

LA LIBERTAD JUSTIFICADA O EL USO JUSTO DE LA LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS¹



P. José Carvajal Sánchez*

Recibido: 25 de mayo de 2009

Aprobado: 25 de junio de 2009

Resumen:

Si en algo coinciden los filósofos cuando abordan el problema de la libertad es en reconocer la variedad de dificultades y ámbitos en los que se puede plantear la pregunta. Los filósofos se distinguen o se acercan, bien sea por la importancia que le asignan al problema, bien sea por el modo de plantearlo. El equívoco, en torno a la libertad, vuelve muy difícil su tratamiento; sin embargo, no hay duda que a la aspiración humana de vivir en una sociedad libre debe corresponder una permanente exégesis de la libertad, sabiendo, como señala Lévinas, que la libertad está siempre en peligro. Pero, ¿de cuál libertad hablamos? Con Lévinas examinaremos algunas de las tesis filosóficas más influyentes sobre la libertad, especialmente aquellas de Spinoza y Kant. En coherencia con la crítica a la ontología, Lévinas va a mostrar en líneas generales, cómo la reflexión occidental sobre la libertad ha descuidado el problema de la justificación de la libertad..

Palabras clave: Libertad justificada, hitlerismo, heteronomía, conatus essendi, autonomía.

Abstract:

If philosophers agree on something when addressing the problem of freedom is to recognize the variety of difficulties and areas where this issue can be faced. Philosophers come closer or move away, either by the importance they give to the problem, either by the way it is raised. The ambiguity surrounding freedom becomes very difficult to treat, however, there is no doubt that the human aspiration to live in a free society should be an ongoing exegesis of freedom, recognizing, as Levinas says, that freedom is always at risk. But what kind of freedom are we talking about? In this article we will examine, quoting Levinas, some of the most influential philosophical thesis on freedom, especially those by Spinoza and Kant. Consistent with the critique of ontology, Levinas will show broadly how western thinking about freedom has neglected the problem of the justification of freedom.

Key words: Justified freedom, hitlerism, heteronomy, interpersonal relationship, conatus essendi, autonomy.

1 Este trabajo hace parte de la investigación realizada sobre la obra de E. Lévinas dentro del proyecto de tesis doctoral defendida en la Universidad Católica de París.

** Filósofo de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma; Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de París; Profesor del Seminario Mayor de Tunja; Decano de la Facultad de Educación de la Fundación Universitaria Juan de Castellanos.*

Si en algo coinciden los filósofos cuando abordan el problema de la libertad es en reconocer la variedad de dificultades y ámbitos en los que se puede plantear la pregunta. Sin embargo, al definir la libertad, los filósofos se distinguen o se acercan, bien sea por la importancia que le asignan al problema, bien sea por el modo de plantearlo. Se distinguen también por las distintas soluciones que ofrecen. La libertad concierne al hombre en su relación al mundo físico, al mundo interior y psicológico, concierne también a la religión y a la teología. El problema de la libertad se pone igualmente en la perspectiva de la filosofía política y en relación a los principios de soberanía o a las nociones de la ley y del derecho.

Schopenhauer tiene razón cuando afirma, que la cuestión del libre arbitrio es uno de los problemas más graves y profundos de la filosofía moderna². Problema grave, porque la noción de libertad se presta, bien sea para exaltar la dignidad humana, o bien, para pisotearla. Todo depende de quién la invoque y con cuál pretexto. Es así que puede adornar los edificios públicos de Francia –*liberté, égalité, fraternité* –, para indicar, uno de los más altos valores de la república; pero, ella aparecía también, a la entrada del campo de exterminio de Auschwitz, enmascarando la barbarie del nazismo; *Arbeit macht frei* (el trabajo hace libre). Como veremos más adelante, Lévinas también entiende el sentido de lo humano como un proceso de liberación. El equivoco en torno a la libertad vuelve muy difícil su tratamiento, sin embargo, no hay duda que a la aspiración humana de vivir en una sociedad libre debe corresponder una permanente exégesis de la libertad, sabiendo, como señala Lévinas, que la libertad está siempre en peligro. Pero, ¿de cuál libertad hablamos? Lévinas va a examinar algunas de las tesis filosóficas más influyentes sobre la libertad, especialmente aquellas de Spinoza, Kant y Sartre. En coherencia con la crítica a la ontología, Lévinas va a mostrar en líneas generales, cómo la reflexión occidental sobre

la libertad ha descuidado el problema de la justificación de la libertad. Al buscar una justificación para la libertad, se busca distinguir entre la actividad regida por la espontaneidad ontológica y la acción propiamente ética o humana. En nuestra investigación sobre la violencia mostraremos la pertinencia de este problema. En efecto, en la acción humana, la libertad debe precaverse contra el riesgo de arbitrariedad. Ella necesita una limitación-protección que la preserve de su ejercicio violento o de su anulación por un poder despótico. La libertad, en el tratamiento que le da Lévinas, se encuentra en la encrucijada entre la ética y la política; entre el individuo y la sociedad; entre la paz y el orden. En definitiva, como piensa Lévinas, la idea de humanidad pasa por una cierta comprensión de la libertad.

1. La libertad occidental bajo la prueba del hitlerismo.

En un primer momento, cuando el hitlerismo amenaza con devorar a Europa, Lévinas repasa el puesto que ha tenido la libertad en las distintas figuras de la civilización europea. Para la civilización europea³, las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad presente en las aspiraciones humanas⁴.

2. Cf. A. Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, trad. Francesa de S. Reinach, D. Raymond, Rivages 1992, p. 14

3. La expresión «figuras de la civilización europea» es utilizada por Miguel Abensour en el ensayo «El mal elemental», en el cual realiza un estudio detallado del texto de Lévinas sobre el hitlerismo.

4. «Les libertés politiques n'épuisent pas le contenu de l'esprit de liberté qui, pour la civilisation européenne, signifie une conception de la destinée humaine. Elle est un sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action». *IHP*, 24

Para el humanismo occidental⁵, el hombre no es simplemente un « être rivé »⁶, definido por condicionamientos de toda índole, sino, un ser capaz y en proceso creciente de liberación. Tanto el judaísmo, como el cristianismo, así también, el liberalismo y el marxismo, a pesar de sus diferencias, comparten la idea de que el hombre se realiza como un proceso de liberación de los determinismos que le impone el tiempo a la existencia humana.

El perdón, la gracia, la autonomía, la liberación económica permiten al espíritu humano emanciparse de lo irreparable del tiempo que somete a los hombres al yugo del pasado y de la historia precedente. El hitlerismo pone en cuestión este sentimiento de la libertad estableciendo por la fuerza la idea de que el hombre es un « être rivé ». Para el hitlerismo, la significación del hombre está ligada al encadenamiento insuperable que éste mantiene con su cuerpo y con la tierra. Su condición fundamental consiste en este encadenamiento. De este modo, « el lazo social⁷ » se transforma en « lazo de sangre »; en encadenamiento al cuerpo; encadenamiento del cual « on n'échappe pas » (no se puede escapar)⁸.

Después de las pruebas del hitlerismo y el estalinismo, donde la libertad se redujo –aunque no siempre–, a pura libertad interior (la que se guarda para sí en el fuero interno de la conciencia pero que no se expresa por el terror de la represalia), Lévinas interroga si la filosofía ha dicho todo lo que hay que decir sobre la libertad. De una experiencia de negación absoluta de libertad no se debe pasar a la afirmación de lo absoluto de la libertad sin esclarecer el riesgo de inhumanidad que el exceso de libertad comporta. Ahora bien, ¿cómo establecer los límites humanos de la libertad, aquellos que sin anularla la preserven de sus excesos? Sin duda que la razón juega un papel importante en la determinación de qué sea la libertad verdaderamente humana. Sin embargo, dice Lévinas « La razón y la libertad se nos aparecen como fundadas en estructuras del ser anteriores, en las cuales, el movimiento metafísico – respeto, justicia –, idéntico a la

verdad, designa las articulaciones primeras »⁹. Antes de desentrañar las implicaciones de esta tesis que venimos de indicar, queremos mostrar los interlocutores a partir de los cuales, Lévinas elabora su concepción de la « libertad justificada ». Cuando Lévinas dice que, a su juicio, « la razón y la libertad están fundadas en

5. «Jusqu'à une époque relativement récente, l'humanité occidentale cherchait dans l'humanisme sa raison d'être. Dans un sens large, l'humanisme signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée «homme», l'affirmation de sa place centrale dans l'économie du Réel et de sa valeur engendrant toutes valeurs : respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté. (...) Dans un sens plus étroit, l'humanisme signifie le culte rendu à ces principes mêmes. La flamme intérieure de l'humanisme se ranime au contact de certaines œuvres et à l'étude de certains livres où s'exprimèrent pour la première fois et par lesquels se transmettaient ces principes, ces humanités». «Antihumanisme et éducation» (1973), en DL p. 412.

