo arjé, se dona y entra en escena.

He ahí la complicación inicial (Ciaramelli, 1995; 2009), el *dia-logos*, drama de los dramas humanos, comienzo de la convivencia social y política en el advenir de verdades singulares en la que coincide el proclamador y lo proclamado. Complicación originaria insuperable, irreductible, que es ya siempre interpelación a la responsabilidad, *inicio* complejo de la justicia social. Porque en la mirada del otro, en el expresarse de su rostro me mira ya el tercero. El rostro que habla es, de esta forma, en la complejidad de su peculiar *acción* lingüística, el comienzo mismo de la justicia.

El acto de habla que tiene lugar en el cara a cara con el otro, en efecto, no se diferencia del inicio de la justicia en cuanto tal. La complicación inicial, en la cual lo social-político ya siempre tiene lugar, no es el producto de un *problema* de comunicación que debe ser superado, sino que constituye la cuestión misma del origen diacrónico de la justicia. Pues, aclara Levinas (2002), la comunicación “no se reduce al fenómeno de la *verdad-que-une*: es una no-indiferencia ante el otro, susceptible de significación ética a la que se subordina incluso el enunciado mismo de lo *Dicho*” (p. 156).

Levinas (1997) siempre vincula la acción o *praxis*, empero, como referida a la voluntad, a la libertad, a la autonomía. No se refiere a la acción sino como el resultado de la razón práctica que siempre actúa con arreglo a fines e intereses determinados. La autonomía del sujeto desemboca en acción racional práctica que modifica el mundo. Pues no concibe la ética sino a partir de una *pasividad más pasiva que toda pasividad antitética al acto* (Bierhanzl, 2014; Levinas 2003).

Sin embargo, tematizando la cuestión de la política y de la justicia, Levinas (1998) admite, comentando un pasaje de la *República* de Platón (*Rep.* 350e, 351c), que el lenguaje ético, implica una cierta *praxis persuasiva* por la que se invita al interlocutor a escuchar, a entrar en una forma de diálogo argumentativo y razonable. Especie de *persuasión ética pre-originaria* del rostro, como dice Ciaramelli (1989), “en favor de un discurso coherente” (Levinas, 1998 p. 103), en favor de la argumentación y el discurso, en favor del debate racional, propios de la política y de la convivencia democrática.

Persuasión del Rostro *previa* a la persuasión discursiva y violenta que fuerza las libertades y las voluntades a *entrar en razón*. *Discurso* previo al discurso, comienzo del comienzo, que nunca puede ser presente. Esta situación ético-lingüística, este *acto-pasivo de habla* del Rostro tiene implicaciones eminentemente políticas, en tanto constituye su germen, el inicio de su inicio. Anacronismo del sentido, *inicio de la filosofía*, inicio anárquico “que está antes de todo presente” (Ciaramelli, 1989 p. 167).

Hetzel (2011), a su vez, muestra aludiendo a la retórica precisamente el carácter peculiar de la persuasión según el cual lo social, es por un lado eminentemente

lingüístico a la vez que posee un carácter circular fructífero. Este carácter circular no designa otra cosa que el hecho de que todo acto lingüístico y su socialidad intrínseca no se basan en nada más que en sí mismos, en el propio acto de habla de su enunciación. Enunciación por la cual entre el que persuade (*peithein*) y el persuadido existe una confianza o fe (*pistis*) irreductible a ningún fundamento exterior al diálogo, es decir, a la situación lingüística en la que se encuentran implicados el hablante y el oyente. Conviene citar a continuación las propias palabras del pensador alemán:

Pistis puede traducirse como *fe, confianza y asegurarse...* palabra que pertenece a la raíz verbal de *peithein*, siendo éste último verbo central respecto de la actividad retórica; el verbo *pisteuien* significa *fiarse y confiarse*, pero inicialmente significa *creer* en el sentido *de dejarse persuadir*. Por tanto, *pistis* podría interpretarse también, en sentido amplio, como aquello que resulta del ser convencido con palabras, pero también como aquello que tiene que estar presupuesto para poder convencer con palabras. En este punto entramos en el círculo de lo que nos es de confianza. La fuerza unificante del habla, que al mismo tiempo garantiza la fuerza unificante de lo social, exhibe la peculiaridad de no poseer ningún fundamento, ya que no puede ser reconducida a nada fuera de ella misma. Nada justifica el hecho de confiarse en las palabras del hablante, y eso es lo que las hace, precisamente, dignas de confianza. En última instancia, el confiarse no se produce recurriendo a fundamentos, sino que ya tiene que estar presupuesto. (p. 338-339)¹

La *praxis* del habla que tiene lugar entre los que dialogan posee, por lo tanto, una *efectividad* intrínseca, es decir una dimensión *performativa* irreductible, que no refiere ni a intenciones previas ni a competencias propias del sujeto hablante, sino que, en palabras del mismo Hetzel (2003) “no significa otra cosa que nuestro discurso despliega una efectividad específica en la respectiva actualización de su ejecución. El habla es efectiva *en cuanto* se consume y se consume *como* efecto. Su efectividad no constituye una de sus características, en cuanto no se basa *en otra cosa* que en su ejecución” (p. 10).

Refiriéndose a la comprensión levinasiana del lenguaje ya decía De Greef (1969) tempranamente a fines de la década de los sesenta:

¹ «*Pistis* kann mit *Glaube, Vertrauen* und *Zutrauen* aber auch mit *Versprechung* und *Verheißung* übersetzt werden: das Wort gehört zum Verbalstamm von *peithein*, dem zentralen Handlungsverb der Rhetorik; das eng verwandte Verb *pisteuien* bedeutet *trauen* und *vertrauen*, zunächst aber glauben im Sinne von sich überreden lassen. *Pistis* könnte im weitesten Sinne also als etwas gedeutet werden, was aus dem Überzeugtwerden durch Worte resultiert, was aber zugleich vorausgesetzt werden muss, um mit Worten Überzeugen zu können. Wir geraten an dieser Stelle in einen uns bereits vertrauten Zirkel. Die Bindungskraft der Rede, die zugleich die Bindungskraft des Sozialen garantiert, erweist sich als eigentümlich grundlos, als auf nichts außerhalb ihrer selbst rückführbar. Nichts rechtfertigt das Vertrauen in die Worte des Redners, gerade das macht sie allerdings vertrauenswürdig. Vertrauen lässt sich in letzter Konsequenz nicht über einen Rekurs auf Gründe herstellen, sondern muss bereits vorausgesetzt worden sein».

