

EL MALESTAR DEL SER: LEVINAS, EL HITLERISMO Y LA EVASIÓN COMO
REVUELTA

The discomfort of Being: Levinas, Hitlerism and the Evasion as Riot

Matilde Orlando *

Universita' Degli Studi Di Messina

Resumen

El artículo se propone leer los ensayos de Levinas: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo y De la evasión como dos capítulos de un mismo discurso en el cual el autor muestra cual pueden ser los peligros y los riesgos de un pensamiento ontológico cuidadoso del Ser. Levinas estudia el hitlerismo como una filosofía de aceptación radical del estatus quo del existente desde la cual se puede salir solamente evadiendo, asumiendo, es decir, la condición de revuelta hacia el Ser como una modalidad anti ontológica de nuestro estar en el mundo. La evasión es pensada como una categoría capaz de salir de la condición de ser-encadenado a su propio ser de la ontología nazi y del mal que eso comporta. Según Levinas, entonces, la ontología no es del todo inocente, ya que en unos puntos comparte la lógica del poder nazi. El intento es leer estos pequeños libros como un manifiesto aun hoy valido contra cualquier forma de poder que cultiva el sentido de la pertenencia a una comunidad ontológica, biológica y espiritual. Y una invitación a rebelarse.

Palabras clave: Levinas, ontología, hitlerismo, evasión, revuelta

Abstract

The article proposes to read the essays of Levinas: Some reflections on the philosophy of Hitlerism and Of the evasion as two chapters of the same discourse in which the author shows what the dangers and risks of a careful ontological thought of Being can be. Levinas studies Hitlerism as a philosophy of radical acceptance of the status quo of the existing from which one can leave only by evading, assuming, that is, the condition of revolt towards Being as a modality anti ontological of our being in the world. Evasion is thought of as a category capable of leaving the condition of being-chained to its own being of the Nazi ontology and the evil that entails. According to Levinas, then, the ontology is not entirely innocent, since it in some points it shares the logic of Nazi power. The aim is reading these little books as a manifesto even today valid against any form of power that cultivates the sense of belonging to an ontological, biological and spiritual community. And an invite to riot.

Keywords: Levinas, ontology, Hitlerism, evasion, riot

*Contacto: matildeorlando88@gmail.com Licenciada, Master y Ph.D en Filosofía de la Universita' Degli Studi di Messina, Italia.

La cólera es el sentimiento político por excelencia. La cólera tiene que ver con lo inadmisibile, con lo intolerable; y con un rechazo, con una resistencia... sin rabia, la política es acomodamiento y tráfico de influencias, y escribir sin cólera es traficar con la fascinación de lo escrito

Nancy 1991.

1. INTRODUCCIÓN

En dos pequeños ensayos que se remontan al período juvenil de su producción y, al mismo tiempo, a la máxima “borrachera” colectiva del nacionalsocialismo – *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión* – Levinas muestra la grieta peligrosa que se abre dentro el pensamiento del ser y el rostro trágico que asume la ontología en su degeneración política. Uno puede sentirse autorizado a leerlos como dos capítulos del mismo entramado: en el primer texto está implícitamente contenida la pregunta la cual *De la Evasión* intenta contestar. A partir del estado ontológico del hombre como *ser encadenado* en su propio ser – una condición que el hombre nazi acepta tranquilamente y en la que basa su ideal político-filosófico- la evasión representa una categoría capaz de pensar una posible salida del Ser y de todo el Mal que en el ser se guarda.

Los dos primeros párrafos están dedicados a este doble movimiento de cierre en el Ser por parte del tipo nazi y de rechazo del Ser por parte del hombre que evade, es decir, la relación entre evasión y hitlerismo. En el tercer párrafo, por otro lado, se intenta ampliar la fecunda categoría de la evasión, conceptualmente muy poderosa y dejada prematuramente de lado por Levinas, con aquella, igualmente esbozada, de “revuelta”. Mejor dicho, me propongo comprender qué tipo de relación existe entre las dos, preguntándome si son filosóficamente asociables y si se pueden reconducir hasta la misma matriz ontológica. El intento no es tanto explicar el concepto de evasión a través del de revuelta, sino rastrear una dependencia entre las dos categorías, inclusive tratando de ir más allá de lo que Levinas formuló. Dependencia que no es de naturaleza cronológica (la evasión precede a la revuelta temporalmente) sino ontológica. La evasión, como evento impensable, indescriptible y atemporal, podría representar el horizonte dentro del cual ocurre la revuelta; la predisposición fenomenológica-existencial para cualquier revuelta. Se podría plantear la hipótesis de que no hay revuelta sin evasión, pero no viceversa: en cuanto relación original con el Ser, la evasión puede darse sin traducirse en revuelta. Quedándose, por así decirlo, en un nivel inoperante, desactualizado y no factual. En este sentido, la experiencia de la revuelta representaría la realización (ontológica y ético-política) del gesto de evasión. Se trata de investigar dentro de este concepto aún incumplido, que, sin embargo, sigue siendo una poderosa manifestación y, al mismo tiempo, una invitación a rebelarse contra cualquier poder que cultive el sentimiento de pertenencia a una comunidad fundada sobre criterios ontológicos, biológicos y espirituales. Intentando mostrar que la ontología no es inocente, ya que en última instancia promulga una aceptación radical del *estatus quo* del existente, Levinas invita a asumir la condición de evasión como una modalidad anti-ontológica de nuestro estar en el mundo. Estar en el mundo a la manera de la evasión significa no solamente refutar que hay un Ser que vale y que pesa, más bien aceptar esta refutación, encargarse de ello y quererse, a sí mismos,

al otro y al mundo, diferentes.

2. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DEL HITLERISMO

Con una capacidad de previsión por lo menos brillante con respecto al momento histórico – se está en 1934 – Levinas propone en este texto analizar el fenómeno del nacionalsocialismo no desde un punto de vista sociológico, político o aún ideológico, sino – tal como se especifica en el título – “filosófico”. Se trata de razonar sobre la “filosofía” nazi, sobre lo que se encuentra en el fondo del movimiento de Hitler, sobre el pensamiento que subyace a su preocupante difusión para captar el mensaje que quiere anunciar y la tarea de que se siente invertido.

En el *post scriptum* de mucho más tarde, que data de 1990, Levinas enfatiza que “la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental” (Levinas 2001 23). A pesar de lo que se está acostumbrados a pensar, el nacionalsocialismo no es una locura colectiva, por el contrario, el baluarte teórico del hitlerismo reside en ser un pensamiento del despertar de los sentimientos primordiales del hombre, que Levinas llama “*elemental*”. Estos sentimientos corresponden a la exaltación del cuerpo espiritualizado en una raza resumida en los dos elementos de sangre y tierra: “los sentimientos elementales entrañan una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino. Predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo” (Id. 7)¹.