6. (Rivé :encadenado a alguna cosa). «Une conception véritablement opposée à la notion européenne de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne s'ajoutait pas à lui mais faisait le fond même de son être». IH p. 28.

7. A partir de Hannah Arendt comprendemos mejor la forma cómo el Estado totalitario destruye el tejido social, las relaciones propiamente humanas, sumergiendo a los individuos indistintamente en la gran masa. «La domination totale, qui s'efforce d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu, n'est possible que si tout le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réactions : ainsi, chacun de ces ensembles de réaction peut à volonté être changé pour n'importe quel autre. Le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas, à savoir une sorte d'espèce humaine qui ressemble aux autres espèces animales et dont la seule «liberté» consisterait à «préserver l'espèce». Les origines du totalitarisme, Le système totalitaire, Trd. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, coll. «Points Essais» n. 307, Editions du Seuil, 243.

8. «L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour le résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en este constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps ; c'est sur-tout accepter cet enchaînement» Cf. Ibid., p. 29-30.

9. «La raison et la liberté nous apparaissent comme fondée dans des structures d'être antérieures et dont le mouvement métaphysique ou respect, ou justice –identique à la vérité– dessine les articulaciones premières». TI p. 279.

estructuras del ser anteriores», se refiere a dos concepciones clásicas de la libertad: Spinoza y Kant. Dada la importancia de esta interlocución crítica vamos a ver, así sea brevemente, estas dos concepciones de la libertad.



2. La libertad como vida natural guiada por la razón.

La libertad consiste fundamentalmente en seguir la propia naturaleza. Tal es la posición de Spinoza, que él sintetiza en la Carta a G. H. Schuller¹⁰. Spinoza había dicho en su *Ética* «los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones pero ignoran las causas por las que son determinados; por consiguiente lo que constituye su idea de la libertad es que no conocen causa alguna de sus acciones».¹¹ Para la estructuración de la *Ética*, Spinoza parte de la consideración de Dios, para luego estudiar al ser humano y al resto de las cosas. A estos tres órdenes corresponden

también, tres concepciones de la necesidad y de la libertad. Spinoza aborda el problema de la libertad desde el punto de vista de la necesidad, comenzando desde Dios, que hablando en sentido propio, es el único libre. «Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de la naturaleza y es determinada a obrar por sí sola».¹² Dios es al único que conviene esta definición de libertad; él es causa sui, es decir, causa libre: «Dios obra únicamente por las leyes de la naturaleza y sin sufrir coacción alguna».¹³ Para Spinoza, Dios existe necesariamente, y él es único a obrar por la sola necesidad de su naturaleza, él es también la causa libre de todas las cosas. Todo es en Dios y depende de él de tal suerte, que nada puede ser, ni ser concebido sin él; en fin, que todo ha sido predeterminado por Dios, no ciertamente por la libertad de la voluntad, o, dicho de otro modo, por su gusto absoluto, sino por la naturaleza absoluta de Dios, es decir, por su potencia infinita.¹⁴ Si Dios es libre, no así el hombre, ni la cosas. Toda cosa depende de Dios; al ser creada, tiene su causa fuera de ella misma y está sumisa a esa causa. El hombre tiene su causa en Dios, como la puede tener la piedra. El no es entonces más libre que ella. La sola diferencia es que el hombre se imagina que es libre porque, en su ignorancia y contingencia, no conoce las causas que determinan sus actos. Basta examinar las pasiones para comprobar la ilusión de la libertad que todos se vanaglorian de poseer y que consiste en que los hombres tienen conciencia de sus apetitos e ignoran las causas que los determinan: «Un niño cree libremente apetecer la leche, un joven encolerizado la venganza, un cobarde la fuga. (...)».¹⁵

Ahora bien, si el hombre no es libre para deshacerse de sus apetitos y pasiones que lo empujan, sí lo es en cambio, para conocer y comprender el modo como estos se producen en su naturaleza. Sólo el conocimiento de la condición humana, de la naturaleza y las

10. B. Spinoza, *Lettre LVIII, Flamarion, Paris 1995, pp. 303 ss.*

11. B. Spinoza, *Ética, II, XXXV, trad. F. Arroyo, Porrúa, México 1999, p. 56.*

12. *Ethica, I, Definición 7.*

13. *Ibid., I, XVII.*

14. *Cf. Ibid., I, Apéndice.*

15. *Ibid., III, propos. 2, escolio.*

causas de nuestras pasiones puede alcanzarnos la libertad. La última parte de la *Ética* relaciona justamente la potencia del entendimiento y la libertad del hombre. El hombre debe hacerse razonable ante sí mismo. Ser libre significa comportarse razonablemente, regirse por la recta razón que le impone su naturaleza racional. El proceso de liberación personal no consiste en negarse o renunciarse, sino en ordenarse. La felicidad del hombre libre –beatitud– no es una recompensa o un fin a perseguir, sino la condición natural de un alma sana, es decir, libre. De este modo, todo lo que pertenece al orden de la libertad pertenece al orden de la razón. Si en el orden natural todo está determinado, incluyendo por supuesto la vida de los hombres, es cierto igualmente que, en la medida que los hombres lleven una vida racional, comprenderán mejor el orden natural de su propio ser y la racionalidad de la necesidad que todo lo ensambla. El hombre libre que dibuja Spinoza es sin duda el Sabio, la obra maestra de la Razón, aquel que ha comprendido la inteligibilidad y unidad de todo el dinamismo de su ser, que no se opone a la espontaneidad y necesidad de su naturaleza sino que la obedece gobernándola.

Lévinas tiene un reparo a esta concepción de libertad y es que, en ella, el individuo se concibe sin otro referente que el determinismo de su naturaleza convertida en quinta esencia de la razón. De este modo la libertad se inscribe en la misma lógica que anima el *conatus essendi*, la perseverancia y la identidad en sí mismo. Para Lévinas la espontaneidad de la naturaleza del viviente es la libertad antes de su justificación y por lo tanto, injusta y arbitraria: «La conciencia moral recibe al otro, es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar como fuerza mayor, sino que cuestiona el hecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma,

16. «La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf des mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente». *TI* p. 56.

se siente arbitraria y violenta».¹⁶

3. La libertad como Autonomía.

El sentimiento del libre arbitrio lo vivimos claramente en nuestra subjetividad. Ahora bien, toda acción es un hecho en el mundo y, como todo aquello que pertenece al mundo, debe regirse por las leyes de la naturaleza. ¿Cómo conciliar entonces la experiencia de la libertad humana si todas las manifestaciones de esta libertad están sometidas necesariamente al determinismo natural? Afirmar que un evento del mundo es causado por la libertad supondría que en la serie de causas y efectos que originaron tal evento, la libertad es la causa primera. Ahora bien, el «entendimiento» que nos permite intuir internamente, según las formas puras de la sensibilidad –espacio temporales–, el objeto de la experiencia, no puede encontrar en ningún caso una causa primera, pues lo propio del entendimiento es lo condicionado. La «Razón», en cambio, va más allá, pues ella estructura lo conocido por el entendimiento según principios incondicionados, dándonos así la suprema unidad del pensar¹⁷. A nivel del entendimiento el mundo de la libertad no tendría para nosotros ningún sentido, pues a este nivel todos los eventos están determinados necesariamente por causas con efectos, por lo cual no es posible afirmar la libertad. A la razón humana le corresponde entonces establecer la libertad mostrando su necesidad a fin de abordar el conocimiento del mundo en su totalidad. De otro modo los actos humanos en los que opera la libertad estarían por fuera del mundo, lo que sería absurdo. Pero la razón va a entrar en un *impasse* mayor, en una «antinomía» pues la razón especulativa no puede fundar un conocimiento de aquello que no aparece en el mundo. Tal es el caso de la libertad que no se muestra como un fenómeno y que conocemos por los efectos. (La antinomía es una paradoja que se presenta entre dos juicios

17. «Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de estos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar». I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 2004, p. 300.

aparentemente dogmáticos ninguno de los cuales puede aceptarse con mayor plausibilidad que el otro).