“De hecho, podemos considerar el habla [*parole*] —una dimensión del lenguaje [*langage*] que requiere por parte del que oye un compromiso práctico y, por parte del hablante, igualmente una cierta conducta de ‘in-volucramiento’ [*com-promettante*]— como un lenguaje *performativo*. Adoptando la terminología de Austin en *How to do Things with Words*, podemos decir que el lenguaje ético es perlocucionario, o perlocutivo (perlocutionary), en el sentido de que también requiere la producción de algún efecto o acción.” (p. 440)

El lenguaje es, por eso, en su ejecución misma la *efectiva* consumación de la *aproximación* del interpelado. Antes de transmitir datos, antes de todo *Dicho*, en el lenguaje se *produce* la proximidad del prójimo (Levinas, 2005; 2003), y en este sentido el lenguaje *realiza*, en el sentido fuerte del término, más allá de todo plan o intención del hablante, la aproximación del otro (*autre*) en cuanto prójimo (*autrui*). En este sentido el lenguaje dirigido a todo otro consume la ética o la ética se lleva a cabo en y por el acto de habla. Pero el acto de habla, además de ser la realización que aproxima al otro y lo *hace* prójimo, realiza también la investidura del sujeto y su libertad *convirtiéndolo* en responsable *ante todo, de todos y hacia todos*, como no se cansa de repetir Levinas aludiendo a Dostoievsky (Levinas, 2001). El vínculo *performativo* entre lenguaje y responsabilidad es evidente asimismo cuando Levinas (2001) refiere que la invocación del mismo por el otro realiza la trascendencia en cuanto dicha invocación obliga al Mismo, “lo responsabiliza, es decir, lo convierte en hablante” (p. 46).

En esto reside el privilegio *verbal* del lenguaje, en el que insiste Levinas (2002), entendido como *Decir* antes que como *Dicho*. Este *Decir* es verbalmente acción lingüística efectiva más allá de la violencia de lo *Dicho*, que desde afuera compele al interlocutor a *entrar en razón*.

Esta verbalidad (Bernet, 1985) referida y puesta de relieve por Levinas (2002) marca, por un lado, la temporalización diacrónica de la ética y le permite, por el otro, evitar hablar de la ética como acción estratégica con arreglo a fines subjetivos.

Cuando se afirma que el rostro *habla* (Feron, 1980), cuando se afirma el carácter verbal de su *logos*, no se hace referencia principalmente a un nombre que designa una acción, sino que se hace referencia a un encuentro que “hace vibrar verbalmente el ser como un *evento* de palabra.” (p. 23) Hablar constituye, de esta forma, el acontecimiento por el que se deshace la figura, se deconstruye la representación conceptual que traiciona la singularidad del sí mismo. El hablar del rostro constituye, por eso, el *realizarse* de una revelación, el manifestarse mismo de una verdad distinta a la verdad epistémica *dicha* que presupondría un valor universal y eterno. Es expresar una verdad singular, concreta, de la que no puede haber ciencia, como afirma Aristóteles (Ét. Nic.: VI, 5, 1140a 25-30). Pues su función *antes* de ser epistémica y más allá de toda funcionalidad, es acto responsorial, responsabilidad de una libertad investida de cara un otro que interpela.

Por eso Hetzel (2011) en su reconstrucción arqueológica de la noción de *performatividad*, tal y como se daba en la antigüedad pre-platónica, sobre todo en la sofística retórica, insiste por su parte en la efectividad (*Wirksamkeit*) propia del lenguaje más allá de la voluntad y de las competencias de los hablantes. Citando a Gorgias, Hetzel (2008) recalca que el hablar es “un gran productor de efectos [ein großer Bewirker (megas dynastes)]. A continuación el pasaje en el que se hace aún más evidente la posición de Hetzel (2008) al respecto y su cercanía a la noción levinasiana de lenguaje:

“La praxis no puede fundamentarse plenamente en nada que simplemente la preceda, ni en la razón universal ni en la libertad individual. El concepto moderno de libertad hipostasía la indeterminabilidad de la praxis y la traslada en forma de libre albedrío al sujeto, con consecuencias fatales. En lugar de aspirar a una *eleutheria*, es decir a una forma de libertad política con limitaciones internas y externas, a una forma de libertad que se realiza en cada situación, la libertad se individualiza en la edad moderna y, por tanto, se despolitiza.”² (p. 28)

La vinculación entre política y ética en la concepción levinasiana del habla es, de esta forma, relativamente evidente. El lenguaje es referencia necesaria a la justicia y a una sociedad plural y democrática, característica esenciales de cualquier forma de vida política que se pretenda republicana. En efecto, la democracia como pluralismo es imposible sosteniendo una noción de discurso racional monológico. Una razón no puede ser otra para una razón, aclara Levinas (1997). Y agrega más adelante, “el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio [...] es ético” (p. 96). De manera que el comienzo de lo social y de político tiene lugar en una situación que lo condiciona de manera irrevocable. Es decir, que el comienzo de su comienzo reviste un carácter ineluctablemente ético.

El habla es, por eso, en su verbalidad y temporalización, el comienzo pre-original, el inicio complejo y articulado de una sociedad pluralista y democrática que, condicionada por dicha implicación ética insuperable, aspira a la justicia.

En este respecto el habla significa irrupción e interrupción. Todo acto de hablar, de expresarse interrumpe y trastorna el discurso coherente y cerrado; el discurso *continuo* de la filosofía política que presupone el discurso monológico e impersonal de la razón, donde es en vano intentar *decir* algo, puesto que todo, de alguna manera, está ya siempre *dicho*.

