

ÉTICA Y UTOPIA: LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE EMMANUEL LEVINAS

Nicolás de Navascués¹ 

¹ Universidad de Navarra, España

Recibido: 11/11/2022; Aceptado: 17/03/2023

Resumen

El problema de las utopías es central para la filosofía política quizá ya desde Platón, pero indudablemente desde Moro. En este artículo se utiliza como fuente de la que hacer manar la filosofía de Emmanuel Levinas en relación con la posibilidad de desarrollar una filosofía política de la alteridad. El problema que se plantea es si la primacía de la ética desactiva el sueño utópico político o si esta filosofía de la alteridad acerca a la justicia utópica. Primero desentrañaré la semántica del término utopía en la obra del pensador lituano, después me centraré en el significado central como ética y finalmente plantearé que la obra de Levinas es una filosofía del no-lugar.

Palabras clave: Levinas; ética; filosofía de la alteridad; utopía; filosofía política.

Abstract

The problem of utopias is crucial to political philosophy perhaps as far back as Plato but undoubtedly since Thomas More. For this reason, I use it in this article as a source from which I will draw the philosophy of Emmanuel Levinas in relation with the possibility of developing a political philosophy of otherness. The problem that arises is whether the political utopian dream deactivates the primacy of ethics, or whether this philosophy of otherness brings us closer to utopian justice. I will first unravel the semantics of the term utopia in the Lithuanian philosopher's work, then focus on the central meaning as ethics, and finally argue that Levinas' work is a philosophy of the no-place.

Keywords: Levinas; Ethics; Philosophy of otherness; Utopia; Political Philosophy.

Este artículo se propone reflexionar, desde el interior de la filosofía de Emmanuel Levinas, acerca de la posibilidad de elaborar una pregunta sólida sobre la utopía y de plantear un pensar político desde la filosofía de la alteridad. Ante la idea de que los totalitarismos y los horrores del siglo XX han sido producto de la utopía¹ –con la invocación del verso de Hölderlin que todo lo protege: “Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno” (2014, p. 54)– se hace necesario preguntarse qué piensa de la utopía el filósofo que dijo de su vida que había estado “dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (Levinas 2021b, p. 434).

Su respuesta filosófica al horror nazi fue, como es bien sabido, desde la ética², a diferencia, por ejemplo, de la de una autora como Hannah Arendt, que trata de pensar una política-otra tras la Shoah. Directamente vinculada al proceso de desmantelamiento de la ontología tradicional, Levinas exaspera la filosofía griega para tratar de enseñar, en griego, la enseñanza hebrea. Esta enseñanza tiene que ver con la relación entre ética y política y la mediación de la noción de utopía para alcanzar una paz tras la debacle que el siglo XX vivió. En lugar de una política-otra, observamos una ética situándose como filosofía primera, con las deficiencias que esta torsión filosófica puede generar: “esta consideración de la paz como una cuestión ética y de la ética como utopía explica que Levinas no estudiara con detenimiento la política o no desarrollara una filosofía política” (Urabayen 2005, nota a pie 152, p. 70).

Ahora bien, esto no es óbice para pensar *aspectos* políticos a partir de Levinas. A pesar de la falta de constitución filosófico-política, encontramos en diversos autores, entre los que se encuentra Levinas, formas filosóficas de reflexión que incitan a pensar lo político, como muestran Bierhanzl (2014) o Viola (2021). También hay quien ha querido llevárselo hacia una de las disciplinas más fecundas (y de moda): la teología política, como Fonti (2021). Mi idea es que podemos aceptar, por ejemplo, que Levinas es un crítico del poder, y que nos ha exigido, como en otros tantos ámbitos, dirigirnos *au-delà du pouvoir* (Laruelle 1980, pp. 111-125) para abrir nuevas perspectivas tras las críticas a la Totalidad.

Esta idea, la de que tras el momento destructivo contra la Totalidad propia de la ontoteología con ese *aboutissement* de la filosofía que es Hegel, podemos abrir sendas teóricas con y más allá de Levinas, nos permite a su vez ofrecer como guía hipotética en este ensayo dos tesis contrapuestas al modo talmúdico. Por un lado, se puede reconstruir una filosofía política en la filosofía levinasiana; por otro, se puede sostener que la ruptura con la historia y la política, el rasgado de la totalidad, y la situación más allá del ser de la ética imposibilitan una auténtica filosofía política.

Para desarrollar estas dos tesis he decidido centrarme en el concepto de utopía. Como es bien sabido, este es uno de los temas predilectos de la filosofía política desde el Renacimiento. Si en Levinas puede aparecer una filosofía política, quizá sea a través de este amigo de la política –amigo-enemigo, pues suele venir acompañado de la distopía–. A su vez, adentrarnos en Levinas y la utopía significa profundizar en la que es la pregunta fundamental de su filosofía: ¿es la moral una farsa?³ Lo hacía así en el genial prefacio de *Totalité et infini*, en que Levinas oponía, como hará más adelante en la misma obra, la ética a la política,

¹ Véase sobre este vínculo entre utopía y totalitarismo desde el pensamiento conservador el trabajo de Celentano (2005, especialmente p. 112).

² En esta línea Pollefeyt (2022) vincula la noción central para Levinas de *il* y *a*, como la brutal neutralidad del ser, con la violencia nacionalsocialista (en una profunda interrelación entre vida y filosofía), para hacer una interpretación de Levinas entrando por la puerta de la Shoah.

³ Así la califica Urabayen (2007, p. 173), frente a la pregunta ontológica: por qué hay ser y no más bien nada.

que se oponen como la ingenuidad a la filosofía (2021f, p. 5). La guerra volvería irrisoria la ética, la suspendería y podríamos decir que la convertiría en nada más que un juego de niños. La conciencia griega, occidental, nos dice que, para la vida en comunidad, que implica esencialmente el enfrentamiento con otras comunidades, hace falta política, no ética. Se trata de una conciencia que prima la libertad sobre el mandato: “Esa es la definición de la libertad: mantenerse contra el otro, a pesar de toda relación con el otro asegurar la autarquía de un yo” (2021f, p. 37)⁴. No es casualidad la prontitud con que poco después Levinas habla en esta obra de la ontología en vínculo con la tiranía del Estado (presuntamente) universal, que excluye cualquier humanidad otra. De ahí que una de las ideas rectoras que recorre la interpretación general de Levinas que presenta este ensayo es el vínculo entre totalidad ontológica y totalitarismo político: la Totalidad se crítica porque genera monstruos totalitarios. En un raptó de locura mesiánica, al percibir este vínculo, el pensador lituano se revolvería contra el Ser que ocultaba la guerra, y una determinada forma de concebir la política.

Para el núcleo de la estructura de este ensayo se proponen tres partes. En primer lugar, un distingo de la pluralidad semántica en los usos filosóficos del término “utopía” en Levinas. Después, trataré de relacionar estos usos con el sentido filosófico general de la obra levinasiana, mostrando que por utopía Levinas comprende, en primer lugar, ética. Finalmente, presentaré la idea de la ética como la inquietud, el movimiento y el desgarró del sin-lugar, del lugar no-lugar. Concluiré mostrando cómo, a mi juicio, resulta difícil que la utopía levinasiana contenga realmente en sentido filosófico-político una emancipación para la *Cité*.

1. INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA: LA POLISEMIA DE LA UTOPIA Y SUS DIFICULTADES

Ya Miguel Abensour, probablemente el autor que más ha pensado acerca de Levinas y la utopía, hizo un *corpus* de textos en los que Levinas trata el tema de la utopía, en que destacaba un texto crítico, “Le lieu et l’utopie”; tres ensayos de reflexión sobre dos de los grandes utópicos del XX y un gran poeta: “Sur la mort dans la pensée de Ernst Bloch” en *De Dieu qui vient à l’idée*; el prefacio a Buber en *Utopie et Socialisme*; Celan en *Noms propres*; y diversos textos repartidos por la obra, especialmente en *Autrement qu’être* (Abensour 2006, nota a pie 2, p. 494). Ahora bien, y a pesar de que Abensour es indudablemente tanto un gran conocedor de Levinas como un filósofo creativo que lleva a Levinas más allá de sí mismo, parte de la premisa de la univocidad del término utopía en el filósofo lituano. Eso provoca que las preguntas –muy bien planteadas– que se hace –¿qué lugar ocupa la utopía en la escatología mesiánica? ¿existe relación con la categoría de evasión?– pierdan fuerza.

Nos preocupa entonces, en esta primera parte del trabajo, realizar un estudio de la polisemia del concepto. Ahora bien, cualquier estudio temático de un concepto que se presuma polisémico plantea un problema evidente acerca de su definición, y la de un concepto concreto como utopía no es una excepción. Para mostrar la dificultad de definir un concepto con estas características de manera unívoca podemos poner un ejemplo caro a Levinas: se trata de un texto reciente acerca de la hospitalidad, de Richard Kearney y Melissa Fitzpatrick:

⁴ Sobre la autarquía, por cierto, se había pronunciado ya Gabriel Marcel en una cita de su *Journal Métaphysique* que fascinaba a Levinas: “Il faut sans doute réagir fortement contre l’idée classique de la valeur éminente de l’*autarkia*, de la suffisance de soi-même à soi-même. Le parfait n’est pas ce qui se suffit à soi-même, ou, du moins, cette perfection est celle d’un système, non d’un être ” (citado en Levinas 2021c, p. 73).

Al igual que una “Forma platónica”, la hospitalidad es algo que todos *conocemos*, al menos hasta cierto punto; pero en el momento en que intentamos capturarla, delimitarla, definirla, se nos escapa de entre las manos, y nos quedamos luchando con la interacción entre sus manifestaciones incondicionales y condicionales (2021, p. 10).

Ahora bien, si se impone como deber intentarlo hasta que el concepto se nos escape de entre las manos, podemos afirmar las distintas caras del concepto: etimológicamente, un lugar no existente; axiológicamente, una realidad deseable; políticamente, una organización ideal; literariamente, un artefacto imaginativo; éticamente, un mandamiento. Y, así, aparecen caras del poliedro; figura imperfecta, bordes impensables, quizá irrealizables. Pero, en definitiva, un horizonte necesario⁵.

Este horizonte, que decimos necesario, es impuesto por una filosofía atenta a lo humano, al Decir, pero también a lo Dicho. En la filosofía levinasiana hay diversos conceptos que no poseen un significado unívoco o que, como mínimo, sufren reformulaciones a lo largo de su obra. “Bárbaro”, por ejemplo, es el calificativo que utiliza en “La trace de l’autre” (2016a, pp. 261-262) para describir la alteridad, esa agresiva diferencia que trastorna la conciencia racional griega. ¡Pero también es el adjetivo que usa para expresar su opuesto, es decir, la cultura occidental, el paganismo, que excluye la alteridad! (en Levinas 2020a, p. 127). Esto nos obliga a comenzar planteando cómo se da la polisemia de la utopía en Levinas.

El desarrollo de la tesis tratará de suplir el defecto de Abensour, y para ello se requiere el establecimiento de un mapa de los diversos usos del concepto en la amplia obra levinasiana. Conviene comenzar explicando, y descartando por su ineficacia filosófica, su significado como término no técnico, es decir, como expresión para el “imposible de realizar” y nada más (en Levinas 2021a, p. 258). Un segundo sentido, y esto es bien representativo de la necesidad del estudio filológico del término, es un sentido crítico, peyorativo: en *Difficile liberté*, “Le lieu et l’utopie”, el pensador lituano alertaba de la oposición entre la acción ética, la estructura existencial ética, y la acción utópica, la decisión utópica que es una huida de la responsabilidad con la alteridad (2021b, p. 155). Y como la acción ética aparecía en este texto como el acceso mismo a la divinidad, hay que entender que la utopía sería el establecimiento satisfecho en la tierra, es decir, un paganismo. Otro uso peyorativo se da en *L’au-delà du verset* (2021e, 8), junto a la “profundidad insondable” de la interioridad, si bien es una mezcla entre peyorativo y cotidiano.

Los dos casos señalados son particulares y nos desvían de un estudio más positivo del término, pero son necesarios como matices de la integralidad del concepto. A partir de aquí nos topamos con otros usos en que la utopía aparece como un no-lugar, de manera absolutamente territorial –y negativa–: la imposibilidad de territorialización de la responsabilidad. Dicho de otra manera: la exasperación de la exigencia ética levinasiana consiste, leída desde su sentido utópico, en la apertura de sí en el mundo –sin que este mundo tenga límite, fin o punto fijo–, como denota un uso de *Autrement qu’être* (2021a, p. 279). Después de esta noción, tenemos otras más habituales: en el ensayo sobre Bloch, utopía vendría a ser el mundo por venir y el mundo a construir (2004, p. 70). Cabe recordar que Ernst Bloch es una referencia inexcusable en el pensar de la utopía, cuya obra maestra es *El principio esperanza*. Levinas se enfrenta a esta obra monumental y admira el énfasis

⁵ Sobre los distintos sentidos de este término pueden consultarse diversos trabajos, como Claeys (2011), Jameson (2005) o Kumar (1991). Todo este inventario de conceptos parte del mismo lugar: la *Utopía* de Moro, obra fundacional con la que toda utopía posterior parece que deba confrontarse. De hecho, existen semejanzas relevantes entre el escrito de Moro y el planteamiento levinasiano, si bien este tema excede el cometido que aquí me he propuesto.

práxico del análisis de Bloch: todos tenemos nuestro papel en la construcción de ese *à-venir* mesiánico⁶. Y es que uno de los rasgos que el filósofo lituano afirma que Bloch comparte con la tradición judía es precisamente esta conciencia de la participación colectiva en el advenimiento de lo utópico (Levinas 2004, nota a pie 6, p. 65). Sin embargo, probablemente sea la apuesta por la inmanencia (Bloch) y la defensa de la trascendencia (Levinas) lo que genere el *pólemos* tras la admiración.

En la línea de la significación junto a Bloch, utopía aparece junto al calificativo de mesiánico, como en *Hors sujet* (2006, p. 164), y de manera muy interesante en “L’Etat de Cesar et l’Etat de David” en *L’au-delà du verset* (2021e, pp. 209-220). Este uso se repite de manera continua, y nos da una de las teclas que marcan el sonido que Levinas nos transmite: utopía en relación con mesianismo, con escatología. Utopía vinculada intrínsecamente con la religión judía, pues el judaísmo es utópico quizá ya desde la definición de “religión para adultos” (2021b, pp. 27-46). ¿Cuándo se es adulto? Ser adulto es probablemente siempre una promesa, un por-venir. Podemos plantear que se es adulto jurídicamente, pero ¿cuándo se vive como adulto? Se trata siempre de una exigencia imposible. Auténtico exceso, una hipérbole filosófica: un énfasis como proceder⁷.