El peligro del movimiento nazi reside en la mitologización del cuerpo que, lejos de ser una mera contingencia, se transforma en una posesión exclusiva y selectiva; en una potencia capaz de predeterminar de antemano el sentido de estar en el mundo. Los sentimientos elementales abren el espacio para un nuevo estatus del ser humano. En este sentido, Levinas acuña el término *être rivé*, literalmente “ser clavado”, para fotografiar la condición del hombre (nazi y no) condenado inexorablemente al encadenamiento a su cuerpo y al tiempo: “condición de la existencia humana, es, sobre todo, condición de lo irreparable” (Levinas 2001 8), el tiempo representa “la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena la iniciativa a no ser más que una continuación” (Id. 8-9). El pasado, “lo que fue” y lo que “nunca más volverá a ser” escapa al hombre que, en las garras de un presente nunca realmente presente, se proyecta hacia un futuro ya cargado con su pasado. Ser nada más que una continuación niega de hecho al hombre la libertad, la cual consiste en ponerse en un comienzo auténtico, en un presente que, desgravado de la responsabilidad del pasado y en el apogeo del destino, comienza eternamente. La liberación de la tiranía del tiempo y de un pasado que inevitablemente heredamos representa la lucha crucial del pensamiento.

A pesar de la voluntad de alejarse de la cadena de la tradición para comenzar desde el principio, ubicándose en un nuevo tiempo y en una nueva realidad, nunca y en ningún

¹Cf. La intervención de Heidegger durante la asunción de la carga de rector de la Universidad de Friburgo del 1933 “y el mundo espiritual de un pueblo [...] es el poder que brota de la conservación más profunda de sus fuerzas hechas de la tierra y la sangre, la potencia que provoca más emoción íntima y la mayor conmoción de su ser” (Heidegger 1996 12-13). Es legítimo pensar que Levinas tiene en su mente estas palabras y esta referencia explícita a las fuerzas de la tierra y la sangre, fuerzas que, en el discurso de Heidegger, crean el “espíritu” de un pueblo.

caso se logrará este desafío.

No es un caso si, según Levinas, las dos grandes religiones, el judaísmo y el cristianismo predicaban, a través del arrepentimiento que anuncia el perdón y la Eucaristía, la promesa de un presente eterno que rompe las cadenas del tiempo después de haber desaparecido y purificado el pasado, “de un pasado siempre en juego, vuelto a poner en cuestión” (Levinas 2001 9)².

En este sentido, la libertad se convierte en la posibilidad de decisión, de elección con respecto al propio tiempo, una tarea: “el hombre conserva la posibilidad — sobrenatural claro, pero a la mano, pero concreta — de rescindir el contrato por el cual libremente se ha comprometido” (Levinas 2001 10). A pesar de que se trata de una conquista que requiere un esfuerzo inmenso, el hombre sigue teniendo la posibilidad, ya que su mayor esperanza, de recuperar la virginidad original o, lo cual es lo mismo, la desnudez del paraíso³.

Además del tiempo, Levinas incluye el cuerpo como otro extremo cierre. Siempre concebido como el eterno extranjero, el obstáculo que hay que vencer, la materia bruta que oprime y encierra al espíritu en una tumba-prisión, cualquier pensamiento filosófico se ha centrado en la liberación del hombre a partir de la dualidad cuerpo/espíritu. Los dos cierres, el tiempo y el cuerpo, están inextricablemente unidos: el cuerpo rompe el anhelo de la eternidad, al que solo se puede acceder a través de un proceso de emancipación de la realidad (y, por lo tanto, de la materialidad del cuerpo)⁴.

En este punto, interviene la tesis de Levinas según la cual el hitlerismo introduciría una profunda cesura dentro de la tradición occidental: “una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre sería posible solo si la situación social a la cual éste se encuentra engarzado más que añadido constituyera el fondo mismo de su ser” (Levinas 2001 14). El cuerpo lleva a cabo una demostración paradójica de esta condición, continúa Levinas, que en ningún caso puede considerarse un obstáculo, un accidente, una entidad extranjera. Al contrario: el cuerpo es una necesidad. Cada uno adhiere a su propio cuerpo, pero no como algo agregado, no como si esta adhesión fuera la simple superposición de dos dimensiones, sino en el sentido de tener y ser un cuerpo, oscilando constantemente entre este límite: “su adherencia al yo vale por sí misma. Es una adherencia de la cual no se escapa, y a que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podrá alterarle el gusto trágico por lo definitivo” (Id. 16). Desde la conciencia de la irrevocable tragedia de esta condición, se desarrolla el proceso de identidad del Yo, enrollado ante cualquier pensamiento en este sentimiento emocional de envolvimiento a su propio cuerpo: “¿no nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo mucho más antes del despliegue del yo que pretenderá diferenciarse de él? ¿No resisten toda prueba aquellos lazos que, mucho antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece?” (Id. 15)⁵. Al punto de que cualquier rechazo a permanecer en su propia “situación emocional”, como lo demuestra la situación del paciente enfermo, debe ser tildado de desesperado, ilusorio y vano: “y

²En francés el verbo *river* indica el gesto de meter un clavo bien clavado en la madera. Cf. Agamben 1996 8.

³Según Levinas también el liberalismo y el marxismo quieren romper con esta concepción del tiempo y del cuerpo, pero sin lograrlo. Ver Critchley 2014 y Bernauer y Gilger 2005.

⁴Sobre este punto ver McDonald 2010.

⁵Cf. Levinas 1993.

en la inclemencia del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando da vuelta en su lecho convaleciente para encontrar una posición que lo alivie?” (Id. 15). El trágico ejemplo de dolor físico sirve a Levinas precisamente para explicar la condición ontológica de encadenamiento a nuestro cuerpo y la denegación desesperada a permanecer como fundamento. En el dolor físico, de hecho, se da una posición absoluta. Justo aquí interviene la novedad del nacionalsocialismo.

Según Levinas, en efecto, el hitlerismo consciente de la situación hasta aquí descrita decide de asumirla totalmente, dando la bienvenida al “*être rivé*” en cuanto situación original, elemental y pura. No solo el hombre nazi está ontológicamente encadenado; hace de la aceptación a este encadenamiento, de la adhesión incondicional a su *bíos*, su propio *estatus* ontológico:

La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo. Es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original, ineluctable, único a nuestro cuerpo. Es, sobre todo, aceptar este encadenamiento (Levinas 2001 17)⁶.

Espiritualizando el propio cuerpo y haciendo de su propio encadenamiento la propia espiritualidad, deja desaparecer cualquier dualismo a favor de una identidad pacífica y sublimada en una superior comprensión. El mito nazi de la raza y la sangre, como llamada espiritual que asigna el Yo al propio cuerpo, surge desde esta asociación inseparable del hombre con su propio cuerpo. Este mito impone la toma en cargo de la tradición, la asignación de un legado específico y la transformación de este último en una tarea para la comunidad a la que pertenece y a la cual, por supuesto, se sentirá unido a través de un vínculo natural:

Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un objeto de la vida espiritual, se vuelve su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre (Levinas 2001 17).

