

# UNA HIPÓTESIS INQUIETANTE: LEVINAS TEÓLOGO-POLÍTICO

DIEGO FONTI

CONICET – Universidad Católica de Córdoba

RESUMEN: A menudo se reduce la pregunta por el vínculo de teología y política a situaciones coyunturales y emergentes, ocluyendo así aspectos estructurales de esta relación. La tradición filosófica de la teología política fue capaz de formular una teoría de esta relación, que aún hoy muestra su influencia. El objetivo de este trabajo es indagar filosóficamente en qué medida la obra de Levinas, explícitamente refractario a teología y política, puede ubicarse en esa tradición al mantener estructuralmente algunos de sus aspectos esenciales. La excepción, la decisión y la escatología pueden identificarse en Levinas, quien opera sobre ellos una resignificación radical. Esta resignificación es valiosa en tanto que permite mantener las demandas de la teología política en un período donde no es pensable la unicidad religiosa ni axiológica, y donde la democracia se muestra menesterosa de una fundamentación que la oriente hacia las demandas de justicia e igualdad radical.

PALABRAS CLAVE: Levinas; teología política; ética; excepción; escatología.

## *A Disturbing Hypothesis: Levinas as Political Theologian*

ABSTRACT: The question on the relationship of theology and politics is often reduced to circumstantial and emergent situations, thus hiding the structural aspects of this relationship. The philosophical tradition of political theology was able to formulate a theory of this relationship, which is influential even nowadays. The purpose of this essay is to research philosophically to what extent Levinas work, which is explicitly reluctant in front of theology and politics, may be placed within this tradition by structurally maintaining some of its essential aspects. Exception, decision and eschatology may be identified in Levinas, who resignifies them radically. This new meaning is powerful insofar it allows to keep the demands of political theology in a time where religious and axiological unity are not an option, and where democracy is in need of a foundation that may lead it towards the demands of radical justice and equality.

KEY WORDS: Levinas; Political Theology; Ethics; Exception; Eschatology.

Las discusiones actuales sobre la experiencia religiosa, formuladas desde la perspectiva de la interacción de filosofía de la religión y filosofía política, han sido acicateadas por notables circunstancias históricas. Cuestiones tales como el secularismo, la representatividad, el fundamentalismo, el integrista, la violencia religiosa, etc., son categorías que permiten vincular ambos campos filosóficos a la luz de situaciones concretas contemporáneas. A riesgo de simplismo, podrían englobarse las respuestas contemporáneas que pretenden asumir algunos de los elementos básicos de la Modernidad —tales como respeto por la conciencia autónoma de los sujetos, imposibilidad de fusionar los ámbitos religioso y político, tolerancia, visión científica del mundo, etc— en dos grandes categorías. Por un lado se encuentran quienes adoptan la crítica radical de la religión por su incompatibilidad con los valores modernos, y por ende la entienden como un resabio

inaceptable que, por diversas razones, permanece y resiste al impulso ilustrado. Este resabio se proyectaría en las comprensiones de lo político que son incapaces de asumir la legitimidad autofundada de ese campo, y por ende apelan a otras instancias de fundamentación que la Modernidad ha desautorizado<sup>1</sup>. Por otro lado, y mayoritariamente desde sectores religiosos que admiten la irreversibilidad del proceso moderno, e incluso lo valoran, se intenta rescatar el valor de la experiencia religiosa para esta realidad contemporánea múltiple, pluriaxiológica, y que pone en tensión creencias religiosas y realizaciones sociales. En este caso se argumenta la fecundidad de las tradiciones religiosas, en tanto suministran razones y posiciones en favor de cuestiones tales como la independencia de la razón y la conciencia humana, la legitimidad de la autonomía del poder político, etc., sin quitar valor a la experiencia religiosa privada o comunitaria. Por supuesto que además de estos dos sectores también existen resabios de grupos que no admiten estas transformaciones. Debido a que no es éste un trabajo histórico, sociológico o politológico, basta este breve estado de situación para enmarcar el posible aporte del abordaje filosófico previsto.

Este trabajo tiene una hipótesis con dos facetas. Por un lado, se propone identificar a Levinas como un pensador en el que, sin alusiones expresas ni intencionalidades implícitas, la problemática teológico-política se hace patente. Por otra parte, este estudio pretende mostrar que la ubicación de Levinas en el campo de las discusiones teológico-políticas permite una resignificación de dicho campo, proveyendo además algunas herramientas teóricas para abordar diversas facetas de la situación descrita anteriormente. No es tanto el sentido que para Levinas el imaginario social esté construido religiosa y teológico-políticamente en tanto aquello que liga los modos de conocimiento, como piensa De Vries, sino que su ética, pensada en sus condiciones y estructura, necesariamente expresa una influencia práctica expresable como teológico-política<sup>2</sup>. Una intención final que atraviesa y excede estas páginas es contribuir a replantear la escisión aristotélica de filosofía teórica y filosofía práctica, postulando que las cuestiones de filosofía de la religión pertenecen más al campo de la praxis —notablemente política y ética— que al de la especulación teórica.

*Ab initio* la hipótesis que pretende abordar este trabajo se enfrenta a dos escollos aparentemente insalvables. Ante todo, la expresa reacción de Levinas en su obra sobre ambas cuestiones, teología y política, entendiéndolas como *segundas*, posteriores al encuentro ético fundante con el Otro, y al mismo tiempo como peligrosas *tematizaciones*, reducciones de lo ilimitado de ese encuentro a categorías e instituciones. Para Levinas el infinito es el término adecuado para la relación ética plasmada como proximidad. Pero la «adecuación» a una ética así significa también un desfase epistemológico y práctico. Por eso, el infinito ético excede

<sup>1</sup> Por ello Blumenberg considera al teorema schmittiano de la secularización, en tanto fundamento estructural del poder institucional político y legal europeo, heredero de la institución eclesial y su sistema jurídico pero removiendo los compromisos de fe, como un «anacronismo moderno» (BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia 2008, 69).

<sup>2</sup> DE VRIES, H., «Levinas, Spinoza, and the Theologico-Political Meaning of Scripture», en DE VRIES, H., SULLIVAN, L. (Eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, 245.

al orden del ser de la teología presa de la ontología<sup>3</sup>. El tipo de trascendencia de Dios no puede reducirse a una comprensión causal o teleológica, por lo que ni la analogía ni el lenguaje místico negativo serían adecuados<sup>4</sup>. La ontoteología significa finalmente *tematizar* lo infinito como presencia y concepto, destruyendo trascendencia y relación ética, entificando la relación con «verdades de la fe»<sup>5</sup>. Por otro lado, la política tampoco da cuenta de «la estructura última» ética<sup>6</sup>. Esta estructura es llamada por Levinas también «religión», porque mientras la política apunta al reconocimiento recíproco y sus luchas, a la búsqueda de la felicidad, y a satisfacer las necesidades materiales, la relación con el Otro es excedencia y separación, asimetría y mandato<sup>7</sup>. También el tipo de relación de la política con el tiempo y el Otro acaba reduciéndolos a la inmanencia, a la obra del Estado, a la igualdad entendida como reciprocidad vacía de particularidades, y a un tipo de paz finalmente subsidiaria de la ontología de la guerra<sup>8</sup>. Al mismo tiempo, la obra levinasiana permite una crítica en sentido contrario, pues la explícita confesión religiosa de Levinas le vuelve blanco de ataques, cuyo eje es la imposibilidad de llegar a las conclusiones que Levinas propone sin un compromiso hermenéutico con sus supuestos religiosos. Estos supuestos pertenecen a las «experiencias no-filosóficas» previas al pensamiento filosófico y marco ineludible para el mismo<sup>9</sup>. Así, Derrida ve que el «empirismo absoluto», que afirma Levinas en el encuentro con el Otro, tiene dos problemas: por un lado, sería la resignación del concepto y por tanto el abandono del filosofar, y por otro sería entregarse a una noción de Dios tan abarcativa que elimina toda posibilidad de diferenciación por vía de relación con lo mismo. Y con ello también traicionaría la intención filosófica del discurso levinasiano<sup>10</sup>. En resumen: para esta crítica las categorías «filosóficas» son conducidas por Levinas a una fundamentación pre-filosófica, que imposibilitaría luego su comunicación y finalmente su vínculo con la praxis —a menos que se acuda a algún tipo de gesto violento que salve las distancias teóricas y prácticas.