En la línea hiperbólica, utopía aparece al lado de la paz, pues la paz escatológica y mesiánica es el opuesto de la guerra ontológica. Y esto es, entonces, ya una calificación positiva, que nos lleva a una estructura muy concreta: la ética. Ética realizada en una socialidad, en una relación que interrumpe, como veremos, con la continuidad de la ontología, pues la *socialité* es un “acontecimiento ético” (2021f, p. 227). Estructura no violenta de relación con el tiempo y el otro, con la alteridad absoluta, alteridad de revelación, de epifanía a partir del rostro⁸. En la socialidad utópica⁹ –pareja de términos que hay que unir– no hay resistencia, y la estructura es pacífica, pero agitada, pues es respuesta. Este uso es ya la incidencia filosófica más importante de la utopía en Levinas. La polisemia, la equivocidad de la utopía en Levinas, se dirige, como una *homonimia pros hen*, hacia la ética como significado primero, como *focal meaning*.

Hay aun otro lugar que no hemos destacado porque es un uso que casi podríamos denominar un *hápax* en la obra de Levinas: la utopía como trascendencia luminosa, que aparecerá en el ensayo dedicado a Paul Celan en *Noms propres* (Levinas 1987, pp. 52-53). Esta significación no se aleja de la de utopía: es más, son una y la misma, pero leídas desde lugares diferentes. La ética como utopía nos proporciona la segunda sección de este artículo, y la idea luminosa de la utopía, del encuentro luminoso en el claro, es la que aparecerá en la tercera parte del ensayo.

Antes de proseguir con la argumentación hay que recordar, como cautela metodológica, que este recorrido filológico por los usos del término no está exento de dificultades. La fundamental es que Levinas practica una filosofía que, necesariamente, se ve obligada a resignificar y trastornar los conceptos tradicionales de la filosofía. En el núcleo de su concepción utópica, por ejemplo, no nos encontraremos con la libertad, y estrictamente

⁶ Que alguno podría querer vincular, en términos de historia de las ideas, con el fin de la historia supuestamente proclamado por Hegel. Cfr. Benoist (1998). Y digo supuestamente por la controversia existente desde hace años en torno a ese hegelianismo kojéviano que popularizó Fukuyama en los años 90 del siglo pasado.

⁷ Como dice en (2004, p. 142). Sobre lo hiperbólico, recordemos el libro de Peñalver (2001) en torno a esa *hipérbole metafísica* levinasiana.

⁸ Sobre el énfasis en el *rostro* como fuente de la ética de la alteridad levinasiana véase Navarro (2008).

⁹ Así habla Levinas en el prefacio a la edición alemana de 1987 de *Totalité et infini* (2021f, p. iii).

tampoco con la justicia, sino con la responsabilidad. La utopía de Levinas no es una utopía de la libertad, pues la libertad es siempre posterior, y cuando se postula como anterior, primigenia, lo que fundamenta es la alergia al Otro. Es anterior el mandato (*commandement*), fundamento de mi responsabilidad para con el otro, como se ve en su *Liberté et commandement* (2016b, pp. 33-57). Pero lo interesante es que en el núcleo de esta responsabilidad –que es una difícil libertad– propuesta por Levinas está la utopía. Cuando escribe, por ejemplo, que “La idea de un sujeto pasivo y, en la heteronomía de su responsabilidad por el otro, sujeto que difiere de todo otro, es difícil” (2021e, p. 179) –y tengamos en cuenta que en esta frase se contiene la delicada subjetividad que propone Levinas–, nos está indicando el *au-delà*, la incondición siempre presente de lo humano, y la necesidad, el exigente imperativo, de ir siempre más allá.

Ese más allá debe ser comprendido dentro del análisis general de la historia de la filosofía occidental como la historia de la exclusión de la alteridad¹⁰. Su ética, entonces, ha de ser una ética capaz de integrar sin absorber o, mejor, una utopía de la apertura. Si nuestra clasificación de los usos del término ha sido correcta, sabemos que la primera significación en los textos levinasianos de la utopía es la ética. La ética, para Levinas, es una exigencia hacia la humanidad; es, sencillamente, la realidad de la humanidad, aunque sea una realidad siempre borrosa. Es decir, que utopía es humanidad, auténtica humanidad, y por eso Catherine Chalié ha destacado el pensamiento de Levinas como el de la utopía de lo humano (1995). O, mejor, su utopía es humanismo del otro hombre, más humanismo. Esto nos deja con dos cuestiones importantes.

En primer lugar, es importante percibir el hecho de que Humanidad juega un rol importante en Levinas. Por ejemplo, uno de los hilos rojos que atraviesa sus obras es la consideración de que el pueblo judío, como pueblo elegido, no posee un privilegio, sino más bien una responsabilidad. Así lo destacaba en un ensayo sobre uno de sus referentes talmúdicos: el rabino Jaim de Volozhin, en *L'au-delà du verset* (2021e, pp. 182-200). Además, es una responsabilidad universal, dirigida hacia la humanidad, como se comprueba en su forma de rechazar la idea de que haya racismo alguno en el judaísmo, postulando las categorías de *guer tzedek* y *guer tohav*. Es decir, el trasfondo de la idea de humanidad es la dialéctica entre universalidad y particularidad, tensión que mantiene Levinas sin resolver, pues necesita de ambas. De la misma forma cada hombre es un mundo, cada rostro un mundo, y sin embargo todos somos hermanos (*fraternité*). El mundo moral es la morada, quizá la única morada en la que se detienen los seres humanos¹¹.

La segunda idea con la que nos dejan los comentarios hasta ahora expuestos tiene que ver con la crítica a Heidegger del primer curso publicado en *Dieu, la mort et le temps*. En este texto, Levinas reivindica la esperanza como la misma temporalidad, superación del ser, un movimiento más allá del ser¹². Y afirma: “La relación con algo desproporcionado es la

¹⁰ Como bien es sabido, noción central en el discurso levinasiano, y que ha pasado a ser “the buzz word in moral and political philosophy over the last decades”, como dice Gómez Ramos (2022, p. 3). Sobre la génesis del concepto en relación con la fenomenología husserliana cfr. la tesis de Camacho Galván (2017). Por su parte, Olaya Fernández Guerrero distingue cinco planos en torno a los que Levinas plantea su noción: las dimensiones metafísica, religiosa, subjetiva, lingüística y ética, y concluye que “el plano ético es el punto de clausura de todos los demás planos, de todas las demás dimensiones de la alteridad” (2015, p. 442). Finalmente, y entrelazando a Levinas (quizá llevándolo más allá de sí mismo) con lecturas derrideanas en diálogo crítico con Heidegger, es recomendable Valeria Campos (2021), que reflexiona en torno a la estructura general de la alteridad a través de la semántica del *comer*, que ciertamente está en *Totalité et infini*, para tematizar la idea de *incorporación* ética (que no destruye o, estrictamente, “asimila” al Otro).

¹¹ Aunque creo que tiene algunos problemas teóricos, Gomes de Sousa y Oliveira Caminha han visto en la elaboración de la morada un lugar de la hospitalidad un recurso utópico levinasiano (2020, p. 40).

esperanza” (2020b, 76). Esto es utopía, fuente de temporalidad y vida propiamente humana. Origen an-árquico de la responsabilidad, sin comienzo, sin huida hacia ningún lugar. Es una responsabilidad ilimitada, en la exigencia de substitución, de ser rehén del otro.

Ha sido esta transición de la responsabilidad a la substitución (movimiento de exasperación o énfasis como mutación conceptual, como recuerda en 2004, p. 142) la que algunos autores con “sentido común” han visto como un movimiento de lo utópico a lo distópico. Que su filosofía era un atentado contra el sentido común Levinas lo tenía claro, y es precisamente este carácter utópico de la propuesta filosófica del lituano lo que ha molestado a filósofos como Hilary Putnam (2005, p. 75). También así lo reconocían, pero de manera casi orgullosa, Chaliel y Abensour en su introducción a una obra colectiva: “un pensamiento que más de uno considera ‘desmesurado’ en sus exigencias” (2006, p. 13). Pero es necesario enfrentarse a ese sentido común, porque es el sentido común constituido en la tradición occidental, dependiente de unas decisiones tomadas en el origen de la metafísica occidental. Es necesario, como dice Levinas en muchas ocasiones, correr el “bello riesgo”. Y no es casual la metáfora platónica porque, en muchos sentidos, podemos hablar de una “tercera navegación” a través de la obra de Levinas: la ética es ahora la filosofía primera. Utopía, entonces, como lo ilimitado, con una ausencia de límites¹³; utopía en el origen, y también en el final. Salida de un Orden, de una economía del Ser que cierra y encierra el más allá¹⁴.