El nazi transforma, entonces, la evidencia simple y bruta de tener/ser un cuerpo alemán, la falta de elección, y por lo tanto de libertad, en una cuestión de voluntad: en una tarea. Ninguno puede elegir su raza, de hecho, *se es* su raza; el desafío está en quererlo. Con una operación que recuerda el “así fue y quise que fuera” de Nietzsche, la filosofía de Hitler consiste, entonces, en una enorme asunción de responsabilidad del “no deseado”, es decir, el *hic et nunc*, el cuerpo que uno habita y el tiempo en que uno nace: “encadenado a su cuerpo, el hombre ve rechazado el poder de escapar de sí mismo. La verdad ya no es para él la contemplación de un espectáculo extraño; esta consiste en un

⁶“El hitlerismo, mal elemental, no es malestar: bajo el hitlerismo, la mayoría del pueblo estaba cómodo, se sentía a gusto, el hitlerismo le caía bien. No es solo encadenamiento, es aceptación del encadenamiento, el encadenamiento en el encadenamiento” (Abensour 2001 86-87).

drama en el que el mismo es el actor es” (Levinas 2001 19)⁷. Se deduce que la libertad, la justicia y la verdad incorporadas en el cuerpo específico del hombre alemán resultan estar más allá del plano de la decisión, como algo a lo que uno está íntimamente ligado y cuya marca está marcada por la sangre. En esta total inmanentización de la verdad en la que desaparece cualquier tipo de neutralidad, la libertad de elección del hombre libre y solo frente al mundo, la libertad de escoger la propia verdad y de no comprometerse definitivamente con nadie, deja el paso a una concepción por la cual el hombre siempre ha estado íntimamente conectado a una verdad que fluye por sus venas. Lo que está en juego, y que Levinas sabe perfectamente, no consiste en cuestionar un “dogma de la democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa” (Id. 21) sino en una decisión real sobre la naturaleza de la humanidad del humano. Su racismo universal no representa solo una negación de la dignidad o un oscurecimiento de la civilización, sino la definición de una separación entre los que merecen estar dentro y los que deben permanecer a fuera de la verdad. Una verdad grabada en la propia carne.

3. DE LA EVASIÓN

Escrito en 1936, *De la evasión* es complementario al otro texto, aunque no se hace referencia explícita al nacionalsocialismo. Sin embargo, la hipótesis es que este ensayo representa la personal respuesta de Levinas a la rápida expansión de la filosofía hitleriana. Una respuesta, como se verá, intrínseca y profundamente ética que anuncia la posible fundación de una política *a-venir*, insurgente y anárquica (en el sentido literal de sin *arché*). Intentando pensar la posibilidad de estar afuera de la dialéctica entre ser y nada Levinas muestra una vía política alternativa fundada sobre la interrupción del juego del Ser, sobre la suspensión del *conatus essendi*. Anticipando temáticas posteriores, en *De la evasión* Levinas anuncia esta conexión entre deseo de ser y política, dejando hipotetizar que una vez cortada la perspectiva ontológica puede empezar una política *otra*, una nueva comunidad y democracia⁸.

Levinas parte de la observación aparentemente obvia, pero dramática, de que las cosas son: “el ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación, en cuanto que un ser solo se considere su existencia” (Levinas 2000 77)⁹. El ser es absolutamente autorreferencial, idéntico a sí mismo, tautológico y de alguna forma elemental: hay que ser; el yo se manifiesta en una absoluta identidad con sí mismo.

A la luz del *être rivé*, Levinas concibe la evasión como una verdadera categoría ontológico-existencial que se presenta como una voluntad de colocarse más allá del ser, y abriendo la posibilidad de resistencia del hombre, traza nuevos caminos no ontológicos para decir “el otro modo que ser”. Ni refugio, ni necesidad de moverse de un lugar a otro o mudarse; ni la búsqueda del infinito, del absolutamente otro, del divino: evadir

⁷Se trata del doble cierre del cuerpo de Roberto Esposito: la espiritualización de la zoé y la biologización del espíritu. Cf. Esposito 2006.

⁸Varios autores contemporáneos como Abensour, Agamben, Badiou, Nancy reconocen la importancia de la operación de deconstrucción ontológica de Levinas dentro el proceso de formulación del actual pensamiento político *insurgente, inoperante, destituyente*.

⁹“El yo tiene siempre puesto un pie en su propia existencia. Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser” (Levinas 2006 114-115).

designa exactamente el impulso hacia el no-lugar. El movimiento de la salida, del viajar por sí mismo, es fundamental: “la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo” (Levinas 2000 83). “Salir por salir”, sin un destino o itinerario: el intento puro de expulsar de sí mismo. Por esta razón, ni la categoría de creación, de renovación, de anhelo de lo absoluto o lo eterno compatible con un estado ideal de paz, coinciden con la de evasión. El concepto de eternidad no pertenece a la idea de evasión dado que, como se ha visto antes, el pensamiento de la eternidad consiste, de hecho, en una radicalización de ser encadenado: trae consigo la esperanza de ser eternamente, de vivir un tiempo atemporal, realizado, regalando la falsa serenidad de un ser que se quiere ilimitado. Ni siquiera la muerte simula evasión: la nostalgia de la muerte o el deseo ardiente de morir no se definen como una salida, una solución; simplemente representa el final, la ruptura del ser mismo. Entre el ser eterno y el no ser más, Levinas piensa en una condición intermedia: “ser de otra manera” o mejor aún “de otro modo que ser”. En la evasión “el yo se fuga no en cuanto opuesto a su ser, sino en cuanto el hecho mismo de que es o de que llega a ser” (Id. 83)¹⁰.

No se parece a la nostalgia por la falta de posibilidades de la propia existencia, hacia “lo que no es” y “podría haber sido”, por el contrario, se trata de evadir contra lo que es la existencia como existencia.

Por lo tanto, la evasión resultaría ser un pensamiento innovador, ya que la filosofía, además de no cuestionar la unidad inseparable del Yo pacificado consigo mismo, suele instituir cualquier forma de rebelión sobre la base de una oposición entre un Yo y un no-Yo, entre sujeto y mundo. La filosofía occidental, en su totalidad metafísica, nunca ha cuestionado la idea de la autosuficiencia del ser y de su aceptación radical.

Levinas utiliza la evasión para condenar cualquier forma de ontología: el mismo Ser irradia un imperativo a ser, que no deja otra opción que ser, que moviliza e impone al hombre dentro de su propia piel obligándolo a existir.

No poder pasar al lado de sí mismo, pertenecerse demasiado, la obligación de no ser nada más que sí mismo, provoca la necesidad de evasión que se presenta como la pura insurrección hacia el mismo ser que uno es. Una necesidad, entre otras cosas, siempre insatisfecha porque “se encuentra, por el contrario, como algo absolutamente idéntico a todas las estaciones adonde conduce su aventura, como si el camino recorrido no le restara nada a su insatisfacción” (Levinas 2000 80-81).

En el ensayo de 1934, Levinas denomina *Mal Elemental* la estrecha implicación entre ser y elemental que, abriendo la amenaza de un *mal del ser*, termina por inscribir el ser en el elemento del exceso de presencia, de lo que es y que no se puede ser de otra manera. En ese texto se anticipa una tesis de Levinas bien conocida: el ser siempre ha traído consigo su mal, es decir mal-estar: el ser es el mal mismo¹¹.

Este malestar no tiene la apariencia de una ausencia, sino de una plenitud excesiva,

¹⁰Cf. Levinas 1987 y 2002. “Esta salida no es una huida de la limitación, tal y como se pensaba en la filosofía tradicional, sino un abandono de uno mismo y de la brutalidad de la propia existencia. Así pues, la necesidad de evasión instala ante el problema filosófico, el ser en tanto que ser, y la posibilidad de salir del ser” (Urabayen 2003 748).

