


**EL MAL ELEMENTAL DESDE UNA POLÍTICA
FENOMENOLÓGICA EN EMMANUEL LEVINAS**
**ELEMENTAL EVIL FROM A PHENOMENOLOGICAL
POLITICS IN EMMANUEL LEVINAS**

Luis Alberto Jiménez Morales, Universidad Autónoma Metropolitana, México

 <https://orcid.org/0000-0001-9279-8854>

Correo electrónico: ljimenez@correo.xoc.uam.mx

Recibido: 29/01/2022

Aceptado: 20/07/2022

Publicado: 22/08/2022

Resumen. Emmanuel Levinas en un breve escrito de 1934 intitulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* analiza la posibilidad del mal elemental desde una interpretación fenomenológica. Considera que el hitlerismo es un despertar de los sentimientos elementales, los sentimientos son un entrecruzamiento de actos intencionales específicos. Así, la filosofía del hitlerismo sería una expresión de los modos de estar-ahí-en-el-mundo, es un modo de la existencia. El mal elemental establece una relación en la cual el sujeto está encadenado consigo mismo. En escritos posteriores el mal elemental parece estar vinculado con un complejo desarrollo de la metafísica de Occidente. Este artículo se propone estudiar cómo la crítica fenomenológica levinasiana es capaz de suspender el mal elemental, intentando desarticular la política de Occidente a través de la fundamentación de una política fenomenológica que conciba otra relación.

Palabras clave: mal elemental, tonalidad afectiva, encadenamiento, política fenomenológica, Otro.

Abstract. Emmanuel Levinas in a brief text from 1934 entitled *Some Reflections on the Philosophy of Hitlerism* analyzes the possibility of elemental evil from a phenomenological interpretation. He considers that Hitlerism is an awakening of elementary feelings, feelings are an intersection of specific intentional acts. Thus, the philosophy of Hitlerism would be an expression of the modes of being-there-in-the-world, it is a mode of existence. Elemental evil establishes a relationship in which the subject is chained to himself. In later writings elemental evil seems to be linked with a complex development of Western metaphysics. This article intends to study how Levinasian phenomenological criticism is capable of suspending elemental evil, trying to dismantle Western politics through the foundation of a phenomenological politics that conceives another relationship.

Keywords: Elemental Evil, Affective Tonality, Chaining, Phenomenological Politics, Other.

Cómo citar: Jiménez Morales, L. (2022). El mal elemental desde una política fenomenológica en Emmanuel Levinas. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(32), e533. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.533>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

Introducción

El mal elemental es un planteamiento que recorre el pensamiento levinasiano en distintos momentos y con distintas conceptualizaciones. Propiamente, el tema del mal elemental aparece de forma explícita en el artículo *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, de 1934. El fundamento del problema y la seriedad de éste se manifiesta en el peligro de aniquilación del Otro. Asimismo, dicho artículo considera que las estructuras de pensamiento se constituyen a partir de una determinada tonalidad afectiva. Levinas descubre en la tonalidad afectiva un modo distinto de hacer fenomenología, pues los sentimientos difieren de las estructuras *intencionales de la conciencia*. Ciertamente, los escritos levinasianos de los años treinta intentan descubrir otras estructuras que vayan más allá de la *intencionalidad* de la conciencia. En las *reflexiones sobre el hitlerismo* se muestra claramente una forma distinta de hacer fenomenología, se emplea a la fenomenología en el estudio de un acontecimiento sociopolítico y cómo este es producto de una determinada disposición afectiva. Posteriormente, en el ensayo *De la evasión*, de 1935, se reconstruye el tema del encadenamiento del sujeto consigo mismo, como una consecuencia del ontologismo de Occidente.

Levinas pensaba que una forma distinta de hacer fenomenología podría desarticular las estructuras de Occidente que forman parte de la condición del mal elemental. La *alteración fenomenológica* levinasiana pretende partir de la subjetividad, pero entendida como algo que se constituye en el encuentro con el Otro. En suma, este artículo pretende reconstruir el tema del mal elemental como una intrincada manifestación de las estructuras metafísicas de Occidente. Estas estructuras son analizadas en los trabajos levinasianos a partir de los años treinta, pretendiendo sacar al sujeto de ese condicionamiento ontológico. En el mal elemental se muestra la imposibilidad del sujeto de romper ese encadenamiento consigo mismo. Considero que un estudio de la política levinasiana podría arrojar luz sobre el tema del mal elemental. El sentido político levinasiano puede encontrarse en una relectura de sus textos de juventud. De hecho, Howard Caygill,¹ en *Levinas and The Political*,

¹ Howard Caygill considera que Levinas integra la metodología de Durkheim y la fenomenología para analizar el hitlerismo. Me parece relevante el pensamiento de Caygill sobre la metodología política levinasiana, sin embargo, este artículo sostiene que la preocupación fenomenológica en Levinas es una preocupación política.

advierte que podemos encontrar la preocupación política en Levinas desde su formación como estudiante en Estrasburgo. Sostengo que en una relectura de algunos textos levinasianos, podemos encontrar una política fenomenológica que procede de la misma *alteración fenomenológica*, la cual pretende suspender el mal elemental y las estructuras metafísicas que condicionan al sujeto.

Fenomenología del mal elemental. La existencia como una tonalidad afectiva

Para Levinas, el hitlerismo forma parte del desarrollo de las estructuras metafísicas que han acompañado la historia de Occidente. Dichas estructuras se expresan en una cierta *tonalidad afectiva*. En un breve escrito de 1934 intitulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* Levinas reflexiona sobre la posibilidad del surgimiento del mal elemental, su análisis e interpretación de este asunto profundizan en la letra fenomenológica, mostrando los *horizontes insospechados* producidos por el pensamiento fenomenológico. Al iniciar su reflexión reconoce explícitamente que el pensamiento hitleriano se caracteriza por *ser una filosofía elemental*. “La filosofía de Hitler es primitiva”.² La acepción primitiva no intenta pensar al hitlerismo como una forma política arcaica, más bien pretende entenderla como una posición inicial, como un sitio fundante de las estructuras ontológicas. Pero incluso este pensar del modo más elemental tiene detrás una comprensión. El ensayo sobre el hitlerismo está construido desde un pensar fenomenológico³ y político. Es decir, Levinas considera que el nacionalsocialismo es producido por una cierta *tonalidad afectiva*. Levinas muestra que para este asunto la fenomenología es de vital importancia. Es propio del pensamiento fenomenológico ir a lo concreto, y desentrañar las *intencionalidades* mostrando las cosas tal como se presentan en la conciencia. “La primera labor del fenomenólogo ha de ser, pues, determinar la auténtica naturaleza de lo humano, la esencia propia de la conciencia. Y ya conocemos su respuesta. La conciencia como tal no está replegada sobre sí misma, como una cosa, sino que tiende hacia el mundo”.⁴

² Emmanuel Levinas, *Imprevistos de la historia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 25.