2. LA UTOPIA COMO ÉTICA

En esta segunda parte del ensayo trataré de mostrar que para Levinas la ética es una utopía, y esto significa la ilimitada responsabilidad que la ética, puesta como filosofía primera, nos pide, y que atraviesa, a través de la huella de Dios, de lo santo, nuestra existencia como humanos, más humanos, humanos otros.

La significación de la ética como utopía implica que hay una tensión, una dialéctica entre la inhumana exigencia y el radicalmente humano deber. Es bien representativa una entrevista con Philippe Nemo en *Éthique et infini*, en que Levinas afirma cuán lejos llega su postura ética acerca de la responsabilidad extrema y la culpabilidad por todos (2021d, pp. 99-100). Aquí vincula utopía con inhumanidad, un tema relevante como ya hemos visto más arriba, y en lo que seguiremos incidiendo ahora. Pero inmediatamente expresa que el grado superior de vida, de humanidad, es esa concepción utópica. Aquí, se puede suponer, hay otro uso de humanidad: se trata de un entrecruzamiento, de quiasmos semánticos.

Pero lo que no resulta tan evidente es que además de que la ética sea una utopía, *exista una utopía ética*. Si el apartado anterior se resumía en que la ética es una utopía, en esta pregunta guía es si hay una utopía ética. La relevancia de este tema la podemos subrayar con Miguel Abensour, uno de los autores que han sido capaces de llevar a Levinas más allá de sí mismo, que escribe contra los opositores a las utopías que “una sociedad sin utopía, privada de utopía es exactamente una sociedad totalitaria” (2015, p. 26). Por eso hay quien ha dicho, a propósito de Abensour y Levinas, que “si una sociedad totalitaria niega lo humano,

¹² Levinas disloca los conceptos filosóficos centrales y el tiempo juega un importante rol en ello. Así, en *Autrement qu'être* dirá que “la vérité se promet. Toujours promise, toujours future, toujours aimée, la vérité est dans la promesse et l'amour de la sagesse” (2021a, p. 53).

¹³ Pero en un sentido muy contrario al que, por ejemplo, se ha usado para caracterizar al romanticismo alemán. Véase Klemperer (2007, pp. 194 y ss.) acerca de la “Entgrenzung”.

¹⁴ Sobre Dios como salida del Orden cfr. (Levinas 2020b, p. 144; 2021a, p. 9).

indefectiblemente niega la utopía” (Olivares 2014, p. 41). También se expresa en este sentido Mondragón (2013, p. 92), pero esta línea de pensamiento no cuestiona la idea de una política nomádica, que entraña sin duda muchas dificultades. Es cierto que no podemos desechar el concepto de utopía por los vínculos contingentes con el totalitarismo, pero eso no significa que sea una solución en sí misma.

Esta crítica esbozada, que es necesario recordar a partir de ahora, no nos puede hacer abandonar el rastro que hemos seguido hasta ahora y que nos ha dejado con una idea: la utopía aparecería, a través de la palabra levinasiana, como lo auténticamente humano, y el tiempo de negación de la humanidad sería el tiempo de lo totalitario. En este sentido se iluminaría la expresión levinasiana en *Autrement qu'être* a propósito del antihumanismo moderno: “el humanismo no debe ser denunciado más que porque no es suficientemente humano” (2021a, p. 203).

La denuncia, concebida bajo la rúbrica de la amenaza de la guerra, supone/que humanismo quiere decir más paz. Es posible considerar que la filosofía entera de Levinas puede describirse bajo la fórmula “Guerra y Paz”. Levinas ha pensado, una y otra vez, en la guerra, en la tragedia y en la violencia, hasta el punto, ciertamente razonable, de que podríamos pensar en Levinas como un nuevo Hobbes en lo que a las preocupaciones existenciales se refiere. A este respecto, resulta sumamente interesante la interpretación que ofrece Campos Salvaterra (2019) acerca del problema de la violencia en Levinas. Lleva sus tesis más allá de lo que lo hago yo aquí, pues me mantengo en la consideración de la relación de la violencia con la crítica a la totalidad, mientras que la autora considera que la cuestión de la violencia excede la crítica al poder (a la totalidad). Por eso mi juicio es que, frente a la solución política hobbesiana, tenemos la solución ética levinasiana¹⁵.

Esta salida levinasiana de la guerra se debe leer desde las habituales estructuras filosóficas del filósofo lituano, como la estrategia de rasgar el ser desde el Bien platónico y situarlo más allá de la esencia. Pero, más aún, hay que defender que el conjunto de los gestos filosóficos se cifra en cuestiones muy fundamentales: en una, muy sencilla, que se resume en el mandamiento *tu ne tueras pas*. Si Hobbes postulaba la guerra de todos contra todos y la solución pacífica del Leviatán, Levinas decide atreverse a generar una categoría fundamental como la de *proximité* y el “*approche du prochain*”. Recordemos que, en *Difficile liberté*, el filósofo lituano había escrito: “Es violenta toda acción en la que actuamos como si fuéramos los únicos en actuar: como si el resto del universo sólo estuviera ahí para recibir la acción; violenta, por tanto, es también toda acción que sufrimos sin ser en absoluto colaboradores” (2021b, p. 20).

Vemos, entonces, el énfasis en la colaboración, la participación en la acción no robinsoniana, que indica la proximidad, el *encuentro* con el Otro que está fundado en una diferencia absoluta. Se observa en este punto la filiación con las filosofías del diálogo, en las que Levinas siempre se reconocerá. Esta filosofía del diálogo es la línea que mostró Martin Buber en su clásico *Yo y tú*, que abre las puertas a una renovación del pensar de la intersubjetividad: no solo el yo se dice siempre en plural, sino que el yo solo es yo en relación con un tú¹⁶. Pero, una vez mostrado su reconocimiento –cifrado, quizá, en la fórmula de respeto con la que encabeza la carta que le dirige al sabio judío el 11 de marzo de 1963: “*très vénéré Monsieur Buber*” (1987, p. 46)– Levinas reprocha a este pensar dialógico la idea de reciprocidad, pues para él hay que superar la intersubjetividad para llegar a la alteridad.

¹⁵ Con todos los matices que puede tener aquí la expresión “solución” en el contexto de la obra del pensador lituano.

¹⁶ Apuntemos aquí un parecido de familia con el hegelianismo, en el sentido de la teoría del reconocimiento.

El de Levinas es un filosofar más radical, más trágico probablemente, en el que hay exceso, asimetría, y donación gratuita.

Es decir, nuestra responsabilidad en la acción aparece marcada por el hecho de la unicidad y de la absoluta diferencia. Diferencia ética y metafísica, lo que en *Totalité et infini* denominaba “ser separado”, fundamento metafísico. Por eso es tan apropiada la expresión del trabajo citado de Gutiérrez Olivares (2014): separación utópica frente a la fusión totalitaria. Contra la unidad, el encuentro en el que no se absorbe al Otro. Dicho de otro modo: la unicidad que termina en mi propio ser¹⁷.

