

AÏCHA MESSINA: CONVERSACIÓN SOBRE FILOSOFÍA, ÉTICA Y POLÍTICA*

NICOLÁS DEL VALLE O.**

En febrero de 2010 el Director de CAIP sostuvo una conversación con Aïcha Messina sobre su trabajo e inquietudes filosóficas sobre lo político y la ética. La entrevistada se ha destacado por la publicación de un libro sobre el posar que comenzó por su experiencia como modelo para artistas. Actualmente realiza una investigación sobre el pensamiento de la Justicia y la paz en la obra de Emmanuel Levinas. De esto, entre otros temas, se habla en esta entrevista.

SOBRE EL POSAR Y LA FILOSOFÍA

Nicolás Del Valle (NDV) – Aïcha, muchas gracias por concederme esta conversación. El año 2005 publicaste un hermoso libro titulado *Poser me va si bien*, que nació de tus experiencias de posar en arte. ¿Qué importancia tiene para ti el “posar”? Me lo pregunto, sobre todo, cuándo lo hacemos desde una perspectiva filosófica.

* **Aïcha Liviana Messina** es Doctora en filosofía de la Universidad Strasbourg II, Marc Bloch. Ha sido académica de la Universidad de Chile y actualmente se desempeña como académica en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. Sus principales áreas de investigación son la filosofía contemporánea francesa, literatura y teología. Desarrolla actualmente un trabajo de investigación sobre el pensamiento de la justicia en Levinas y prepara un libro sobre la relación entre la filosofía y la ley donde se destaca entre otros, el problema de la culpabilidad de Sócrates y de la exposición de la filosofía a lo político. Es autora *Poser me va si bien* (París: P.O.L) y *Amour. Le livre blanc des manuscrits de 1944* (París: Ed. Les carnets du portique).

** Nicolás Del Valle O. es Cientista Político, Magíster en Pensamiento Contemporáneo (Universidad Diego Portales) y estudios de posgrado en Estudios Latinoamericanos Interdisciplinarios en la Freie Universität Berlín (Alemania). Director del Centro de Análisis de Investigación Política (CAIP) y ha sido investigador en el Lateinamerika Institut de Berlín (LAI-Berlín) y en Centro de Estudios Socio-Culturales (CESC Chile). Es autor de numerosos artículos de Filosofía, Ciencia Política y Sociología y actualmente se encuentra preparando un libro sobre los orígenes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Sus áreas de interés son la Filosofía Política y los Estudios Interdisciplinarios.

Aïcha Messina (AM) – Lo que a mi me encanta del posar es que es absolutamente inútil, que no vivo la temporalidad hacia un fin. Claro, espero que se acabe la pose, porque me duele, pero no tengo un fin. Mientras que cualquier persona que trabaja, se relaciona de un modo u otro hacia un fin... aunque la obra sea inacabada. Pero yo tengo solamente que no hacer nada.

NDV – Cómo ves eso, ¿cuál es la relación entre quien posa y la obra de arte?

AM – Uno puede ser buen modelo o un mal modelo, pero eso me lo enseñaron los artistas. Cuando te agradecen, dicen que tú fuiste muy presente, que tuviste presencia, que fuiste expresiva, o sea, que en el momento en que posas, das algo. Pero, por definición no tienes que saber lo que das o sino no tiene gracia. Muchos modelos son bailarines o trabajan en teatro y lo hacen para suplementar cuando no tienen suficiente dinero, pero no les gusta posar, porque un bailarín quiere moverse. Los artistas me dicen que la mayor parte de los modelos no dan nada, no dan presencia, porque lo hacen en contra de sí mismos. Y a mi me gusta mucho porque es el único momento en la vida en que tú puedes no hacer nada. Bueno, hay tres cosas que me gustan mucho del posar. Toda posa requiere una decisión, tú tienes que decidir con un gesto y no lo puedes anticipar, si lo anticipas te sale mal, artificial. Tú tienes que decidir por lo que no sabes de lo que es tu estilo, tu modo de encarnarte.

NDV – En ese sentido, el modelo no debe tratar de “representar algo” al posar.

AM – Sí, por ejemplo, si hago una pose con los brazos tratando de mostrar algo es malo, porque estás haciendo algo. Es bueno si no hago nada, porque lo que yo poso es lo que hace mi encarnación, lo que hace la relación entre el cuerpo y el tiempo, y todo cuerpo tiene su *habitus* propio. Entonces, tienes que decidir por eso, por esa pequeña nada que hace que tú eres tú y no otro.

NDV – ¿Y aparte de la decisión, cuales son las otras dos cosas que te gustan de posar?