³ Miguel Abensour en su ensayo *El mal elemental* muestra que las reflexiones sobre el hitlerismo se fundan en una interpretación fenomenológica. Coincido en varios aspectos con el ensayo de Abensour, pero intentaré mostrar una lectura distinta, pues desde el principio su preocupación no es solo fenomenológica, sino política.

⁴ Levinas, *Imprevistos de la historia*, 94.

La conciencia es trascendencia. La forma en que tiende hacia el mundo se denomina *intencionalidad*. La *intencionalidad* muestra la relación de trascendencia de la conciencia con el mundo. Entonces, la *intencionalidad* no es solamente una propiedad de la conciencia, sino la misma conciencia. “Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad”.⁵ Husserl diría que en la relación con el objeto no existe una separación, sino que dicha relación es la conciencia misma. “[En esa conciencia] se nos ofrece [...] UNA TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA”.⁶ Desde sus escritos de juventud, Levinas reconoce que Husserl aportó un método a la filosofía. El pensamiento fenomenológico: “Consiste en respetar las intenciones que animan lo psíquico y las modalidades de aparecer conforme a esas intenciones, que caracterizan a los diversos seres aprehendidos por la experiencia”.⁷ Precisamente, para el joven Levinas la *intencionalidad* muestra una forma de trascendencia que nos permite entender la existencia. Queda claro que, si pretendemos entender la relación con el mundo desde un aspecto meramente epistemológico, la conciencia que tiende hacia el mundo sería una conciencia que *conoce*, pero ¿qué lugar ocupa la *tonalidad afectiva* en la relación de intencionalidad del sujeto con el mundo? ¿Cómo se puede configurar un modo de existencia a partir de una cierta *tonalidad afectiva*?

En *La teoría fenomenológica de la intuición* Levinas sostiene: “Cada región es objeto de una ontología regional”.⁸ Las regiones no son siempre las mismas. Para Levinas, las regiones del ser difieren entre sí, no simplemente por sus esencias sino por su carácter existencial. Existir no significa siempre la misma cosa. La tonalidad afectiva es otra forma de trascendencia de la conciencia. En este sentido, Levinas sostiene en términos fenomenológicos que el sentimiento es algo distinto del conocimiento. Sin embargo, el sentimiento tiene una relación con el mundo, los sentimientos tienden hacia algo mostrando una relación de trascendencia. Una de las enseñanzas de la fenomenología, es que no pretende reducir la existencia del mundo a una cuestión teórica, sino que se constituye con estructuras mucho más intrincadas y complejas que van más allá de la *intencionalidad*. Es

⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 2* (Madrid: Alianza editorial, 1999), 481.

⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 209.

⁷ Emmanuel Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004), 362.

⁸ *Ibid*, 30.

decir, las *tonalidades afectivas* también darían cuenta de la relación del sujeto con el mundo mostrando una relación de trascendencia.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger menciona: “Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o manera, [...] sino que da el tono para este ser, es decir, que templea y determina el modo y el cómo de su ser”.⁹ Heidegger entiende este temple o tonalidad no como una cuestión meramente subjetiva, más bien se presenta como lo que da consistencia a la existencia. La tonalidad afectiva sería como una atmósfera donde los sujetos se sumergen y en ese sumergir compartieran esa tonalidad. En este caso, lo que llamamos experiencia está compuesto de un conjunto de relaciones (tonalidades afectivas), las cuales constituyen la forma y contenido de la subjetividad. “Las reflexiones sobre el hitlerismo” son un ejercicio fenomenológico. En el *Post Scriptum* dice: “El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni ningún malentendido ideológico accidental”.¹⁰ El nacionalsocialismo no es una anomalía, sino una posibilidad arraigada en la existencia que amenaza con el retorno del mal elemental, para lo cual Occidente no se encuentra lo suficientemente resguardado. En el comienzo de su texto autobiográfico *Firma*,¹¹ Levinas reconoce que su filosofía está dominada por el presentimiento y recuerdo del horror del nacionalsocialismo. Es decir, la preocupación de la filosofía levinasiana es determinada por la posibilidad del retorno del mal elemental. Entonces, la peligrosidad del hitlerismo y del mal elemental radica en que ponen en cuestión los principios básicos de la civilización. El peligro queda comprendido como la posibilidad de la aniquilación y negación del Otro.

En el texto de 1934 podemos encontrar dos asuntos que se entrelazan para formar una misma problemática: el mal elemental. El tema de la libertad y el cuerpo aparecen entrelazados. Dice Levinas: “La historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana es sobre todo condición de lo

⁹ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (Madrid: Alianza, 2007), 98.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 23.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Difícil libertad* (Madrid: Caparrós, 2004), 361.

irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino”.¹²

La pesadez irreparable del tiempo sobre el hombre es algo que se impone sobre la existencia. En el caso del cristianismo podemos atestiguar esa constante lucha contra la condición de lo irreparable. “La salvación que el cristianismo aporta equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que la fuga de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente”.¹³ En el modo cristiano la libertad se establece en una relación plena que pretende superar un pasado irreparable. Es la dignidad de liberarse de lo que ha sido, lo cual es expresado en la salvación. En el prefacio del *Tiempo y el Otro*¹⁴ Levinas nos da indicios para comprender el tiempo, pues este no se presenta como la degradación de la eternidad sino como una relación con lo inasimilable, es una relación que desarticula lo irreparable. Es un trato inasimilable con lo *absolutamente otro* que no deja asimilarse por ninguna experiencia. En cambio, el hitlerismo establece una temporalidad cerrada por un destino común, los sujetos trabajan para cerrar la temporalidad. En efecto, la estructura metafísica del racismo pretende fundar una comunidad universal que está determinada desde la identidad racial. El hitlerismo pretende cerrar la temporalidad sobre sí, donde los sujetos comparten un destino común. Con todo, en el nacionalsocialismo la identificación del cuerpo con el *yo* forma parte de una tonalidad afectiva característica.

Lo biológico con todo lo que comporta su fatalidad, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual, deviene su corazón mismo. Las misteriosas voces de la sangre, la llamada de lo hereditario y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo [...] La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente sí mismo no es retomar el vuelo más allá de las contingencias siempre extrañas a la libertad del yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento original e ineluctable a nuestro cuerpo.¹⁵

Heidegger ha dicho que las tonalidades afectivas son el presupuesto y medio por el cual estamos-ahí-en-el-mundo. En la aprehensión de una tonalidad afectiva podemos comprender un modo de existir. Es decir, en la tonalidad afectiva del cuerpo encadenado

¹² Levinas, *Imprevistos de la historia*, 26.