La idea del encuentro, de la separación y de los seres cara-a-cara, suscita la consideración acerca del terreno apropiado. Sobre este tema, es una referencia ineludible el polémico ensayo “Heidegger, Gagarine et nous” (2021b, pp. 347-351), en el que el filósofo lituano nos mostraba que, para él, no hay terreno arado. Contra el *Blut und Boden*, la auténtica utopía es tierra prometida, es tierra *divina*, infinita, de la excedencia. Es una utopía religiosa, tanto como ética. Pero religión en el sentido más general, como explica Levinas en una entrevista con Armengaud:

Para mí, la religión significa la trascendencia que, como proximidad a lo absolutamente otro –es decir, a lo Único en su género– no es una coincidencia perdida, y que no habría conducido a algún fin sublime proyectado, ni a una no-comprensión de lo que debería haber sido captado y aprehendido como objeto, como “cosa mía”; la religión es la excelencia propia de la socialidad con el Absoluto, o, si se quiere, en el sentido positivo de esta expresión: la paz con el otro (1985, p. 299).

Religión utópica que da nombres para esa paz. Utopía, en fin, se llama el lugar en que se realiza la ética levinasiana, jamás una isla, sino un claro del bosque que ilumina nuestra relación con la alteridad, ya no enferma, ya no alérgica, sino acogedora, preocupada. Es importante destacar que no podemos mantener la idea del claro del bosque de manera espacial: no es un lugar delimitado, no es una utopía clásica, la utopía imaginada, que busca el lugar, a pesar de que sea un no-lugar, sino que Levinas aspira a la utopía de lo humano, utopía sin tierra. Utopía exenta de barbarismo, del apego pagano a la sangre y la tierra, como única salida frente a las atrocidades de la racionalidad occidental. Levinas piensa una “utopía-otra”, extravagante antiutopía¹⁸.

Estas consideraciones nos dan algunas claves hermenéuticas con las que concluir esta sección. Gracias a estas categorías utópicas podemos interpretar una sentencia, en un ensayo sobre la idea de Cultura, contra la Filosofía de la Historia: “ninguna filosofía de la historia nos protege contra el retorno de la barbarie” (2021c, p. 194). Se trata de una barbarie pesada, establecida, de un ser neutral, anclado con todo su peso en una tierra, en un lugar. Frente a la filosofía de la historia¹⁹, una propuesta ética, una propuesta de atención al otro, una

¹⁷ Unicidad del Rostro, presentación de la personalidad y existencia de la identidad. Cfr. (Levinas 2021b, p. 23). Es el Rostro lo que tienta al Otro, tentación de asesinato, de negación. Es interesante que Levinas aquí entiende el mandamiento *tu ne tueras point* como “Justice sociale”.

¹⁸ Abensour (1998). Utopía fundada en la paz ética, y no política, siguiendo “Paix et proximité” (Levinas 2019, pp. 136-148).

¹⁹ Y cómo no pensar aquí en aquella gran sentencia de Hannah Arendt, que quiso pensar la política frente al filosofar que elevaba la historia a categoría suprema: “The bewildered regret and great diffidence with which Kant resigned himself to introducing a concept of history into his political philosophy indicates with rare precision the nature of the perplexities which caused the modern age to shift its emphasis from a theory of politics apparently so much more appropriate to its belief in the superiority of action to contemplation to an essentially contemplative philosophy of history” (1961, p. 83).

obligación frente al Rostro de la Alteridad, frente a la huella de lo divino. Una propuesta de un no-lugar, de una situación etérea del humano, más humano, otro humano²⁰.

La articulación de esta propuesta proviene de las profundidades de la crítica a la ontología, que fundaría la crítica a la historia y a la política: “La condición ontológica se deshace, o es derrotada, en la condición o la incondición humana” (2021d, p. 97). Pues poner en jaque al ser, o mejor, lograr lo que denominaría en algún lugar la “interrupción ontológica” (2004, p. 25) significaría atravesar la ontología hacia la ética, es decir, aspirar a una relación-otra de lo humano, a una sociedad mejor: “Reivindicar la justicia por el otro hombre, ¿no es volver a la moral? A la moralidad misma de la moral, ¡sin duda!” (2004, p. 26). Es el mismo movimiento que realiza, en la historia bíblica, Abraham, figura predilecta de Levinas, que salió de Ur en un acto de locura mesiánica para obedecer el mandato divino.

Este mandato es un mandato de justicia social, de una justicia realizada en el movimiento, en el movimiento hacia el otro que me demanda algo: “La verdadera paz es posible gracias al encuentro de dos seres que no se objetivan, sino que se presentan cara a cara. Es la distinción y separación radical entre ambos lo que permite que surja el diálogo” (Urabayen 2007, p. 176). Ahora bien, diálogo presidido por algo anterior, por una voz autónoma que pone las condiciones de posibilidad, si algo así existe en Levinas, de ese diálogo posterior. En este mismo trabajo, Urabayen explica la crítica de Levinas a la historia y a la política, y destaca cómo “lo humano se encuentra en la ruptura de la historia, en la anti-utopía” (2007, p. 179).

Y es que, frente a utopías más clásicas como la marxista, de corte político y, sobre todo, histórico, Levinas desconfía de la historia y su utopía se encuentra más en relación con la *paciencia* y la espera mesiánica. Como su maestro Rosenzweig, cuya palabra se dirige contra la tiranía del viejo pensamiento que trata de realizar anticipadamente la redención²¹, Levinas vuelve a plantear la sabiduría judía entre las naciones, que indica que hay que esperar lentamente en lugar de hacer correr a la locomotora de la historia. Creo que, contra la tradición, que buscaba constituir la forma política apropiada para que se diesen las mejores relaciones éticas, Levinas postula la ética pre-original, pre-discursiva, que constituirá el Estado justo, social. El pensador judío no aspira a la disolución del Estado, sino a su surgimiento a través de la paz. Es en este sentido en el que hay que entender la idea de la ética como reguladora de la política, pues “la política, abandonada a sí misma, lleva en su interior la tiranía” (2021f, pp. 334-335). Hace falta inquietar a la política para que no se duerma en la injusticia.

3. LA ÉTICA COMO INQUIETUD

En esta última parte del ensayo, me posicionaré a favor de la utopía mesiánica, con ese límite en que se pasa de la ética a Dios. Lo haré utilizando un campo semántico del movimiento, de la inquietud y de la crítica. Si Sócrates era el tábano de Atenas, siempre en movimiento para inquietar una conciencia, Levinas es un tábano de la política moderna, de la

²⁰ Precisamente sobre esta categoría ha escrito Edmond Jabès, escritor afín a Levinas, del que el pensador lituano ha escrito bellas páginas: “Le livre est, peut-être, la perte de tout lieu; le non lieu du lieu perdu. Un non-lieu comme une non-origine, un non-présent, un non-savoir, un vide, un blanc” (en Ouaknin 1986, p. 213).

²¹ García-Baró (2020, p. 261) lo explica muy bien: “toda aquella [política] que está situada bajo el régimen espiritual del viejo pensamiento no es sino *tiranía*; y la esencia de la tiranía es el anhelo, llevado a la práctica en la escasa pero terrible medida en que ello es posible, de anticipar la redención, o sea, de tentar a Dios y negarse a la paciencia de la lenta maduración de los tiempos”.

idea ontológica que sustenta las ideas antropológicas, éticas y políticas de la suficiencia de sí mismo.