AM – La otra cosa es que no haces nada. Cuando tú tienes que escribir todo el tiempo, leer y pensar y que nunca es suficiente lo que haces; es un gran momento de libertad. Y la tercera cosa, es muy trivial, pero me gusta igual, es que tú puedes ser feo, estúpido o cualquier cosa, y no importa pues en este momento eres la perfección. Tú eres el modelo, tú eres el absoluto en este momento. El que dibuja siempre va a ser en falta de algo, pero tú eres lo absoluto. No tienes que “medirte” a algo, no tienes que ser bonito para posar...

NDV – Más allá de toda medida.

AM – ajá

NDV – Hablabas de la presencia y el absoluto. Esto es interesante, porque aun cuando el posar es una cuestión de “presencia” y los artistas agradezcan por ello, hay algo que no aparece ahí, que no se presenta. Tal vez es ese no hacer nada del posar. La obra de arte puede dar cuenta de eso. ¿Tú vives esa ausencia como modelo para la obra de arte? ¿Cuál es la lectura que haces del posar cuando contemplas la obra de arte?

AM – Cuando contemplo la obra de arte estoy sorprendida. Siempre estoy sorprendida, porque tú ves lo que nadie puede ver de sí mismo, ni siquiera de ti mismo. Ves tu contacto con el mundo, no ves tu interioridad, tú ves...

NDV – La exposición

AM – Claro, ves la exposición...pero también ves que no hay “una” exposición, sino una multiplicidad infinita de exposición. No solo porque en general me dibujan desde varios puntos de vista, sino porque cada uno ve algo diferente. Es muy notable en los retratos. Es muy lindo ver que una sola pose puede dar lugar a un retrato melancólico o un retrato de joya....O sea una misma cara tuya puede expresar miles de cosas.

NDV – ¿Y por qué te llama la atención la noción de inmovilidad?

AM – Porque en eso consiste el posar, o sea, es trivial. Al principio no había una pregunta esencial detrás de la inmovilidad, sino que si tratas de quedarte inmóvil tres minutos, te vas a dar cuenta que es muy difícil aguantar el tiempo que pasa, pero tú no pasar

NDV – ¿Cómo es eso?

AM – Bueno, porque el movimiento es un “hacer” que pasa constantemente. Entonces tú, mientras el tiempo pasa, tú también obras con el pasar.

NDV – Pero uno al “dar”, da el tiempo también.

AM – Claro, da el tiempo. Es paradójico, al posar das el tiempo, quitando el tiempo, porque ellos tienen poco tiempo.

Sócrates y lo político

NDV – Aïcha, estás preparando un libro entre filosofía y ley, y dentro de ello la cuestión la culpabilidad Socrática, la relación entre la filosofía y lo político. Me gustaría saber cuál fue el tránsito para llegar a Sócrates y cuál es tu preocupación por lo político.

AM – ¿Porqué llegué a Sócrates? Bueno, llegué a él por un accidente de recorrido. Mmm... la política es siempre una intervención sobre qué tiempo vivimos. Sócrates es un accidente de percurso. Es que yo estaba trabajando sobre la inocencia, mi doctorado fue sobre la inocencia, y un día me puse a leer la *Apología de Sócrates* y me parecía obvio que él era la paradoja de la inocencia culpable...es condenado a muerte, porque... no hace nada... Sócrates no hace nada...sólo sabe no saber, sólo conduce a aporías, nunca dice yo sé, nunca toma una posición, nunca se decide por una acción, está siempre conduciendo a un punto de inoperancia. Entonces, me parecía muy interesante que no solo antes de Nancy la filosofía tuviera que ver con la inoperancia, sino que en el mismo momento inaugural de la filosofía, en el mismo momento fundacional con Platón, apareciera esta figura que es puro desgarro e inutilidad y no tanto fundación, sino des-fundación. O sea, me parece interesante que desde el principio, la filosofía no puede fundar sin que antes haya una des-fundamentación que no necesariamente se recupera dialécticamente. No necesariamente Sócrates es un momento de la dialéctica...yo creo hay algo que queda sin respuesta con Sócrates.

NDV – Ahora, hay algo complejo, porque en la tradición filosófica el Sócrates de Platón se relaciona a una gran cantidad de posiciones metafísicas. Y tu apreciación sobre Sócrates es, precisamente, no una visión metafísica en términos tradicionales que apela a un fundamento o a un origen. La pregunta ahí es cómo leer a Sócrates

AM – Sí

NDV – Y en cierta medida, en la actualidad, es una pregunta recurrente incluso cómo pensar a Sócrates, como leerlo...pienso en los últimos cursos de Michel Foucault.

AM – Ah sí, ¿es el último libro el que tú dices?