² «Praxis lässt sich aus nichts heraus vollständig begründen, das ihr in einem einfachen Sinne vorausginge, weder aus universener Vernunft noch aus individueller Freiheit. Der neuzeitliche Freiheitsbegriff hypostasiiert die Indeterminiertheit der Praxis und verlegt sie, in Form der Willensfreiheit, in das Subjekt - mit fatalen Folgen. Statt eine *eleutheria*, eine politische Freiheit von äußeren und inneren Zwängen anzustreben, eine Freiheit, die sich in der Situation verwirklicht wird die Freiheit in der Neuzeit individualisiert und damit entpolitisiert».

Esta interrupción se da, según los últimos escritos inéditos de Levinas (2015), por el habla en cuanto esta es *resonancia* de una voz que proclama su verdad. Dicha voz se caracteriza por ser *grito* en su sonoridad. Y es en este sentido que representa el estallido (*éclatement*) de todo sistema cerrado, cohesionado, de signos, de todo contexto clausurante de significación, que impide toda multiplicidades de verdades y llama a la contemplación de la única verdad silenciosa que proviene del intelecto que intuye las ideas eternas.

El discurso, el habla en su actualización y efectividad performativa, en su *actuación* misma, en su *puesta en escena*, remite, por eso, a una forma de temporalidad fragmentaria. Así afirma Feron (1980) cuando dice que “el discurso hace vibrar una temporalidad *discontinua* cuya textura es una renovación, un comienzo incesantemente nuevo que rompe a cada instante la permanencia de la totalidad o de la historia.” (p. 24 [el subrayado es nuestro]). Por eso hablar implica la ruptura con toda forma de identidad. Hablar no sólo es ser *para el otro* sino a la vez, *ser otro* en cuanto tal (Mayzaud, 2006).

Ahora bien, lo propio de una sociedad política son las formas parlamentarias a través de las cuales los delegados del pueblo intentan justificar discursivamente la legalidad y legitimidad de las leyes y normativas que se busca instituir y que rigen el orden democrático de los Estados.

Esta forma de gobierno tan propia de nuestra sociedad occidental implica, por lo menos de manera formal, no sólo el ejercicio del *parlamento* [*parler, parlare*], es decir de la argumentación y del habla, sino también el ejercicio menospreciado o, más bien olvidado, de la *escucha*. Como se mostrará más adelante, precisamente en ese ejercicio alternado de *habla y escucha* consistía el ejercicio efectivo de la vida democrática en la *polis* griega.

En la obra levinasiana, previa a la reciente aparición de sus inéditos, se encuentra solamente en su artículo *La trascendencia de las palabras. A propósito de 'Biffures'*, del año 49 una alusión al tema de la palabra vinculada al tema del sonido y de la audición. Allí dice Levinas (1949) explícitamente:

“Escuchar realmente un sonido es oír una palabra. El sonido puro es verbo... en la relación social, la presencia real del otro importa; pero, sobre todo, que esta presencia, lejos de significar la coexistencia pura y simple conmigo, lejos de explicarse por la metáfora romántica de la "presencia viva", se cumple en la *audición*, toma su sentido de ese papel de origen trascendente que juega la palabra...” (p. 160-161 [el subrayado es nuestro])

Levinas (1948), sin embargo, había tematizado ampliamente ya la cuestión en una conferencia titulada *Palabra y Silencio* pronunciada un año antes, en el 48, en el *Collège Philosophique* de Jean Wahl. Conferencia inédita recogida en el tomo dos de sus obras completas publicado en francés en 2011. Allí se encuentran en ciernes los fundamentos de una fenomenología del sonido y de la audición.

Esta fenomenología del sonido y de la audición (Pignalitti, 2020; Llorente, 2014; Richter, 2014) posee unas implicaciones sociales y políticas aún no estudiadas en profundidad. A continuación se intenta explicitar esquemáticamente dichas implicaciones.

DEL LENGUAJE A LA POLÍTICA

¿El discurso coherente, que se absorbe todo entero en lo Dicho, no debe su coherencia al Estado que excluye el discurso subversivo mediante la violencia? (Levinas, 2002, p. 251)

Como viene siendo expuesto en la sección anterior, el Rostro que habla interrumpe el tiempo de la Historia, el tiempo de su flujo continuo, e introduce un tiempo disruptivo, discontinuo. Pero esa interrupción no es el producto de la libertad de un individuo que individualmente y a partir de su iniciativa libre y autónoma se opone al sistema, sino que es el resultado de un encuentro, en el que un Rostro que *habla* y de un interlocutor que *escucha*. El rostro es *voz* que irrumpe e interrumpe con su interpelación el discurso de la razón unívoca e impersonal, la razón que no tiene orejas, pues nada le viene de fuera. El Rostro rechaza, de esta forma, todo *compelle eos intrare* y permanece siempre extra-ordinario, *hors sujet*, intematizable, inasimilable.

La temporalidad solipsista de la Historia y del yo interesado que persevera en su conato es interrumpida por la irrupción del Rostro del otro que introduce el tiempo, y de esta forma introduce la *discontinuidad*. El tiempo adviene del otro, *es* el otro (Levinas, 1993), y por lo tanto, no constituye la mera síntesis pasiva de la temporalidad inmanente de la conciencia del yo (Viola, 2016). Tampoco es el *tiempo económico*, así denominado por Levinas (2000b) donde cada instante es equivalente y presupone el salario o recompensa por las penas vividas en los instantes anteriores. Dicho tiempo económico, tiempo de la identidad del yo siempre igual a sí mismo, del yo que existe ineluctablemente consigo mismo y que permanece siempre idéntico a sí a través de los avatares de la historia.

Por eso, la relación temporal con el otro permanece, siempre, extra-ordinaria, por fuera del flujo temporal de la conciencia, de la memoria y de la historia en el que en cada instante recoge la herencia del instante pasado y se proyecta en el interés del *conatus* el rédito a obtener en los instantes del porvenir.