En segundo lugar, la propia teología política aparece teñida por un espíritu antiliberal, que en repetidas ocasiones Levinas rechazó. Aunque se hallan rasgos no liberales en Levinas, como cuando alude positivamente al comunismo como un «mesianismo» —aunque también como la «decepción» de una gran expectativa—<sup>11</sup>, Levinas menciona repetidamente al liberalismo como un sistema al que se aproxima. Y esto por dos motivos fundamentales: porque toma a la persona «en tanto no representa otra cosa» y como «un sí mismo», y por ser el sistema político que preserva la posibilidad de revisión de posiciones, en un acercamiento

<sup>3</sup> LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982, 86.

<sup>4</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987, 56.

<sup>5</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 192.

<sup>6</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1995, 103.

<sup>7</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 87.

<sup>8</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 302.

<sup>9</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 191.

<sup>10</sup> DERRIDA, J., «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 206.

<sup>11</sup> LEVINAS, E., «Philosophie, justice et amour», en *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, 131.

inacabable hacia una sociedad ideal<sup>12</sup>. Levinas podría convertirse así en un recurso para cualquier antipolítica contemporánea, más aún para la que intenta rechazar toda noción de fundamento y trascendencia en la cosa política, al tiempo que piensa que su respeto por las libertades privadas es garantía de democracia y tolerancia. Así, y a pesar de lo desmedido de su ética, Levinas quedaría finalmente en el plano político como un filósofo domesticable, apropiado para «la época de las neutralizaciones y despolitizaciones», al decir de Schmitt, o para la época en que la «clausura» de lo político significa el dominio político de toda área vital al mismo tiempo que la ausencia total de reflexión crítica sobre lo político mismo<sup>13</sup>.

¿Son tan claras las cosas? La idea que origina este trabajo es que Levinas tiene una potencialidad y unos compromisos teológico-políticos útiles —cuando no necesarios— para una democracia radical e igualitaria, con responsabilidades éticas y políticas fuertes, en especial cuando esa democracia se sitúa en las periferias geo-político-económicas. Se tomará el término «teología política» desde el enfoque particular que el mismo asume desde su reelaboración por Schmitt y la secuencia de discusiones posteriores inspiradas por él. No se desconoce que se trata de una antigua relación, de la que Schmitt mismo es deudor, pero su posición histórico-teórica es la que marca de modo significativo el término para la contemporaneidad. En lo que sigue, se abordarán cuatro aspectos estructurales para la teología política, se expondrá su estructura conceptual, y se propondrá su resignificación desde la filosofía levinasiana. Estos términos son la soberanía y el poder que conlleva, el origen de la decisión, el problema de la representación y la cuestión del tiempo y la escatología. Finalmente se concluirá con una revisión de la estructura elemental de lo político a partir de esta resignificación.

## 1. LA EXCEPCIÓN SOBERANA: EL PODER DEL OTRO-VÍCTIMA

Schmitt entiende que la Modernidad significó un proceso de secularización caracterizado por una doctrina de la soberanía que, progresivamente y en el paso del deísmo al teísmo y luego a la prescindencia de referencias teológicas, fundamenta su potestad en diversas entidades pero con la misma estructura. Mientras el absolutismo entendía que hay una entrega del poder de Dios directa al Soberano, fuente y origen de la ley para la sociedad, el deísmo concedió este don divino al pueblo y derivadamente a su representante<sup>14</sup>. De todos modos, lo constitutivo y transversal es que el receptor de esta potestad puede decidir sobre el

<sup>12</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 139; *Entre nous*, 259. Vale advertir que en «Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo» Levinas hace una crítica sencilla pero esencial al liberalismo y al mundo burgués, basado en una concepción individualista y autosuficiente del sujeto, que ve al mundo externo como un no-yo que se le opone y debe ser dominado. No obstante, las menciones posteriores son más complacientes.

<sup>13</sup> CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, 206.

<sup>14</sup> Solo cabe acotar que existe una larga tradición de discusiones medievales y de la modernidad temprana acerca de la posibilidad y condiciones para la deposición de la autoridad. Cf. VON FRIEDEBURG, R., «Widerstandrecht», en RITTER, J., GRÜNDER, K., GABRIEL, G. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Basel 2005, T. 12, 715-717.

estado de excepción. Este estado es el tiempo propicio o condición privilegiada en que se posibilita el momento de la decisión radical, donde se origina un sistema del que *a posteriori* serán subsidiarios los sistemas de consenso y normatividad. Quien detenta la soberanía es una excepción personal que obra en un estado de excepción generalizada, y así funda la normalidad. La famosa definición inicial, «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción»<sup>15</sup>, es el axioma (que en la *Realpolitik* de Schmitt tiene carácter de evidencia empírica) del que se deducen importantes consecuencias.

Ante todo, soberanía y decisión están entrelazadas. Y el caso de necesidad o la situación límite es el contexto emergente que fuerza dicha vinculación. La noción de contexto es significativa, porque implica el vínculo de absoluto y relativo, el ingreso del absoluto a lo contextual. De ahí que, siguiendo a Bodino, Schmitt plantea que la norma vigente no es un absoluto, sino que quien tiene autoridad puede modificarlas «según la exigencia de caso, tiempo y personas»<sup>16</sup>. Además, esta potestad incluye la posibilidad de resolver controversias y casos de necesidad. En clave filosófica, la interpretación no es unívoca: este decisionismo de un salto que recuerda a la decisión existencial kierkegaardiana, pero debe hacerse en vistas de preservar al Estado y a la posibilidad de una normatividad posterior; lo que aúna el abismo de la decisión circunstancial con el consecuencialismo. Las teorías normativistas no podían escindir Estado y constitucionalidad, soberanía y legalidad. De este modo operan en un círculo vicioso e infinito en que la norma se funda sobre la norma. La validez de la norma se vuelve abstracta y formal, quitando injerencias personales y buscando la funcionalidad social sin conflictos. La dificultad que muestra Schmitt es que así ni se reconoce el conflicto propio de lo político, ni hay un centro de imputación ni una afirmación de quién otorga la autoridad<sup>17</sup>. Por eso, con esta atribución de tomar una decisión a partir de la nada, aunque no como creación pura sino marcada por impurezas y patologías en sentido kantiano, Schmitt realza algo que el anonimato del formalismo institucional evita: la responsabilidad personal y sus posibilidades de error<sup>18</sup>.