NDV – Claro, sobre la idea de *parrhesia* y esta relación con la verdad. Ahí Foucault lo que hace es tomar a Sócrates y tratar de darle una “vuelta de tuerca”, darle una interpretación distinta con esta idea del cuidado de sí y la apelación a los otros

AM – De hecho no lo leí. Pero es todo lo que estoy tratando de escribir sobre el coraje y la verdad. Bueno, Sócrates no tiene exactamente coraje, porque la ironía no puede ser pensada como una figura de coraje, pero sí, con Sócrates, se trata de romper la retórica. Se trata de... exponerse más allá de un...mmm...lo voy a decir mal, pero se trata de vivir y no sólo de hablar. Que es contradictorio con todo lo que se puede decir de Platón, el idealismo, la dialéctica como discurso... Yo creo que Sócrates, al contrario, interrumpe el discurso y lo suspende a la cuestión de su posibilidad. Entonces al mismo tiempo, fundamenta su posibilidad o con él nace, por lo menos, una forma de pensar. Pero ese nacimiento está suspendido a su desgarramiento, y lo que hace Sócrates es, primero, desenmascarar al que habla, el que cree saber porque sabe hablar, y le dice “bueno a mí no me importa lo que tú sabes decir, lo que me importa es lo que vas a engendrar”. O sea que la verdad, si hay una verdad, no precede esta suspensión y esta exigencia de darle nacimiento, entonces no es tan simple como lo dice Nietzsche; Sócrates no es tan optimista.

NDV – No es un optimista de la razón...

AM – No!

NDV – Lo interesante es que uno podría decir que Sócrates es siempre proclive, inclinado, a la muerte. Bueno, él acepta su condena, bebe la cicuta, siempre aceptando la posibilidad de la muerte, acogiéndola....

AM – Bueno ese es el límite de Sócrates, para mí. En el *Fedón*, que yo encuentro es el texto más lindo de la filosofía, creo que no acepta la muerte, la acepta irónicamente. Sócrates nunca deja de ser irónico y la ironía consiste... entre otros... en suspender el sentido. Entonces cuando Sócrates dice, en la *apología*, “bueno ustedes creen que me condenan a lo peor, condenándome a muerte, tal vez no sea así, tal vez la muerte sea el bien más grande... porque ustedes piensan que la muerte es el peor de los males, porque creen saber lo que es, pero yo sólo sé no saber”. Entonces no es que él acepte la muerte, sino que suspende su máscara de terror. Solamente la suspende y ese es el límite de la ironía, porque “podemos suspender todo”, salvo la muerte.

NDV – Quiero insistir en esto del coraje, pues tal vez lo que se pone en cuestión es la relación entre filosofía y muerte, la filosofía siempre va de la mano con la muerte y, en este sentido, el trabajo filosófico tienen algo de coraje.

AM – (...) Tendría que pensarlo más, pero tal vez el coraje de Sócrates está en el hecho de que nunca dejó de ser irónico. Entonces, por un lado, la ironía es cobardía, porque si solo dices que “sabes no saber”, no tomas nunca una posición y nunca te conduces a un punto afirmativo. Pero, al mismo tiempo, no habías dejado nunca de ser irónico, Sócrates no deja nunca de dar lugar a interrumpir el poder de lo político. O sea, en la *apología*, él estaba acusado de impiedad y de corromper la juventud, y él dice “bueno, esas son mis acusaciones, yo voy hacer mi deber de ciudadano, voy a defenderme, es decir, voy a ser conforme a la ley. Pero –dice al principio– ustedes tienen que aceptar el hecho que yo soy como un extranjero, que no manejo la retórica de la justicia”. Y lo que aparece a la lectura de la *apología* es que su ser como un extranjero es, en realidad, no hablar el idioma de nadie. No es que él hable otro idioma, no habla un idioma con otra gramática, no habla el idioma de las ideas, sino que habla ningún idioma...habla el idioma del no-saber, de suspender siempre la positividad del lenguaje. Entonces, parasita el lenguaje del juicio, lo que hace posible decir si algo es bueno o malo; él tiene la culpa más grande: suspende la ley, suspende su verdad. Pero no reemplaza este sistema por otro, entonces su coraje está en eso, porque si Sócrates hubiese dicho “mira tengo la intuición que hay un saber verdadero que se alcanza con un trabajo dialéctico...” o qué sé yo, lo hubiesen condenado a la cárcel o declarado inocente, pero el hablar el idioma de nadie es demasiado perturbador, lo tienen que matar.

NDV – El lugar de Sócrates, el extranjero, es el lugar de la alteridad.

AM – Es el extranjero, pero en el sentido de que él se presenta como el no-lugar, él suspende toda posición, entonces es el afuera de lo aquí, pero no nos reconduce a un afuera metafísico, ideal. Bueno esta es la lectura que hace Kierkegaard de Sócrates; Sócrates entre el aquí y el allá, no se puede refugiar en un más allá.