Levinas tiene un problema con la idea del “retour à soi”²² y con el encerramiento inmanentista del sujeto: quiere vaciar al sujeto para negarle la soberanía al yo moderno, aspirando a una fisura en la subjetividad que mantenga el mínimo de ipseidad –desnuclear la identidad. En este sentido, en su gran *Totalité et infini* escribe: “el deseo metafísico no aspira a volver a ningún lugar, porque es de un país donde no hemos nacido” (2021f, p. 22). Esta es la idea que sustenta la presencia en muchos lugares de su obra del concepto de desgarramiento (*déchirement*), que ha dado lugar a expresiones como “filosofía de la herida”²³. Filosofía de la herida, del desgarramiento, de la fisura.

Se trata, siguiendo esta interpretación, de una filosofía del movimiento, pero no como devenir ontológico, y mucho menos cosmológico, sino del movimiento ético. Resulta paradigmática a este respecto la oposición de Abraham contra Ulises²⁴ (Levinas 2016a, p. 267) y la crítica a la egología cifrada en la ley del *conatus* de la sexta proposición de la *Ética* de Spinoza²⁵ (Levinas 1987, p. 82), que se repite, con ecos más o menos perceptibles, a lo largo de todas sus obras. Y es que para Levinas el estar en un lugar ha de entenderse siempre en relación con un no-lugar: todas las figuras éticas que Levinas piensa son figuras de movimiento. Frente a la cerrazón de la coincidencia del yo con el yo, es decir, de la satisfacción de la igualdad consigo mismo, están la inquietud por el otro, la persecución, la responsabilidad absoluta, extrema, el carácter de rehén que tenemos como sujetos, el desinterés de donación, sin reposo, sin descanso²⁶. Se trata de picarnos, golpearnos, para lograr abandonar la apacible vida de la inmovilidad. Dicho con Rosenzweig, un nombre especialmente relevante para Levinas: el intento de hacer estallar la totalidad (Levinas 2021d, p. 70), la voladura del sistema para tratar de alcanzar el sentido de una manera no teórica²⁷.

²² Retorno odiseico que fascinaba, claro, y que elevó a la enésima potencia, Hegel, pensador del *entzweit*, como recuerda Pinkard (2000, p. 157).

²³ Véase Malka (2002, p. 187), en que Derrida reconoce a Levinas, y también se reconoce a sí mismo, en la idea de una filosofía de la fisura (*félure*) o de la herida (*blessure*).

²⁴ Ahora bien, aunque oponga las figuras, Atenas y Jerusalén no son excluyentes, sino complementarias; es decir, Levinas pide una conjunción y no una disyunción. De ahí que un buen resumen de su filosofía sea, como dice al final de *L'au-delà du verset*, “la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait” (2021e, pp. 233-234), dicho de otro modo, decir en griego la novedad del hebreo. Esta última expresión da nombre a una obra de Jorge Medina en que comenta las lecturas talmúdicas de Levinas (2017).

²⁵ Si hemos hablado de Levinas como un anti-Hobbes sería muy importante comparar y discernir las cercanías entre Spinoza y Hobbes teniendo en cuenta fragmentos como este del *Leviathan*: “The Right of Nature, which Writers commonly call *Ius Naturale*, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing anything, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto” (Hobbes 2014, p. 198, chapter XIV).

²⁶ En este sentido ha escrito muy claramente Abensour: “Contrairement au réalisme à courte vue de l'opinion, Lévinas pose qu'aucun *topos* humain ne peut se constituer effectivement sans un rapport à un *non-lieu*, comme si l'effectivité humaine de par son rapport au temps, à l'extériorité, à l'altérité de l'autre ne pouvait se refermer sur elle-même, mais contenait une irrésistible différence de plans, une déclinaison insurmontable. De là, une nouvelle pensée du rapport de l'utopie à l'effectivité : l'effectivité humaine, si elle se manifeste dans un lieu et dans un temps, n'est pas pour autant installation, séjour, ni coincidence de soi à soi, mais écart, débordement, rapport au non-lieu” (2006, nota a pie 2, p. 494).

²⁷ De Rosenzweig resulta esencial consultar *La Estrella de la Redención* (2021) para entender la influencia tanto en la crítica levinasiana a Hegel como el papel del judaísmo en la historia de Occidente y en el presente histórico. Es especialmente relevante la pasión que Levinas sentía por Rosenzweig habida cuenta de que el pensador lituano no

La manera no teórica nos enseña que pensar, ahora, es salir de sí, es imaginar: el otro no se percibe, sino que se le escucha. Esto implica la exterioridad, y quizá también un fuerte ejercicio de imaginación. Pues imaginar tendrá que ser imaginar(nos) junto al Otro, hasta alcanzar el milagro de salir de sí para llegar al encuentro del Otro. Y es que la realización de lo humano no se da en el saber sino precisamente en ese exceso de sentido, en todas esas figuras éticas que expresan exasperación, en ese *dérangement de l'ordre*. Nos alienta hacia la superación (*dépassement*) de la ontología occidental en dirección hacia un lugar, no-lugar.

Y es precisamente en la categoría de la inquietud, y en su semántica, donde mejor se expresa la crítica radical a la filosofía occidental que realiza este pensador exótico, bárbaro quizá, que es Levinas. Pensar escandaloso este de la in-quietud, que se separa de la onto-teología, con todo lo que eso supone para la desconfiada mirada del acto puro de los griegos (2020b, p. 148). Desde la actitud teórica de la inquietud, del querer saber, del deseo teórico de saber, Levinas se desplaza hacia la sede ética de la inquietud, de la preocupación radical y absoluta por el otro, por la vida del otro, por el sentido del otro. Semántica ya no ontológica y teórica, ya no de saber –y menos de saber absoluto, que encierra en sí todo lo real– sino de exceso; semántica de responsabilidad y de movimiento por y hacia el otro, de despertar del otro hacia mí mismo. Levinas es el filósofo de la inquietud, que disloca las categorías del saber teórico que preside Atenas en el Panteón de Occidente y nos recuerda la “conciencia extrema” del pueblo de la Torá.

Este pueblo es aquel que vivió sin lugar, en el desarraigo. Con este concepto vamos a dotar de sentido a nuestras últimas reflexiones: se trata del sin lugar que aparece cuando leemos a Levinas hablando de Celan. Es a esta idea a la que hemos hecho referencia en nuestra indagación acerca de los sentidos de utopía al comienzo del artículo y que constituye una parte nuclear de esta interpretación final de Levinas como filósofo de la utopía en continuo movimiento: el sin lugar que es trascendencia.

Esta idea la mostró el pensador judío en conversación con “Diálogo en la montaña”. Levinas escribía en este texto sobre Celan acerca de la utopía como algo exterior a la tierra, como una trascendencia luminosa (Levinas 1987, pp. 52-53). Pero si la luz había sido la metáfora predilecta de la tradición filosófica para el conocimiento²⁸, ahora es la claridad de una alteridad pura la que mueve y conmueve al sujeto. Trascendencia revivida por la letra, la tinta del texto y del poema, en este caso de la prosa celaniana, que significa apertura al otro, encuentro en el movimiento. Este uso de utopía forma parte del significado primero de utopía como ética en Levinas y, simultáneamente, se diferencia de él, volviéndosele como un rostro de Jano. Es el exceso del recuerdo y de la invitación al encuentro. Por eso en “Idéologie et idéalisme” decía nuestro autor que utópico es el sol absoluto, “un terreno que hace posible el desinterés” (Levinas 2004, p. 22), pero, recordémoslo, lugar no-lugar. Sol que marca nuestra posición en el mundo, nuestra culpabilidad por todo y por todos, nuestro ocupar el lugar de Otro en el mundo; y culpa que no adquirimos por acción alguna propiamente, sino que proviene de un pasado inmemorial. Por eso Levinas cita en repetidas ocasiones a Pascal para decir que en el sitio que ocupamos bajo el sol está el comienzo de todo: la usurpación de la posición de Otro (Levinas 2021d, 120). Sombra siempre prestada,

tenía una especial admiración por el hasidismo, movimiento judío del que bebe Rosenzweig y que renueva, junto a Buber, en el siglo XX. Sobre este último tema, véase Insausti (2022). Sobre Levinas y Rosenzweig, puede consultarse un texto clásico de J. L. Schlegel (1984) y, recientemente, Balbontin (2020), que enfoca bien el problema al centrarse en la cuestión del Estado. Se hace imprescindible, por cierto, recordar la relación entre el ya mencionado Buber y Rosenzweig, traductores del *Tanaj* al alemán.