Con los modos normativos positivistas se erradica la fuerza de la soberanía, la condición de excepción y la responsabilidad personal, y con ellas cae también la estructura teológica del poder político presa de críticas metafísicas: las nociones de causalidad, la identificación de la legalidad positiva con una base en una naturaleza metafísica, que no se sostienen desde el paradigma científico moderno, incluyeron también el rechazo de que la estructura de la soberanía sea equiparable a la estructura de la relación con la divinidad. Se vuelve así inoperante el modelo de legitimación que esta estructura permite<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, Trotta, Madrid 2009, 13.

<sup>16</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, 15. Es notable la relación con la disposición de Ignacio de Loyola sobre las Reglas que deben adaptarse a «tiempos, lugares y personas» (O'NEILL, Ch., DOMÍNGUEZ, J. M., Directores, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2001, 928).

<sup>17</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, 33.

<sup>18</sup> DE WILDE, M., «Violence in the State of Exception»; en DE VRIES, H., SULLIVAN, L. (Eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, 195.

<sup>19</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, 45.

Estas nociones ya causaron malestar apenas fueron publicadas, al punto que algunos discípulos de Schmitt se alejaron de él, incluso en círculos creyentes. Y ese malestar se acentúa en una época de «extraños morales», en que es imposible que compartamos una visión religiosa unívoca, y mucho menos que de modo absolutista pensemos en una conexión directa de Dios con una persona o colectivo. Por eso, Claude Lefort argumenta que la democracia contemporánea incluye una representación muy particular del lugar del poder: «de todos los regímenes que conocemos, es el único que ha representado el poder de tal modo que muestra que el poder es un *lugar vacío*», que no pertenece a los que lo ejercitan, que requiere una convalidación periódica que manifiesta la voluntad popular<sup>20</sup>. Pero mientras la idea de que nadie posee el poder alude a personas concretas y existentes que lo ejercitan (o no), la noción del espacio vacío es más radical: no hay una comunidad espacio-temporal previa, no hay materialización del Otro, no hay referencia concreta.

La referencia directa y personalizada entre un sujeto y una fuente de legitimidad absoluta parece, entonces, inaceptable. Y sin embargo, Levinas plantea algo que notablemente acerca ambas posiciones aparentemente irreductibles. El Otro que irrumpe a la conciencia subjetiva es infinito, inconceptualizable. Su rostro se muestra pero no es un fenómeno sino un mandato. Tiene rasgos divinos pero su máxima expresión es gloria y fragilidad, su estado de víctima y de sufrimiento. Es casi nada pero puede asumir el lugar del todo, al punto de revelarse la identidad de quien le responde como algo no previo al encuentro sino como respuesta al encuentro. Es una ausencia a nivel óptico, que se manifiesta como estructura ontológica de la subjetividad. Y es una relación que, en términos levinasianos, puede llamarse tanto ética como religión<sup>21</sup>.

Es preciso recordar que *Totalidad e infinito* es una fenomenología que muestra cómo surge el sujeto, delimitándose del mundo como goce y fruición, y cómo luego descubre que esa mismidad y separación ya es fallida, desfasada por la irrupción del Otro. La manifestación de ese Otro se da como deseo por el Otro —y puesto por el Otro— en el sujeto, pero también como mandamiento del Otro. Este mandamiento no sólo implica el «no matarás» bíblico, tantas veces aludido por Levinas, sino también el mandato menos citado pero no menos fundamental de no dejarle solo en su mortalidad<sup>22</sup>. Y esta relación ética se muestra ontológicamente previa a toda otra relación de dominio o posesión.

Al mismo tiempo que relación única con el Otro, origen tanto del mandato como de la propia identidad subjetiva en la respuesta, el acontecimiento ético es «base de la generalización» e «intención profunda del lenguaje»<sup>23</sup>. El impacto del Otro es algo único y excepcional que origina la universalidad. De este modo la crítica de Levinas a la filosofía occidental y a las instituciones que fundamentó, notablemente el Estado, se ve reubicada: la política «incuba una tiranía», porque al identificarse

<sup>20</sup> LEFORT, C., «The Theologico-Political?», en DE VRIES, H., SULLIVAN, L. (Eds.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York 2006, 159-161.

<sup>21</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 64, 102-104.

<sup>22</sup> Entrevista a Levinas del canal SWF del 11 de junio de 1981, cit. en CASPER, B., *Pensar de cara a Otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, EDUCC, Córdoba 2008, 27.

<sup>23</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 191.

la relación social como no binaria sino triádica —no sólo con Otro sino con todos los demás— se «desliza hacia la forma del nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son fuente de la universalidad»<sup>24</sup>. Esto es ineludible, pero la garantía contra esa tiranía, es que el Otro único, que se mostró soberano en su mandato de vida, y el yo, cuya unidad se mantiene fiel a esa relación incluso contra las normas universales, se mantengan separados. Es notable que Levinas ve esa relación de responsabilidad ante Otro denominada «ética» y «religión» como un exceso que hace posible la sociedad de iguales; donde el deseo por el Otro y la responsabilidad por la víctima que impone su mandato son precisamente la condición de la igualdad<sup>25</sup>.

Una filosofía como la de Levinas, marcada por su crítica al hegelianismo y a la totalidad del Estado, no acaba en la política como mal menor o condición de ingreso del tercero y por tanto de la norma igualitaria. La ubica como la realización donde la igualdad, que está condicionada por la «diferencia ética» fundamental con el Otro, debe darse<sup>26</sup>. ¿No es un riesgo ilimitado asumir como punto de partida de la relación de poder la soberanía del estado de excepción? Sí. Pero no es un riesgo contra sino a favor de, ya que el estado de excepción del Otro es su amenaza constante de muerte, su finitud acechada por la nada, y entonces esa soberanía imperante se impone como demanda de subsistencia. Este contexto de emergencia, sin embargo, no alcanza como único justificativo, ya que para Levinas el rostro del Otro significa «sin contexto», conlleva un mandato que los momentos personales e históricos pueden realzar pero que no depende de ellos<sup>27</sup>. La ontología de la vulnerabilidad y debilidad del otro es una irrupción que se muestra como debilidad e interrupción de mi poder<sup>28</sup>. Desde la tradición cristiana, Metz dice que aquella autoridad que antecede a las discusiones y consensos parlamentarios es la autoridad de los sufrientes, el poder de los que carecen de poder<sup>29</sup>. El Otro no sólo expresa su demanda por su sufrimiento, sino que el sufrimiento se revela consecuencia de un estado de cosas generado a menudo por las instituciones. Y al particularizar en ese Otro concreto su impacto, el estado de ese Otro se vuelve excepcional, riesgo extraordinario de vida, e impone una respuesta. Por eso, la condición excepcional de alteridad demandante del Otro, víctima menesterosa, instaura un orden primario. Es el instante en que «la decisión se hace independiente de fundamentación argumental y adquiere valor propio»<sup>30</sup>. Esto tendrá importantes consecuencias en las nociones de decisión y representación que se estudian a continuación.

<sup>24</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 204.

<sup>25</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 87.

<sup>26</sup> CRITCHLEY, S., *The Ethics of Deconstruction*, 219.

<sup>27</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 50.

<sup>28</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*, 355-356.