NDV – ¿Y esa no sería una manera de explicar negativamente la alteridad? Lo digo por ese “no-saber”, un “no-idioma”, fuera de la “positividad” del lenguaje

AM – Es la pregunta...es lo que estoy trabajando. Por un lado, lo que me interesa en Sócrates es que aparece una relación de heterogeneidad entre filosofía y política, o sea, Sócrates no es el que va a legislar, no va a subsumir la política a un saber verdadero, no es el “filósofo rey”. Es el perturbador, y yo pienso que la filosofía debe mantener esta relación de heterogeneidad con la política; no puede haber una relación de inmanencia, esa es mi posición. Pero, ¿qué hacemos de este perpetuo no saber, de esta perpetua perturbación? ¿Hasta qué punto eso no conduce a un nihilismo? En este

sentido, necesitamos también una decisión, una afirmación, y, bueno, trabajo en eso. Hay algo que me interesa en Sócrates que esa heterogeneidad y que implica que la filosofía hable un no-idioma, que implique una invisibilidad de la verdad. Y lo otro que me interesa es que en esta relación de heterogeneidad, no es que la filosofía permanezca afuera y eternamente heterogénea a lo político, sino que la filosofía incide en lo político; es la tarea del filósofo interrumpir algo. En su no-posición, Sócrates desconcierta. Eso es lo que me interesa, pero ahora trato, a partir de otras lecturas, de salir de la aporía de un eterno no-saber, pienso que hay que afirmar algo.

NDV – Aunque hay relación entre ambas, filosofía y política son cosas distintas. ¿Y qué lugar le queda al filósofo crítico? Pienso en la tradición de la teoría crítica donde incluso el trabajo filosófico e intelectual es una labor política. Ellos dirán, en su primera época, que es parte del proceso revolucionario. Es interesante, porque filosofía se funde con la política y particularmente con esta política emancipadora que tiene mucho que ver con esta idea de interrupción. Tal vez la interrupción, precisamente ese carácter “interruptivo”, es muy político.

AM – Sí, esa es la pregunta. De hecho es lo que conversábamos en el seminario de Juan Manuel Garrido “Lenguaje y Política”, donde se planteaba que la suspensión era política y yo decía que si eso es la política, entonces, estamos conducidos siempre a una suspensión, pero al mismo tiempo se requiere una decisión, una decisión de justicia...no podemos permanecer en la suspensión.

NDV – ¿Y en esa decisión de justicia queda la política para ti?

AM – Mm..., por el momento es un problema, para mí. No lo tengo resuelto, pero creo que hay que preguntarse, seriamente, qué es la política. Y no sé, no tengo una idea clara, pero lo que hace que me haga esta pregunta es que creo que la suspensión es más bien un momento ético, un momento de interrupción, de hacer emerger algo que excede lo presente, lo que sabemos, es lo que nos hace salir de la esclerosis del tiempo, pero sabemos que eso no se puede institucionalizar y que si se institucionaliza, se pierde. Pero al mismo tiempo sabemos que no podemos prescindir de toda institución, porque, de lo contrario, cambias una ideología por otra, o sea, cambias la ideología de una verdad absoluta que desarrollar o que imitar, en contra de este no-saber que llega a ser el nuevo modelo de lo político. Entonces, por eso insisto que la política y la ética deben permanecer en una no-coincidencia, pero se deben tocar, sino estamos en una teología negativa o en un angelismo. Para mí el filósofo es, entre otros, el que tiene la responsabilidad de que se toquen y

tienen que hablar un no-idioma, tiene que, en cierto modo, interrumpir la ley.

ÉTICA Y POLÍTICA

NDV – El problema que hemos comenzado a discutir uno lo constata con el pensamiento de Levinas, que tú trabajas este último tiempo, ya que la ética es esta “puesta en cuestión del sujeto” que se puede interpretar como el momento de interrupción del sujeto, interrupción del Uno y una apertura hacia la alteridad. Ahora, quiero insistir en lo político. Me pregunto ¿porqué pensar la interrupción como ética y no como política? Tengo en mente ese trabajo de Roberto Esposito sobre la comunidad que parte de cierta lectura de Maurice Blanchot y Jean-Luc Nancy. Allí esta apertura de la alteridad se entiende como el momento de la comunidad política. Entonces se podría decir que hay dos derivas al momento de pensar esta relación con la alteridad o la interrupción, una la ética y otra política. Al parecer tú sigues por la primera.

AM – Sí, pero después de haber pasado por otro camino. Antes de Levinas yo trabajé más Blanchot, Nancy y la comunidad, y al final de muchos años llegué a una aporía con la política...

NDV – En el fondo sigues la deriva de Levinas...