La llegada *sonora* de la interpelación del otro es, precisamente, la que realiza el estallido [*éclatement*] del sistema coherente del lenguaje [*langage*] (Levinas, 2015) y del orden social, cultural y político que sostiene. Si el otro constituye la realización misma del tiempo, dicha realización acontece lingüísticamente en y por el *habla*. La palabra temporalizada, verbal, el *Decir*, inaugura el *tiempo intermitente*

(Checchi, 2003) del encuentro con el otro. El sistema estalla en fragmentos y el *logos* deja de ser el *legein* que todo lo recoge y sintetiza en la univocidad de la razón (Llorente, 2014), para pasar a ser el *logos* sonoro, singular y concreto o *habla* del sujeto singular que se expresa en cada oportunidad e interpela y requiere la *escucha* atenta de un otro que también es capaz de *logos*. Dichos fragmentos temporales no son sino el lugar del encuentro dialógico con el otro y definen una forma del aquí y del ahora, del instante presente, que no se subordina a la duración de ningún tiempo continuo, puesto que cada instante cuenta por sí mismo, no por un valor intrínseco inmanente, sino por el acontecimiento del encuentro que ellos mismos representan y consuman. En el momento presente acontecimental de ese encuentro, el Rostro del otro articula su *logos*, habla, en la forma de un mandato que *manda mandar*. Que instruye e inspira al yo, *en* y *por* la mediación dialógica, sobre la manera más adecuada del orden normativo por el que se puede regular la convivencia social. Asimismo en el Rostro que habla ya se teje el drama de la justicia por el otro del otro, por el tercero, que ya está presente en la mirada del otro.

En el diálogo complejo, inicial, del uno al otro y en el que siempre ya está implicado el otro del otro, ya está contenido el germen de toda política y de toda posible justicia social. La institución de las leyes que rigen el orden democrático y político empieza, precisamente, *allí*. En *el principio está la palabra*, pero la palabra es mandato, por eso “el principio sólo es posible como mandato” (Levinas, 1997 p. 215).

Dice Levinas (1998) en este respecto: “la subordinación... a las leyes escritas, exige el discurso en tanto que encuentro de hombre a hombre... Hemos afirmado que el mandato es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandato” (p. 110). Es importante recalcar que ese mandato surge de un *encuentro*. Es el resultado de un entre-dos en el que se realiza la mediación ético-lingüística pre-originaria por la que se pasa a la política propiamente dicha y a la razón que calcula y que tiene la tarea de *comparar lo incomparable* (Ciaramelli, 2002). Dicha comparación entre individuos *únicos* e insustituibles respecto de sus necesidades y requerimientos, absolutamente necesaria en la vida política para la consecución de una justicia *cada vez mejor*, no constituye un mero cálculo de la razón instrumental donde se sopesan intereses para obtener el saldo que otorga valor a la relación con el otro. Se trata más bien, como subraya Levinas (2001), de la *sabiduría del amor*, subversión de toda *filo-sofía*, por la que se introduce el criterio, la medida, que *limita* a la infinita responsabilidad de los unos por los otros y se *origina el origen* de un orden en el que es posible el surgimiento de un Estado en el que permanezca abierta la posibilidad efectiva una justicia y equidad auténticas.

La limitación que surge del mandato de la interpelación del otro no proviene por lo tanto de un tirano que se impone sobre las libertades de los ciudadanos que le están sometidos, violentamente desde fuera, sino de una *sabiduría responsable*

que instruye *misteriosamente* sin doblegar, pues, en palabras de Saint-Exupéry, *cuando el misterio es demasiado grande, es imposible desobedecer*.

Es decisivo remarcar esta *complicación inicial* (Ciaramelli, 1995; 2004) en la que se juega, a través del *habla* y la *escucha*, la aspiración a un orden cada vez más humano, cada vez más justo. Pues, como recalca Levinas (2001), “en la propia esfera de la historia existe un nivel de injusticia inocente en el que se hace el mal ingenuamente” (p. 44). Como si el mal se introdujera en la historia humana silenciosamente, en *puntas de pie*, inadvertido, desapercibido. De ahí que sea menester, en orden a reconocer la injusticia, la interpelación, la voz, el *sonoro* pedido de auxilio del otro que acusa al yo perteneciente a la estirpe de Caín que pretende que el otro no le incumbe. Por eso, “para que yo conozca mi injusticia - para que yo entrevea la posibilidad de la justicia- se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de afuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda, aparece como un principio exterior a la historia” (p. 44). Proviene, a fin de cuentas, de la *voz* del otro que resuena en los armónicos de lo *dicho*. Ahora bien, se requiere un oído atento, entrenado, para percibir tales *armónicos*.

Esa procedencia *externa* no refiere a un *afuera* espacial-geométrico, sino a la responsabilidad extra-ordinaria que rompe el solipsismo de un yo *acusado* de injusticia por el mero hecho de su existencia, y que, por lo tanto, tiene que justificar discursivamente su mera presencia, su mero estar-ahí. Para eso, precisamente, el humano, animal político, *tiene la palabra* [*logon echon*] (Arist. Pol., 1253a 2f. u. 7-10).

Esta justificación del propio ser o existir consiste en el acto pre-originario responsorial por el que el yo recibe el mandato del otro en la *escucha atenta* de su voz. Escucha originaria y paradójica *que obedece una orden antes de que se formule* (Levinas, 2003) como si se tratase de una libertad que viene al ser en y por la escucha misma. Anacronismo insuperable (Ciaramelli, 1989) del llamado y del oír de un ser cuya obediencia coincide con la escucha misma. Creación *ex nihilo*, responsabilidad sin comienzo. Inicio absoluto en la voz y la escucha, inicio por antonomasia, por el que se abre la posibilidad de toda *novedad* en la historia. Novedad que resquebraja la cerrazón de esta última y que contiene el germen del progreso moral de la convivencia social.