<sup>29</sup> METZ, J. B., «Bemerkungen zum «Katholischen Prinzip» der Repräsentation», en RAINER, M. J., JANßEN, H.-G. (Eds.), *Jahrbuch Politische Theologie* 2, 1997, 304; MANEMANN, J., *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, Aschendorff, Münster 2002,

<sup>30</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, 32.

## 2. LA DECISIÓN YA TOMADA: EL SUJETO-REHÉN

Metz afirma que con la Modernidad y la imposición de la tecnociencia, por un lado, y de una idea conmutativa de la sociedad (compuesta por individuos, sujetos atómicos e intercambiables) por el otro, las nociones feudales de jerarquía y autoridad fundada en la jerarquía se vuelven inaceptables<sup>31</sup>. La Modernidad como mayoría de edad y rechazo del paternalismo y la heteronomía, asumió en la política liberal una noción de autoridad basada en competencias, lo que obtuvo como primera respuesta reactiva por parte de instituciones tradicionales —y sobre todo la iglesia— un modo poco acertado y anacrónico de decisionismo. Ambos modelos conducen finalmente a eliminar lo fecundo que pudieron tener autoridad y tradición. La fundamentación argumental por vía jerárquica o representación de la divinidad todopoderosa aparece inaceptable en tanto injerencia y coacción de la conciencia, indebidas para la razón moderna; pero el resultado es que también es inviable la fundamentación por competencias —ya que es un círculo vicioso, norma que remite a norma— y la elusión de la responsabilidad. Esta crítica es importante, porque se aplicaría al decisionismo en sentido de Schmitt, que se convertiría finalmente, en el mejor de los casos, en un voluntarismo, y en el peor en una coacción lisa y llana, pero también porque muestra los límites de las sociedades liberales cuando los consensos aluden a injusticias estructurales socioeconómicas.

Para evitar esas coacciones, las sociedades contemporáneas pretenden fundarse sobre nociones de diálogo y consenso, en las cuales el discurso sin coacción y en pos de acuerdos normativos evita la referencia a tradiciones o eticidades grupales. Manemann muestra que en este marco los teóricos decisionistas del «common sense», que intentan superar los peligros autoritarios de Schmitt —apelan a la decisión ante los huecos de los sistemas de reflexión y fundamentación, frente a las dificultades prácticas y cuando los sistemas argumentativos muestran sus fallas. Esta recepción —llamémosla «liberal de centro»— intenta mantener los modos conservadores de estructura socioeconómica pero permitiendo que las mayorías impongan una visión liberal respecto de decisiones morales privadas, de opciones religiosas y de potestades individuales. Pero Manemann afirma que precisamente contra este modelo de recepción del decisionismo subjetivista, voluntarista e individualista es que se dirigía la propia teoría de Schmitt<sup>32</sup>.

En perspectiva decisionista la praxis política es impensable sin el momento del poder. De hecho, Schmitt nunca contradujo que para él la base de lo político era el poder estatal y no un orden moral o legal<sup>33</sup>. En su momento, su principal contrincante fue el positivismo jurídico, ante quien argumenta que la ley sería una ficción si se creyera en la posibilidad de un estado de excepción, y el riesgo que este implica para las instituciones, sin un ejercicio posible de libertad de decisión y dominio. Este realismo parece aceptar que las condiciones ineludibles del establecimiento de una sociedad dependen del poder de decisión de quien pueda imponerse.

<sup>31</sup> METZ, J. B., *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979, 52-54.

<sup>32</sup> MANEMANN, J., *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, 246.

<sup>33</sup> HOLLERICH, M., «Carl Schmitt», en SCOTT, P., CAVANAUGH, W. *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Malden 2004, 117.



Lógicamente la expresión autoritaria potencial o históricamente constatable, en que la aquiescencia pública se muestra a lo sumo bajo formas plebiscitarias, hace del decisionismo, en términos de Lübbe, una «teoría comprometida».

El decisionismo tiene, además de su expresión política, una expresión ético-filosófico-religiosa existencialista, con fuentes kierkegaardianas y luego una exposición notable en Heidegger y Sartre<sup>34</sup>. Así, la noción de decisión ha tenido críticas importantes, no sólo filosóficas, por el voluntarismo y la posibilidad de irracionalidad arbitraria implícitas en ella, sino también a nivel jurídico y politológico: la posibilidad del autoritarismo no sería incompatible con un Estado tecnocrático pebiscitario<sup>35</sup>. También la carga filosófica es importante, en la medida en que ésta relaciona una doble crítica a Heidegger, tanto por la jerga de la autenticidad y su herencia romántica y expresivista, como por el decisionismo que ella conlleva. En su estudio sobre la decisión como cuestión teológico política, Nicoletti resalta el vínculo entre decisionismo y romanticismo, entre la figura de quien asume el riesgo de la decisión y el héroe romántico que se muestran en la «decisión absoluta» marcada por el estado de excepción<sup>36</sup>. Y la decisión es paradójal por su doble objetivo: pleno ejercicio de libertad personal sin obligación externa y fuente de la plena regularidad del funcionamiento social. Pero lo central aquí es cómo Nicoletti reconstruye el vínculo de Schmitt y Kierkegaard: la decisión no es de un yo que elige, sino que es el yo mismo el que se genera en la elección<sup>37</sup>. Esta estructura será central para la comprensión teológico-política de Levinas.

Fenomenológicamente vista, la posibilidad de decisión es parte de la más amplia posibilidad de acción humana, que como tal conlleva la posibilidad de error y arrepentimiento, logro o malogro de la existencia ajena y propia. La ontología de la decisión es expuesta fenomenológicamente por García-Baró, ligándola al modo en que ella se inscribe a la vez en el presente del individuo pero vinculada al deseo metafísico del otro<sup>38</sup>. García-Baró muestra diversos modos de vivir y actuar el presente, aquí vale resaltar dos que están ligados: acontecimiento y decisión o salto de la libertad. El primero conlleva un aspecto de pasividad en la que el sujeto es apropiado por lo que adviene, es arrobado, y al aceptar eso que viene se produce una coapropiación. Lo que llega es ilimitado y la respuesta libre de entrega resulta siempre limitada, por tanto siempre perfectible. El acontecimiento conmueve, mueve a la inteligencia y exige que el sujeto decida. García-Baró recurre a dos acontecimientos por antonomasia que fuerzan la pregunta por el sentido y la decisión: creación y muerte, ambas ligadas a la pasividad, a la finitud propia y ajena, a no ser dueños del origen ni del fin. En la misma línea, Casper muestra

<sup>34</sup> HACKE, J., *Philosophie der Bürgerlichkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 177.

<sup>35</sup> HACKE, J., *Philosophie der Bürgerlichkeit*, 184-189.

<sup>36</sup> NICOLETTI, M., «La decisione: una questione teológico-politica?», *Archivio di Filosofia*, 80, 1-2 (2012), 269-281.

<sup>37</sup> Los ecos agustinianos de esta posición ameritan una exposición fundada, aunque no sea posible hacerlo aquí. Baste señalar que la voluntad es causa de sí misma, y aunque siempre tiende al bien, la decisión libre puede fallar optando por lo que tiene menos ser; por otra parte, y en vistas al Otro levinasiano, Dios o la máxima forma del ser es *intimior intimus meo*, y por ende lo más propio de la subjetividad.