AM – Claro, esa distinción parte de Levinas. Bueno, voy a responder de dos maneras, primero voy a decir porqué Levinas mantiene la distinción y luego porqué yo seguí este lado pudiendo seguir por otro. Creo que Levinas mantiene la distinción porque su inquietud y su gesto filosófico ha sido el de pensar la responsabilidad y si su pensamiento es tan intransigente y tan radical es porque todo pasa en el cara a cara. Si se introduce un tercero, esta intransigencia se pierde y la alteridad también. Entonces, cuando Nancy en la *Comunidad inoperante* propone pensar la comunidad de los otros, no es aceptado por el punto de vista que parte Levinas, por que Nancy en ese momento no dice la “comunidad de los otros” sino la *communauté de l'autrui*, y “autrui” es la palabra que utiliza Levinas para hablar del otro hombre, del hombre que está cara a cara contigo, entonces si tú lo extiendes a una comunidad, pierdes la relación al otro. Por lo tanto, no lo podrías llamar “autrui” o sino un sería otro que es “otro” por ciertos principios humanistas. Bueno, probablemente le habrán dicho mil veces a Nancy que por lo menos esta extensión, desde Levinas, no se puede hacer precisamente porque Levinas no la autoriza. Todo su pensamiento consiste en decir “esta es una situación excepcional”, tú aceptas la extravagancia

de su pensamiento o no. También podrías decir “¿qué es esto del cara a cara?”, pero no es una cuestión que se fundamente filosóficamente. Es una audacia de Levinas, curiosa sí, porque proviene de toda una descripción fenomenológica, pero podrías decir no, no darle crédito. Entonces, si se extiende pierde toda intransigencia. Y esta intransigencia lo conduce a pensar la filosofía a partir de una salida, de una exposición sin vuelta atrás. Si pierde esta radicalidad, se pierde todo ese modo como repensó todas las categorías filosóficas a partir de algo que desborda y, es un trabajo que me gustaría hacer pues ahora sólo lo tengo a nivel de intuición, lo que hizo en el idioma, con la corporalidad del idioma, encuentro que eso es muy fuerte. Entonces él no puede trazar. Y bueno se explica, también por la época en la cual él piensa. Levinas no es entusiasta políticamente, no confiaría en lo que ahora se llama una “revolución sin fin”, por ejemplo. Por dos razones. Una es porque ¿dónde está la revolución sin fin? Y, dos, porque el temor de Levinas o lo que constituye su lucha, según yo, es el entusiasmo, la comunión, el perder la diferencia.

Ahora uno puede decir que el “otro” no es aquel “cara a cara” conmigo, sino que todos somos otros unos a otros y que la multiplicidad es infinita. Y eso Levinas lo sabe, pero no es lo mismo que la relación que él describe. La relación del cara a cara, asimétrica, en la cual tú empiezas a partir del otro y éste te impulsa hacia fuera para encarnar en tu palabra, es distinta a una situación de multiplicidad donde, visto que todo es “otro”, entonces, tal vez, todo puede llegar a ser “lo mismo”. Ese es el problema que se plantea Platón en su lucha contra los sofistas, que para ellos todo es otro. Y él les dice “pero si todo es otro, todo es lo mismo”. Cómo pensar la diferencia, pero cómo pensar la diferencia para que ésta implique un compromiso o una tarea de desborde, para eso hay que tener cuidado que la “diferencia” no llegue a ser “indiferencia”. En eso lo que Levinas llama ética exige un desborde permanente de lo que hay, exige un exceder las normas, porque la ética para Levinas no es normativa, y si llama la relación al otro anárquica no es por nada; o sea, no es una moral, para nada. Y creo que Levinas tuvo, por ejemplo, una profunda admiración por Marx, pero no ve como pensar políticamente la revolución infinita. Entonces su gesto es, en vez de pensar la ética como parte de la política, como algo que tiene que regular lo político o algo que se deduce de una ontología de lo común, Levinas hace derivar la política de la ética. Levinas no permite que la política se autogestione, se tiene que pensar a partir de lo que lo desborda, exigiendo que vayamos más allá del Estado, pero a su vez no podemos renunciar a tener un Estado. Por lo tanto, para Levinas, es mejor pensar la diferencia, sino nada impediría la vuelta a formas de autoritarismo. Tal vez es esta la razón, una de las razones, por la cual Levinas marca esta diferencia.