¹³ *Ibid*, 27.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro* (Barcelona: Paidós, 2004), 77-95.

¹⁵ Levinas, *Imprevistos de la historia*, 33.

sobre sí y de la temporalidad clausurada podemos encontrar una configuración de un modo de existir, uno que está encerrado en sí mismo. El nacionalsocialismo piensa: “Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoye sobre una comunidad de sangre es sospechosa”.¹⁶ La propagación de las estructuras metafísicas como un universal, es lo que conlleva un gran peligro. Lo que pone en peligro a la humanidad, es que esa tonalidad afectiva tiene una manifestación en lo concreto, es decir, implica una forma de relación que configura un modo específico de existencia. Asimismo, George Bataille en su ensayo *La estructura psicológica del fascismo* considera que los fascismos se caracterizan por una heterogeneidad, mostrando que existe una inconmensurabilidad en la relación existente con elementos imposibles de asimilar. “Aunque la concepción de raza carece de una base objetiva, no deja de estar fundada subjetivamente y la necesidad de mantener el valor racial por encima de cualquier otro”.¹⁷ Bataille reconoce que el nacionalsocialismo se funda en una heterogeneidad, la cual intenta construir la idea de raza como un destino común, pretendiendo enmascarar una especie de homogeneidad. Sin embargo, a diferencia de las formas político-sociales anteriores, Bataille menciona que el fascismo tiene su estructura psicológica propia. Es la reunión y movilización de clases, su contacto con elementos heterogéneos bajo un mismo tono. Parece que lo que Bataille llama estructura psicológica propia, y que algunos marxistas entenderían como los elementos superestructurales, en el pensamiento fenomenológico no se presentarían como un estado subjetivo, sino más bien como una atmósfera que inunda los modos de existencia. Efectivamente, el engarzamiento del sujeto consigo mismo y con su cuerpo, es una tonalidad que establece un modo de existencia y una relación con la alteridad, o más bien una negación de esa relación, es una relación sin alteridad. Primo Levi en su escrito testimonial *Se questo è un uomo* muestra cómo esa tonalidad afectiva tiene una manifestación concreta en la experiencia de los prisioneros en los campos de concentración:

Se imaginan a un hombre a quien, con sus personas amadas, sean removidos de su casa, sus hábitos, su ropa, todo finalmente, literalmente todo cuanto posee: será un hombre vacío, reducido a sufrimiento y necesidad, olvido de dignidad y discernimiento, porque sucede

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ Georges Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2003), 172.

fácilmente, a quien ha perdido todo, de perder a sí mismo; tal entonces, que se podrá a la ligera decidir sobre su vida o muerte más allá de cada sentido de afinidad humana; en el caso más afortunado, en base a un simple juicio de utilidad.¹⁸

Levi testimonia sobre aquella *relación deshumanizada*, es la tonalidad del sujeto engarzado sobre sí mismo. Muestra a un hombre que ha sido despojado de toda su humanidad, y al mismo tiempo da cuenta de una imposibilidad de llegar al Otro.

La vergüenza y la tonalidad del sí-mismo

El ensayo *De la evasión* muestra una continuidad con las problemáticas planteadas en las “Reflexiones sobre el hitlerismo”. *De la evasión* sitúa el problema del mal elemental en una relación ontológica. El diálogo crítico con Heidegger se inicia en el texto de 1934 y continúa con *De la evasión*. En el §4 del *Ser y tiempo* Heidegger menciona: “El Dasein no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. [...] La constitución del ser de Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser”.¹⁹ Es decir, el Dasein está volcado sobre sus posibilidades. Levinas considera que el problema de la barbarie es en el fondo una cuestión ontológica. Heidegger sostiene que la pregunta por el ser es la pregunta fundamental en la filosofía de Occidente. *De la evasión* pretende recuperar esa pregunta y mostrar sus problemáticas inherentes. Precisamente, Levinas menciona que el progreso no ha inducido a la filosofía occidental a superar el problema del ser. El ontologismo occidental sigue atrapado en un principio fundamental, pensar y experimentar todo lo que existe o que se supone que existe a partir del ‘yo’. El proceso civilizatorio de Occidente representado en la vergüenza levinasiana provoca un malestar en el sujeto. Ese malestar no está impuesto desde afuera como si fuera una imposición, sino que está provocado desde la misma interioridad. Agamben en *Quel che resta di Auschwitz* ha formulado una reflexión sobre la vergüenza; él ha expuesto la pertinencia de actualizar la reflexión levinasiana sobre este asunto. Agamben ha observado que Levinas define a la vergüenza como la imposibilidad de que el ser se separe de sí mismo.

¹⁸ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, (Torino: Einaudi, 2013), 23 [salvo que se indique lo contrario todas las traducciones son propias].

¹⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2014), 32.

Avergonzarse significa: ser consignado a un inasumible. Sin embargo, este inasumible no es algo externo, sino proviene de nuestra misma *intimidad*, es esto que hay en nosotros de más íntimo [...]. El yo está, es decir, aquí anulado y superado por su propia pasividad, por su sensibilidad más propia; y, sin embargo, este ser expropiado y de-subjetivado es también una extrema e irreductible presencia del yo en sí mismo. Como si nuestra conciencia se desmoronase y escapase en cada parte y, al mismo tiempo, fuese convocada por un decreto irrecusable a asistir sin escape a su colapso, a no ser mío esto que es absolutamente propio.²⁰

Para Agamben, la vergüenza participa en un doble movimiento donde el sujeto forma parte de su misma de-subjetivación. Subjetividad desubjetivada. Es propio de la reflexión levinasiana que la vergüenza demuestre una imposibilidad de salir de sí. No obstante, lo que provocaría la vergüenza no es precisamente una de-subjetivación como piensa Agamben, sino el mismo permanecer cautivo en el ser. En la vergüenza el ‘yo’ no es anulado. Al igual que en las “Reflexiones sobre el hitlerismo”, *De la evasión* pretende advertir la imposibilidad de salir de sí mismo. Podríamos decir que más bien la vergüenza es un exceso de subjetivación, es el sujeto que permanece atado a su ser, es el ‘yo’ que no tiene escapatoria. Levinas menciona:

Así pues, en la desnudez vergonzante no se trata solamente de la desnudez del cuerpo. Pero no es por azar que bajo la forma punzante del pudor de la vergüenza se relacione en primer lugar con nuestro cuerpo. Porque ¿cuál es el sentido de la desnudez vergonzante? Ella es lo que se quiere ocultar a los demás, pero también a uno mismo. [...] La necesidad de huir para ocultarse es llevada al fracaso por la imposibilidad de huir de uno mismo. Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo.²¹

Como ha mencionado de forma precisa Levinas, esa desnudez no depende de mostrarse desnudo ante los demás, la vergüenza nada tiene que ver con una cuestión social, sino con la dimensión subjetiva. Es decir, el núcleo problemático de la vergüenza es que es justamente un asunto ontológico. La vergüenza es una de las manifestaciones personales más profundas y tiene que ver con el encadenamiento de sí. En la náusea vergonzante el sujeto aparece cerrado a todo lo demás. Es decir, consustancial a la vergüenza el hecho irremisible del surgimiento del mal elemental. Vergüenza es la condición ineludible que demuestra el estar volcado sobre sí, es exceso de ser sí mismo, ese exceso provoca un

²⁰ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz* (Torino: Einaudi, 2005), 97.