Si bien Ciaramelli no desarrolla ampliamente la cuestión del lenguaje alude al mismo en tanto que *habla* [*parole*] a través de la cual, como *mediación diacrónica* irreductible, se cuestiona lo instituido *sincrónico* y se dona lo originario. En efecto refiriéndose a la normatividad y a la legalidad que ordena la comunidad política Ciaramelli (2009) hace referencia a la necesaria posibilidad humana del *hablar* como forma de instituir y estabilizar, por un lado, el caos de lo real y, por el otro, como la forma de cuestionar lo instituido para permitir un progreso hacia formas más justas y más adecuadas de convivencia social. Dicho instituir, en efecto, “arraiga

en el lenguaje” y precisamente, agrega el pensador napolitano, “porque presupone la complicación originaria de la pluralidad humana, el lenguaje está vinculado intrínsecamente a la creatividad del instituir” (p. 63).

Si, por el contrario, fuera posible un acceso inmediato, originario, a un conjunto de normas o leyes *a priori*, a-históricas, no sería necesaria el habla en su forma positiva instituyente o en su forma cuestionadora deconstructiva de lo instituido. La legalidad en dicho caso coincidiría con la realidad y de esta forma sería en vano, tanto cualquier intento de justificación de dichas normas, así como cualquier interrogación respecto de su legitimidad. La *pregunta socrática respecto de la justicia de las leyes de Atenas* (Caramelli, 2009) carecería de sentido, y toda forma de debate político sería inútil.

La legalidad vigente, la legalidad instituida, debe poder ser interrogada por el ser humano respecto de su justicia y su legitimidad. Es decir, que el mismo carácter intrínseco que la define como institución histórica y humana dialógicamente producida, nunca puede reducirse a la intuición de un dato fáctico inmediatamente accesible, y por eso, debe poder ser siempre interrogada críticamente. Esto es, debe ser posible plantearse la pregunta de si las leyes que rigen el orden social son justas o injustas.

Aquí se juega el sentido de todo debate político a través del cual se hace posible toda puesta en cuestión de la legalidad instituida. El debate político parlamentario, si todavía conserva algún sentido en los Estados democráticos occidentales, constituye, precisamente, el lugar propio en el que se lleva a cabo la puesta en cuestión de la legitimidad de las leyes y de todo orden vigente en general y por eso la autenticidad y utilidad de dicho debate depende de que no se parta del presupuesto metafísico de un acceso inmediato a una presunta legalidad natural universal e incuestionable.

De manera que, la contingencia y la indeterminación absoluta, el caos y el azar que reinan sobre lo real, como explica Caramelli (2009), constituyen la condición misma de la vida política y del surgimiento de las instituciones por las cuales se rige dicha vida. En efecto, el orden social, más allá de todo fundamentismo o nihilismo, no surge de la traspolación de un ordenamiento *a priori* a-histórico que se impone de manera *top-down* sobre una nación o un pueblo. El orden social e institucional, con sus leyes y normas, exige ante todo el esfuerzo *creativo* de los ciudadanos y surge, por eso, del diálogo y la confrontación intersubjetiva en el acontecer efectivo de un drama *histórico* que debe ser considerado irreductible e insuperable y por el cual se estabiliza lo azaroso, efímero y frágil de la existencia humana. Lo propio de lo humano viene definido por esta pluralidad o multiplicidad de mediaciones intersubjetivas a través de las cuales, más allá de todo determinismo esencialista, naturalista o racionalista, se realiza lo humano en la relacionalidad y socialidad que la constituyen. Por eso afirma Caramelli (2002) que “el orden instituido y simbólico

de lo político comienza desde sí mismo sin encontrar en ninguna inmediatez previa la garantía normativa de sus contenidos” (p. 57).

Es necesario, por lo tanto, postular una plasticidad de lo humano que permita una sana mediación intersubjetiva y colaborativa sin necesidad de recurrir a una determinación fija *a priori* de una presunta naturaleza humana, sea ésta de carácter racionalista o esencialista. La forma de dicha mediación, además de su intrínseca lingüística, tiene que poder ser *determinable* cada vez en cada contexto concreto. De eso se trata la plasticidad por la cual se lleva a cabo la puesta en cuestión dialógico-crítica de lo instituido, es decir en el hecho histórico político en el que *cada vez*, en cada encuentro concreto, es posible debatir auténticamente el orden vigente poniendo en cuestión su validez y legitimidad.

Esta institución de lo normativo-regulativo del orden social, *cada vez* singular y concreto, surge y se mantiene, por lo tanto, en y por la posibilidad de relación dialógica del individuo con sus semejantes.

No deja de ser sintomático, que Platón, discutiendo sobre las leyes, elogie aquel tipo de ley según la cual no les está permitido a los jóvenes, precisamente, discutir sobre la legitimidad de las leyes. Una de las mejores, afirmaba el filósofo, “seguiría siendo la [ley] que prohíbe que ningún joven examine cuáles [leyes] son buenas y cuáles no, sino que obliga a que con una voz y de forma unánime todos acuerden que todas son buenas, puesto que las dieron los dioses y, si acaso alguien llega a decir lo contrario, no permite, en absoluto, que se acepte escucharlo...” (*Leyes*, 634 d-e). Por razones análogas desaconsejaba en *Rep.*, 497 una formación filosófica profunda de la juventud, puesto que para los jóvenes la filosofía como forma dialéctica de acercarse a la verdad resultaría inadecuada.

En la Grecia antigua, sin embargo, no siempre fue así. Como demuestra Hetzel (2011), la retórica antigua, antes de caer en desgracia a partir de Platón, constituía el ejercicio político y social por antonomasia donde, a través del ejercicio agonial del habla, se llevaba a cabo la *praxis* misma de la institución de los sentidos y significados con los que se construía el orden social, así como su cuestionamiento mismo, según las circunstancias. Dicho ejercicio era necesario para custodiar y garantizar una democracia auténtica y una vida política más justa para todos los ciudadanos de la Polis.