<sup>38</sup> GARCÍA BARÓ, M., «Ontología de la decisión y acontecimiento creacional», *Archivio di Filosofia* 80, 1-2 (2012), 53-64.

que precisamente la idea de creación como «hecho» de que la inteligibilidad me es anterior es también donde, para Levinas, se pone en escena la pasividad radical del sujeto, pero con un giro ético: a la idea de creación se llega desde la experiencia del rostro del otro<sup>39</sup>. Es decir, la relación con el mundo que se muestra anterior a mi, inteligibilidad, tiene como detonante y orientación algo que pertenece también al concepto monoteísta de creación: la «investidura» del sujeto es su responsabilidad por el otro y por el mundo. Así se ve una estructura temporal desfasada de la decisión y una estructura subjetiva heterónoma a la base de toda decisión libre e «invertida».

Levinas entiende al sujeto libre como «invertido» como tal por una autoridad y un mandato anterior. No es decisión propia entrar en relación. Cuando el sujeto se vuelve consciente de ella, la demandante relación con el Otro se muestra como estando desde siempre ya ahí. La decisión fue siempre de Otro, exterior al sujeto e interior al sujeto, como una presencia extraña que al manifestarse y alcanzar nivel de conciencia lo hace en retraso. Así, sin negar los aportes de *Totalidad e infinito*, Levinas los radicaliza en *De otro modo que ser* con la idea del rehén. En *Totalidad e infinito* el sujeto no se da totalmente como hipótesis o delimitación que goza apropiándose del mundo, sino que es fundamentalmente instaurado por el movimiento hacia otro expresado en el deseo. En *De otro modo que ser* la relación más original es estar preñado del y por el Otro, desde antes de toda conciencia y voluntad<sup>40</sup>. Paradojalmente no es esto alienación en el sentido de pérdida de lo propio y de la libertad, sino posibilidad de asumir la condición de «ireemplazable» de la propia identidad. Situación excepcional por antonomasia: el «único» se reconoce portador de un mandato del Otro previo a todo consenso o contrato, y adquiere su identidad en la responsabilidad de la respuesta. Toda respuesta concreta está motivada por el requisito de «responder del otro» que en la pasividad del sujeto ya le ordena no matar y dar vida<sup>41</sup>.

¿No es esto una nueva sumisión, una apariencia de decisión que en el fondo niega la libertad y aliena de sí al sujeto? Es, efectivamente, una heteronomía que revela la condición «obsesiva» y acusadora de la relación con Otro; pero también es condición estructural de una humanidad no desligada, una humanidad que pueda evitar las consecuencias de las formulaciones tanto individualistas como totalitarias de lo político. El Otro significa la alteridad inconceptualizable —por lo que incluye la noción de Dios— pero se manifiesta, en coincidencia con la tradición monoteísta judeocristiana, en el Otro humano en su figura más indigente y no deseable<sup>42</sup>. Así escapa toda representación —institucional, conceptual, simbólica— y adquiere la forma de huella y mandato<sup>43</sup>. Cuestionar porqué el Otro es mi responsabilidad sólo tiene sentido si se supone que el horizonte último es el ser propio y su consecuente cuidado de sí, pero cuando el sí mismo se descubre rehén del otro ve también que

<sup>39</sup> CASPER, B., «El sentido del discurso sobre la creación. Reflexiones en relación a Emmanuel Levinas», *Pensar de cara a Otro*, 84.

<sup>40</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 172.

<sup>41</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 99.

<sup>42</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 195.

<sup>43</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 185.

«más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo»<sup>44</sup>. Este lazo con la noción de ética y religión expuesta más arriba complementa el movimiento de responsabilidad: hay separación y al mismo tiempo el Otro me es inherente, hay identidad personal en tanto el sujeto es-para-el-Otro.

El sujeto asume las demandas de Otro y se decide —se constituye— de modo radical en la respuesta. La subjetividad tiene como condición el estado de rehén que debe dar respuesta a la persecución no querida, no contraída libremente, pero liberadora en la responsabilidad asumida. «Esta condición o incondición de rehén será, por tanto, cuando menos una modalidad esencial de la libertad»<sup>45</sup>. En esta modalidad, la libertad decide en vistas al primado del Otro, que se manifiesta fundamentalmente en su situación de emergencia, en su fragilidad vulnerable.

En resumen, la decisión es parte constitutiva de la acción humana, y si bien los momentos extraordinarios o estados de excepción son un momento privilegiado para su exposición, más radical aún parece la experiencia del acontecimiento, en que adviene lo que el sujeto no espera, fundamentalmente en la figura del Otro que elige al sujeto y se muestra como mandamiento de cuidado por la alteridad. Y en esta decisión de responsabilidad por el Otro el sujeto asume su realización personal y política más plena en tanto asume el lugar del Otro y se sustituye por el Otro. Finalmente, esta decisión no es el origen cronológico de un orden de cosas, sino que se muestra posterior, deudora de un orden ontológico de pasividad más pasiva que toda pasividad equiparable con un acto, de un «tiempo» anterior al que la memoria puede recolectar.

### 3. LA IMPOSIBLE REPRESENTACIÓN

El marco en que Schmitt formula su teología política es el de caída de la antigua *societas civilis*, que implicaba un modelo jerárquico unificador y que no permitía la escisión de sociedad burguesa y sociedad política. Esta unidad entendía que el Estado surge de y plenifica el entramado de relaciones e instituciones que le dan consistencia. Independientemente de su explicación o de dónde se entifique el origen de esa estructura, se entiende que sus representantes la corporizan jerárquicamente. Pero la sociedad burguesa, debido a la caída del fundamento metafísico y religioso, y a las crisis religiosas y económico-políticas de la Modernidad temprana, reemplaza progresivamente aquella sociedad civil englobante y jerárquica. A esto se suma una visión tecnocientífica y economicista de las relaciones entre humanos y con el mundo. Este es un motivo también para el decisionismo posterior a la Primera Guerra Mundial, en tanto los viejos valores ya no ligan y es preciso crear nuevos valores —lo que intentó hacer la «revolución conservadora»<sup>46</sup>. En el caso de Schmitt, este movimiento tiene la misma estructura que el que se dio en la crisis del Imperio Romano: el cristianismo implica una nueva fundamentación de la autoridad mundana, por la cual la obediencia a la

<sup>44</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 187.

<sup>45</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 201.

<sup>46</sup> MANEMANN, J., *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, 96.

autoridad política no es directa, sino obediencia a Dios mediante —o representado por— la autoridad política.

En *La visibilidad de la Iglesia* Schmitt escribe: «El cristianismo ha minado la autoridad secular con su reconocimiento de un nuevo fundamento de la misma»<sup>47</sup>. La divinidad toma cuerpo en lo humano mediante una gran institución mediadora, la Iglesia, que asume la autoridad y la potestad de juicio y decisión<sup>48</sup>. Y en *Catolicismo romano y forma política* muestra el «pathos de la autoridad» del catolicismo: la Iglesia es una persona jurídica y una «representación concreta, personal, de una personalidad concreta», capaz al mismo tiempo de representar la *civitas humana* y plasmar el vínculo de divinidad y humanidad en un aparato jurídico, también heredero de Roma<sup>49</sup>. Este aparato sería también la única garantía de lo público, en contra de la reducción de lo político moderno a problemas de intereses particulares. En síntesis, la Iglesia católica es la matriz del sistema de representación en tanto puede alcanzar un vínculo existencial y englobante, en que la decisión concreta adopta la universalidad garantizada por la divinidad como principio de autoridad.