¹¹El mal elemental como el “mal que pertenece al ser de lo que es, que hunde sus raíces en el ser mismo” (Abensour 107).

un exceso desbordante del ser que al no sentirse cómodo desea ser menos, fundir, aligerar, disolver. Invadido por su plenitud, el ser necesita negar habitarse, desbordarse liberándose de ese peso muerto que se encuentra “en el fondo de nuestro ser”. Todo eso refleja exactamente lo que se siente en la situación sin paz de dolor y sufrimiento: “la necesidad no anuncia el final. Ella se agarra con obstinación a lo actual que parece estar entonces en el umbral de un porvenir posible. Una necesidad desgarradora es la desesperación de una muerte que no llega” (Levinas 2000 91).

Al parecer, la evasión vive un profundo drama dado que representa una experiencia de rechazo radical del Yo contra sí mismo y en contra del hecho, banal y evidente, de su existencia. Un rechazo, por supuesto, que no proviene de un mandato externo, sino que está pre-ordenado al mismo movimiento de este Ser que se percibe siempre idéntico en su propia carne. La experiencia de evasión nace en situaciones peculiares, en el momento en que el Ser se manifiesta en la pureza de su necesidad, totalmente libre, es decir, de cualidades o poderes que enmascaran su movimiento. En particular, Levinas identifica en el placer, la vergüenza y la náusea las manifestaciones absolutas en las que emerge el Ser y al mismo tiempo se destituyen. En estos estatus emotivos el Ser se muestra tal cómo es y se esconde negándose.

En el placer, la necesidad de Ser se abre entero, pero como algo insatisfecho, que no pertenece a un estado, sino a un movimiento que inexorablemente busca su destino sin encontrarlo: “está por entero en un ensanchamiento de su amplitud, que es como la rarefacción de nuestro ser, algo así como su pasmo. En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios, cada vez más profundos en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente” (Levinas 2000 94). Hay algo vertiginoso en el devenir del placer.

Abandono, búsqueda de perdición, un intento de vaciarse de su sustancia como en una intoxicación temporal, el placer es una esperanza engañosa que en el momento del éxtasis fracasa, dejando al Yo inexorablemente existente con su promesa decepcionada: “Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos el existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir” (Levinas 2006 80-81). Definida como un elemento inmanejable que no tiene propiedad transitiva, tan íntimo que no se relaciona con el otro, la existencia aparece como aquel elemento del que es imposible liberarse; no puede ser vendida, comprada, intercambiada o prestada. La fusión que uno busca en el placer es completamente ilusoria: uno se descubrirá solo, solo con su propia existencia. Sin embargo, no es la declaración de una simplicidad, ella nombra, por el contrario, una dualidad paradójica: miserablemente sola y, al mismo tiempo, siempre en compañía de sí misma.

El yo tiene un yo en el que no solo se refleja, sino que tiene que ver con un compañero o una pareja, una relación que llamamos intimidad. No está inocentemente solo, ni inocentemente pobre. [...] La existencia proyecta una sombra que la sigue incesantemente. [...] La existencia tiene un peso, aunque solo sea el peso de sí misma, que complica su viaje (Levinas 2006 55).

Ya que se percibe a sí mismo como existente, el Yo nunca será libre, sino siempre

saturado con la enorme responsabilidad de la propia conciencia, del propio sentimiento de existir: “*on n’est pas*” si no “*on s’est*”. El placer experimenta esta frustración de “no poder hacer como si no se fuera”: en el instante anterior a la liberación, el sueño se pierde, recordando al existente que existe, allí, una y otra vez.

En el momento de máxima decepción del placer que no logra su intento, el Yo percibe el fracaso descubriéndose vergonzosamente presente, es decir, idéntico a sí mismo. Levinas niega que la vergüenza sea un sentimiento relacionado con la esfera moral dependiente de la conciencia de ser pecadores, al contrario, deriva de la incapacidad del Yo de romper consigo mismo: “Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse de uno mismo, la presencia irremisible del yo a sí mismo” (Levinas 2000 101).

Al igual que un contrato que no se puede deshacer y que vincula a la responsabilidad, la vergüenza expresa la identificación necesaria del yo consigo mismo, a pesar de ser percibido como un extraño e incómodo compañero de piso: “la vergüenza aparece cada vez que conseguimos hacer que se olvide nuestra desnudez. Tiene relación con todo lo que se querría ocultar y no se puede esconder” (Levinas 2000 100).

La necesidad de ocultar la existencia como cuerpo demuestra toda su inutilidad en el momento en que aparece la vergüenza. Como en una epifanía, uno se ve a sí mismo, se siente descubierto, desnudo. Simplemente existiendo: “la desnudez es la necesidad de excusar su existencia. La vergüenza es, a fin de cuentas, una existencia que se busca excusas. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se revela” (Levinas 2000 102)¹². No se trata de modestia, sino de la revelación “penosa” de encontrarse encerrado en su propia piel, de ser un cuerpo que existe, inadecuado e indiscreto, sin posibilidad de justificación. No obstante, el malestar por excelencia, la experiencia más pura de la revuelta es la náusea: “el estado nauseabundo que precede al vómito, y del que el vómito va a aliviarnos nos cerca de todas partes. Pero el no viene a cercarnos desde fuera. Estamos provocados desde el interior; nuestro propio fondo ahoga bajo de nosotros mismo; tenemos ‘revueltos las entrañas’” (Id. 103)¹³. Ese Ser que vale y que pesa, que nos impregna totalmente, nos asfixia hasta desbordarnos se manifiesta auténticamente como sentido de náusea: el Ser es náusea.

La náusea adhiere a uno mismo; el sentimiento opresivo, inclusive insuperable, de la presencia repugnante de uno mismo. Levinas insiste precisando que este tipo de náusea no puede ser comparado a un inconveniente o a un estorbo cualquiera, temporal y resoluble. La náusea no es algo que se agrega a su propia naturaleza, no es una enfermedad o una condición que se puede o no se puede tener. Eliminando cualquier tipo de dualidad entre nosotros y ella, Levinas afirma que el Yo simplemente no puede existir sin náusea exactamente porque el Yo es náusea: yo soy náusea. Por lo tanto, el esfuerzo por deshacerse de ella va a ser desesperado:

Este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir al hecho de que hemos sido

¹²Por la vergüenza como doble movimiento de subjetivación y desubjetivación ver Agamben 2000.

¹³*Nous avons mal au coeur* escribe literalmente Levinas.

entregados por entero, de todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro (Levinas 2000 104)¹⁴.

Levinas organiza el discurso sobre un plano ontológico, ya que, a diferencia de Sartre, por ejemplo, la náusea no se refiere a un nivel exclusivamente existencial de una experiencia individual sino corresponde al mismo tiempo al acto mismo del Ser y de su deponerse. La naturaleza de la náusea designa el *estatus* del Ser en la forma desesperada de su presencia y en su intento impotente (porque está destinado al fracaso) a salir de esta presencia. Se está ontológicamente con náusea. El hombre nauseado, entonces, muestra “la impotencia del ser puro en toda su desnudez” (Levinas 2000 106).