En un portentoso esfuerzo de clarificación Kant aborda el problema de la libertad, sacándolo de la antinómica “libertad vs necesidad”, y relacionando de modo insoluble libertad y ética. Las teorías anteriores, según Kant, habían errado básicamente, porque intentaron resolver esta antinomia dentro de una sola esfera, unas veces en la esfera de la necesidad natural, oponiendo libertad a naturaleza, otras, afirmando la causalidad natural para anular la libertad. En la «Dialéctica trascendental» de la Crítica de la razón pura, la tercera de las cuatro antinomias está consagrada a la libertad.

«Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. La tesis afirma entonces, que es imposible obtener un conocimiento completo de los fenómenos del mundo si no se admite una causalidad por libertad, entendida aquí como la capacidad de comenzar absolutamente una serie de causas. Kant la denomina libertad trascendental (libertad comienzo).

Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. La antítesis niega la libertad trascendental puesto que en el caso que existiera un sólo fenómeno sin causa no podría justificarse un conocimiento procedente de la experiencia a partir de reglas a priori».¹⁸

Se puede negar, en efecto, toda posibilidad de conocer la libertad, pero se estaría quitando al mismo tiempo el sentido humano del mundo.

18. Kant afirma, refiriéndose a la idea de la libertad trascendental, como ésta es «la verdadera piedra de escándalo de la filosofía». *Ibid.*, p. 410.

Ahora bien, si la libertad no puede ser afirmada positivamente en el mundo porque la razón en su uso especulativo nada puede establecer de aquello que sólo es inteligible, sí puede, en cambio, concebir una solución intelectual al problema. Basta mostrar que si la libertad no puede ser probada, tampoco puede ser negada. Así, la idea de una causalidad por libertad no es incompatible con aquella otra idea que exige una rigurosa causalidad de la naturaleza¹⁹. La razón especulativa distingue entonces, en cada agente, un carácter sensible y un carácter inteligible (en este caso carácter significa causalidad). De este modo, un acto humano puede ser estrictamente determinado, al tiempo que libre. Cuando un tribunal, por ejemplo, juzga de la responsabilidad en un crimen, puede conciliar el hecho de que el criminal cuente una historia perfectamente coherente de estímulos y pasiones que lo llevaron a cometer el acto y estimar, al mismo tiempo, que tal persona es imputable en tanto que es un ser libre. Si sólo se afirmara la libertad se negaría la posibilidad de inscribir un determinado hecho en el mundo, del mismo modo, si sólo se afirmara una determinada sucesión de causas y efectos determinados, el acto humano sería simplemente un proceso natural.

El imperativo categórico.

Ahora bien, no se trata simplemente del sentimiento interior de la libertad. La razón necesita poder pensar la posibilidad de una

19. El problema que queríamos resolver, dice Kant, « se trataba simplemente de si libertad y necesidad están en conflicto en un mismo acto. Hemos respondido ya cumplidamente a esto mostrando que, dado que la libertad puede guardar relación con condiciones de tipo completamente distinto de la naturaleza, la ley que rige ésta no afecta a aquella, y que, consiguientemente, una y otra pueden existir independientemente la una de la otra y sin interferencias mutuas. (...). El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles ». *Crítica de la razón pura*, A557 B585, A558 B 586, pp. 478-479.

causalidad inteligible no incompatible con la causalidad natural. ¿Cómo conocemos entonces que somos libres? No se pregunta qué es la libertad sino cómo sabemos que somos libres. Para responder a esta cuestión Kant nos remite al sentimiento del deber. El hombre, en cuanto ser sensible, es capaz de experimentar el sentimiento del deber. Éste se formula imperativamente. Kant distingue los imperativos condicionados del «imperativo categórico». Un imperativo condicionado o hipotético, es aquel que está sometido a alguna condición (si tu quieres A, es necesario absolutamente B). Pero en la vida humana ocurre que podemos estar obligados incondicionalmente. Esta obligación la formulamos no como algo hipotético sino como algo necesario, es decir, categórico. Ahora bien, un tal imperativo no me puede ordenar propiamente el contenido de una acción (lo que habría de hacer en cada momento), sería imposible anticipar todas las acciones futuras. El imperativo me muestra la forma de la acción, es decir la máxima por la cual se va a regir la acción que se enmarque dentro de esa máxima. Para que esa máxima tenga el carácter de imperativo categórico no debe ser solamente una decisión para mi caso particular²⁰. Ella debería convertirse en una forma de ley universal. En realidad, si tal imperativo es conforme a la ley moral, todo hombre encontrará en sí mismo esta misma ley. En La fundamentación de la metafísica de las costumbres, Kant propone varias formulaciones posibles de este imperativo, cada una de las cuales enfatiza un aspecto de la dinámica de la vida moral.

La realidad de la libertad es establecida por Kant gracias a una ley apodíctica de la «razón práctica». Una tal libertad, nos dice Kant, «constituye la “clef de voûte” (piedra angular) de todo el edificio de un sistema de razón pura,

incluso la especulativa»²¹ La piedra angular de un edificio religioso, es aquella piedra que corona la bóveda del templo y sobre la cual recaen y se equilibran las diferentes fuerzas en acción. Normalmente es la última piedra que se instala, pero todo el edificio se ensambla definitivamente una vez que ésta ha sido puesta en su lugar. La libertad es así la afirmación central que hace el sistema kantiano plenamente coherente. Lo humano sería incomprendible sin la libertad, es decir, sin la autonomía que obtiene a partir de esta causalidad por libertad que sólo obedece al deber que le dicta la ley moral universal establecida racionalmente.

A partir de esta libertad se entra propiamente en el terreno de lo ético. «La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad»²². En la libertad positiva que consiste, para un sujeto, en ser él mismo su propio legislador, el sujeto ejerce su libertad a partir de sí mismo. La libertad positiva no es simplemente la ausencia de impedimentos externos, sino una verdadera capacidad de elección. En otros términos, la libertad no se define solamente por el rechazo de toda determinación exterior, ella es esencialmente autonomía. El hombre se hace libre porque no es enteramente una realidad natural. Si en el reino de los fenómenos, reino de la Naturaleza, existe el determinismo de la causalidad, en cambio, no pasa lo mismo en el reino del noúmeno. El hombre pertenece a estos dos mundos y por tanto él puede introducir la novedad moral de su acción libre. Ciertamente la libertad no se conoce como un dato en el marco de una experiencia sensible, sin embargo, su realidad es probada

20. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. R. Miñana y Villagrasa, M. García Morente, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 16.

21. Kant, *Crítica de la razón práctica*, cap I, § 8, teor IV, p. 52.

22. Kant, *Crítica de la razón práctica*, cap I, § 8, teor IV, p. 52.

indirectamente por la ley moral, y sentida, en cierto modo, en el respeto que esta ley inspira. En efecto, el concepto de autonomía en Kant no es una puerta abierta a los caprichos descontrolados del sujeto, si bien, para la acción del sujeto cesan los referentes heterónomos, ésta, sin embargo, está sometida de modo inmediato a la ley moral universal que el mismo sujeto ha interiorizado y formulado por el ejercicio de su razón pura práctica. El Respeto que inspira esta ley y la obediencia a ella que exige la razón, le dan a la proclamada autonomía de la voluntad del sujeto, un peso y una seriedad indiscutible. El sentido del deber que emana de la ética kantiana, guardadas las distancias, es más exigente que la más exigente religión; más exigente que la más exigente autoridad, con la ventaja de que no hay despotismo ni arbitrariedad. A partir de la ética kantiana, el hombre moderno añadió a la posesión del mundo por la ciencia, la posesión de sí mismo por la autonomía en la determinación del significado ético de su vida.²³ El verdadero tribunal que puede requerir inmediatamente al hombre para que se explique es, sin duda, el tribunal de la razón. Aunque no podemos conocer qué es la libertad, nosotros sabemos que somos libres. De esta certitud moral de la existencia de la libertad deriva que ella pueda contarse entre los postulados de la razón práctica, junto con el de la inmortalidad y el de la existencia de Dios. Así, «El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de razón pura, incluso la especulativa»²⁴

23. Véase a propósito de la actualidad y los límites de la ética kantiana el texto de Vittorio Hösle, «Grandeza y límites de la filosofía práctica de Kant», trad. Vicente Durán Casas, incluido en el libro *El Tercer Mundo como problema filosófico y otros ensayos*, Universidad Javeriana, Bogotá 2003, pp. 67-95.

24. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. R. Miñana y Villagrasa, M. García Morente, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, p. 16.

¿Creyó Kant en la viabilidad de la moralidad en estos términos? Hacia 1784, Kant reconocía, cómo su época tenía hombres ilustrados más no era ella misma una época ilustrada. Al responder a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? Kant fustigaba la cobardía y la pereza de aquellos hombres que se mantenían aún en el estado de tutela –menores de edad-, incapaces de servirse de su entendimiento para conducirse por sí mismos, permitiendo que otros asumieran la dirección de sus vidas diciéndoles lo que debían hacer o no hacer, al modo como se les indica a los niños sus deberes²⁵. Este estado deplorable, según Kant, se produce en razón de que la voluntad particular del hombre es caprichosa y necesita obedecer a otra voluntad más fuerte que la suya. En la sociedad hay muchas instancias que han ejercido desde siempre esa tarea, y los ciudadanos se ha sometido a estas voluntades en los distintos campos de la vida. Tanto en cuestiones de política o de moralidad a los hombres se les ha dicho siempre lo que deben hacer. Kant muestra cómo esta condición de subordinación y de heteronomía permanente va en detrimento de la dignidad humana y no se corresponde realmente con la más profunda aspiración humana de felicidad, la cual orienta al hombre a apropiarse de su propio destino. Es necesario entonces, revertir esta situación y enseñarle al hombre a valerse por sí mismo, a hacer uso público de su razón, en síntesis, a ser autónomo. Pero el principio de autonomía no significa de ninguna manera el voluntarismo o el capricho de cada cual, de otro modo seguiríamos aún en el estadio que se quiere superar. Es necesario entonces, que el hombre ponga en acción toda la energía de su ser razonable; que argumente las razones de su obrar, que supere el subjetivismo de sus máximas particulares y llegue a formular y a regirse de tal modo, que las máximas de su voluntad puedan valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal²⁶.

25. Cf. I. Kant, *Qu'est-ce que les lumières?* Trad. J-F. Poirier et F. Proust, GF Flammarion, Paris 1991, pp. 43-72.

4. De la autonomía a la heteronomía. La libertad justificada.

Lévinas coincide con Kant en reconocer en la moralidad, la excepcionalidad de lo humano. Sin embargo, a pesar de esta cercanía²⁷ los dos filósofos se separan en un punto esencial. Mientras que para Kant la moralidad se fundamenta en la autonomía racional del sujeto, Lévinas llega a la conclusión contraria; la moral nos viene de arriba, del Otro. El origen radical de la moralidad es heterónimo²⁸. Lévinas examina tres problemas relacionados con la libertad: la radicalidad de su origen, la legitimidad de su ejercicio y la institucionalización política.

Con respecto al primero, Lévinas va a mostrar que en el sujeto existe una “alianza radical con el bien”, lo que significa una bondad inicial en la naturaleza humana que precede la decisión y el movimiento de la voluntad. Esta bondad, que se ubica antes de la distinción entre voluntario o involuntario, no es otra cosa que el sentimiento de bondad y de hospitalidad que el Otro puede despertar en el sujeto y a partir del cual la libertad aparece como respuesta. «La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que el otro cuenta allí más que el yo mismo»²⁹. Esta situación de la bondad implantada en el ser por el Otro, determina que

la “libertad comienzo” no sea propiamente el principio de la vida moral y que, la autonomía que describe Kant, esté precedida de una heteronomía *sui generis*, que viniendo de la exterioridad pone en cuestión el ser mismo del sujeto.

El segundo problema se deriva del primero y se refiere a la ambigüedad que representa el asumirse como un sujeto libre. ¿Qué quiero decir cuando digo que soy libre?³⁰ Ser libre puede interpretarse perfectamente como, libre de ser, libre para ser. El problema es que no estamos solos en el mundo³¹. Nuestra libertad de ser, que deviene nuestro derecho a ser, debe



26. En esto consiste el imperativo categórico. « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », en *Fondements de la métaphysique de mœurs*, trad. par V. Delbos, *Le livre de Poche*, Paris 1993, p. 94. *Critique de la raison pratique*, trad. J-P. Fessler, GF Flammarion, Paris 2003, p. 126.

27. Cf. « L'Ontologie est-elle fondamentale ? », EN p. 22.

28. Ver a propósito de la relación específica entre Kant y Lévinas el estudio realizado por Catherine Charlier, *Pour une morale au-delà du savoir*, Kant et Levinas, Albin Michel, Paris 1998.

29. *TI* p. 225.

precaverse de la injusticia, en cuanto mi derecho a ser, no está justificado. En efecto, el rostro del otro, y todas las implicaciones que se derivan del vivir en proximidad, nos están diciendo que esta dichosa espontaneidad de viviente que se ejercita como libertad, no está desnuda. La responsabilidad por el otro precede la libertad. La libertad se descubre así, surgiendo bajo el signo del cuestionamiento, como si el rostro del otro en su manifestación corporal denunciara en su vulnerabilidad y fragilidad, la terrible injusticia de la libertad que puede asesinarlo. «Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la «fuerza que va», esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aún el asesinato. El «Tu no matarás» que designa el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio»³². La vergüenza de este poder de la libertad es la ética misma, en el sentido de que, ante el otro, la libertad se sabe interpelada y puesta en su significación fundamental: ser en primer lugar, posibilidad de respuesta al otro. La presente obra, dice Lévinas refiriéndose a Totalidad e Infinito, «ha intentado describir la exterioridad metafísica. Una de las consecuencias que se desprenden de su noción misma consiste en plantear la libertad como algo que requiere justificación»³³.

El tercer problema que se refiere a la institucionalización de la libertad: La libertad es frágil porque ella se produce en un sujeto finito. La condición de esta finitud se experimenta de forma aguda en el sufrimiento, en el abandono, el hambre, etc. En la corporalidad el sujeto puede ser objeto de maltratos, condicionamientos y violencias que doblegan la voluntad, incluso la libertad interior. Pero, los peligros contra la libertad no sólo vienen de afuera. El propio sujeto puede usar abusivamente de su libertad para perjudicar a otros, para imponer las ambiciones exageradas de su ego. Para precaverse de estos males externos e internos, la libertad se ampara en estructuras externas al sujeto. La institucionalidad aparece entonces como una garantía que compensa la fragilidad

de la libertad personal revistiéndola de derechos y que la preserva igualmente de su propio fracaso, es decir, de su arbitrariedad.

La paradoja de la institucionalización de la libertad consiste en que esas mismas instituciones creadas para hacer viable y segura la libertad se pueden volver contra ella. Volveremos más adelante sobre este problema, cuando mostremos cómo la verdadera exterioridad que manda y preserva a la libertad del riesgo de inhumanidad que ella comporta, no es de orden institucional (Estado, Leyes, etc.), sino de orden metafísico, es decir, trascendente, sabiendo que para Lévinas, la transcendencia acontece en el rostro del Otro.

4.1 En el principio no está la libertad sino la responsabilidad.

El problema de la libertad está en el corazón de la discusión que Lévinas mantiene con la filosofía occidental. Para el pensamiento moderno, el hecho de la libertad no necesita

30. «Je pose la question : comment définissez-vous la liberté ? Evidemment, quand il y a contrainte, il n'y a pas de liberté. Mais, lorsqu'il n'y a pas de contrainte, y a-t-il nécessairement liberté ? Est-ce que la liberté doit être définie de manière purement négative, par l'absence de contrainte, ou au contraire, la liberté signifie la possibilité pour une personne, l'appel adressé à une personne de faire quelque chose que personne d'autre ne peut faire à sa place?» E. Lévinas, «L'asymétrie du visage», Entrevista de France Guwy (1986), en la Rev. Cités n. 25 (2006), p. 119.

31. «Qu'est-ce qu'un individu –l'individu solitaire- sinon un arbre croissant sans égards pour tout ce qu'il supprime et brise, accaparant la nourriture, l'air et le soleil, être pleinement justifié dans sa nature en dans son être ? Qu'est-ce qu'un individu, sinon un usurpateur ? Que signifie l'avènement de la conscience –et même les premières étincelle de l'esprit ? . Alain Finkelkraut, «Actualité d'un inactuel», propos recueillis par David Rabouin, en Magazine littéraire, n. 419 (2003), dedicado a Lévinas, p. 39.