Ahora, mi razón es que después de haber estudiado, tal vez no muy sistemáticamente a Nancy, pero muy sistemáticamente Blanchot (que quiere radicalizar el gesto de Levinas, o sea que quiere pensar la diferencia más allá de la relación del cara a cara), después de cómo 10 años de haber estudiado esto, me di cuenta que yo era una ingenua políticamente. Es muy trivial, pero la verdad, me di cuenta que no sabía ni siquiera cómo funcionaba una institución y que desconocía profundamente la política como relación de fuerza, y el problema del mal. No te voy a aportar mucho, pero simplemente ahora lo que quiero hacer con Levinas, haciéndolo dialogar con otros autores, pues no me interesa ser una especialista de Levinas, sino entender porqué piensa así después de Marx, cómo piensa lo político relacionado a Hobbes, cómo trata de re-pensar lo que hace que la política sea la política. Lo que quiero hacer con Levinas es, realmente, dar una respuesta precisa a esto, porque si bien 30 años atrás era el tiempo de “todo es ético”, ahora es el tiempo de “todo es político”; entonces, el arte es político, la ironía es política, la revolución es política; y sin embargo, la política opera. Y mi pregunta es ¿la izquierda y la derecha son lo mismo? ¿Qué hace la diferencia y cómo concretamente pensar esa diferencia sin remitirme a una política de la gestión? O ¿cómo pensar la política internacional? Es una gran pregunta, porque el contexto internacional es terrible; lo que pasa en el medio oriente, sin fin, trágico... y no veo una salida, sino un agotamiento. Creo que tenemos que pensar si queremos salir de la relación de fuerza, de la relación dialéctica. Entonces, ¿cómo lo hacemos concretamente?

NDV – Hay que preguntarse el rol del poder y preguntarse qué noción de poder tenemos en mente. Uno podría decir que política y poder están por un lado, mientras que la ética por el otro. No obstante, pienso en Foucault. Él tratará de dar una vuelta a esto. Y tratará de decir que el poder es un elemento constituyente de toda relación humana. Ahora, poder no sólo en sentido negativo, represivo o limitante, sino también como positivo, productivo, como productor subjetividad inclusive. Al parecer uno podría decir, y esta es, creo, una de las derivas que quiere seguir Foucault, es que hay una cierta relación entre ética y poder. Una noción de ética no normativa y lo ve como prácticas de sí, prácticas transformadoras de sí. Es interesante porque en Foucault esta noción de ética, este giro ético como se le llama al último periodo de su obra, viene después de una reflexión fuertemente política. Con lo último me refiero a los cursos etiquetados por “biopolíticos” y que tematizan el problema del gobierno. Su noción de gobierno tendrá, entonces, un sentido político en el “gobierno de los otros” –la pregunta por la política–, pero luego dicho problema lo llevará a la pregunta por la ética, al “gobierno de sí”. El gobierno podría ser el punto de engarce entre ética y política, y por lo tanto en su noción de poder. La pregunta sería cuál es la noción de poder de Levinas, cuál es la relación entre ética y poder para él.

AM – La ética es una suspensión del poder, se suspende el poder de poder. No quiere decir que estamos en un estado de impoder, es una suspensión del poder. Hay algo que rompe con la posibilidad, pero lo interesante es que en Levinas esta ruptura de la posibilidad, no es un imposible pensado en términos de un mesianismo donde lo imposible nunca lo alcanzamos, es todo lo contrario, no hay como algo que hay que hacer, pero que nunca logramos hacer y que hay que creer en un más allá. Al contrario, es algo que interrumpe aquí y ahora la posibilidad en cuanto tal, y que ya te compromete en este imposible. Para Levinas la ética es ese ya ser comprometido con algo que desborda lo posible, entonces ninguna forma de teología negativa o de mesianismo pasivo que dice “ya vendrá el mesías”. Entonces si hay una subjetivación es porque algo desborda tu poder de poder. Pero, no sé si contesto bien tu pregunta, porque no toco la sutileza de Foucault. En todo caso si hay algo así como una subjetivación sería a partir de este desborde.

NDV – Del cara a cara, con el otro

AM – Sí, pero es algo extraño, porque ¿qué es el cara a cara? Hay muchos “cara a cara”. Levinas habla del “cara a cara” con el otro. Bueno, la audacia de introducir el rostro en la filosofía y de pensar el “cara a cara” como relación primera y, sin embargo, no en términos de *arché*, fue también un gesto de romper con el estructuralismo, aunque no para rechazarlo. Hay una frase muy bonita en *Difícil libertad* que dice “nunca hablamos, siempre somos hablados”, pero también dice que hay un momento en que hay que interrumpir esta relación en que siempre puedo pensarme a partir de algo que me desborda, que me estructura. Levinas dice que no, dice que hay algo que escapa a esta estructura, a esa imposibilidad de tomar la palabra y, con ese tomar la palabra, romperlo. Entonces el “cara a cara” responde a la exigencia de salir del “yo soy hablado” para decir “yo hablo a alguien”. Como si mi palabra me permitiera salir del “yo soy”. Bueno, y no conozco Lacan, pero sería muy interesante hacer un trabajo sobre Lacan y Levinas, porque cuando Levinas dice que el rostro significa sin recurrir a la necesidad de “referirse a”, significa desde sí mismo, significa su exposición, y *me* significa. Eso quiere decir que tal vez no todo pertenece a este gran otro que es el lenguaje.