Ahora bien, el habla y el diálogo requieren una vez más, según se mencionó más arriba, de la contingencia y el azar de los avatares históricos, sin los cuales no tendría sentido siquiera el habla cotidiana en cuanto tal. El Aristóteles de la *Retórica*, comenta Hetzel (2005), presenta a la *contingencia* como una característica esencial de la praxis política, pues sería insensato *discutir cuestiones que no podrían ser diferentes o que no fueran capaces de cambiar a través del tiempo y del devenir* (Rhet. 1357a).

Sin el libre ejercicio de la palabra (*isegoría*) y una participación más directa e igualitaria (*isonomía*) de todos los ciudadanos en la vida democrática, la política se

reduciría al mero ejercicio de imposición de medidas regulativas (*policiés*) por parte de un gobierno de *expertos*, con independencia de la opinión *vulgar* de los ciudadanos. Hetzel (2005) es lapidario en este sentido:

La controversia entre filosofía y retórica, que determina la cultura occidental hasta nuestros días, es ante todo asimismo una controversia política, es decir, una controversia sobre la naturaleza misma de la política. Mientras que la filosofía define a la política [*politics*] como medidas de gobierno [*policy*], como el arte de dirigir y controlar un estado ya constituido, la retórica entiende lo político como el campo agónico de la auto-creación de la sociedad (p. 6).³

Para los retóricos, en efecto, la vida política coincidía con el ejercicio agonal lingüístico, el cual mantenía a la democracia en una tensión de apertura permanente y salvaguardaba, de esa forma, al pueblo del totalitarismo del poder, por el cual, el tirano de turno pretendía siempre arrogarse la prerrogativa de tener la última palabra respecto de la *cosa pública* y de cerrar, de tal manera, conceptualmente toda disputa.

Desde el punto de vista de la retórica, la política, en cuanto no se diferencian la una de la otra, no puede pensarse sino como apertura permanente del orden social a nuevas posibilidades de convivencia en la diferencia. En este sentido no sería erróneo considerar a la retórica como sinónimo de pluralismo político, en su sentido fuerte, en cuanto introduce y mantiene la imposibilidad de concluir las disputas parlamentarias que enriquecen la diversidad intersubjetiva de la vida en sociedad (Hetzel 2005). Todo lo contrario a la concepción moderna de política en su forma efectiva actual, tanto en latinoamérica como en la mayoría de los países occidentales. Así lo señala agudamente Hetzel (2005), para quien las instituciones democráticas actuales, regidas por una forma bien determinada de *filosofía política*, oscilan en una ambigüedad que no carece de ironía. Por un lado se enarbola la bandera de la libertad absoluta de los individuos y de la vida republicana, y al mismo tiempo se aspira a proclamar *democráticamente* la verdad final y última respecto de temas esenciales que rigen y ordenan la vida social de los *ciudadanos libres*. En una veintena de países, por ejemplo, convive el *derecho* a votar con su *obligación compulsiva*. Siendo esta prácticamente la única forma de *participación efectiva* del ciudadano en la vida política del Estado, el cual fuerza de este modo a los ciudadanos a legitimar compulsivamente, a través del voto, a una elite de representantes que se encargará de tomar las medidas de orden público *necesarias* para la presunta consecución del *bien común*.

La política en el sentido de la retórica, empero, mantiene el disenso como aquello que motoriza la búsqueda de una *justicia cada vez más justa* (Levinas, 2001; Viola, 2014). El disenso, sin embargo, no se desarrolla como mera lucha por el poder sino que mantiene una tensión social *fecunda* junto a una esperanza no-

³ No existe una traducción precisa al español del término inglés *policy*, traduciéndoselo casi siempre simplemente con el término *política*, como si se tratara de sinónimos.

ingenua de un orden cada vez más humano. El disenso y el debate social y cultural, lejos de constituir el intento de imponer a los adversarios intereses individuales o partidarios, constituyen la expresión política del deseo humano de construir un mundo cada vez mejor.

La política en su versión moderna hobbesiana entiende, en cambio, el disenso como la posibilidad permanente e inminente de una *guerra de todos contra todos*. Los acuerdos son, por eso, meras conciliaciones de intereses contrapuestos en una sociedad donde nadie tiene que ver con nadie y donde la última palabra la tiene el Estado para imponer el orden necesario para la consecución de una convivencia social supuestamente *pacífica*. De allí la idea de una *paz social razonable*, “orden equitativo de fuerzas contrapuestas en un equilibrio de poder relativo” (Burggraeve, 1997; Viola & Bonet, 2020).

Hetzl (2008) recalca el hecho de que el hilo conductor del pensamiento occidental, impregnado de platonismo, ha consistido más bien en supeditar la *praxis* a la *episteme* contribuyendo de esta forma a la *despolitización* de las praxis comunitarias instituyentes de los sentidos culturales y colectivos por los que se rigen las sociedades. La subsunción de lo pragmático a lo teórico conlleva, en nuestras sociedades, ante todo la consideración de lo político como la resolución de todo antagonismo y antinomia social, mientras que la política en su sentido más propio era entendida en la antigüedad pre-platónica, más precisamente en la retórica entendida como *praxis*, como la imposibilidad misma de una reconciliación que resolviera las antinomias de la vida de la polis, respetando de esta forma su dramaticidad propia e intrínseca. Las tragedias griegas eran precisamente el símbolo cultural, pero también *político* de la imposibilidad de una resolución final y total de los problemas de la existencia humana.

A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA FORMA LITÚRGICA DE JUSTICIA POLÍTICA

“¡El que tenga oídos, que oiga!”
(Mateo 13, 9)

Como se ha mencionado, la injusticia se cuela silenciosamente en el mundo y el clamor de los más necesitados que la padecen, la mayoría de las veces no es atendido. Sus voces son desoídas por los gobernantes, en cuanto la perspectiva visual del poder atenúa y amortigua dichos gritos al interpretarlos, según las prácticas democráticas tradicionales, a la luz los intereses de una supuesta *mayoría*. El reclamo del singular concreto que exige justicia para sí y para los otros, no cuenta por sí mismo de frente al poder político tradicional. La *burocracia* es la consumación plena de esta forma de gobierno que todavía no pierde vigencia y que se considera natural y evidente.