Lo importante de ver no es sólo que este modelo de representación es inviable y que sus reemplazos conducen a modelos reductivos o incluso totalitarios —como lo muestra por ejemplo Voegelin—<sup>50</sup>, sino además que muestra la idea de una cristiandad triunfante y poderosa, un universalismo impuesto e incapaz de asumir las diferencias. Por eso es posible caracterizarlo con Manemann como «anti-monoteísmo». No se trata sólo de que esta doctrina vaya contra algunos puntos centrales del evangelio —que los teólogos políticos contemporáneos resaltan, como el respeto por la debilidad y la opción crística por (e identificación jesuana con) los débiles—, ni siquiera de la discusión temprana con su alumno Peterson acerca de que la doctrina de la Trinidad implicaba ya la ruptura del principio monádico del poder, sino y sobre todo porque la intervención «iluminada» del decisor que se entiende portador de la representatividad incluye un dualismo gnóstico inadmisibles<sup>51</sup>. Estas críticas pondrían en crisis, ya al interior de la teología política misma y no sólo por descripciones particulares de los sistemas políticos, a la noción fuerte de representatividad de Schmitt.

En clave de la fenomenología levinasiana, una primera ruptura de la posibilidad de representación fue expuesta más arriba cuando se mostró que el rostro, en que el Otro infinito expone su mandato, no es representable ni conceptualizable, y por ende todo modo de asumir responsabilidades respecto del mismo mediante respuestas concretas está marcado por la incompletud y negatividad. Esta ruptura de lo *representable* también tiene consecuencias respecto del *representante*. El actual vacío del núcleo del poder y la falta de una comunidad homogénea implican la imposibilidad de asignar tanto la fuente de autoridad como el mecanismo de su representación de un modo unívoco. Parecen imponerse las nociones formalistas

<sup>47</sup> SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid 2011, 58.

<sup>48</sup> SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*, 66.

<sup>49</sup> SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*, 23.

<sup>50</sup> VOEGELIN, E., «The Political Religions», *Modernity Without Restraint*, University of Missouri Press, Columbia 2000, 19-74.

<sup>51</sup> MANEMANN, J., *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, 167.

o agregativas de democracia, aparentemente coherentes con la autonomía del sujeto moderno monádico, fuente de sí y de toda acción posterior, incluyendo la comunicativa. Frente a esto, Levinas al mismo tiempo reconoce la crisis de la representación y encuentra en la «donación» del Otro la posibilidad de una libertad posterior a la responsabilidad pero al mismo tiempo más propia<sup>52</sup>. Y volviendo sobre esa idea más tarde, reasigna con la noción de substitución —en tanto respuesta al shock de reconocerse rehén del Otro y su mandato— el rol subjetivo y la relación política: El sí mismo asume su responsabilidad por el Otro, que se muestra ya en un «tiempo» que antecede a mis actos y decisiones; al hacerlo, el sujeto se substituye por su prójimo, toma sobre sí la responsabilidad por su vida. Así se da al mismo tiempo una negatividad radical, la desposesión de toda potestad propia, y un máximo de universalidad diversa a la del concepto o la totalidad: «El sujeto puesto en tanto desposeído, yo: de este modo me universalizo». Levinas dice que ahí también reside mi verdad de mortal, que niega la universalización, pero positivamente ese movimiento «me convierte en irremplazable», hace huir del concepto no como ingenuidad o irracionalidad sino como responsabilidad por el prójimo. No es esto un reemplazo de algún elemento esencial que permite «de entrada la *reciprocidad*» entre individuos, o un vínculo o ipseidad común.

La universalidad de mi responsabilidad, que es fuente de todo reconocimiento político, está dada en la acogida de las demandas que el Otro instauro en mí, y no por un sistema formal vacío y sin rostros. Hay una radical ruptura de la generalización que, para Levinas, permite asumir la representación universal de los demás *como* substitución, expiación, respeto radical<sup>53</sup>. El respeto del Otro demanda esa radicalidad, aunque viene «no sé de donde»: «La autoridad no está en ninguna parte en que una mirada vendría a buscarla como un ídolo o la asumiría como un logos»<sup>54</sup>.

Esto no significa entregarse al vacío que Schmitt critica. Tampoco significa asumir que ese «lugar» del origen del mandato sea entificable. El Otro infinito tiene su rostro concreto pero excede al fenómeno, por lo cual mandato y necesidades concretas siempre son parcialmente expuestas y parcialmente asumibles. Indefectiblemente lo asumido y la respuesta son defectuosas. La descorporalización del poder de la autoridad que origina toda autoridad, el no-lugar de la democracia, no exime por ello de respuestas corporalizadas. Pero notablemente el cristianismo en tanto aparición de lo divino en la extrema impotencia, y como demanda de amor y cuidado por esa impotencia, no libera de la autoridad sino que la ubica en los sufrientes. El poder del Otro en la impotencia como autoridad significa una conmoción para la buena conciencia democrática. No impide los mecanismos de consenso o diálogo, pero —en palabras de Batnitzky— reubica al diálogo como juicio con el Otro y su demanda como medida<sup>55</sup>. Pero también significa reubicar la comunicación con el Otro, fuente de autoridad en su menesterosidad, en un marco escatológico.

<sup>52</sup> Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 186-188.

<sup>53</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 198-200.

<sup>54</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 228.

<sup>55</sup> BATNITZKY, L., «Dialogue as Judgement, Not Mutual Affirmation: A New Look at Franz Rosenzweig's Dialogical Philosophy», *Journal of Religion* 79 (1999), 523-544.

## 4. TIEMPO MESIÁNICO Y CRONOLOGÍA POLÍTICA

El vínculo con el tiempo marca esencialmente toda comprensión teológico-política. Para Schmitt el tiempo se vive como *katechon*, es decir, una forma de impedir la pérdida de un sistema —el cristiano— y de administrar su legado<sup>56</sup>. Lo notable es que así se posterga la esperanza escatológica —que también es acicate político—, convirtiendo la fe en un fundamento administrativo<sup>57</sup>. El fin de los tiempos queda así aplazado, y pierde su potencial público. El *eschaton* no se da porque hay algo que lo retiene, y esa detención se realizó, según Schmitt, en el Imperio Cristiano que suspende el fin de la era presente, permitiendo al mismo tiempo orden y expansión, unidad de estamentos y progresión indefinida del cristianismo. Es el *katechon* lo que rompe la «parálisis escatológica» y permite crecimiento, expansión, unificación<sup>58</sup>. El *chronos* político nacería en un momento excepcional, un tiempo propicio, pero para someterlo todo luego a su orden.