²¹ Emmanuel Levinas, “De la evasión” (Madrid: Arena Libros, 2011), 70.

malestar en el sujeto. Levinas ha caracterizado a la vergüenza como la imposibilidad de huir de uno mismo, en la vergüenza es donde el sujeto comparece como ser. Por lo tanto, preferiríamos hablar de la vergüenza como un exceso de subjetividad, exceso de ser y su imposibilidad de salir. “Uno se avergüenza de sí mismo porque está avergonzado de su propio ser. Carece del poder para romper consigo mismo”.²² Como si se tuviera que resaltar el hecho de que en la vergüenza el ser esté condenado a sus posibilidades más íntimas. Levinas menciona en las páginas finales de *De la evasión* que toda civilización que permanezca determinada por el ontologismo y que justifique los crímenes cometidos merecería el atributo de bárbara. A esta barbarie que es el estar clavado en el ser, el mal elemental se presenta como una posibilidad constante. No obstante, en la vergüenza también se muestra la posibilidad de evasión, “la evasión cuestiona precisamente esta pretendida paz consigo, puesto que aspira a romper el encadenamiento del yo consigo mismo”.²³ Efectivamente, Levinas no sólo se contenta con señalar el problema de la permanencia del ser dentro de sí, sino que intentará oponer una forma política que le permitiría salir de esa clausura del ser.

***Il y a* y la neutralidad del ser. El desarraigo del yo**

En un ensayo titulado “De la existencia al existente” escrito en cautiverio y aparecido en 1947, Levinas intentó formular por primera vez una especie de salida de lo que denominó: *il y a*. Este término indica la relación anónima que caracteriza a la cotidianidad. Podría decirse que el *il y a* es una de las variantes temáticas del problema del mal elemental en el pensamiento levinasiano. *Il y a* muestra como la mera existencia anónima también forma parte de un proceso de *des-humanización*. Esta relación anónima parece inspirarse en las experiencias políticas de la primera mitad del siglo XX. Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* menciona un concepto similar. El asilamiento es un fenómeno eminentemente político que erosiona la esfera pública, suspende el lugar donde los sujetos actúan concertadamente y comparecen ante los demás. Al desaparecer la esfera pública los totalitarismos anulan la posibilidad de encontrar un lugar en el mundo. “Estar desarraigado

²² John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1999), 34.

²³ Levinas, *De la evasión*, 60.

significa no tener en el mundo un lugar reconocido por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo”.²⁴ *Il y a*, entonces, es la condición de superfluidad y desarraigo, representa a un sujeto que no pertenece al mundo, que ha suspendido su relación con el exterior. Ciertamente, “De la existencia al existente” recorre distintas problemáticas propuestas en los años treinta. En un apodíctico comentario en el prefacio a la segunda edición enuncia claramente el objetivo de aquel escrito.

Se trata –en los textos de la primera parte del trabajo en la que se intenta una fenomenología de la pereza, del cansancio, del esfuerzo– de ciertos rasgos marcados por el carácter desértico, obsesivo y horrible del ser, entendido según él hay; pero se trata sobre todo de la descripción de este hay mismo y de la insistencia en su *inhumana neutralidad*. Neutralidad que hay que sobrepasar ya en la hipóstasis, en la cual el ser, más fuerte que la negación, se somete, si cabe decirlo así, a los seres, la existencia al existente.²⁵

El *il y a* parecería ser una especie de *epojé* levinasiana, es decir, es el momento de la neutralidad donde se pone entre paréntesis el mundo, el sujeto se sumerge en un anonimato y se encuentra en una condición de desarraigado. Levinas intenta examinar qué es lo que permanece después de que el mundo en su totalidad se ha sumido en la neutralidad. ¿Cómo podría el hombre encontrar el camino de regreso al mundo? Justamente, el *il y a* podría ser la experiencia de caer en el puro ser y su superfluidad. “El *il y a* es una presencia en la ausencia de las cosas, [...] el mero hecho de ser cuando no hay nada en absoluto. El *il y a* es perfecto anonimato. Carece de la solidez y contorno del en-sí, el ser de las cosas”.²⁶ El *il y a* cubre tanto la interioridad como la exterioridad. El sentimiento de sí mismo no existe más. Es una indeterminación de la existencia. “La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa”.²⁷ El *il y a* se convierte en una experiencia de la cotidianidad. Quizás pocas páginas en la literatura podrían dar cuenta de la neutralidad de la que habló Levinas. ¿Cómo es posible expresar lo inefable? ¿Cómo hablar de la condición de desarraigo? Maurice Blanchot lo consiguió cuando describe a Thomas el oscuro mirando a su alrededor: “Thomas cometió la imprudencia de mirar alrededor. [...] La oscuridad lo cubría todo, no había ninguna esperanza de atravesar las sombras, pero se palpaba la

²⁴ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (México: Taurus, 2007), 576.

²⁵ Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (Madrid: Arena libros, 2007), 12.

²⁶ Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: The problem of Ethical Metaphysics* (New York: Fordham University Press: 2000), 8.

²⁷ Levinas, *De la existencia...*, 69.

realidad en una relación de intimidad perturbadora”.²⁸ Es una intimidad perturbadora que en su mirada se pierde entre lo oscuro de la interioridad de la noche misma, la noche impide distinguir los bordes de las cosas. Por ello, dice Levinas, que una de las características esenciales del *il y a* es su falta de sustantividad.

Hay en general, sin que importe lo que hay, sin que pueda pegarse un sustantivo a este término. Hay, forma impersonal, como llueve o hace calor. Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior —si nos atenemos a este término— permanece sin correlación alguna con su interior. [...] Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella²⁹.