32. TI p. 280.

33. TI p. 279; p. 307 cast.

argumentarse, él se impone como el sentimiento más vivo y profundo. En un texto titulado *Le cas Spinoza*, escribía Lévinas: «Occident signifie liberté d'esprit»³⁴. De este espíritu, continúa Lévinas, se desprenden sus virtudes y algunos de sus vicios. Esta certeza de la libertad supone que el espíritu humano mantiene un lazo interior con la verdad. Así es como la libertad y la verdad se encuentran y se reclaman mutuamente. El sujeto toma cada vez más conciencia de esta soberana libertad que alcanza por la verdad. Es así como él puede ser autónomo, en cuanto libremente obedece a la verdad.

Sin embargo, el sujeto no se orienta espontáneamente hacia la moralidad y, por tanto, la vida moral no va de suyo. Lévinas lo comprendió muy bien al explorar la ontología del sujeto. Según las leyes de esta economía, el sujeto se ocupa en primer lugar de sí mismo, es decir, de perseverar en su ser asegurando su subsistencia y felicidad. Este energía de la esencia es tan fuerte que no se puede asegurar que en su despliegue no se cometa toda clase de abusos. En la ética kantiana este riesgo estaba subsanado (aunque teóricamente) por los principios universales de la moralidad y, porque, al fin de cuentas, la razón práctica es inmanente al sujeto y está ahí, como facultad que discierne en cada momento lo que mejor se ajusta a la ley.

Ahora bien, todo hombre necesita que lo gobiernen, o corre el riesgo de malograrse por la dispersión de fuerzas que actúan en él. Pero, ¿cómo establecer este gobierno? Para Kant, el imperio sobre el hombre, -que no quiere ser tratado como un niño – debe ser la ley moral racional y universal a la que él mismo somete su acción, tanto más, que ella ha brotado de sí

34. *DLp.* 165.

35. Cf. *La conclusión de la Crítica de la razón práctica*, op. cit. p. 197.

36. *TIp.* 67 cast.

37. Cf. *AEp.* 48

mismo, a partir de un examen riguroso. El sujeto autónomo rinde cuentas de sí mismo ante sí mismo en presencia de los principios universales e impersonales de la moralidad. El asombro de Kant ante la majestad de la esta ley moral en el hombre era sólo comparable a la admiración y el respeto que le inspiraba el cielo estrellado³⁵.

Lévinas no comparte este mismo asombro de la conciencia que, en su soledad, se abisma de sus propias profundidades y de los poderes de su voluntad. Claro que este asombro no es nuevo. «Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre»³⁶. El descubrimiento del ser a sí mismo—la exhibición del ser a sí mismo—, o la verdad, no sería otra cosa que la monotonía de la esencia, reminiscencia³⁷.

Lévinas trae de nuevo a la discusión filosófica una problemática que ha sido siempre muy discutida; se trata de repensar los fundamentos de la ética en términos de heteronomía. El punto neurálgico de este diálogo crítico es la contestación del concepto moderno de libertad, entendido como autonomía. Intentemos comprender cuáles son las principales razones de esta contestación.

Se puede distinguir en el pensamiento europeo el predominio de una tradición que subordina la indignidad al fracaso, la generosidad moral a las necesidades del pensamiento objetivo. La espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo. La libertad sólo se cuestiona en la medida en que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma (condenados a ser libres, en lugar de condenados a ser responsables): Si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado. El fracaso de mi espontaneidad, aun desprovista de razón, despierta la razón y la teoría: habría habido un dolor que sería madre de la sabiduría. Del fracaso solo provendría la necesidad de frenar la violencia e introducir el orden en las relaciones humanas. La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de

la espontaneidad, por el conocimiento del mundo, cuyo más completo ejercicio trata de asegurar, compatibilizando mi libertad con la libertad de los otros³⁸.

Las sociedades occidentales, por no decir mundiales, se han definido en torno al lugar que le otorgan a la libertad individual; o bien, se confía y se defiende la libertad y entonces se espera demasiado de ella; o bien, se le teme y se le anula como al peor enemigo. En los dos casos la espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Más aún, el pensamiento no se escandaliza de que la libertad exista. El único problema que parece plantear la libertad es que

38. «On peut distinguer dans la pensée européenne la prédominance d'une tradition qui subordonne l'indignité à l'échec, la générosité morale elle-même, aux nécessités de la pensée objective. La spontanéité de la liberté ne se met pas en question. Sa limitation seule serait tragique et ferait scandale. La liberté ne se pas en question que dans la mesure où elle se trouve, en quelque façon, imposée à elle-même : si j'avais pu avoir librement choisi mon existence, tout serait justifié. L'échec de ma spontanéité ; encore dépourvue de raison, réveille la raison et la théorie ; il y aurait eu une douleur qui serait mère de la sagesse. De l'échec seulement viendrait la nécessité de mettre un frein à la violence et d'introduire de l'ordre dans les relations humaines. La théorie politique tire la juste de la valeur indiscutée de la spontanéité dont il s'agit d'assurer, par la connaissance du monde, le plus complet exercice en accordant ma liberté avec la liberté des autres ». TI p. 55 ; p. 105 cast.

39. Alusión de Lévinas a la ontología de la libertad sartriana. «Je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par-delà les mobiles et le motif de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres ». Sartre, *L'Être et le Néant*, quatrième partie, chap I, Gallimard, 1943, p. 493.

40. En ciertos aspectos, la filosofía de Lévinas corre en paralelo a la filosofía de Sartre. A veces parecen encontrarse y en otras son justamente lo opuesto. Tal es el caso del problema de la libertad. Tanto en Sartre como en Lévinas, la aparición del Otro es la última instancia de la libertad. Sin embargo, mientras para Lévinas, mi libertad comienza como obligación de responder por el Otro, para Sartre, en cambio, cuando el otro aparece, mi libertad parece llegar a su fin. En Sartre, dice Lévinas, «El encuentro con el otro amenaza mi libertad y equivale al desfallecimiento de mi libertad bajo la mirada de otra libertad. Tal vez aquí se manifiesta con más fuerza la incompatibilidad del ser con aquello que sigue siendo verdaderamente exterior. Pero aquí se manifestaba pronto el problema de la justificación de la libertad: la presencia del otro ¿no cuestiona la legitimidad ingenua de la libertad? Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites (o a no haber podido escoger mi libertad) sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. La libertad no se justifica por la libertad. Dar razón del ser, o ser en verdad, no es comprender ni tomarse de..., sino al contrario, encontrar otro sin alergia, es decir, en la justicia». TI p. 307 cast.

ella deba limitarse o, que tenga que aceptarse como una imposición de la cual el hombre no puede escapar³⁹, y de esta forma el sujeto está condenado a la libertad⁴⁰.

Como ya hemos dicho, la filosofía de Lévinas no niega ni la realidad⁴¹, ni la importancia de la libertad. Al igual que Kant, también para Lévinas, el sentido de lo humano pasa por la libertad. Sin embargo, contrariamente a la tradición del primado de la libertad, el problema no consiste tanto en probar si somos libres o no, sino en poder mostrar que la libertad requiere justificación.

La presencia del otro ¿no cuestiona acaso la legitimidad ingenua de la libertad? La libertad, ¿acaso no aparecía ante sí misma como vergüenza de sí y, reducida a sí, como usurpación? Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad⁴².

Ahora bien, ¿qué significa que la libertad requiera justificación?

41. « La liberté spontanée du moi n'ayant pas le souci de sa justification, est une éventualité incrite dans l'essence de l'être séparé : d'un être ne participant plus et, dans cette mesure, tirant de lui-même son existence, d'un être venant d'une dimension de l'intériorité ». TI p. 62.

42. « Le présent ouvrage (*Totalité et Infini*) a cherché à décrire l'extériorité métaphysique. L'une de conséquences qui découle de sa notion même, consiste à poser la liberté comme requérant justification. (...). La présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? Et réduite à soi, comme usurpation ? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier. Réduite à elle-même, elle s'accomplit, non pas dans la souveraineté, mais dans l'arbitraire ». *Ibid.*, p. 280

4.2 La justificación moral de la libertad.

Lévinas encuentra en la subjetividad un más acá de la libertad; una dimensión – anárquica – que nos concierne en nuestra más radical unicidad y sobre la cual, sin embargo, no tenemos el control porque simplemente está ahí, como una especie de asignación; es la responsabilidad indeclinable por el Otro. A esta situación, Lévinas la llama, la alianza inmemorial con el bien que constituye, en la interpretación de Lévinas, el cimiento de la humanidad del hombre. Estar dominado por el Bien consiste en no poder elegir el Bien a partir de una neutralidad porque ante el otro como rostro nos precede la bondad. Esta imposibilidad no es determinismo ni fatalidad, tampoco se impone por efecto de la violencia, « El sujetamiento al bien es la pasividad de “padecer el bien”⁴³ ». Lévinas explica en detalle este fenómeno insólito de la subjetividad, de cuya existencia no tenemos otra forma de saber que descifrando el significado de lo que padece la subjetividad en cuanto aborda al otro como rostro.