A diferencia de Schmitt, la memoria que propone una importante línea de la teología política contemporánea, a partir fundamentalmente de Metz, no es ya la del tiempo pasado imperial ni el momento en que el soberano se impone en la excepción para restablecer un orden, sino la recolección en la tradición judeocristiana (y otras tantas) de los lamentos por la injusticia y su vínculo con la temporalidad. No se trata de fundar la Cristiandad sino de asumir en cada opción política un compromiso por la justicia, rememorando la pasión Jesuana tantas veces reactualizada en tantas víctimas históricas. Esta «mirada apocalíptica» es al mismo tiempo heredera de los anhelos de las comunidades judías perseguidas y de la experiencia primitiva cristiana. Lo que el apocalipsis revela no es una irrupción teatral magnificante en la historia, sino lo extraordinario en lo ordinario y el reclamo que ahí se actualiza: la sensibilidad ante el sufrimiento permite, teológicamente, mantener una memoria y poner plazo al tiempo, y políticamente actuar con fidelidad al recuerdo de los sufrientes<sup>59</sup>. Es una «temporalización del mundo» en la que el «tiempo eterno» se «temporaliza», se expresa en la limitación, y esto caracteriza al judeocristianismo según Metz<sup>60</sup>. En términos de Levinas: «La verdad exige, a la vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar, un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo

<sup>56</sup> SCHMITT, C., *La Unidad del mundo*, Ateneo, Madrid 1951, 32.

<sup>57</sup> Además de administrativo es también disciplinario. La influencia de Schmitt es muy amplia y es conocido que incluso diversas izquierdas —nacionalistas e internacionalistas— le han tomado como referencia. Pero ciertamente los autores más cercanos al espíritu de Schmitt muestran un integrismo y una decepción no sólo respecto al estado de fundamentación de lo político, sino además cuestionando otros modelos de integración entre por ejemplo la herencia judeocristiana e instituciones que pugnan por mínimos éticos universales. De este modo, en aparente fidelidad a Schmitt desconocen una de sus premisas básicas: ese mundo ya no existe. También desconocen otra premisa básica de la teología política contemporánea: no es un problema que ya no exista, sino una posibilidad para otro modelo político diverso al de la «Cristiandad».

<sup>58</sup> SCHMITT, C., «El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”», en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México 2004, 479.

<sup>59</sup> METZ, J. B., *Memoria passionis. Una evolución provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 141.

<sup>60</sup> METZ, J. B., «Two-Fold Political Theology», en SCHÜSSLER FIORENZA, F., TANNER, K., WELKER, M. *Political Theology. Contemporary Challenges and Future Directions*, Westminster John Cox Press, Louisville 2013, 17.

no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en que lo perpetuo se convierte en eterno»<sup>61</sup>. Es un modo de exponer la «gloria» del Otro, que además de separación e imposibilidad de tematización implica testimonio del infinito y presencia del sujeto que le responde «heme aquí»<sup>62</sup>. No es Levinas un iluso, ni mucho menos posee una idea psicótica de mesianismo como imposición militante de una metafísica. Por el contrario, el reconocimiento —que comparte con Rosenzweig— del Reino o tiempo escatológico mesiánico como irrupción siempre posible en el tiempo por la acción ética no permite identificarlo en una forma política determinada, sino optar cada vez por la responsabilidad sin siquiera proyectar un «happy end» entificado en un sistema o tiempo concreto<sup>63</sup>.

Con un lenguaje que excede al fenomenológico y hunde sus raíces en el judaísmo, Levinas afirma «una subjetividad que emerge de la visión escatológica»: la experiencia escatológica es la situación «en que la totalidad se quiebra», donde la situación de impacto por la exterioridad del Otro se manifiesta y en la respuesta, por pequeña y limitada que sea, surge el sujeto<sup>64</sup>. Esta manifestación es al mismo tiempo anárquica y diacrónica, remite a un pasado inmemorial y a un futuro que jamás será presente. El presente parece dar como única evidencia la guerra y la «paz» que ella genera, subordinando así la moral a la política y ambas a la «ontología de la guerra»<sup>65</sup>. En cambio, la perspectiva de la «escatología de la paz mesiánica» permite ver a la ética como una relación con una excedencia más allá de la totalidad y la historia. Incluso la mejor política, entendida como inmanencia y sin relación con ese fundamento trascendente, se reduce a las obras, a una justicia entendida solo como intercambiabilidad, a una relación que siempre puede volverse explotación. En cambio, la justicia pensada desde el Otro como relación ético-religiosa permanece siempre la posibilidad de irrupción de una alteridad no-recíproca sino infinita<sup>66</sup>.

Otro aspecto de la escatología en Levinas es que la subjetividad humana está siempre «madura para el juicio» pero libre del «juicio de la historia»<sup>67</sup>. Aquí que resuena la afirmación de Rosenzweig, que no ve a Dios en la historia —que siempre encuentra razones para justificar la barbarie— sino en el acontecimiento ético realizado en vistas al mandamiento que permanece inmutable y para-histórico<sup>68</sup>. Con Schmitt, Levinas está pensando que el *eschaton* no será un acontecimiento en el tiempo cronológico que se dilata, sino que hay que extender la relación ética. Contra Schmitt, Levinas exige admitir la irrupción del *eschaton* en cada acción que dé cuenta del Otro.

<sup>61</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 292.

<sup>62</sup> LEVINAS, E., *De otro modo que ser*, 221, 226.

<sup>63</sup> Entrevista a E. LEVINAS en KOEBL, H., *Jüdische Portraits*, Fischer, Frankfurt a.M. 1989, 174.

<sup>64</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 50-51.

<sup>65</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 48.

<sup>66</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 302.

<sup>67</sup> LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 51.

<sup>68</sup> Rosenzweig niega a Dios en la historia «para restaurarlo en el proceso por el cual ella deviene. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético pero no en el todo realizado, en la historia. Pues para qué necesitaríamos a Dios si la historia fuese divina», porque si así lo fuera, toda acción «estaría justificada». ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979, 112.

## 5. REVISIÓN DE PRINCIPIOS: LA ESTRUCTURA ELEMENTAL DE LO POLÍTICO

¿Cuál es el núcleo esencial de lo político? ¿La extensión de la amistad y la socialidad? ¿El ámbito de superación dialéctica de la conflictividad elemental? ¿El lugar de la relación agonal fundamental amigo/enemigo? ¿La estructura formal y autolegitimada para mediar entre intereses de quienes poseen una igualdad formal? A modo de conclusión provisional vale pensar cómo queda la condición de lo político en Levinas a partir de la exposición de los elementos teológico-políticos indagados. A primera vista, lo político entraña en Levinas una sospecha y un desencanto. Más aún, la guerra conlleva una lucha y una suspensión de la moral que a menudo se juzga análoga a la política. Por eso, aunque varía en su modo de comprender la noción de justicia, ésta es primariamente tarea de la ética y sólo en un segundo momento de la política. Este segundo momento tiene tareas importantes como el reconocimiento, la reciprocidad, la igualdad, la hospitalidad, la libertad y las condiciones materiales de la existencia. Sin embargo, todas ellas podrían traicionar la relación ética originaria que permanece heterónoma, asimétrica, obsesiva.