Chalier menciona que el *il y a* y su falta de sustantividad nos haría pensar en un instante originario del ser: la creación. En la creación coinciden tanto el silencio como las tinieblas. “Así, el espanto del hay estaría causado por la repentina intrusión de los originarios tohu y bohu en la existencia, ya que, de acuerdo con las etimologías sugeridas por Rashi, tohu quiere decir asombro, estupefacción, y bohu, vacío y soledad”.³⁰ Chalier compara el *il y a* con el origen, pues el tohu y el bohu son posibilidades permanentes del mundo. El *il y a* es una posibilidad constante que atraviesa la existencia. La fenomenología del *il y a* es un pensamiento de la neutralidad y desarraigo que puede ser constitutivo de la existencia, es la re-presentación de una filosofía de lo elemental. Entonces, la forma impersonal del existir es una existencia vacía, donde es imposible la diferencia. “El *il y a* es el ser que es anterior al ser del existente, así que es el ser que precede a la soledad”.³¹ En la soledad se podría expresar la posibilidad de diferencia, pero el *il y a* es la suspensión que es anterior a cualquier posibilidad de diferencia. En el aislamiento político arendtiano tampoco existe forma de distinguir a los otros que comparecen en la esfera pública. “Noche es nuestra experiencia del *il y a* [...]. Incluso el yo pierde su identidad en la noche”.³² Levinas diría que en esta experiencia se borran las formas, cuando caemos en el *il y a* existe la superfluidad y el desarraigo del ‘yo’. Levinas identifica esta ausencia de forma con un término afectivo: horror. “El roce del hay es el horror”.³³ Nuestra única relación con el *il y*

²⁸ Maurice Blanchot, *Thomas el oscuro* (Madrid: Pre-textos, 2002), 14.

²⁹ Levinas, *De la existencia...*, 70.

³⁰ Catherine Chalier, *Levinas. La utopía de lo humano* (Barcelona: Riopiedras, 1993), 36.

³¹ Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: ...*, 8.

³² *Ibidem*.

³³ Levinas, *De la existencia...*, 73.

a es de horror. Para Levinas, el horror sería una afectividad sin correlación intencional, porque es vacío y neutral. En el *il y a* se presenta la imposibilidad de morir, es permanecer en ella sin interrupción, ni siquiera podría ser un peligro de muerte. “El horror de la noche, [...] no nos revela, pues, un peligro de muerte, ni siquiera un peligro de dolor”.³⁴ Es la suspensión de la vida en lo neutro, es la posibilidad más impersonal que existe, es una suspensión del mundo. Ciertamente, Levinas considera que la existencia no debe de permanecer en el *il y a*, sino que debería abrirse al existente a través de la hipóstasis. La hipóstasis de alguna manera rompe la neutralidad descrita por el *il y a*. Es la necesidad de pasar al existente. Podría decirse que la conciencia es lo que posibilita salir de ese anonimato. Sin embargo: “Levinas deja en claro que él no ofrece su comprensión del nacimiento de la conciencia como una explicación genética, sino como una pretensión fenomenológica”.³⁵ La pretensión fenomenológica levinasiana intenta reconstruir a la subjetividad no desde una conciencia activa, sino a partir de la sensibilidad y diferencia. Digamos que “la hipóstasis, [es] la aparición del sustantivo, no es sólo la aparición de una categoría gramatical nueva; significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre”.³⁶ En la hipóstasis el ser adquiere un nombre, deja de estar en la neutralidad, aparece el sujeto, una diferencia que trata de arraigarse en el mundo, es la posibilidad de distinguir. “Lo que hace a la conciencia que ésta sea, es la posibilidad que haya un punto de partida y llegada en el *yo*”.³⁷ Dice Fagenblat que la hipóstasis es una transposición fenomenológica de la creación del mundo a través del discurso y la acción.³⁸ La hipóstasis es un comienzo, su desenvolvimiento como existente, ese existente que es el ‘yo’ recuperado de esa pérdida podría ser susceptible de caer en el aislamiento y en el solipsismo. Por eso Levinas refiere: “En la hipóstasis del instante —donde su dominio, su potencia, su virilidad de sujeto se manifiestan como ser en un mundo donde la intención es para él olvido de sí en la luz y el deseo de las cosas”.³⁹ La hipóstasis es el comienzo de la distinción fenomenológica. Por ello, conciencia y distinción del mundo vienen a ser el

³⁴ *Ibid.*, 74.

³⁵ Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: ...*, 17.

³⁶ Levinas, *De la existencia...*, 101.

³⁷ Wyschogrod, *Emmanuel Levinas: ...*, 17.

³⁸ Michael Fagenblat, *A covenant of creatures: Levinas's philosophy of judaism*, (Stanford: Stanford University Press, 2010).

³⁹ Levinas, *De la existencia: ...*, 102.

punto de partida. La hipóstasis y la conciencia sustantivan lo neutro, le ponen nombre a lo indeterminado. En el *il y a* podemos encontrar una continuidad con el tema del mal elemental. Precisamente, el tema del mal elemental en el pensamiento levinasiano, debe pensarse como la continuidad histórica de las estructuras metafísicas de Occidente, las cuales impiden que el sujeto rompa ese encadenamiento consigo mismo.

Hacia una política fenomenológica. Suspensión del mal elemental

En las primeras líneas del ensayo *De la evasión* se asevera que en el espíritu burgués y en su filosofía existe la suposición de que el ‘yo’ se basta a sí mismo. Levinas parece entrever que la modernidad y su fenómeno consustancial, el capitalismo, comparten una cierta *tonalidad afectiva*, aquella que pone al sujeto como un ser encerrado sobre sí mismo. Ciertamente, el capitalismo también tiene un cierto tono, Marx lo presentó en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844.

Hemos considerado el acto de enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad como una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues que es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él.⁴⁰

El capitalismo como un sistema de producción de relaciones, tiene su tonalidad que determina los modos de existencia. Marx sostiene que en la enajenación el sujeto se enfrenta a la exterioridad como algo extraño. En efecto, en el proceso de trabajo los individuos aparecen según la medida y relación que el individuo encuentra consigo mismo como trabajador, es decir, la relación con los otros se da como algo extraño. En el capital el trabajo se objetiva como una mercancía, entonces el ‘yo’ en el proceso de trabajo es valorizado solamente como una *cosa-mercancía*. Recordemos que el *il y a* establece una relación anónima que no crea ninguna diferencia, es una relación con los otros como si

⁴⁰ Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (Madrid: Alianza: 2010), 110-111.

fueran una *cosa-mercancía*.⁴¹ La tonalidad del capitalismo, continúa las estructuras de Occidente, haciendo que el sujeto permanezca en sí mismo como *una relación de extrañamiento*. Además, en el proceso de valorización el ‘yo’ se relaciona con los otros como algo anónimo en una condición de desarraigo, pues los otros aparecen arrancados de su más íntima condición humana.