Ser dominado por el Bien no es escoger el Bien a partir de una neutralidad, frente a la bi-polaridad axiológica. El concepto de tal bi-polaridad se refiere ya a la libertad, (...). Es por el Bien que la obligación de la responsabilidad irrevocable, irreversible, irrecusable, responsabilidad que no se origina en una elección, no es la violencia que dificulta una elección, sino que sitúa una “interioridad” que precede a la libertad y a la no-libertad, obediencia a un valor único sin anti-valor, al cual es imposible escapar, pero que “emparentado” con el sujeto, no es ni escogido ni no-escogido y en el que el sujeto es elegido guardando la huella de su elección. Valor que no se ofrece jamás como tema, ni presente, ni representado y que, para no dejarse tematizar, para no comenzar, es más

antiguo que el principio, (...). Así, la subjetividad del en-sí es como una obediencia a una orden que se cumple antes de haberse escuchado, la anarquía misma. (...). La pasividad pura que precede a la libertad es responsabilidad⁴⁴.

La paradoja de esta situación consiste en que el mandato que impacta la subjetividad no procede de una voluntad que sea más fuerte, ni de alguna fuerza que se pueda medir o explicar mediante el saber. En realidad se trata de la concreción de la corporalidad humana del otro, que en su significación de rostro, “perturba, desordena, provoca, impugna, choca, cuestiona...etc”. La significación de rostro es, «el Bien que asigna al sujeto aproximarse al otro, acercarse al prójimo conforme a una susceptibilidad (pasividad) no asumible»⁴⁵. No debe confundirse la receptividad del impacto del otro con el fenómeno del erotismo. El Deseo metafísico, el movimiento hacia la trascendencia, es un deseo sin concupiscencia, que por la bondad del Bien se declina como responsabilidad respecto al prójimo⁴⁶.

Ahora bien, estos fenómenos que Lévinas señala, no se producen mecánicamente, pero ellos se muestran en relación con libertad humana. «Si bien la libertad me sitúa descaradamente frente al no-yo, en mí y fuera

43. « *Le saisissement par le bien, la passivité de « subir le bien » est une contraction plus profonde que celle que demande le mouvement des lèvres imitant cette contraction, quand elles articulent le oui. L'éthique fait ici son entrée dans le discours philosophique, rigoureusement ontologique au départ, comme un retournement extrême de ses possibilités. C'est à partir d'une passivité radicale de la subjectivité que fut rejointe la notion d' « une responsabilité débordant la liberté », (...), d'une obéissance antérieure à la réception d'ordres ; à partir de cette situation anarchique de la responsabilité, l'analyse – par abus de langage, sans doute – a nommé le Bien. ».* HAH p. 77; p. 102 cast. Ver igualmente en AE p. 194-195.

44. HAH pp. 102-105.

45. AE p. 194.

46. Cf. Idem.

de mí, si consiste en negarlo o en poseerlo, sin embargo, frente a Otro retrocede. La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes»⁴⁷. La libertad entonces, no puede concebirse como capacidad para iniciar a partir de sí mismo una serie de actos, esta libertad será en todo caso, una atribución arbitraria e injustificada⁴⁸. Ahora bien, la resistencia del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene una estructura positiva: es Ética. En la dimensión de



lo ético, la libertad deviene responsabilidad, el conatus essendi, sustitución; el poder procede de la debilidad; la autonomía, obediencia a una heteronomía.

La libertad no se inhibe entonces como dificultada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad. La contingencia, es decir, lo irracional no le parece fuera de ella, en lo otro, sino en ella. No es la limitación del Otro lo que constituye la contingencia sino el egoísmo, como injustificado por sí mismo. La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí. Pero esta «acción» sobre mi libertad pone precisamente fin a la violencia»⁴⁹.

El fin de la violencia adviene porque la libertad

se inhibe ante la trascendencia, ante lo infinito de la significación. Y, sin embargo, dice Lévinas, sería inútil, insistir sobre la trivialidad del homicidio, pues la resistencia ética no impide que las arterias del corazón sean alcanzadas por la contundencia de un arma asesina. En el ejercicio de la libertad se puede matar al otro o reducirlo al silencio. Sin embargo, a pesar de la muerte y del silencio de quienes no pueden oponerse a la libertad asesina, el rostro no dejará de ser la impugnación insuperable de una libertad no justificada. Ahora bien, la justificación moral de la libertad no es certeza, ni incertidumbre. Ella es como un aguijón en la buena conciencia, como la acusación de mi responsabilidad que orienta mi libertad exigiendo de ella hasta lo inaudito de la sustitución. La justificación moral de la libertad, dice Lévinas, es la socialidad primera. La acusación de mi libertad no me viene de una estructura moral neutra. Ante lo Neutro soy libre. Es ante el otro, en el cara-a-cara, que me

47. «Mais si la liberté me situe effrontément en face du non-moi, en moi et hors de moi, si elle consiste à le nier ou à le posséder; devant Autrui elle recule. Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. Autrui dont la présence exceptionnelle s'inscrit dans l'impossibilité éthique où je suis de le tuer; indique la fin de pouvoirs». TI p. 59; p. 109 cast.

48. «Para descubrir la facticidad injustificada del poder y de la libertad, es necesario no considerarla como objeto, ni considerar al Otro como objeto; es necesario medirse al infinito, es decir, desearlo. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad. Se lleva a cabo como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio». TI p. 55-56.

49. «La liberté s'inhibe alors non point comme heurtée par une résistance, mais comme arbitraire, coupable et timide; mais dans sa culpabilité elle s'élève à la responsabilité. La contingence, c'est à dire l'irrationnel ne lui apparaît pas hors d'elle dans l'autre, mais en elle. Ce n'est pas la limitation par l'autre qui constitue la contingence, mais l'égoïsme, comme injustifié par lui-même. La relation avec Autrui comme relation avec la transcendance – la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi. Mais cette «action» sur ma liberté met précisément fin à la violence et à la contingence et; dans ce sens aussi, instaure la Raison». TI p. 178; p. 217 cast.

descubro en la situación de que no estoy solo y que, por lo tanto, mi libertad no puede ser mi espontaneidad solitaria.

Este sentido de la libertad que describe Lévinas, muestra hasta qué punto las sociedades de la libertad están en déficit de humanidad. Lévinas asocia claramente libertad y humanidad. Pero, ¿Qué significa ser libre? Cuestión fundamental que revierte sobre, ¿qué significa ser?, o mejor, ¿cómo significar el ser? Esta Difícil libertad, como lo reconoce expresamente Lévinas, no va de suyo. En la encrucijada de sociedades que reclaman más libertad, los análisis de Lévinas ayudan a comprender que, «La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad»⁵⁰. Para defender la libertad de su propia traición, la voluntad decide crear la institución.

4.3 La Institución de la libertad y la violencia de lo político.

La libertad desnuda es imposible. Primero, porque la voluntad se manifiesta efectivamente en la corporalidad y, segundo, porque, el hombre no está solo. En cuanto lo primero, es claro que por la corporalidad, la libertad se inscribe en la menesterosidad humana y en la vulnerabilidad de un cuerpo que puede ser alcanzado por el sufrimiento⁵¹. Esta libertad, como ya hemos visto, preside y acompaña el movimiento de separación, por el cual, un yo se constituye como tal⁵². La separación implica un acto de dominación del propio ser: el yo apropiándose de su ser, sosteniendo su ser, perseverando en su ser, ejerce esta libertad ontológica indispensable. Sin embargo, por la corporalidad de este sujeto, la separación en lo de sí, implica al mismo tiempo el apego y la dependencia de aquello sobre lo cual se sostiene⁵³. El ser libre dependiendo, se produce en un régimen que Lévinas denomina, el gozo de vivir de... La dependencia, que la necesidad introduce en el sujeto, es valorada por Lévinas como algo positivo para el sujeto, pues éste se

individualiza y se independiza por las necesidades susceptibles de satisfacción. Lévinas evoca brevemente el sentido negativo de esta dependencia, en cuanto dice que el sujeto se esclaviza también en su dependencia corporal. Faltaría indicar que el sujeto es esclavizable, justamente por el hecho de su menesterosidad. La dependencia permite dominar a los sujetos por el hambre. La manipulación ideológica del hambre es un medio de dominación diabólicamente eficaz.