Un afuera que no es tampoco en otro mundo, es el afuera en términos de Nancy, el afuera de la exposición. El hecho de que Levinas quiera pensar la situación del lenguaje a partir de eso que significa desde sí mismo, me parece muy interesante. En todo caso lo que lo anima, creo, es que “dar sentido” tiene que hacerse con todo su cuerpo. Y para eso hay que salir del encierro de “todo es lenguaje”. Si hay este fuerte impulso para que las palabras sean un comienzo, es para radicalizar un antihumanismo, no hay

una vuelta al humanismo, para nada, no hay una vuelta al sujeto. Se trata de ser más antihumanista que el antihumanismo. De hecho hay una frase muy bonita en *De otro modo de ser* que dice, luego de suscribir al antihumanismo, “el antihumanismo debe ser denunciado porque es insuficientemente humano”. No implica para nada una vuelta al humanismo, sino que, para Levinas, la política es imposible si no podemos exceptuarnos de un sistema, si no podemos vivirnos como excepción, sino podemos responder de nuestros actos, en cuanto únicos. Si se pierde esa situación de excepción, pasa de todo. Yo entiendo más Levinas. Si me fui por el lado de Blanchot y de otros autores por todos estos años, es por que en el fondo no entendía cuanta exigencia hay en eso, porque efectivamente qué es lo que hace posible una guerra, no solo el poder, o sea qué hace posible las matanzas tal como las vemos, que ocurren, qué hace posible la tortura: El hecho de que algo cuestione tu poder. Por que si no es esto, no sería tan cruel la guerra. Yo creo, no sé. Pero me parece muy interesante que Levinas piensa la guerra, tal como es, porque hay algo que existe o “resiste”. Levinas no piensa la guerra a partir de una descripción antropológica del hombre, es el hecho de la animalidad del hombre. Pero ¿cómo un animal va crear una técnica de guerra? Eso no se explica a partir de la animalidad del hombre

NDV – Interesante. Pensar en la guerra y la destrucción del otro, nos hace recordar y considerar el exterminio nazi. ¿No? Es interesante porque, por ejemplo, en el prologo a la edición de habla hispana de la *Comunidad Inoperante* de Jean-Luc Nancy, él comienza diciendo que todo el texto esta cruzado por esta idea del exterminio nazi. Aquí tenemos un texto de Levinas, sobre la filosofía del “hitlerismo”. Quizás, me parece que es un diagnostico de la época. No sé si uno puede decir eso. Es decir, nunca más algo como el exterminio nazi, por que precisamente significa el negar al otro. Precisamente no abrirse al otro, sino que ver al otro como un enemigo al que hay que destruir porque esta poniendo en cuestión la propia existencia

AM – Sí, pero Levinas diría que no es como negar al otro, sino negarse a sí mismo. No como un experimento psicológico, sino que en *Totalidad e Infinito*, el prefacio se abre con la pregunta que es de suma importancia plantearse, ¿estamos engañados por la moral? Entonces él empieza con una pregunta nietzscheana.

NDV – ¿Levinas es nietzscheano?

AM – Tal vez no para todo el mundo, pero para mí sí. Después de todo, el prefacio él lo empieza con una reflexión sobre la guerra y termina diciendo no necesitamos fragmentos de Heráclito para confluir que la realidad es guerra. Pero es cierto que si pensamos la guerra en el sentido

que todo se opone a todo, no pensamos la guerra. Por que la guerra no consiste simplemente en que todo se opone a todo. Porque la guerra exige un aparato en la cual se ejerce la soberanía y se destruye al otro. No se niega, se destruye. Y se destruye en masas. Auschwitz es otro ejemplo. Nadie se oponía a nadie, simplemente se exterminaba.

NDV – Pensar en la guerra siempre nos lleva a pensar en la paz. Para Levinas la paz figura como siempre primera.

AM – Para Levinas, sí. En el sentido que, para Levinas, la paz es como molestia, procede de una molestia, de un desorden, algo que te molesta, algo que deja perturbado un lugar; mientras la guerra es orden. Levinas es muy sutil en esa afirmación. Por que se suele decir que la guerra es desorden, pero no lo es. La guerra es ejercicio de la soberanía. Tiene como finalidad un orden. Incluso pensar la paz en términos de orden es una hipocresía. Pero, para volver sobre el tema de la guerra, en esas páginas, Levinas, nos dice que la guerra consiste no en negar al otro, sino no verlo. No hay más otros en la guerra. Y lo que pasa es que al hacer la guerra, no eres más sujeto, eres actuado por la guerra misma. O sea no es tanto negar al otro: en la Guerra no hay otros. Yo me exceptuó de un sistema, frente al otro, no frente a este gravitante esquema en el cual me obligan. Entonces si no hay más otros, yo me disuelvo en un sistema. Soy lo que me dicen ser.