La crítica de Schmitt a la política contemporánea como sistema de discusiones, donde lo que se busca es convencer a la opinión pública y mediar entre intereses, y no asumir un punto de vista verdaderamente público consagrado por la autoridad, conlleva también pensar que las alternativas de ejercicio de esa autoridad son peligrosas. Frente a esto aparece un modelo de igualdad banal, que Schmitt critica, donde no hay autoridad, donde las diferencias que se exponen no admiten desigualdades sustanciales, y donde finalmente se niega la estructura agonal de lo político. Para Schmitt, la consecuencia de ese modelo no es la pluralidad sino la reducción, ya que «por mucho que la democracia y el liberalismo puedan haber permanecido asociados durante un tiempo —como también lo están el socialismo y la democracia— tan pronto como esta liberal-democracia llega al poder ha de decidirse por uno de sus elementos»<sup>69</sup>. No es difícil asociar a Levinas a esta crítica, aunque rechace que la bina amigo/enemigo sea elemental y que la soberanía de quien se impone en el estado de excepción sea suficiente fuente de legitimidad en la era de la caída de la representación divina. Para Levinas, ningún sistema —pasado, presente o futuro— podría asumir plenamente la representación del infinito. A diferencia de Schmitt, Levinas no añora ese tiempo pasado de vínculo directo entre fuente autoritativa teológica y representante político, no sólo por su imposibilidad ontológica sino también por ser indeseable como aniquilación de la alteridad. También para él la crisis de la guerra rompió, como sucedió con Rosenzweig, la confianza en los modelos previos, y por lo tanto mostró la necesidad de una «nueva política»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> SCHMITT, C., *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid 2008, 36.

<sup>70</sup> GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca 2007, 265. El trasfondo de la catástrofe política evidenciada por la guerra también está detrás de *La Estrella de la Redención*. En el caso de Rosenzweig la desazón en mayor, pues sobre el supuesto del *Zweites Reich* y el Estado construido por Bismarck como realización culmen del Espíritu hegeliano es que había escrito su tesis *Hegel und der Staat*. Cuando esa tesis fue publicada, Rosenzweig admite que no la escribiría en ese momento, pues su publicación se hace sobre las ruinas de ese Estado y esa convicción luego de la Guerra. ROSENZWEIG, F., *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, München-Berlin 1920, Zweiter Band, 244.



Si reconstruimos la noción levinasiana desde sus expresiones más patentes, y mediante la clave teológico-política la integramos con el resto de su pensamiento, se puede exponer una relación estructural entre su desencanto por lo político, sus demandas a lo político, y la estructura fundamental de su ética. Por eso hay una relación profunda entre la estructura teológico-política del pensamiento de Levinas y la idea «pragmática» de que «pensar el hambre de los hombres es la función primera de lo político», estructura que está dada en el surgimiento de la subjetividad en la respuesta a la demanda infinita del Otro<sup>71</sup>. Aparece así clara la relación entre no matar (y dar vida) con las acciones políticas.

Es verdad que, como piensa Dussel, Levinas no construye categorías y mediaciones económico-políticas suficientes. De hecho, décadas atrás Dussel había identificado en Levinas la dificultad de construir, luego de la crítica a la totalidad identificada en el Estado hegeliano, una nueva totalidad al servicio (*habodah*) del Otro. Pero Dussel mismo reconoce la fecundidad de las categorías éticas y de la crítica mesiánica en relación con la política<sup>72</sup>. Su análisis ético no provee de mediaciones políticas, por lo que su crítica a la política no ofrecería herramientas para una construcción mejor. Sin embargo, la ética levinasiana sí posee una clave para salvar la «oposición» de ética y política, ya que la relación ética, que demanda tomar a cargo al otro empezando por darle de comer, vincula expresamente el mandato ético con la tarea política fundamental.

El axioma levinasiano «politique après» no significa postergar ni restar valor a lo político sino que es la reubicación del principio de autoridad y la radicalización de lo político<sup>73</sup>. Es una medida-límite de lo político, pero es la medida lo que permite que haya lo político<sup>74</sup>. Levinas encuentra en la historia de Israel —pasada y reciente— ejemplos fragmentarios de cómo se debería esbozar esa política a partir de esa medida límite, y los expone fundamentalmente en sus interpretaciones de textos talmúdicos. No es posible aquí exponerlos e interpretarlos con las categorías expuestas. Sí cabe afirmar que en la decisión ética de responsabilidad no sólo se genera al sujeto ético, sino también al sujeto político y a la comunidad, todos ellos a posteriori de una relación de trascendencia.

Para Schmitt la desteologización contiene una despolitización. La caída de la estructura de representación teológica de la autoridad y de la distinción de amigo y enemigo, no sólo fueron para él la caída de los criterios fundamentales de lo político sino que el mundo mismo ha dejado de ser «politomórfico»<sup>75</sup>. Aunque el problema político de las mediaciones no se encuentra en Levinas, la estructura

<sup>71</sup> LEVINAS, E., *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982, 34

<sup>72</sup> DUSSEL, E., «Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)», *Signos filosóficos* 9 (2003), 111-132. Es central para el trabajo de Dussel la afirmación de que Levinas no distingue entre mesianismo político y mesianismo profético, o sea, entre comunidad política y comunidad ética, lo que contribuye a quitar fuerza política a su planteo.

<sup>73</sup> LEVINAS, E., «Politique après», *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982, 223.

<sup>74</sup> Lo contrario, por ejemplo, sucedió en el extremo del nacionalsocialismo: ya no había medida, pero tampoco política. Al mismo tiempo, en esa época de desmesura, según Levinas, los preceptos morales básicos —expresados por antonomasia en los mandamientos bíblicos— fueron un último refugio, para una humanidad sin instituciones sumergida en la inhumanidad. LEVINAS, E., «Sans nom», *Noms propres*, Le Livre de Poche, Paris, Fata Morgana 1976, 141-146.

<sup>75</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, 129.

politomófica de las relaciones interhumanas es expuesta en clave teológico-política, en tanto la soberanía del Otro en su menesterosidad como origen autoritativo de la acción, y la decisión subjetiva que constituye al sujeto como tal en la respuesta, se proyectan a toda relación interhumana. La posibilidad de devolver a la política su estructura fundamental no es la codificación moralizante de comportamientos, sino descubrir en la «acusación» del Otro, su mandato y demanda, una responsabilidad que supedita toda superestructura social a su juicio. Con un término análogo al que Metz usa para definir a la religión como «interrupción», Levinas piensa al «desgarro» y «ruptura» que el Otro opera en la conciencia como la posibilidad para juzgar la historia y sus obras<sup>76</sup>.

A modo de corolario una reflexión final contextual para estas páginas, casi el esbozo de un ejercicio de aplicación. Es de insistir que no es este un trabajo histórico sino filosófico, aunque su pretensión sí incluye ofrecer herramientas que luego permitan una comprensión de situaciones históricas. A propósito de ello cabría analizar en qué medida sobrevivió en Iberoamérica y el integrismo la idea premoderna de «sociedad civil». Una manifestación de ello fue el uso en las dictaduras latinoamericanas de un argumento teológico-político: su objetivo era defender el orden «occidental y cristiano» de las ideologías foráneas (aparentemente ellas no incluían el neoliberalismo económico que se impuso)<sup>77</sup>. Pero al mismo tiempo hay que mostrar el compromiso religioso de muchos de los jóvenes insurgentes, que fue tanto o más fundamental para sus opciones que sus posiciones políticas. La conmoción que les causaba el dolor del mundo, la desigualdad social y la injusticia se enmarcaba tanto ideológicamente como religiosamente. El compromiso ético, el compromiso político y el compromiso teológico mostró en ellos un vínculo imposible de escindir.

CONICET  
Universidad Católica de Córdoba (Argentina)  
diegofonti@gmail.com

DIEGO FONTI

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

---

<sup>76</sup> LEVINAS, E., *Difícil libertad*, Lilmod, Buenos Aires 2004, 274

<sup>77</sup> ORTIZ, G., *América Latina. ¿Una modernidad diferente?*, EDUCC, Córdoba 2013, 130.