²⁸ Retomada, claro, por Heidegger en *Sein und Zeit*, con quien Levinas vive en continuo diálogo.

como recordaba Celan en aquel texto (Celan 2020, p. 483). Sombra que se desplaza en el silencio de la tierra. De un terreno aterrenal, de una territorialización inabarcable y, como tal, de una desterritorialización: “Pues, pregunto yo, para quién está pensada la tierra, no está pensada para ti, digo yo, ni para mí” (Celan 2020, p. 484).

Como el Hércules que derrota a Anteo elevándolo por los aires, el empeño levinasiano es ahogar el paganismo, proponer la desterritorialización y la apertura sacando del punto firme del mundo, de la tierra labrada por la sangre, la existencia verdaderamente humana. Héroe, como Hércules; o, quizá simplemente, pensador de la utopía. En *Autrement qu'être* dice Levinas: “Lo que tuvo lugar humanamente nunca pudo permanecer encerrado en su lugar”, que resuena como un intertexto del poema de Klopstock que dio lugar al libreto de la segunda sinfonía de Mahler: “lo que ha latido habrá de llevarte a Dios”. Detengámonos para concluir esta tercera parte entre estas dos citas cruzadas. Creo que ahora en relación con Klopstock, lo que tenemos es Dios-utopía, Infinito-utopía, Deseo-utopía²⁹. El latido moral es un latido que impulsa a salir de sí: divinidad, infinidad, una forma de deseo que es utópica. Nos encontramos ante un ser que se relaciona con la Illeidad, con el paso de lo divino, con el trazo, con la traza de la divinidad en el Rostro del Otro, pues la relación con Dios es siempre mediata y realizada a través de la acción ética. La utopía nos ha mostrado cómo estamos ante un ser desmesurado, invadido y aterrado por la responsabilidad. Desmesura sin fin. Yo sobrepasado por el Otro.

Qué duda cabe, entonces, ante este yo sobrepasado por el otro, de que *Ich bin du wenn ich ich bin*, como escribió Celan. Pues el yo es yo cuando el yo es, o está, en el otro. La utopía debe relacionarse con el Mismo y el Otro, con la salida de sí, con el desinterés y la gratuidad; en fin, con la ética. La utopía se ha aparecido como una desactivación del Yo egológico, pues ese sería su poder ético, sueño de un lugar que no es un lugar, sueño sin tierra, sin *soberanía*. Sin paganismo.

CONCLUSIÓN

El hilo conductor que ha permitido guiar nuestras reflexiones por un camino levinasiano a lo largo de este artículo es el problema del pensar político de la utopía en la obra del filósofo judío, pues planteábamos que, si su ética es utopía, tendría que haber una utopía ética. Esta idea se puso de manifiesto al desarrollar la crítica levinasiana al apego a la tierra y al paganismo, frente a la entrega a la alteridad y el pensamiento del movimiento. No obstante, la idea de una política nómada sigue siendo problemática. Hace falta recoger el hilo y volver a preguntarse por la política levinasiana.

El problema es evidente porque todas las caracterizaciones que hace Levinas de la política son negativas. Incluso cuando la acepta, y asume su necesidad, le atribuye un carácter que podríamos denominar “instrumental”, “medial”, “administrativo” –casi como si creyera en la política, la buena política, la utopía a la que él aspira, como una “administración de las cosas” controlada por la ética. En el citado prefacio de *Totalité et infini*, para mí una de las mejores muestras del vínculo entre ser, guerra, totalidad y ontología, es decir, del vínculo entre totalidad ontológica y una cierta forma de concebir lo político desde la razón, Levinas hacía

²⁹ Infinito siempre en relación con la manifestación mediada por el Rostro del Otro, generador del Encuentro, es decir, de la socialidad: “Nous pensons que l'idée-de-l'Infini-en-moi –ou ma relation à Dieu– me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain : responsabilité que, dans aucune 'expérience' je n'ai contractée, mais dont le visage d'autrui, de par son altérité, de par son étrangeté même, parle le commandement venu *on ne sait d'où*” (2004, p. 11).

esta peyorativa caracterización de la política: se trata del “arte de prevenir y ganar por todos los medios la guerra” (2021f, 5).

Creo que podemos concluir, en una primera tentativa, cerrando el círculo: elaboremos una conclusión talmúdica. Existen razones para pensar que la filosofía levinasiana impide un uso tradicional del término “utopía” como pensamiento político revolucionario, pues la cara ética, el mandamiento de imaginar un mundo mejor, de esperar al *Messiah*, contendría implícita una autodestrucción política. Pero también se puede aducir que la filosofía levinasiana permite abrir horizontes utópicos³⁰. Probablemente es necesario para ello descargar al término utopía de una solidez que tradicionalmente tenía. Pero también podemos ensayar algo más arriesgado. Y lo enmarco bajo una rúbrica a modo de propuesta incompleta. Si la política necesita tematizar, la ética muere. “Punto clave: tematizado, el otro pierde su unicidad” (Levinas 2004, pp. 28-29).

Y esto nos lleva a una conclusión más arriesgada, más personal, que trato de proponer aquí: que la *resistencia ética* propuesta por Levinas concluye, en el fondo, en una resistencia a la política, a la imposibilidad de constituir. Hay una dialéctica en el pensador hebreo, que muchas veces, después de la tensión inherente al momento ético originario frente a la fundación política, siempre violenta, siempre injusta, de la historia empírica, política y posterior, afirma la viabilidad de la fundación pacífica social. Levinas dice reiteradamente, cada vez que habla de la pluralidad, de *le tiers*, que después de toda su filosofía aparece la justicia, las instituciones, el derecho y el Estado. Por desgracia, este desarrollo ulterior es un sueño que nunca hemos visto realmente³¹. Con todo, en otras ocasiones reconoce la contradicción, la imposibilidad (o, como mínimo, la dificultad), el sueño de esa regulación ética de la política tan perfecta: “Una pasividad como la pasividad del rehén no puede existir en una sociedad organizada, en un Estado, etc.” (Levinas 2020b, p. 32). La ética es un tábano de la política en la filosofía levinasiana, un constituyente que luego nunca deja en paz las instituciones políticas. Es la ingenuidad de la que hablaba en el prólogo de *Totalité et infini*. Y, aunque Levinas crea que puede limitar la responsabilidad, y que realmente hay lugar y paso hacia una justicia política³², resulta quimérico para muchos de sus lectores³³. En este sentido, la utopía ilimitada de Levinas desactiva la utopía política. Se trata de un bello riesgo a correr, como Levinas nos ha enseñado, pero también entraña una desalentadora idea en su interior si toda comunidad abierta queda abocada a esta conclusión.

³⁰ Hay incluso quien ha intentado estudiarlo aplicándolo a investigaciones sociales concretas (Jaramillo y Aguirre 2010, pp. 82-83; Bhuvan 2020).