Ahora bien, hemos intentado mostrar la preocupación de Levinas por la posibilidad del mal elemental y el despliegue de la metafísica de Occidente. La política fenomenológica sería un esfuerzo por suspender el mal elemental. ¿Cómo se podría suspender el mal elemental? La idea de una fenomenología política está presente en una relectura del pensamiento levinasiano. Con todo, si esperamos encontrar una explicación fenomenológica de la política que suspenda el mal elemental, debemos de preguntarnos: ¿qué experiencia es aquella que da sentido a dicha política fenomenológica? El mundo intersubjetivo está compuesto por múltiples singularidades. Levinas era consciente de que el mundo social es demasiado complejo. ¿Qué nos permite decir que él era consciente de la existencia del mundo social?

En la tercera sección de *Totalidad e infinito* se introduce lo que él mismo denominó *la tercera parte*. Se refiere a todos los sujetos que co-existen en el mundo social. Esa tercera parte demuestra el surgimiento de un mundo intersubjetivo complejo. Drabinski piensa que cuando Levinas introduce la tercera parte, se abre una brecha política en el pensamiento levinasiano. Nosotros sostenemos que no es precisamente una brecha, sino que se introduce una subjetividad política. Es más, el surgimiento de la tercera parte mostraría que no hay tal brecha, sino más bien que la ética desde el principio podría presentarse como una política, pues Levinas funda su mundo social a partir de la exterioridad de las singularidades. Veamos qué dice Drabinski: “Política es el rostro contextualizado y comparado —el rostro como ciudadano. Sin embargo, el Otro es siempre Otro con otros. El llamado a la necesidad de la política está ya dentro del cara-a-cara, algo que señala la justicia, una cuestión del reino público, como necesario”.⁴²

⁴¹ Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* sostiene que la mercancía es crucial para entender el sistema de producción capitalista. La mercancía se presenta como una cosa que desarrolla una forma objetiva, esa forma de mercancía termina colonizando las otras estructuras sociales.

⁴² John Drabinski, “The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy”, *Philosophy & Social Criticism*, No. 69 (July, 2000): 53. <https://doi.org/10.1177/019145370002600403>.

La política entendida como una relación de justicia es un llamado que se encuentra en el mundo intersubjetivo desde el inicio. La red intersubjetiva donde ingresa la tercera parte Levinas lo denomina también, orden público. Cuando Levinas introduce la tercera parte crea una red compleja de relaciones interpersonales. “Esto significa que cada uno de nosotros es responsable por todos y cada una de las otras personas, pero también significa que todos y cada otro tiene un infinito número de yo responsables por él”.⁴³ La tercera parte funda una red compleja de relaciones y encuentros.

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al yo-tú que se basta a sí mismo y se olvida del universo; en su franqueza, se niega a la clandestinidad del amor en la que pierde su franqueza y su sentido y se transmuta en risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia.⁴⁴

El orden del que habla Levinas está constituido por múltiples singularidades y no solamente por una relación entre dos personas, diría que desde el principio ‘el tercero me mira en los ojos del otro’. La política levinasiana enfatiza que nadie podría escapar del orden público, aunque este intente refugiarse en la clandestinidad de la relación privada. Beals reconoce la ambivalente relación privada, en la cual siempre hay alguien más: “puede ser objetado que si esta infinita responsabilidad por el Otro ocurre sólo cuando existen dos, y hay siempre un tercero, entonces nunca me encuentro en esta primordial situación”.⁴⁵ Beals pretende advertir que el mundo desde el comienzo es un mundo intersubjetivo complejo. Como hemos dicho anteriormente, Drabinski pensaría que esta situación crea un aparente problema, pues abre una brecha entre la ética y la política, puesto que el tema de la responsabilidad no está agotado en una relación yo-tú, sino que el mundo intersubjetivo obliga al sujeto a responder por Otros. En *Ideología e Idealismo* Levinas reconoce algunos problemas:

Nunca he dicho, que debemos de estar satisfechos con el ‘no me concierne’. De hecho, si hay sólo dos de nosotros en el mundo, yo y otro, no habría ningún problema. El otro sería completamente mi responsabilidad. Pero en el mundo real hay muchos otros. Cuando otros entran, cada uno de ellos externos a mí mismo, surgen problemas. ¿Quién está más cerca

⁴³ Michael L. Morgan, *Levinas's Ethical Politics*, (Bloomington: Indiana University Press, 2016), 60.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 238.

⁴⁵ Corey Beals, *Levinas and the Wisdom of Love. The Question of Invisibility* (Waco: Baylor University Press, 2007), 112.

de mí? ¿Quién es el otro? Tal vez algo que ya ha ocurrido entre ellos. Debemos investigar cuidadosamente. Se requiere la justicia legal. Existe la necesidad de un estado.⁴⁶

Levinas sostiene que el encuentro con el rostro construye una subjetividad ética, es una subjetividad que se encuentra constituida por la exterioridad del encuentro con el otro. Del mismo modo, fenomenológicamente podemos pensar que la pluralidad de singularidades crea la necesidad de una política. Es decir, el orden público está constituido por el ‘nosotros’, es una pluralidad que crea una política. Entonces, la aparición del tercero es la experiencia que otorga sentido a la política. Dice Drabinski: “Hay muchos otros y ellos me mandan ser un animal político”.⁴⁷ En términos fenomenológicos el mandato deriva de este encuentro con los Otros configurando una experiencia política. Por el contrario, Levinas piensa que una política alienante e inhospitalaria crearía una tiranía política, en sus *Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* ha analizado algunas consecuencias esa *tonalidad afectiva*, como aquella donde el sujeto permanece atado a sí mismo. De hecho, el cuerpo político del nacionalsocialismo muestra que se construye desde un plano de inmanencia, como una comunidad cerrada. El filósofo lituano sostiene que, “la relación con el otro, como una relación de responsabilidad, no puede ser totalmente suprimida incluso cuando ésta toma la forma de política o guerra”.⁴⁸ La política tiene sentido desde las múltiples singularidades, en el momento de la hospitalidad. Una política que evada esa responsabilidad y deje que esta se convierta en su propio centro, es la ‘tiranía del Estado’ a la que Levinas se refiere. Es aquella política en la cual el sujeto queda engarzado sobre sí mismo. Entonces, cuando Levinas introduce la tercera parte y comienza a hablar de un ‘orden público’ crea un mundo intersubjetivo donde existe la política. La política desde el principio está estructurada como un *estar-con*. Por ello, en este caso, resulta menester señalar que Levinas acepta que el surgimiento del tercero se presenta desde el comienzo, “el tercero me mira en los ojos del otro”.⁴⁹ Podríamos decir que se supone una dimensión política desde la exterioridad del otro, es esa relación en la que ya se encuentra asomado el tercero, que conserva su dimensión de trascendencia en la política. El tercero se refiere a todos los otros que no pierden su singularidad, aunque se hable de una pluralidad. En este

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader* (Southampton: Blackwell, 1989), 248.