Descrita en estos términos, la náusea recuerda de alguna manera la angustia de la *Geworgheit* de Heidegger, ese sentirse asignado a un pasado indeleble y a una piel, forzado desde el nacimiento a una existencia que no se quiere ni se elige. Pero este peso de la existencia, esta existencia como una carga que arrastramos con fatiga y nos oprime “esta condena a ser uno mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que acepta este peso” (Levinas 2000 110). Habría una limitación de comprensión al tratar de discernir el momento en el que el ser comienza a existir, entre el peso del ser y aceptar el mismo peso. El Ser los comparte ambos: aceptación de ser y rechazo a ser lo que uno es. La imposibilidad de distinguir en dos momentos el ser de lo existente proviene del hecho de que lo existente ya siempre ha aceptado ser. Sin embargo, al contrario de lo que puede parecer, no hay una primacía cronológica del ser encadenado con respecto al ser náusea, si acaso ontológico. Estamos nauseados del ser encadenado. Por lo tanto, existir significa este doble movimiento de perderse y simultáneamente nausearse, *ergo* evadir(se). Emerge la idea que el *être rivé* no puede describirse como una simple observación filosófica de la propia condición, sino como un estado de profunda inmersión en un tono emocional-existencial. La definición ontológica se mezcla, entonces, con la sensación, vivida en la propia carne, de la presencia repugnante del Ser a sí mismo. A la inutilidad de cualquier acción que pueda cambiar esta observación evidente corresponde el instante supremo del escape, de la evasión como la experiencia del ser puro. Una experiencia del antagonismo ontológico y absoluto hacia sí mismo. Se trata de salir del ser por una nueva vía¹⁵.

4. EL MAL ELEMENTAL DE LA ONTOLOGÍA Y LA EVASIÓN COMO REVUELTA

“Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica merece el nombre de bárbara” (Levinas 2000 116). Con esta frase termina *De la evasión*. Levinas, como se ha visto, captura la implicación totalitaria y nefasta de cualquier ontología que hace del culto del ser su objeto de “cuidado”. Vale la pena señalar que Levinas nunca menciona explícitamente a Heidegger aparte de una referencia en el prefacio a *Algunas reflexiones* cuando escribe que la posibilidad esencial del mal

¹⁴Sartre, en su novela *La náusea* llama esta condición obsesiva y totalizante, la Cosa. La náusea es una “evidencia cegadora” que se abre a la existencia, que impregna cada parte de sí misma, que nos posee y nos hace conscientes de la inevitabilidad de la existencia. Según Sartre la experiencia de la existencia misma es náusea. Ver Sartre 2017.

¹⁵Cf. Rolland 2000.

elemental “se inscribe en la ontología del Ser cuidadoso del ser” (Levinas 2001 23)¹⁶.

Según Levinas, la ontología histórica o la historicidad ontológica llevan consigo una metafísica inmanentista que, haciendo del cuidado su único propósito, no renuncia a ese ser que vale y que pesa¹⁷. Por esta razón, la ontología no conoce evasión, no conoce el sentido de la pesadez del ser. También la ontología heideggeriana se puede, entonces, leer cómo invitación y compromiso a quedarse consigo mismo para vivir cerca del ser.

Sin querer entrar en lo específico de una cuestión muy problemática, vale la pena señalar que según Levinas ni siquiera la filosofía heideggeriana sería inmune a ese Mal elemental, el mal que, colocado en la misma red del Ser, se convierte en el cumplimiento de la esencia auténtica del mismo Ser¹⁸.

A pesar de ello, dejando a un lado Heidegger, más en general en cada filosofía del ser, incluida la del nacionalsocialismo:

Se trata de buscar algo que ya poseemos. [...] No se trata de afirmar la libertad absoluta del sujeto que extrae todo de sí mismo, sino de subordinar toda iniciativa a la realización anticipada de algunas de nuestras posibilidades. Siempre hay algo cumplido en nosotros y únicamente nuestro compromiso a fondo en la existencia nos abre los ojos a las posibilidades del porvenir. Nunca comenzamos, nunca estamos íntegramente de nuevo ante nuestro destino (Levinas 2006 128).

Haciendo coincidir la humanidad del humano con un elemento material y temporal, o sea la propia vida espiritual con el propio cuerpo, la verdad hitleriana espiritualiza el cuerpo y lo transforma, a través de un proceso de abstracción, en un valor. El mito de la raza hitleriana nace en este punto: cuando el Yo se identifica con el propio cuerpo, la vida está incluida en una específica identificación racial con características objetivamente rastreables. El cuerpo representa, entonces, una cualidad del alma. En el momento en que hace de la vida el lugar de una decisión política y de la distinción entre vida y no vida, la filosofía nazi se convierte en un espacio de decisión incesante entre el valor y el desvalor del cuerpo.

Quien no corresponde a la verdad del ser-alemanes, es decir quien no refleja, por qué no los posee, los caracteres históricos-geográficos de la comunidad de destino alemana se encuentra excluido. Absoluta alteridad, afuera de la justicia y de la verdad de la misión

¹⁶La adhesión al nacionalsocialismo de Heidegger representa una herida inolvidable (Derrida 1989). Para Levinas resultará inaceptable que el más grande filósofo del siglo XX se haya fijado, más allá de la elección personal y del respaldo de fachada, el objetivo de proporcionar *un pensamiento* al movimiento nazi asumiendo el cargo de Führer espiritual que dirige al pueblo alemán bajo el poder manantial de la historia. Levinas figura como uno de los primeros en ver de manera extraordinariamente aguda la proximidad teórica entre la ontología heideggeriana y lo que él mismo llama “la filosofía del hitlerismo”. Sobre este tema enormemente debatido se reenvía a Trawny 2015; Di Cesare 2017; Gonzales Varela 2017 que a la luz de las publicaciones de los *Cuadernos Negros* sostienen que toda la filosofía heideggeriana puede admitir una lectura antisemita.

¹⁷Como nota justamente Peperzark la crítica de Levinas a la ontología de Heidegger y de todas las filosofías de la historia occidental es liada al problema de la exclusión de la ética que comporta la decisión, aparentemente neutral, de considerar los aspectos morales como secundarios. Cf. Peperzark 2011 153.

¹⁸Cf. Levinas 2003.

política de lo que se da en el *hic et nunc*.

Exactamente porque el pueblo nazi se siente cómodo en el aquí y ahora de su espacio vital, su ser no tiene ni vergüenza ni náusea porque habita con una especie de resignación ciega y orgullosa su propio aquí, que decora como una casa cómoda, tranquila y segura. Se entiende porque, una vez más, Levinas considera la evasión como una salida de la barbaridad de la ontología: a un pensamiento totalitario que aprieta el sujeto sobre la identidad de un *Mismo*, él opone el gesto de evadir como movimiento hacia el completamente *Otro*, la absoluta diferencia, la peregrinación de Abram en lugar del *nostos* de Ulises. Atrapado a la verdad de sí mismo, el tipo hitleriano no conoce vergüenza, náusea, ni angustia, ni menos evasión¹⁹.