Todo sujeto libre cuenta con su corporalidad y, por esta condición, su libertad, como dice Lévinas, no sólo es finita, sino que puede ser virtualmente nula⁵⁴.

La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto. La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amo en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad. Ser cuerpo es por un lado, mantenerse, ser dueño de sí, y por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo

50. TI p. 59 cast.

51. « L'épreuve suprême de la liberté – n'est pas la mort mais la souffrance ». TI p. 216

52. « Le sujet est « pour soi » -il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter cette identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radicale qu'un pouvoir naïf de vivre ». TI p. 59 ; p. 109.

53. TI p. 59 cast.

« Le sujet est « pour soi » -il se représente et se connaît aussi longtemps qu'il est. Mais en se connaissant ou en se représentant, il se possède, se domine, étend son identité à ce qui vient, en lui-même, réfuter cette identité. Cet impérialisme du Même est toute l'essence de la liberté. Le « pour soi », comme mode de l'existence, indique un attachement à soi aussi radicale qu'un pouvoir naïf de vivre ». TI p. 59 ; p. 109.

54. Cf. TI p. 137.

otro, y, por ello, estar embarazado por un cuerpo. Pero, insistamos, este embarazo no se muestra como pura dependencia. Hace la felicidad de aquel que lo goza. Lo que mi existencia necesita para subsistir, interesa a mi existencia. Paso de esta dependencia a esta independencia gozosa. (...). Vivir de... en la existencia corporal⁵⁵.

El gozo se nutre íntegramente del exterior en el que habita, el yo se apropia soberanamente del agrado de vivir⁵⁶. En este contexto de la espontaneidad de la vida, de la interacción entre el cuerpo y el mundo, que Lévinas llama, el «vivir de...», la libertad es muy limitada; «es el subproducto de la vida»⁵⁷. Por eso, «La inseguridad del mañana, el hambre y la sed, se ríen de la libertad»⁵⁸.

La libertad inscrita en la corporalidad no sólo está condicionada por las necesidades sino que puede ser alcanzada y doblegada por la violencia. Contra toda la fuerza que pueda

tener la idea de una libertad trascendental, la libertad humana no es heroica⁵⁹. Tal vez por esta razón, Lévinas prefiere seguir a Hegel que a Kant, sin negar, por su puesto, el rol de la interioridad para la libertad. La tortura, la amenaza, o las promesas insidiosas pueden doblegar la libertad. Pero a pesar de todo lo que la amenace, la libertad conserva su rastro: la libertad interior. «La vida interior: uno casi siente vergüenza de pronunciar, ante tantos realismos y tantos subjetivismos, esta palabra irrisoria»⁶⁰. El privilegio de la vida interior consiste en su capacidad de sigilarse más allá de toda intromisión. La vida interior pertenece a lo que Lévinas llama lo «no sintetizable». El uno y el otro jamás se fundirán en uno sólo, ellos pueden estar cara-a-cara. La verdadera unión entre humanos no es una síntesis, sino un conjunto de cara-a-cara⁶¹.

Ahora bien, Lévinas tiene por qué saber, que la libertad que se guarda en la vida interior necesita hacerse efectiva, de lo contrario ella terminará por claudicar;

55. TI p. 182 cast

56. Recordemos, sin embargo, que mi libertad como posesión gozosa del mundo no es absoluta. En efecto, «En la generosidad, el mundo que poseo –mundo ofrecido al gozo– es percibido desde un punto de vista independiente de la posición egoísta. (...) La presencia del Otro equivale a este cuestionamiento de mi dichosa posesión del mundo. (...) Este desapego inicial condicional la generalización ulterior por el dinero». TI p. 99.

57. «La liberté comme rapport de la vie avec un autre qui la loge et par lequel la vie est chez elle, n'est pas une liberté finie, elle est virtuellement une liberté nulle. La liberté es comme le sous-produit de la vie». TI p. 139 ; p. 183 cast.

58. «Une existence libre et non pas une velléité de liberté, suppose une certaine organisation de la nature et de la société –les souffrance de la torture, plus fortes que la mort, peuvent éteindre la liberté intérieure. L'insécurité du lendemain, la faim et la soif, se ríen de la liberté. Et, certes, au sein de la torture, l'intelligence des raisons de la torture, rétablit malgré la trahison et la dégradation qui s'annonce, la fameuse liberté intérieure. Pour opposer à l'absurde et à sa violence, une liberté intérieure, il faut avoir reçu une éducation». TI p. 218-219.

59. «La volonté essentiellement volable –a la trahison dans son essence. Non pas seulement offensable dans sa dignité –ce qui confirmerait son caractère inviolable, - mais susceptible d'être forcée et asservie comme volonté, de devenir âme d'esclave. L'or et la menace ne la forcent pas seulement à vendre ses produits mais à se vendre. Ou, encore, la volonté humaine n'est pas héroïque». TI p. 205 ; p. 243.

60. «La vie intérieure, on a presque honte de prononcer, devant tant de réalismes et d'objectivismes, ce mot dérisoire». NP p. 180.

61. «Entre les hommes est absente cette sphère du commun que toute synthèse présuppose. L'élément commun qui permet de parler d'une société objectivée, et par lequel l'homme ressemble aux choses et s'individualise comme une chose, n'est pas premier. La véritable subjectivité humaine est indiscernable, selon l'expression de Leibniz, et par conséquent ce n'est pas comme des individus d'un genre que les hommes sont ensemble. On a toujours su cela, en parlant du secret de la subjectivité ; mais ce secret a été ridiculisé par Hegel : parler ainsi, c'était bon pour la pensée romantique... » EI p. 73.

Sabemos que las posibilidades de la tiranía son mucho mayores. Dispone de recursos infinitos, del amor y del dinero, de la tortura y del hambre, del silencio y de la retórica. Puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser ofendido (...). La verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia cesa de ser conciencia obediente, cuando se convierte en propensión. La violencia suprema está en esta suprema dulzura. Tener un alma de esclavo es no poder ser ofendido, no poder ser mandado. El amor del amo colma el alma hasta tal punto que no guarda más distancia. El temor inunda el alma hasta tal punto que ya no se le ve más, sino que se ve a partir de él. Que se pueda crear un alma de esclavo no es sólo la experiencia más sobrecogedora del hombre moderno, sino tal vez la refutación misma de la libertad humana. La libertad humana es esencialmente no heroica. Que se pueda, por intimidación, mediante tortura, quebrar la resistencia absoluta de la libertad hasta en su libertad de pensamiento; que la orden extraña no nos sorprenda más de frente, que podamos recibirla como si viniera de nosotros mismos, he ahí la libertad irrisoria⁶².

La debilidad de la libertad, siendo como es, un límite insuperable, tiene un aspecto positivo, pues en el afán de asegurarse, la libertad desemboca en la institución.

Como no estamos solos, es necesario construir un mundo donde se pueda ser libre⁶³. La institución es una obra de la libertad por la cual, ella se previene de su propia traición: «La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón; en confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución. La libertad en su temor a la tiranía acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado. La obra suprema de la libertad consiste en garantizar la

libertad. Y no puede ser garantizada más que por la constitución de un mundo que le evite las pruebas de la tiranía»⁶⁴. La libertad que desemboca en la Institución, acepta entonces, un mandato heterónimo que asegure la efectividad de la libertad. Imponerse un mandato para ser libre. Pero esta imposición no viene simplemente de adentro del sujeto como universalización de un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino como una ley escrita y dotada de fuerza, respaldada en la institucionalidad del Estado. La alienación de la libertad que deviene institución, niega la libertad para hacerla posible. «La libertad no se realiza fuera de las instituciones sociales y políticas que le abren la entrada de aire fresco necesario a su desenvolvimiento, a su respiración misma, tal vez, a su generación espontánea. La libertad apolítica se explica como una ilusión debida a que, en efecto, sus partidarios o sus beneficiarios, pertenecen a un estadio avanzado de evolución política»⁶⁵.