NDV – Al seguir la tradición del pensamiento político moderno desde Maquiavelo, ya se trazará esta línea entre lo político y lo moral. La política se rige por sus propios parámetros normativos, diferentes de la moral. Y de ahí se despusna toda una corriente del realismo que piensa la política como relación de fuerza, como cuestión de interés y poder. Mientras que Levinas si bien establece ese mismo corte, uno podría decir (entre ética y política, en este caso) pareciera decir casi lo contrario a Maquiavelo. Para Maquiavelo, igual la política tiene sus propias reglas. En cambio, para Levinas, no. Si entiendo bien, no tiene su propio marco normativo. Aún más interesante es que la política deriva de la ética.

AM – Claro, la ética es como el punto de la cual deriva la política, pero de una anarquía, no es *arché* precisamente. Eso que hace que el espacio entre nosotros sea hecho tanto de proximidad y distancia, fuente de toda alteridad. La ética es lo que hace el espacio entre nosotros. Es intransigente Levinas con esto; intransigente y molesto y pesado (bueno yo no lo veo como una “pesadez”), pero su vocabulario es siempre extremo con esa proximidad, reduciendo también la distancia. Levinas piensa la política con esa distancia. Y cuando a mi deber de responder, está mi deber mediar o medir las distancias y preguntarme qué pasa. Es muy extraño, la descripción

de la política en Levinas, porque después dedicar su pensamiento a la responsabilidad, a la subjetividad como excepción y a la corporalidad del sujeto responsable, se pregunta por el tercero y la Justicia. Claro, la responsabilidad infinita es casi injusta por que yo no puedo reclamar nada para mí. Si yo lo dijera, estaría de nuevo remitiéndome a un orden, a una justa medida. Entonces, radicalizo así esta responsabilidad, este sentido para el otro, quedaría como un sujeto bueno, un sujeto expuesto. Y después, Levinas, dice que todo empieza con la pregunta por la justicia que aparece con el tercero. Y que ese tercero es extraño porque ya está comprendido en el otro. Es algo muy extraño fenomenológicamente. Con el tercero la proximidad da el paso a la distancia y entonces a la justicia. Lo que se llama justicia es como la necesidad de pesar los incomparables. Salomón, dos mujeres pretenden ser madre de un hijo, ¿cómo lo hacemos? Se requiere a un tercero, como un gesto externo. Sino se va a disolver el tema. Y Levinas dice, no solo que la justicia empieza con el tercero, sino que la conciencia y, entonces, la filosofía empieza con el tercero. Es muy extraño, ¿cierto? Y entonces la política. En vez de pensar que el hombre es como un lobo que está en guerra permanente con otro lobo. Levinas piensa que el hombre se exceptúa de un sistema en el "cara a cara". Así, de esa excepción, ese no disolverse, ese poder exceder la normativa y de esa situación del hombre como en guerra con el otro, Levinas pasa a la situación de responsabilidad infinita que excede toda norma. De esa situación se deriva la política. Lo que quiero decir es que la política deriva de la ética y que la ética exige que vayamos siempre más allá que la política. El Estado no es nada más que lo necesario para que las dos mujeres encuentren una solución para este hijo. Pero una solución se debe encontrar.

NDV – Es notable el gesto de trabajar con la tradición, pero siempre vislumbrar ya en ella misma un sentido distinto. Tal vez, tomar la tradición y llevarla al límite. Pero al mismo tiempo no me parece que Levinas nos lleve a una aporía o punto sin salida.

AM – Incluso de partir del límite. Levinas parte de un límite franqueado. Piensa la filosofía a partir de una salida, una relación con otro, sale las posibilidades de la filosofía. Al mismo tiempo nos lleva a repensar su inicio, repensar su gesto, a siempre exceder su gesto. No hay una destrucción de la tradición, sino siempre repensarla a partir de lo que le escapa y sin la cual no sería posible. Entonces, Levinas no te llega a una aporía. No te lleva a lo imposible. Si tú quieres, parte de lo imposible. Es lo que me atrae mucho en su idioma y hace que otra gente lo deteste. Completamente inseguro, muy molesto. Entonces, tú ya has franqueado la línea y nunca llegas a un término. Levinas leía Zarathustra todo el día en voz en alta. Supongo que una de sus frases estrellas es que "el hombre es un puente y no un término",

entonces está siempre transgrediendo algo, pero no llega a un punto final. Entonces no llega a una aporía. Levinas no diría la justicia es imposible, tal vez es posible, pero lo que importa es cómo se va a exceder la imposibilidad. Y vamos a partir de ese exceso porque es urgente y porque incluso todo lo que es posible no se puede entender, sino a partir de ese exceso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lévinas, Emmanuel. 1987. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. 1992. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- Lévinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Messina, Aïcha. 2005. *Poser me va si bien*. París: Ediciones P.O.L.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *La genealogía de la Moral*. Madrid: Alianza.