Adelantando temáticas que serán desarrollados en sus obras sucesivas, la preocupación de Levinas es aquella de salir del ser como reino de la Totalidad y de la Identidad, concebidos como una forma de poder intrínsecamente violenta que destruye cualquier alteridad adentro del espacio del Yo. A esta filosofía “egológica” que no desea nada más que lo ya conocido, Levinas opone la categoría de evasión que, aunque abandonada en los años después, queda como fecunda pista para fundar una nueva y radical teoría ontológica-política de la revuelta. En un libro publicado recientemente en Italia, *La rivolta*, y que tiene como objetivo principal reconstruir genealógicamente la categoría de revuelta, Pierandrea Amato rastrea en *De la evasión* el punto de partida para pensar la experiencia de la rebelión como una imposible ontología: el Ser es un “*essere rivoltante*” – un ser rebelde - que rechaza, es decir, su propia esencia²⁰. Según el autor, sería posible leer en estos dos ensayos el intento de esbozar, en una forma aporética, “una fenomenología materialista de la facticidad reunida en la experiencia de la revuelta como evasión de su propio destino (el ser determinado); evoca una danza especulativa del Ser para eludir todo lo que no se ha podido elegir” (Amato 95, trad. mía). En cuanto escape del propio ser determinado dentro de una historia y un espacio específico, en cuanto salida del estado ontológico-existencial del estar encadenados, la evasión representaría la disposición ontológica preliminar al evento existencial de la revuelta. Sin embargo, no se trata de un antecedente cronológico sino del horizonte fenomenológico existencial dentro del cual se destaca la revuelta. En este sentido, la evasión podría considerarse como la predisposición ontológica al fenómeno político (entendido aquí en el sentido amplio de *estar en común*) de la revuelta. Según Amato, Levinas piensa “un movimiento de evasión que se coagula en la experiencia de la revuelta” (Id. 97, trad. mía). Un movimiento, pero, que no es comparable con el termino negativo de un ejercicio dialéctico, ya que evadir significa desgastar “el significado político del entrelazamiento entre el sí y el cuerpo en un espacio y en un tiempo determinado” (Ib., trad. mía). Se trata, entonces, de un ejercicio que rechaza cualquier conciliación con la presencia del Ser, con la presencia de la identidad, con la presencia del Otro, con la presencia de la historia. La evasión misma - aunque, en su necesidad de desearlo todo, no reclama nada - organiza un conflicto hacia el presente mismo; hacia el presente ineludible del Ser. El tiempo de evasión que prepara a la revuelta abre otra época, que no se proyecta en un futuro próximo – lo cual pertenece al programa y a la organización sistemática de la revolución –

¹⁹De la misma manera la angustia o el tedio del que habla Heidegger no se disfrazan de evasión, nunca se elevan a gestos rebeldes contra la existencia del *Dasein*. En particular la angustia nunca se presenta a sí mismos como rechazo, por el contrario, es definida como el tono emocional que abre al ser, la disposición afectiva fundamental para la comprensión del ser. Cf. Heidegger 1971.

²⁰El libro está traducido en francés: Pierandrea Amato, *La révolte*, Lignes: Editions Lignes, 2011

sino en *un tiempo otro*²¹. El tiempo de la revuelta es más el instante que quema y recrea desde cero la historia. Imaginar otro tiempo liberado de las cadenas de la ontología significaría, también, ser capaz de inventar otra subjetividad no comprometida con el Ser y asumida para una “lucha hiperbólica contra la violencia del presente” (Id. 102, trad. mía). Precisamente porque está preñada de consecuencias aporéticas y contradictorias - en primer lugar, es una práctica filosófica que descarta cualquier dicotomía entre teoría y práctica, secundariamente deja de lado cualquier lógica racional-económica y por último imagina la apertura de una ética desprovista de cualquier ambición normativa y trascendental - la evasión como preludio de la revuelta está condenada al fracaso. No se puede ni admirar ni contemplar, “hay que consumarla mientras que se está siendo inmerso” (Id. 102, trad. mía).

En palabras de Amato, la revuelta es un evento epifánico, que tiene un carácter inesperado y aleatorio, un fenómeno completamente eventual destinado a disolverse cuando se convierte en una nueva figura del poder constituido. En este punto, el nivel ontológico se convierte en nivel político: el símbolo mismo del poder *destituyente* que destituye el Ser en su dialéctica con la nada. La revuelta se concibe, aquí en abierta controversia - como se verá pronto - con Camus, no como un evento íntimo del individuo que rechaza la injusticia del mundo sino como un rechazo del individuo que, abandonando su singularidad, resiste con los otros en un gesto político común. La revuelta es el primer rastro de cualquier gesto político, que rompe con el tiempo homogéneo de la dominación, un rechazo radical de lo que uno (no) tiene y, sobre todo, de lo que es. Este camino que desde el ser clavado condujo a la evasión como prerrequisito ontológico de la revuelta, no puede ignorar las consecuencias éticas. Decir el evento “evasión” (o la evasión como evento) significa aceptar la ecuación: existir = rebelarse afirmando al mismo tiempo y con todas las consecuencias políticas que eso conlleva una negación, una ausencia, un imposible. Existo solo en el momento en que niego esta existencia como tal.

Es posible entonces que a causa de esta característica de inexpresividad - que no encaja con ninguna teoría, sino con la experiencia concreta de un sujeto que se niega a ser lo que es (en primer lugar, un sujeto) - Levinas haya intentado evadir su propia categoría de evasión. Este concepto, olvidado, como se dijo, en los trabajos posteriores, sigue siendo una enorme oportunidad ética para redefinir el estatuto del ser humano en la época de la desaparición de la ontología²².

5. LA REVUELTA COMO DEBER ÉTICO

Esta invitación a la ética de la evasión fue perfectamente capturada por Camus en *El Hombre rebelde*, donde se propone de estructurar un pensamiento ético de la rebelión que, lejos de ser una construcción solipsística, aparece como una operación completamente comunitaria. En ese texto del 1951, Camus coincide con las sugerencias de Levinas, a pesar de no haber leído *La evasión*: la revuelta, a diferencia de la revolución, es un movimiento instintivo y genuino de rechazo (de sí mismo, de la propia condición y del

²¹Revuelta no corresponde a revolución. La prima es un evento instantáneo y espontáneo, la segunda, en vez, es el resultado de una estrategia programada que requiere preparación, coordinación y organización. La revuelta es una experiencia-límite que cambia y suspende el normal ritmo de la vida. Cf. Volpi 2000 y Benjamin 2008.

²²sobre la ontología como violencia del Ser y del *Logos*, del *Logos* que dice el Ser ver Strummiello 2001.

mundo), que aflora con el surgimiento de la conciencia del ser humano. Sin embargo, este rechazo no se traduce en una renuncia ya que no se define como un gesto realmente negativo. Un ejemplo puede ser el suicidio: si Levinas había dicho que evadir no tenía nada que ver con suicidarse porque el suicidio no resolvía el problema de la existencia, Camus también considera el suicidio no como una negación absoluta sino como una afirmación implícita, una declaración de una voluntad, de un Sí, inclusive una forma de resistencia. “¿Que es un hombre rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia, sin embargo: es además un hombre que dice que sí, desde su primer movimiento” (Camus 17).