Ahora bien, ¿cómo pueden conciliarse las Instituciones, las Leyes – el Estado- en otras palabras, cómo puede conciliarse el mandato exterior, con la libertad? ¿Acaso el peso del Estado, el doblegamiento de la voluntad, proviniendo del exterior no constituye ya, una forma de violencia? La primera solución consistiría en preferir alguna forma de

62. Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement*, Introducción P. Hayat, Fata Morgna, 1994 ; trad. castellano, *La realidad y su sombra. Libertad y Mandato, Trascendencia y altura*, Introducción Antonio Domínguez Rey, trad. Antonio Domínguez Leiva, Mínima Trotta, Madrid 2001. p. 71-72. En adelante, citado como LC. Ver igualmente TI p. 205.

63. Cf. TI p. 140; p. 183 cast.

64. LC p. 72-73 cast. Ocho años después de *Liberté et Commandement*, Lévinas profundiza esta misma idea en *Totalité et Infini*: «La liberté se grave sur la pierre des tables où s'inscrivent des lois – elle existe par cette incrustation d'une existence institutionnelle. La liberté tient à un texte écrit, destructible certes, mais durable où ; en dehors de l'homme se conserve la liberté pour l'homme. (...) Ainsi une existence politique et technique assure à la volonté, sa vérité, la rend comme on dit aujourd'hui objective, sans déboucher sur la bonté, sans la vider de son poids égoïste». TI p. 219; p. 255 cast.

65. TI p. 218; p. 255.

anarquía. Lévinas se refiere a este principio de anarquía sin aplicarlo directamente a la conjunción entre libertad y política⁶⁶, sin embargo, el Otro, es su indiscernibilidad, introducirá siempre un principio de incertidumbre en el sistema, y su trascendencia puede romper la totalidad⁶⁷. Veremos más adelante cómo Lévinas se separa en este punto del pensamiento de Rosenzweig, para quien, la ruptura de la totalidad proviene de la afirmación del individuo.

Lévinas evoca también otra solución a la tensión entre libertad e Institución: La solución platónica de la coincidencia entre Estado y Razón. El Estado que Platón describe está diseñado según las exigencias más altas de la razón. La autoridad del Estado se recibe entonces, como coincidiendo necesariamente con el orden racional que inhabita al hombre. La mayéutica es esta coincidencia entre el discurso del maestro y el logos anterior a todo discurso que precede a los interlocutores y en el cual el alumno y maestro se reconocen. De este modo, la coerción del mandato no es imposición, pues la esencia de la libertad que se ha vuelto institución, encuentra su

resonancia interior en el sujeto que obedece a la razón encarnada en el Estado⁶⁸. El Estado está llamado a expulsar la violencia encauzando, en cierto modo, las energías de la voluntad y protegiendo la libertad de todos, del peligro de la tiranía. Hasta aquí, la reflexión sobre la libertad, como lo reconoce el propio Lévinas, sigue prácticamente las tesis de Hegel⁶⁹. Sin embargo, su intuición original lo lleva a alejarse de Hegel, pues no es la exterioridad del Estado la última heteronomía que requiere la libertad humana. «La verdadera exterioridad es metafísica»⁷⁰.

Pero el mandato de la ley escrita, la razón impersonal de la institución, pese a su origen en la voluntad libre, adquiere respecto de la voluntad, renovada en todo instante, una cierta extrañeza. La institución obedece a un orden racional en el que la libertad ya no se reconoce más. La libertad del presente no se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. Las garantías que la voluntad ha tomado contra su propia decadencia las sufre como otra tiranía⁷¹.

Según Lévinas, existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, un orden que sin ser brutal es inhumano. Tanto el Estado como

66. «La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. Elle ne peut pas –sous peine de se démentir– être posée comme principe (au sens où l'entendent les anarchistes). L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'arche. Elle ne peut que troubler –mais d'une façon radicale– et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affirmation– l'Etat. L'Etat ainsi ne peut pas s'ériger en Tout. Le désordre a pourtant un sens irréductible en tant que refus de synthèse». AE p. 160, nota 1; p. 166 cast.

67. Miguel Abensour, profesor de filosofía política en la Universidad Paris-VII, inspirándose en Lévinas, sostiene en un libro de publicación reciente, la necesidad de distinguir entre democracia y Estado. Él se pregunta si la democracia gira necesariamente bajo la órbita del Estado o, si ella, por su esencia, no es justamente, lo que se opone al Estado. Su investigación parece resolverse en favor de una cierta forma de democracia insurgente y anárquica, es decir, no identificada inmediatamente con el Estado, mediante la cual se le restituye a la sociedad civil su rol de comunidad política del cual ella fue desposeída por lo que se llama impropriamente, el Estado democrático. Cf. *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien, suivi de «Démocratie sauvage» et «principe d'anarchie»*. Éd. du félin, Paris 2004.

68. Podemos ilustrar esta armonía entre libertad y obediencia al mandato, entre libertad e Institución, a partir de lo que narra Antoine de Saint-Exupéry en *Le Petit Prince*. Cuando el Principito visita el asteroide 325 se encuentra con un extraño monarca que le revela el secreto de la autoridad absoluta, de la pervivencia del poder y de la obediencia libre de los sujetos: «Car le roi tenait essentiellement à ce que son autorité fût respecté. Il ne tolérait pas la désobéissance. C'était un monarque absolu. Mais, comme il était très bon, il donnait des ordres raisonnables. (...). Il faut exiger de chacun ce que chacun peut donner. L'autorité repose d'abord sur la raison». Gallimard, col. Folio, p. 43.

69. «La grande méditation de la liberté par Hegel permet de comprendre que la bonne volonté, par elle-même, n'est pas une liberté vraie, tant qu'elle ne dispose pas de moyens pour se réaliser. L'intériorité ne peut remplacer l'universalité». TI p. 218; p. 254 cast.

70. TI p. 279; p. 307.

71. LC p. 73 cast.

el tirano actúan como si estuvieran solos, y abordan a los individuos no de frente, sino de soslayo⁷². El Estado, en su apología de racionalidad, equipara fácilmente la violencia a la Razón. La razón de Estado se invoca ordinariamente cuando éste se exceptúa de todos los controles constitucionales. Si «La violencia es una manera de actuar sobre todo ser y toda libertad abordándola de soslayo», existe, sin embargo una dimensión en el que puede conjugarse libertad y mandato, en donde la libertad no se aliena ni se pierde, sino

que se asume en cada momento. Esta dimensión es la abertura de lo ético en el rostro. «La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. El detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que vine de lo alto»⁷³. El «no matarás» que esboza el rostro en el que se manifiesta el Otro, somete mi libertad a juicio.



Referencias

Kant, I. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 2004.

_____. *Crítica de la razón práctica*, trad. R. Miñana y Villagrasa, M. García Morente, Ed. Sígueme, Salamanca 2002.

Lévinas Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE)*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974. Citado de la edición *Le livre de Poche*, 1990. Trad. en cast. de Antonio Pintor-Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Salamanca, 1987.

_____. *Ethique et Infini Dialogue avec Philippe Nemo (EI)*, Arthème Fayard, 1982. Citado de *Le livre de Poche*, 2002. Trad. en cast. de Jesús María Ayuzo Díez, *Ética e Infinito*, Ed. Machado Libros, Madrid, 2000.

_____. *Totalité et Infini (TI)*. *Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961. Trad. en cast. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.

_____. *Noms propres (NP)*, Fata Morgana, 1976.

72. *Ibid*, p. 77 cast.

73. *TI* p. 266; p. 295 cast.

_____. *Entre Nous. Essais sur le penser-à-autre (EN)*, Grasset, 1991. Citado de *Le Livre de Poche*, 1998. Trad. en cast. de José Luis Pardo, *Entre nosotros, Ensayos para pensar en Otro*, Ed. Pre-Textos, Valencia 1993.

_____. *Humanisme de l'autre homme (HAH)*, Fata Morgana, 1992. Trad. en cast. de Daniel Enrique Guillot, *Humanismo del Otro Hombre*, Siglo XXI Editores, Madrid -Méjico, 1993.

_____. «Liberté et commandement» (LC), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, juillet-septembre, 1953.

Sartre, J. P. *L'Être et le Néant*, quatrième partie, chap I, Gallimard, 1943.

Schopenhauer, A. *Essai sur le libre arbitre*, trad. Francesa de S. Reinach, D. Raymond, Rivages 1992.

Spinoza, B. *Lettre LVIII*, Flamarion, Paris 1995.

Spinoza, B. *Ética*, II, XXXV, trad. F. Arroyo, Porrúa, México 1999.