⁴⁷ John Drabinski, “The Possibility of...”, 53.

⁴⁸ Levinas, *The Levinas Reader*, 248.

⁴⁹ Levinas, *Totalidad e infinito...*, 238.

sentido, Levinas comenta algo muy importante: “La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce sino a través del rostro. La bondad no irradia sobre el anonimato de una colectividad que se ofrece panorámicamente, para desaparecer en ella absorbida”.⁵⁰ Es decir, aunque se habla de un orden público, dicho orden no aliena a los otros, sino que los mantiene en una relación que no deja desaparecer la singularidad, por esa razón Critchley ve en Levinas una ‘política de la diferencia ética’. El orden público no es una relación particular y tampoco es un lugar donde el otro está alienado como en una ‘comunidad de destino’ que está engarzada sobre sí. La política fenomenológica encuentra la diferencia, y es un sitio donde continuamente pueden irrumpir los otros. Por esta razón casi al finalizar *Totalidad e infinito* se enfatiza que la bondad y la trascendencia se dan como pluralismo. En este sentido, lo importante es que el ‘orden público’ o la tercera parte muestran la existencia del mundo social que es donde se encuentra la trascendencia y el sujeto rompe ese encadenamiento consigo mismo. “Mi relación ética con el Otro es una relación desigual, asimétrica [...], pero que, al mismo tiempo, se abre a una relación con el tercero y con la humanidad como un todo, es decir, simétrica comunidad de iguales”.⁵¹ Esta ‘comunidad simétrica de iguales’ conserva en su interior la asimetría y la responsabilidad por los otros, es decir, una subjetividad constituida a partir de lo diferente. De un modo similar Levinas dice en *De otro modo de ser* que el sujeto *incomparable* es siempre un miembro de la sociedad, lo cual supone que desde siempre está en una red de relaciones con muchos otros y que conserva su diferencia. La existencia en el mundo nunca supone estar con una sola persona, sino estar-con. “La epifanía del rostro como rostro se abre a la humanidad”.⁵² Humanidad no como una relación singular con un otro, sino con distintos otros. Según lo anterior, no sería erróneo pensar que Levinas habla del cara-a-cara como una relación en la que desde un inicio se encuentra en juego toda la humanidad. Podríamos comenzar a intuir que el pensamiento de Levinas desde el comienzo es una filosofía política, ya que piensa el mundo como un lugar donde los sujetos se relacionan y entran en contacto con múltiples singularidades. Esta política expresaría una constante preocupación por la suspensión del mal elemental.

⁵⁰ *Ibid.*, 344.

⁵¹ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 226.

⁵² Levinas, *Totalidad e infinito...*, 238.

A modo de conclusión: una comunidad abierta

La política fenomenológica levinasiana crea una política que interrumpe el anonimato de las instituciones de Occidente, pretendiendo fundar una comunidad abierta. Levinas dijo en *Ética e Infinito* algo sobre la forma en que puede explicarse el surgimiento de la sociedad y que nos resulta de gran interés. Ahí refiere:

Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre, o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es para el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?⁵³

Parece bastante claro que en la cita anterior Levinas está intentado contraponer dos formas de entender la génesis de la sociedad. Para Hobbes, la sociedad es el resultado de establecer un límite a la ‘guerra de todos contra todos’. El Estado hobbesiano se encuentra fundado en la limitación de la ‘guerra’, su principal preocupación es el orden y la conservación de la propia vida. El Estado sería como un principio de organización que protege a los hombres para que no se dañen entre sí. En el capítulo XIII del *Leviatán*, Hobbes sostiene que el hombre intenta salir del estado de naturaleza en parte por su razón y sus pasiones.⁵⁴ La política hobbesiana comienza en el sujeto, es decir, es una *política subjetiva egoísta*, pues las pasiones que impulsan al hombre a la paz son el temor a la propia muerte y la razón sugiere normas adecuadas para la preservación. En cambio, Levinas piensa que la sociedad debe de pensarse bajo el supuesto de que existe una relación originaria entre los hombres, una relación infinita donde existe una pluralidad de sujetos que no precisamente son una amenaza, sino que tienen una fragilidad y una vulnerabilidad, en esta relación se encuentra la posibilidad de la hospitalidad. La pluralidad originaria nos hace pensar de modo distinto la responsabilidad. “[En política la] justicia es, paradójicamente, el límite de la responsabilidad. Es el momento cuando ya no soy *infinitamente* responsable por el Otro,

⁵³ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* (Madrid: La balsa de la medusa, 2000), 69.

⁵⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 104.

[...] Más bien la justicia es una incesante corrección de la asimetría de proximidad”.⁵⁵ Critchley indica que en un mundo intersubjetivo la responsabilidad con los Otros debe de pensarse de otro modo, debido a que nadie puede responder de forma infinita por todos.

La subjetividad política se caracteriza por pensar la responsabilidad de otro modo, es decir, debe de ser pensada con relación al infinito encuentro con los otros. En el encuentro con los otros la subjetividad política se abre a la diferencia, una *fraternitas* que se construye desde la diferencia y administra la responsabilidad, pues el encuentro con los otros no pretende alienar a los otros: “es decir, la universalidad de la ley no es una identificación de una identidad compartida [...]. Es más bien, una ley establecida en nombre de la singularidad”.⁵⁶ La experiencia fenomenológica de la política levinasiana surge desde *afuera*, es decir, mi ‘yo político’ surge en el encuentro con otras singularidades, y en modo alguno podría pensarse como una comunidad de destino cerrada sobre sí misma. Más bien, lo que pretende es desmontar esa forma política. Así pues, la política fenomenológica no pretende que los individuos intenten crear algo así como una esencia perdida, sino que representa una apertura infinita. Los individuos constantemente irrumpen en el espacio poniendo en duda una comunidad cerrada sobre sí misma.

En este sentido, para Levinas, la política debe de estar sometida a una crítica, cuando se le pregunta al filósofo en una entrevista si hay una regulación que domina a la política, él responde:

En efecto, la política debe poder ser siempre controlada y criticada a partir de la ética. Esta segunda forma de socialidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida, secreto que no depende de un recinto que aislaría algún dominio rigurosamente privado de una interioridad cerrada, sino secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro.⁵⁷

Las reflexiones de juventud de Levinas están atravesadas por una fuerte preocupación política, que no solamente se origina de sus estudios en Estrasburgo, sino de su pensamiento fenomenológico. Debemos de entender que la política se forma a partir de una experiencia fenomenológica, la cual se encuentra en la exterioridad y pluralidad de la existencia, por lo cual, está moldeada por el infinito encuentro con los Otros. Si la

⁵⁵ Critchley, *The ethics of...*, 231.