El presupuesto implícito que subyace a la posibilidad de la revuelta se encuentra en la concepción camusiana de la imposibilidad de la no-significancia, o en la idea que, cuando uno se expresa, aunque solo sea para negar algo, necesariamente afirma algo positivo. De hecho, el hombre puede elegir adherir a esta insensatez irreducible, aceptando el mundo y la existencia por lo que son: una realidad caótica y absurda. Condenado a ser un *no-sentido*, el hombre, por desesperación o convicción, antes de la revuelta permanece en una especie de *parálisis axiológica* en la que cualquier juicio de valor es irrelevante. Cuando esta condición se vuelve insoportable - de una manera similar a la situación de placer, vergüenza y náusea descrita por Levinas - el hombre se sentirá presionado por la necesidad de buscar otro sentido. En consecuencia, al rechazar cualquier forma extrema y nihilista de aceptación hacia el mundo, ese hombre “*pre-rebelde*” renuncia a la existencia en la que fue arrojado, sin renunciar, sin embargo, a encontrarle un significado. La revuelta es precisamente este grito humano de disensión. “El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es” (Camus 16).

Negar el espectáculo de la existencia, a menudo escandalosamente injusto, es el punto de partida de una transformación extática del existente²³. Alejándose de la banalidad de ser, el hombre rebelde existe - *ex-sistere* significa ponerse de pie, levantarse, sublevarse - porque se rebela contra lo que es y hace de esto un valor. Aquí está la dimensión ética de la que carece *De la evasión*: la revuelta invoca un valor en el momento preciso en que lo niega²⁴. Se trata de una lógica contradictoria, aunque en línea con la preocupación ontológica de negar la ontología que encontramos en Levinas. “Hay una naturaleza humana. [...] ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar?” (Camus 19-20).

La preservación de la naturaleza humana, que garantiza y legitima el valor de una acción, de cualquier acción, incluso aquella que, como en el caso de la revuelta, la rechaza, representa el fin de la experiencia rebelde. La naturaleza humana constituye, por lo tanto, este mismo límite que la revuelta, como una experiencia que la niega, al final revela.

El insurgente, el rebelde se rebela contra la naturaleza humana, contra la injusticia de estar en el mundo, en nombre de una naturaleza humana, que comparte con otros seres humanos, y que defendiéndola traicionará. El plan de los valores, primero que nunca el valor de la vida, será continuamente renegado y de alguna manera maldecido

²³La dimensión extática como postura y actitud abre a la condición ética. Ver Tiso 1992; Gaetani 2010 y 2011.

²⁴Aquí está la diferencia con la definición de valor dado por la filosofía hitleriana. Mientras esta última, valorizando el cuerpo lo transforma en el fundamento de una nueva ética inmanente que aprende a borrar el “deberías ser” y a quedarse con la realidad de lo que ya uno es, el valor camusiano dibuja una ética del posible, del no rendirse a lo que uno tiene y del imaginar un futuro diferente. Ver. Salas 2002; Schaffner y Spiquel 2006.

o cuestionado²⁵. La revuelta, en última instancia, entonces, defiende éticamente los valores, negándolos. Además de una ontología imposible, hay que enfrentarse con una ética imposible: la revuelta es el movimiento mismo de la existencia. No es posible negar la revuelta sin renunciar a existir. Sin embargo, también afirmar la revuelta significa en última instancia renunciar a existir. Admitir, es decir, la posibilidad misma del asesinato y del suicidio. Aunque la libertad de matar es incompatible con los principios de la rebelión, ella no está, de hecho, en contradicción con el asesinato. Este último, pero, no debe ser entendido como un reclamo extremo y total de la libertad de poder, sin límites, herir y violar la libertad de otro hombre. El resultado es paradójico: la posibilidad de concebir la eventualidad de la muerte para sí mismo y para otro, representa la máxima libertad concebida como el límite y como el poder que todos los seres humanos tienen de rebelarse. En pocas palabras, la revuelta nace a partir de una exigencia de libertad que por su naturaleza será condenada a ser negada como tal. Además, el hombre rebelde exige libertad para todos y para cada uno: el mayor valor en nombre del cual un hombre se rebela. La insurrección, entonces, nace a partir de una conciencia colectiva e inventa una responsabilidad comunitaria justo descubriéndose límite en sí mismo y en el otro ser rebelde; incapaz de resolver sin dolor y lastima el enigma de la libertad de decir que no y todo lo que esto conlleva.

La categoría de revuelta, como la de evasión, estaría condenada a un jaque mate: la indispensabilidad ontológica del ser - sin la cual los hombres no son - está constantemente en conflicto con el rechazo a ser. En resumen, un nuevo ser nace inevitablemente de la experiencia de la revuelta. Una contradicción sin solución que, al igual que en el descubrimiento abrumador de Levinas, no conduce a soluciones coherentes y lineales, y que puede resumirse en el nuevo cogito: “Yo me rebelo, luego somos”²⁶ (Camus 26).

Esta adhesión del hombre a sí mismo consiste más en una postura moral que en un razonamiento cartesiano lógico. De este juicio de valor deriva la totalidad de la moral positiva: el hombre rebelde, reconociendo un destino compartido con los demás, se siente por primera vez parte de una esencia en común. “La percepción, con frecuencia evidente, de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse, al menos por un tiempo” (Camus 18). A través de la experiencia concreta de revuelta, el hombre rebelde que se opone a la violencia de todo lo que se impone como un destino inevitable, logrará establecer los valores de libertad, igualdad, verdad y hermandad entre los hombres.

Más que una idea abstracta del hombre, estos principios morales nacen de la revuelta. “Abría los caminos de una moral que, lejos de obedecer a principios abstractos, no los descubre sino al calor de la insurrección en el movimiento incesante de la denegación” (Camus 261-262). El rechazo del hombre rebelde posee una dimensión universal, que lo lleva a

²⁵En este sentido la revuelta representa también una manera de enfrentarse con la cuestión del absurdo y de la inextinguible violencia que la conciencia de la injusticia del mundo trae consigo. Ver Werner 1972; Gay-Crosier 2000.

²⁶Según Camus el verdadero problema de nuestra época se origina por la transformación de la *rebelión* - “límite infranqueable” de la dignidad y de la libertad - en *revolución*, una ideología política que de hecho termina para sacrificar al hombre dentro del ideal y de la utopía. Después de la publicación de *El hombre rebelde*, Levinas - que ya no había formulado la diferencia teórica entre revuelta y revolución - parece compartir la reflexión de Camus sobre la necesidad del Ser permanente de la revuelta mientras parece criticar el vitalismo fundado en este valor del Ser, en unas palabras esta nueva forma de ontología. Sobre esta contradicción entre este rechazo de las verdades absolutas y la afirmación de los valores inalienables del pensamiento rebelde como fundación de una espiritualidad antropocéntrica, ver Jesi 2000; Romero 1994; Létourneau 2013; Herrera Pino 2014.

pensarse, más allá de una condición singular, no como un individuo aislado sino como una totalidad. Así, el movimiento de revuelta apela a valores que trascienden al hombre mismo.

La rebelión, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si el individuo, en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino (Camus 19).