De esta forma, el ciudadano que no se somete a la lógica burocrática del poder y al discurso político impersonal por el que *se lo invita a entrar en razón* “es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; [de manera que,] la violencia, la razón de Estado... aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley su materia sumisa. Por tanto, el discurso recupera su sentido mediante la represión o la medicación, mediante las justas violencias en el límite de la injusticia posible, en el que se mantiene la justicia represiva” (Levinas, 2003 p. 252).

Drabinski (2000) se pregunta cómo sería posible una forma diferente de democracia que a la vez se base en una inderogable *deferencia* por el otro y por todo otro en su concreta singularidad. El norteamericano propone que el espacio de lo político permita lugar a la extravagante generosidad de la ética para que dicho espacio sea orientado por ésta en orden a lograr una justicia social no sólo universal y comunitaria sino diferencial y singular en la que se atiendan y *escuchen* los intereses de las minorías e incluso de cada individuo particular en sí mismo. Esta transformación del espacio político sería posible a través del concepto de *liturgia*, tal y como lo expone Levinas (1998), que funcionaría como categoría articuladora de las dimensiones de lo ético y lo político. De ahí la consideración de una forma litúrgica de política o justicia litúrgica.

Levinas (1998), en efecto, recupera el sentido profano del término *liturgia* en vinculación con el término *obra*. Bustan (2006) explica:

Redescubriendo el doble sentido del término liturgia, profano y religioso, Levinas se refiere tanto al sacrificio de quien ejerce un oficio en contra de su interés, tanto como a la gratuidad de una actividad sin recompensa. Recuerda su empleo original en la Antigua Grecia, donde se trataba del servicio público prestado por los funcionarios públicos denominados *leitourgial* o por los ciudadanos ricos quienes no sólo asumían los costos de los servicios prestados a la comunidad (financiación de festivales religiosos, juegos, equipamiento de buques de guerra, espectáculos, etc.), ... sino que incluso asumían las pérdidas. Finalmente, evoca, de manera original, el significado del servicio prestado a Dios que este término ha asumido a lo largo de los siglos.

Se propone, por lo tanto, considerar la praxis política descrita como enraizada en la ética como *obra litúrgica*. En efecto, el término obra, incluido en la palabra liturgia (*ergon*), en su uso verbal designa un tipo de acción eficaz netamente dirigida al otro sin expectativa de retorno o rédito. En su radicalidad, declara Levinas (1998), el obrar designa “un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al mismo” (p. 40).

Al mismo tiempo, designa una forma de acción *eficaz*, así como cuando se habla de que un antídoto o medicamento *actúa* de manera eficaz sobre el cuerpo del afectado. De forma análoga el *obrar* político orientado por la ética, el obrar político-litúrgico, *actúa* sobre el cuerpo social de una manera peculiar y diversa a las formas políticas naturalizadas en la época actual.

Más allá de toda *técnica*, empero, la *obra política* no se orienta, a la mera transformación de un mundo extraño, hostil al ser humano. No es acción transitiva que domina la materia indómita para *progresar* hacia una forma de sociedad en la que el ser humano mejore su existencia a través de nuevos productos tecnológicos. En su forma sustantiva, asimismo, el término no designa un resultado producto de una acción transitiva transformadora del mundo. Se trata, en todo caso, de una *eficacia* inmanente al instante en el que opera el agente, performatividad interna al momento de su ejecución, determinación peculiar de un *encuentro* con un otro, que es alcanzado en la *obra* pero no anulado o asimilado a través de ella.

La obra, en tanto operación *para* el otro, designa un tipo de transitividad verbal de *sentido único* (p. 35). Su intencionalidad es sin retorno. Al punto que exige una forma de generosidad radical, de *extravagante generosidad*, que no sólo no se contabiliza como mérito sino que no espera ningún tipo de gratitud por parte del otro. Es más, de alguna manera exige la *ingratitude* del otro. Pues la gratitud implicaría el retorno de una retribución y, por eso, una vuelta sobre sí mismo que anularía el *sentido único* que la define. Esta extravagante generosidad está contenida precisamente en la acepción profana de la palabra *liturgia*, de la cual Levinas recupera su sentido primigenio, y que ya se describió más arriba. Se trata, en efecto, de un *servicio* a pérdida, de un gasto sin retorno dirigido sólo al pueblo.

Sin embargo, no se define tampoco como una forma de acción meramente nihilista, como si se tratara de una *pura* pérdida. Más allá de toda meritocracia y de todo nihilismo se trata más bien de una forma de la praxis que *no camina en el vacío*, pero que tampoco aspira a ser contemporánea de su triunfo.

Se ha recalcado cómo el tiempo económico, tiempo fragmentado recorrido por el yo, presupone un sentido, una intencionalidad que parte del yo y vuelve al yo. Es recuperación de sí, retribución, retorno, rédito. La temporalidad *litúrgica* de la obra, por el contrario, supone una forma de temporalidad anclada en el instante presente, en cuanto que el agente que actúa, lo hace con indiferencia por todo porvenir, actúa para un *tiempo sin mí*, para un *mundo sin mí*, “para un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo: escatología sin esperanza para sí o liberación respecto a mi tiempo” (p. 41). Ya no se trata del *sein-zum-Tode* heideggeriano sino del “ser para la muerte con el objeto de ser para quien viene detrás de mí” (p. 41). Se pueden evocar aquí ciertos nombres de actores políticos que en nuestra época dejaron su *huella* y mostraron que esta forma de acción litúrgico-política, en su radicalidad y profundidad, no sólo es plausible sino que también es eficaz, sin importar su costo. Se podría citar a Ghandi, a Martin Luther-King, a Edward Snowden, entre otros. Ellos ejercieron una forma de acción política vinculada sobre todo a la *paciencia* y ordenada exclusivamente al servicio de los otros, sin pensar en su propio bienestar personal, al punto que tuvieron que pagar los resultados de su acción incluso con su propia vida. Pues, escuchar al pobre que reclama justicia desde su miseria “no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como

responsable... del ser que se presenta en el rostro” (Levinas, 1997 p. 228, subrayado nuestro).