³¹ Parece que Levinas lo veía, por ejemplo, en la democracia liberal, pero también reconocía todos los horrores de la civilización occidental. En la entrevista “L’Autre, Utopie et Justice” menciona la “excellence éthique et son origine dans la bonté” de la legislación democrática, que es la que se ocupa de “les nécessaires calculs qu’impose une socialité multiple” (2021c, p. 242). Pero en otro lugar dice: “Depuis la fin de la guerre, le sang n’a pas cessé de couler. Racisme, impérialisme, exploitation, demeurent impitoyables. Les nations et les hommes s’exposent à la haine, au mépris, craignent misère et destruction” (1987, p. 141).

³² Justicia siempre revisada por la ética, por lo menos en los Estados liberales, dice Levinas (2021c, p. 203).

³³ Urabeyen subraya que “Levinas apunta a una diferencia radical e irreductible que se impone en imperativo, con un sentido ético y no político, que reclama por parte del sujeto una respuesta que consiste en una responsabilidad ilimitada (aunque el pensador lituano afirma que es posible limitarla) y absoluta, de carácter radical y utópico que se opone a la creación de una sociedad de nosotros simétricos y nutrida por relaciones de igualdad, ya que en el cara-a-cara aparece la huella del tercero que reclama justicia (2016, p. 80, las cursivas son mías). También Malka lo ve muy claramente: “C’est qu’il ne faut pas perdre de vue le ‘Tiers’ dans la philosophie de Levinas. Notion clé. Notion centrale parce que, avec elle, finissent les droits infinis de l’Autre et commencent la société, la politique, l’univers des comparaisons, le monde des possibles” (1989, p. 46).

Bibliografía

- Abensour, M. "L'extravagante hypothèse", en N. Frogneux & F. Mies (eds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, pp. 161-187.
- Abensour, M. "Penser l'utopie autrement", en Miguel Abensour & Catherine Chalié (eds.), *Levinas*, Paris, Éditions de L'Herne, 2006, pp. 477-495.
- Abensour, M. *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin*, Inschibboleth, 2015.
- Abensour, M. & C. Chalié. "Introduction", en M. Abensour & C. Chalié (eds.), *Levinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 2006.
- Arendt, H. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961.
- Balbontin, C. "Rosenzweig/Levinas face à l'État", *Laval théologique et philosophique* 76/3 (2020), pp. 327-348.
- Benoist, J. "La fin de l'histoire comme forme ultime du paradigme historiciste", en J. Benoist & F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 17-59.
- Bierhanzl, J. "Éthique, justice et utopie. Vers une autre pensée de l'action chez Levinas". *Discipline Filosofiche* 14/1 (2014), pp. 193-207.
- Camacho Galván, L. *Intencionalidad y alteridad. Génesis del concepto de alteridad en la obra de Emmanuel Lévinas*, Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, 2017.
- Campos Salvaterra, V. "Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas", *Hybris* 10/1 (2019), pp. 95-120.
- Campos Salvaterra, V. "Alimentación ontológica e incorporación ética en Levinas", *Daimon* 83 (2021), pp. 139-152.
- Celentano, A. "Utopía: Historia, concepto y política", *Utopía y praxis latinoamericana* 31 (2005), pp. 93-114.
- Celan, P. *Obras completas*, Madrid, Trotta, 2020.
- Chalié, C. *Levinas: la utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.
- Claeys, G. *Searching for Utopia: The History of an Idea*, Londres, Thames & Hudson, 2011.
- Fernández Guerrero, O. "Levinas y la alteridad: cinco planos", *Brocar* 39 (2015), pp. 423-443.
- Fonti, D. "Una hipótesis inquietante: Levinas teólogo-político", *Pensamiento* 77 (2021), pp. 401-418.
- García-Baró, M. "Franz Rosenzweig: el milagro de la historia", en R. Navarrete & E. Zazo (eds.), *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Barcelona, Herder, pp. 241-262.
- Gomes de Sousa, J. R. & I. de Oliveira Caminha. "A hospitalidade como abrigo ético em Emmanuel Levinas", *Problemata* 11/1 (2020), pp. 36-59.
- Gómez Ramos, A. "Plurality and the Claims in Alterity", en M. Robaszkiewicz & T. Matzner (eds.), *Hannah Arendt: Challenges of Plurality*, Cham, Springer, 2022, pp. 3-18.
- Gutiérrez Olivares, C. "Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour", *TRANS/FORM/AÇÃO* 37/1 (2014), pp. 31-49.

- Hobbes, T. *Leviathan*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Hölderlin, F. *Hiperión o el Eremita en Grecia*, Madrid, Hiperión, 2014.
- Jameson, F. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres, Verso, 2005.
- Jaramillo, L. G. & J. C. Aguirre. "La metáfora del no-lugar", *Revista Luna Azul* 31 (2010), pp. 75-86.
- Kearney, R. & M. Fitzpatrick (eds.). *Radical Hospitality. From Thought to Action*, New York, Fordham University Press, 2021.
- Klempere, V. *LTI. La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula, 2007.
- Kumar, K. *Utopianism. Concepts in the Social Sciences*, Buckingham, Open University Press, 1991.
- Laruelle, F. "Au-delà du pouvoir. Le concept transcendantal de la diaspora", en *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980, pp. 111-125.
- Levinas, E. *Noms propres*, Paris, Livre de Poche, 1987.
- Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004.
- Levinas, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2016a.
- Levinas, E. *Liberté et commandement*, Paris, Livre de Poche, 2016b.
- Levinas, E. *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de Poche, 2019.
- Levinas, E. *De l'évasion*, Paris, Livre de Poche, 2020a.
- Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Livre de Poche, 2020b.
- Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2021a.
- Levinas, E. *Difficile liberté : essais sur le judaïsme*, Paris, Livre de Poche, 2021b.
- Levinas, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Livre de Poche, 2021c.
- Levinas, E. *Ethique et infini*, Paris, Livre de Poche, 2021d.
- Levinas, E. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 2021e.
- Levinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 2021f.
- Levinas, E. & F. Armengaud. "Entretien avec Emmanuel Levinas", *Revue de Métaphysique et de Morale* 90 (1985), pp. 296-310.
- Malka, S. *Lire Levinas*, Paris, Éditions du CERF, 1989.
- Malka, S. *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, Paris, J. C. Lattès, 2002.
- Medina, J. *Decir en griego la novedad del hebreo: introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*, Zaragoza, Riopiedras, 2017.
- Mondragón, A. "Crítica y utopía en el pensamiento de Emmanuel Lévinas", *Estudios políticos* 15 (2013), pp. 71-93.
- Navarro, O. "El 'rostro' del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas", *Contrastes* 13 (2008), pp. 177-194.
- Ouaknin, M-A. *Le livre brûle. Lire le Talmud*, Paris, Lieu Commun, 1986.

- Peñalver, P. *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid: Caparrós, 2001.
- Pinkard, T. *Hegel: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Pollefeyt, D. "The Violence of Being. The Holocaust in the Philosophy of Emmanuel Levinas", *Problemos* (2022), pp. 85-94.
- Putnam, H. "Levinas y el judaísmo", en E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Buenos Aires, Lilmod, 2005, pp. 43-77.
- Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, 2021.
- Schlegel, J-L. "Levinas et Rosenzweig", en *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Lagrasse, Verdier, 1984, pp. 50-70.
- Urabayen, J. *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Barañáin, EUNSA, 2005.
- Urabayen, J. "De otro modo que la política y la historia: la ética an-árquica de E. Levinas", *Daimon* suplemento 1 (2007), pp. 173-179.
- Urabayen, J. "Las relaciones interpersonales en el pensamiento de Marcel y Levinas: de la intersubjetividad a la alteridad", *Pensamiento* 270 (2016), pp. 61-83.
- Viola, F. I. "Nuevas formas de pensar la política a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas", *Etica & Política / Ethics & Politics* 23 (2021), pp. 221-240.