No se trata de inventar nuevos valores o crearlos de la nada, sino de descubrir, o mejor aún, redescubrir, los valores humanos en los que se basa la revuelta. Según Camus, de hecho, el hombre ya posee en sí mismo algo por lo que vale la pena rebelarse, algo que ya existe y que, como existente, debe ser salvaguardado. Esta existencia es precisamente la posibilidad de un valor con el cual el hombre puede identificarse y que comparte con todos. “Aparentemente negativa, puesto que nada crea, la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre” (Camus 23). En otras palabras, es una especie de revelación de todo lo que hasta ahora en el hombre ha sido ignorado o pisoteado por el hombre mismo: su deseo de libertad y justicia, su aspiración a la felicidad²⁷.

Esta necesidad que abre a una nueva trascendencia deriva de la conciencia y la necesidad de corregir la creación²⁸. Esta última exigencia, como se ha señalado, tiene que ver con los dos momentos de la revuelta, el no como protesta y el sí como consentimiento e indica la voluntad de mejorar “el estado de cosas presentes” fabricando otro espacio y otro tiempo. Significa imponer otra medida al mundo, otro orden, otro límite dentro del mundo del absurdo y del caos.

En este sentido, la libertad se configura no tanto como el ejercicio de una elección, sino como una obligación moral de no convertirse en cómplices de ese mal elemental del que habló Levinas. Del mismo modo que Levinas, Camus también piensa que el ser se puede decir a través de su rechazo, a través de su negación. Evadir, así como rebelarse, es negar que existamos mientras existimos. Por otro lado, tanto Levinas como Camus conocen las peligrosas consecuencias de un pensamiento extremadamente coherente que acepta por completo lo *estatus quo*: la filosofía de Hitler es un pensamiento intrínsecamente violento precisamente porque es racional y lógicamente impecable. La lógica del ser trae consigo la violencia de la soledad solipsística. Una filosofía de la evasión rebelde, por otro lado, piensa siempre en plural y no solamente por qué me rebelo en nombre de valores compartidos por todos o de una condición común a los demás. No aceptar su propio Ser, no aceptar la condición obvia que hay un Ser que vale y que pesa, rebelarse contra el hecho simple que “*on s’est*” significa convertirse en un *alter*, salir de su propia identidad, dejar de ser un *Mismo* y volverse *Otro*. Hacerse y hacer diferencia.

²⁷Jacques Dewitte habla de “ontologie du déjà-là” – que podemos traducir como ontología de lo que ya está, de lo que ya existe. Cf. Jacques Dewitte 2011.

²⁸El término pertenece a Weymbergh 1997 188.

6. BIBLIOGRAFÍA

Abensour, Miguel. *El mal elemental. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Agamben, Giorgio. “Introduzione”. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo* [“Introducción”. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo]. Macerata: Quodlibet, 1996.

—. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos, 2000.

Amato, Pierandrea. *La rivolta* [La revuelta]. Napoli: Cronopio, 2012.

Benjamin, Walter. Sobre el concepto de historia, *Obras completas*. Libro I, vol. 2-3, Madrid: Abada Editores, 2008.

Bernauer, James SJ y Gilger, Patrick SJ. “A Commentary on Emmanuel Levinas’ Reflections on the Philosophy of Hitlerism” [Un comentario sobre algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo de Levinas], *Fall* (2005): 1-22.

Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1978.

Critchley, Simon. “Levinas and Hitlerism” [Levinas y el hitlerismo], *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 35/ n. 1/2 (2014): 223-249.

Derrida, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos, 1989.

Dewitte, Jacques. “Le “oui” comme ontologie du déjà-là. Notes sur L’Homme révolté”. *Albert Camus, Du refus au consentement* [El sí como ontología del ya-ahí. Notas sobre el hombre rebelde. Albert Camus, desde el rechazo hasta el consentimiento], curador Jean-François Mattéi. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. 99-125.

Di Cesare, Donatella. *Heidegger y los judíos*. Barcelona: Gedisa, 2017.

Esposito, Roberto. *Bios, Biopolítica e filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

Gaetani, Giovanni. “I risvolti etici della rivolta camusiana” [Las consecuencias éticas de la revuelta de Camus], *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 12 (2010).

—. “Life is said in Many Ways: The Ethical Meaning of Measure Between Refusal of the Absolute and Axiological Relativity” [La vida es dicha en diferentes maneras: el sentido ético de la medida entre el rechazo del absoluto y la relatividad axiológica], *Journal of Camus Studies* (2011): 44-58.

Gonzales Varela, Nicolas. *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Matarò: Ediciones de intervención cultural, 2017.

Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica, 1971.

—. *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 2009.

Herrera Pino, Alberto. “Sentir, reflexionar y testimoniar. Una aproximación a la postura ontológica de Albert Camus”, *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía* 3 (2014): 155-176.

Jesi, Furio. *Spartakus: simbologia della rivolta [Spartakus: symbología de la revuelta]*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Lacou-Labarthe, P. y Nancy, J. L. *Le mythe Nazi [El mito nazi]*. La Tour d’Aigues: Editions de l’aube, 1991.

Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

—. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2000.

—. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2006.

—. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987.

—. *Descubriendo a la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial síntesis, 2003.

—. *El tiempo y el otro*. Buenos aires: Paidós, 1993.

—. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sigueme, 1977.

Létourneau, Kateri. “Albert Camus, au-delà du nihilisme” [Albert Camus, más allá del nihilismo], *Phares* IX (2013): 154-179.

Mcdonald, Henry. “Levinas, Heidegger, and Hitlerism’s Ontological Racism” [Levinas, Heidegger y el racismo ontológico del hitlerismo], *The European Legacy* 15/7 (2010): 891-896.

Peperzak, Adriaan. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger”, *Signos filosóficos* XII/25 (2011): 151-168.

Rolland, Jacques. *Salir del ser por una nueva vía. De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 2000.

Romero, Anibal. *Albert Camus: la Historia, el absurdo y la moral*. 2004, Rescatado de: chñanibalromero.net/ALBERT.CAMUS.la.historia.el.absurdo.y.la.moral.pdf.

Salas, Denis, *Albert Camus. La juste révolte [Albert Camus. La justa revuelta]*, Paris: Michalon, 2002.

Sartre, Jean-Paul. *La náusea*. Madrid: Alianza editorial, 2011.

Schaffner, Alain y Spiquel, Agnès. *Albert Camus, l'exigence morale. Hommage à Jacqueline Lévi-Valensi* [Albert Camus, la exigencia moral. Homenaje a Jacqueline Lévi-Valensi]. Paris: Edition Le Manuscrit, 2006.

Strummiello, Giusy. *Il logos violato. La violenza nella filosofia* [El logos violado. La violencia en la filosofía], Bari: Dedalo, 2001.

Tiso, Ciriaco. *Camus, la scelta estatica* [Camus, la elección estática], Roma: Citirg, 1992.

Trawny, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder, 2015.

Urabayen, Julia. “La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas”, *Anuario Filosófico* XXXVI/3 (2003): 743-774.

Volpi, Franco. “Travolti da un insolito ribelle” [Abrumados por un insolito rebelde]. *La Repubblica*, 15 mayo de 2000,
Rescatado de: ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/05/15/travolti-da-un-insolito-ribelle.html.

Weymbergh, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines* [Albert Camus o la memoria del origen], Bruxelles: De Boeck, 1997.

Werner, Eric. *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et Sartre* [Desde la violencia al totalitarismo. Ensayo sobre el pensamiento de Camus y Sartre], Paris: Calman-Lévy, 1972.