El tipo de praxis política que aquí se propone pone en evidencia, tal como comenta agudamente Hetzel (2008) el hecho de que la acción humana, al igual que el habla en su *praxis* coloquial, no sólo sigue reglas, sino que a la vez, paradójicamente, las cuestiona y “está en permanente conflicto con ellas. Es a la vez, convencional y posconvencional, reconoce reglas y las supera” (p. 28).

Todo acto político que reclama justicia es, por eso, ruego, exigencia *orientada* por la ética, exigencia de los unos *por* los otros que desafía al poder y le demanda una forma de justicia litúrgica en tanto *obra o servicio* [ergon] *por y para el pueblo* [laos], en tanto extravagante generosidad que no espera retorno.

ACKNOWLEDGEMENTS

Este artículo es el resultado de la investigación realizada como investigador asistente del CONICET en el marco del proyecto “Aspectos performativos del lenguaje. Sentido ético y político de los actos de habla y su correspondiente noción de subjetividad” (Res. CS 7144), llevado a cabo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe.

BIBLIOGRAFÍA

Bernet, R. (1985). Einleitung. En Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (R. Bernet (ed.)). Hamburg: Felix Meiner.

Bierhanzl, J. (2014). Éthique, justice et utopie. Vers une autre pensée de l'action chez Levinas. *Discipline Filosofiche*, XXIV(1), 193-207. <https://doi.org/10.1400/226231>

Burggraeve, R. (1997). L'argent et une justice toujours meilleure. Le point de vue d'Emmanuel Levinas. En Burggraeve, R. (ed.) *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*. Louvain: Peeters.

Bustan, S. (2006). Levinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique. *Revue Internationale de Philosophie*, 1(235), 35-59.

Cecchi, T. (2003). El instante y el otro. El preámbulo del tiempo en Levinas. *Revista de Filosofía (México, D.F.)*, 35(107), 31-54.

Ciaramelli, F. (1989). L'anacronismo. En F. Ciaramelli (Ed.), *Etica come filosofia prima* (pp. 155-180). Milan: Guerini.

Ciaramelli, F. (1995). The Riddle of the Pre-original. In A. T. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (pp. 87-94). New York: Routledge.

Ciaramelli, F. (2002). Comparison of Incomparables. *Parallax*, 8(3), 45-58. <https://doi.org/10.1080/13534640210150591>

- Ciaramelli, F. (2004). Levinas et la médiation impensée. *Veritas*, 50(2), 229-237.
- Ciaramelli, F. (2009). *Instituciones y Normas*. Madrid: Trotta.
- De Greef, J. (1969). Éthique, réflexion et histoire chez Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, 67(95), 431-460. <https://doi.org/10.3406/phlou.1969.5504>
- Feron, E. (1980). Le temps de la parole. *Exercices de La Patience. Cahiers de Philosophie*, 1, 19-32.
- Hetzel, A. (2003). 'Die Rede ist ein großer Bewirker'. Performativität in der antiken Rhetorik. En Kertscher, J., & Mersch, D. (ed.). *Performativität und Praxis*. München: Wilhelm Fink.
- Hetzel, A. (2005). Rhetorical Acosmism and Radical Democracy. *International Conference „Rhetoric, Politics, Ethics”*, 1-9.
- Hetzel, A. (2008). Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie. En A. Hetzel, J. Kertscher, & M. Rölli (Eds.), *Pragmatismus - Philosophie der Zukunft?* (pp. 17-57). Velbrück Wissenschaft.
- Hetzel, A. (2011). *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: Transcript.
- Hetzel, A. (2013). Einleitung: Rhetorik und Pragmatik. *Rhetorik*, 32(1), 7-20. <https://doi.org/10.1515/rhet.2013.002>
- Levinas, Emmanuel (1948). Palabra y silencio. En Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.) (2015). *Escritos Inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. (Trad. Miguel García-Baró). 51-77. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (1949). La trascendencia de las palabras. A propósito de 'Biffures'. En Emmanuel Levinas (2002). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, pp. 157-162.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Levinas, E. (1994). El diálogo. *Revista de Filosofía*, 4(5), 7-22.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito* (Trad. D. Guillot). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1998). *Humanismo del otro Hombre*. Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, E. (2000a). *Ética e infinito*. (Trad. J. M. Ayuso Díez). Madrid: La balsa de la medusa.
- Levinas, E. (2000b). *De la existencia al existente* (Trad. P. Peñalver). Madrid: Arena Libros.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (Trad. J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos.
- Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Trad. A. P. Ramos). Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Trad. M. Vázquez). Madrid: Editorial Síntesis.
- Llorente, J. (2014). De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Levinas en el Collège philosophique. *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 1, 207-241.
- Mayzaud, Y. (2006). Langage et Langue chez Husserl et Lévinas. *Studia Phaenomenologica*, VI, 139-153.

Pignalitti, D. A. (2020). Fenomenología de la sonoridad. Formas alternativas del sentido en las conferencias inéditas de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, 62(174), 1-20. <https://doi.org/10.21500/01201468.4879>

Richter, S. (2014) Langage, son et voix dans les *Carnets de captivité* d'Emmanuel Levinas. En *Trajectoires* [online], 8, consultado el 22 de febrero de 2021. <https://doi.org/10.4000/trajectoires.1459>

Viola, F. I. (2014). *Der Kairos der Liebe. Das Konzept der Gerechtigkeit bei Emmanuel Levinas* (J. Wohlmuth (ed.)). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Viola, F. I. (2016). La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, 58(165), 119-143. <https://doi.org/10.21500/01201468.2185>

Viola, F. I., & Bonet de Viola, A. M. (2020). El lenguaje de la paz. Aportes para repensar los derechos humanos a partir de su potencial ético y relacional. *Isegoría*, 63, 621. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.18>

Wenzler, L. (2006). Das "tiefe Werk der Zeit". Paradox und Wunder der Zeitlichkeit bei Emmanuel Levinas. *Athena*, 1, 43-54.