⁵⁶ John Drabinski, “The Possibility of...”, 57-58.

⁵⁷ Levinas, *Ética e infinito*, 70.

existencia está configurada desde un *estar-con* y los otros irrumpen en el espacio, entonces ellos impiden que exista algo así como una esencia inmanente. “El espacio de la polis no es una estructura cerrada o inmanente, sino más bien una multiplicidad de espacios, una estructura de interrupciones repetidas”.⁵⁸ Es un espacio abierto a la continua interrupción de los otros, es una comunidad abierta que se resiste a la totalización, neutralidad o aislamiento. Podría decirse que la comunidad levinasiana es abierta en dos sentidos: el primero refiere a la interrupción de los otros; y el segundo, porque no se diluye en la inmanencia buscando una esencia perdida. Precisamente, en la pluralidad se configura una relación política. Refiere Levinas: “En la medida en que el rostro del Otro nos pone en relación con el tercero, la relación metafísica de Mí al Otro se vierte hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a instituciones, a leyes que son la fuente de la universalidad. Pero la política dejada a sí misma lleva en sí una tiranía”.⁵⁹

Levinas construye una filosofía política a partir de las singularidades. Asimismo, es claro lo que Levinas intenta decir, cuando la política se deviene pura construcción inmanente, es susceptible de transformarse en tiranía y de convertirse en una comunidad cerrada que no acoge a los Otros. “La metafísica nos lleva, pues, a la realización del yo en tanto que unicidad con relación a la cual debe situarse y modelarse la obra del Estado”.⁶⁰ El Estado —la política— debe de orientarse desde las singularidades. El encuentro con los otros impide que la política sea una relación anónima, más bien constituye la fuente de inspiración para modelar una comunidad política.

Critchley considera que la política en Levinas se caracteriza por “la interrupción del orden político de la totalidad [que] ocurre con la infinidad de la ética, el momento de la trascendencia que mantiene la comunidad como una comunidad abierta”.⁶¹ El momento de la trascendencia del que habla Critchley está presente desde el comienzo, y con la aparición de la pluralidad se convierte en una comunidad abierta dispuesta a la hospitalidad. “El discurso político debe ser a la vez un lenguaje de justicia y un lenguaje de crítica, la legitimación de la polis mientras que deja al mismo tiempo a la polis ser interrumpida por

⁵⁸ Critchley, *The ethics of...*, 238.

⁵⁹ Levinas, *Totalidad e infinito...*, 338.

⁶⁰ *Ibid.*, 304.

⁶¹ Critchley, *The Ethics of...*, 225.

lo que trasciende”.⁶² Es una política que es interrumpida por la multiplicidad de encuentros con los otros. Ese encuentro con los otros pretende desactivar cualquier sentido inmanente de la temporalidad. El porvenir⁶³ como una apertura infinita no le ocurre al sujeto en solitario, sino en una relación intersubjetiva. En esta parte final hemos intentado reconstruir la preocupación política levinasiana, la cual se encuentra desde sus primeros escritos de juventud. En la política fenomenológica hemos estudiado la posibilidad de suspender las estructuras metafísicas que condicionan que el ‘yo’ rompa ese engarzamiento consigo mismo.

⁶² *Ibid.*, 236.

⁶³ Levinas, *El tiempo y...*, 121.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. de Guillermo Solana. México: Taurus, 2007.
- Bataille, Georges. *La conjuración sagrada*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- Beals, Corey. *Levinas and the Wisdom of Love*. Waco: Baylor University, 2007.
- Blanchot, Maurice. *Thomas el oscuro*. Trad. de Manuel Arranz. Madrid: Pre-textos, 2002.
- Caygill, Howard. *Levinas and the Political*. London: Routledge, 2002.
- Critchley, Simon. "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them". *Political Theory*, 32 (julio 2004): 172-185.
<https://www.jstor.org/stable/4148130>.
- Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Chalier, Catherine. *La huella del infinito*. Trad. de María Pons Irazazábal. Madrid: Herder, 2004.
- Chalier, Catherine. *Levinas. La utopía de lo humano*. Trad. de Miguel García-Baró. Madrid: Riopiedras, 1993.
- Drabinski, John. *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Levinas*. Albany: State University of New York, 2001.
- Drabinski, John. "The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy". *Philosophy & Social Criticism*, 26 (2000): 49-73.
<https://doi.org/10.1177/019145370002600403>.
- Fagan, Madeleine. "The Inseparability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas". *Contemporary Political Theory*, 8 (2009): 5-22.
<https://doi.org/10.1057/cpt.2008.20>.
- Fagenblat, Michael. *A Covenant of Creatures*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- García, Pedro Enrique. "Fenomenología y ontología en el joven Levinas". *Revista de Filosofía*, 31 (2006): 123-141.
<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0606120123A>.
- Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. de Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2014.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas (Segundo tomo)*. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza editorial, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. de Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. de Jesús María Ayuso Díez. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *De la evasión*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Trad. de Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo de ser o más allá de la esencia*. Trad. de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil Libertad*. Trad. de Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el Otro*. Trad. de José Luis Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Entre nosotros*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Trad. de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Levinas, Emmanuel. *Teoría fenomenológica de la intuición*. Trad. de Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Trad. de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*, Southampton: Blackwell, 1989.

- Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*. Trad. de Guillermo Solana Alonso. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999.
- Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. Trad. de Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland y Simona Sawhney. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza editorial, 2010.
- Morgan, Michael. *Levinas's Ethical Politics*, Bloomington: Indiana University, 2016.
- Ríos Flores, Pablo. "Emmanuel Levinas frente al ascenso de la filosofía elemental del nazismo: un debate metodológico-político". *Tópicos*, 53 (2017): 121-146. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492017000200121&lng=es&tlng=es.
- Robbins, Jill. *Altered Reading: Levinas and Literature*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- Severson, Eric. *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2013.
- Simmons, William. "The Third: Levinas' Theoretical Move from An-archival Ethics to the Realm of Justice and Politics". *Journal of Philosophy and Social Criticism*, 25 (1999): 83-104. <https://doi.org/10.1177/019145379902500604>.
- Wall, Thomas. *Radical Passivity Levinas, Blanchot y Agamben*, Albany: State University New York, 1999.
- Wyschogrod, Edith. *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*, New York: Fordham University Press, 2000.