

# Levinas contra la política sagrada del amor. Una contestación a Simon Critchley

PABLO RÍOS FLORES

## §1. Introducción

**E**N SU OBRA *LA FE DE LOS QUE NO TIENEN FE. EXPERIMENTOS DE TEOLOGÍA POLÍTICA*,<sup>1</sup> Simon Critchley se pregunta: «¿es posible *practicar* la política sin religión?» (p. 34). Este interrogante pone de relieve una problemática filosófica compleja: la relación entre religión y política.<sup>2</sup> El filósofo británico no desconoce que el «retorno de la religión» se ha vuelto un cliché dominante de la teoría contemporánea, en un contexto en el que la realidad política parece estar dominada por el fenómeno de la guerra religiosa, por la violencia justificada religiosamente (p. 17) o, como afirma en *La demanda infinita*<sup>3</sup>, por una re-teologización de la política (p. 14).<sup>4</sup> Pero enseguida se pregunta si las únicas vías posibles ante tal situación son la defensa de una versión del secularismo o la aceptación de una forma de teísmo (2017, p. 17).<sup>5</sup> Critchley rechaza en su obra esta disyuntiva, afirmando sin embargo la interdependencia entre religión y política. Según él, toda asociación política es

<sup>1</sup> Publicada originalmente en 2012 con el título *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London-New York: Verso. Me sirvo aquí de su traducción al español: Critchley, 2017.

<sup>2</sup> Critchley se refiere, más precisamente, a una tríada, aquella de religión, política y violencia (2017, p. 17).

<sup>3</sup> Publicada originalmente en 2007 con el título *Infinitely Demanding. Ethics of commitment, politics of resistance.*, London-New York: Verso. Me sirvo aquí de su traducción al español: Critchley 2010.

<sup>4</sup> Sobre el sentido de este resurgimiento del interés en el problema de la teología política, comprendida como la legitimación teológica o dimensión religiosa de la autoridad política, cf. Kahn 2014, pp. 1-22.

<sup>5</sup> Bernstein afirma que Critchley es consciente del carácter paradójico de su apelación a la religión, que si bien utiliza categorías religiosas cuestiona profundamente la fundación religiosa de la política, y que su «teología política» pretende ser una teoría de las ficciones (Bernstein 2016, p. 186). Las dificultades de Critchley para distinguir la forma de la ficción artística de las formas de sacralización religiosas en su propuesta de construcción de ficciones políticas desmitificadas, serán analizadas en los últimos apartados.

indisociable de la religión pues ésta «es la fuerza que puede unir asociativamente a los seres humanos» (2017, p. 29). De allí su interés por las distintas formas de *sacralización de la política*, «que surgen cuando una unidad política se transforma en una entidad sagrada, como vía para reforzar su demanda de legitimidad» (2017, p. 82). Sin embargo, el filósofo propone una forma alternativa de pensar la experiencia religiosa como fundamento de la política, lo que él denomina «la fe de los que no tienen fe».

Esta nueva asociación de la fe, esta nueva «comunidad del amor», cuyas raíces se nutren para Critchley del cristianismo paulino, se anuncia como una promesa frente a nuestro mundo caído, la posibilidad de configurar una «política de la resistencia». El filósofo británico no duda en recurrir a Martin Heidegger para evocar aquella Voz (*Stimme*) de la conciencia, fundada en una responsabilidad ética (*ontológica*) originaria, entendida como una llamada (*Ruf*) o apelación (*Anruf*) que determina nuestra propia subjetividad (2017, pp. 186-187; 2010, p. 52). Critchley no desconoce las resonancias sacralizantes de este pretendido mandato existencial pues, sostiene, toda política es sólo una *metamorfosis de sacralización* (2017, p. 19). Sin embargo, él intenta abordar el problema de lo sagrado dentro de una teoría de la *ficción* política legitimadora, e incluso se refiere a ficciones políticas *desmitificadas*, tal como se analizará más adelante.

La obra de Critchley pronto suscitó la respuesta de su colega Richard Bernstein. En «Is Politics “Practicable” without Religion?»<sup>6</sup>, Bernstein se refiere al creciente interés contemporáneo por la «teología política», la cual «designa un rango extremadamente amplio de asuntos concernientes a la compleja relación entre política, teología y religión» (p. 183; trad. propia). Sin embargo, a pesar de la gran variedad de asuntos diferentes abordados por la «teología política» (o «teologías políticas»), Bernstein descubre un presupuesto central en estos debates que pretende destacar y criticar:

<sup>6</sup> Este artículo fue presentado originalmente, como recuerda Bernstein, en una conferencia sobre Teología Política en la *New School for Social Research* en noviembre de 2011. El autor había podido acceder a la obra de Simon Critchley, *La fe de los que no tienen fe*, antes de su publicación en 2012. La respuesta de Critchley (2013) fue expuesta durante el debate con Bernstein en 2011. En esta respuesta, el filósofo británico sostiene que su colega no presta suficiente atención a la cuestión del amor en su obra, a su lectura de Pablo de Tarso y a su interpretación de algunas nociones de la ontología de Heidegger como una traducción de categorías paulinas (2013, pp. 62-63, 72). A partir de nuestro análisis de las reflexiones de Levinas será posible abordar parcialmente estos temas centrales en la obra de Critchley.

Se ha entendido que la teología política significa que, en el análisis final, la «legitimidad», «autoridad», «inteligibilidad» y «practicabilidad» de la política depende de presuposiciones teológicas y/o religiosas. Si queremos darle sentido a la política, o, más precisamente, lo que Schmitt llama «lo político», entonces debemos apelar a conceptos religiosos como la fe, lo sagrado y el pecado original. (2016, p. 184, trad. propia)

No pretendemos aquí analizar la totalidad de los contenidos desplegados por Critchley en sus obras *La fe de los que no tienen fe* y *La demanda infinita*, ni analizar los argumentos esgrimidos por él y su colega en su disputa posterior. La propuesta de Critchley, así como las críticas de Bernstein, pueden servir como disparador y trasfondo para el estudio de la compleja relación entre religión y política en el pensamiento de un filósofo reconocido y estudiado por ambos: Emmanuel Levinas. La mención de Critchley de la demanda de y responsabilidad infinita con otros, como fundamento de la comunidad política o momento ético metapolítico, se nutre en parte de las reflexiones del filósofo lituano-francés, tal como lo señala ya en *La demanda infinita* (pp. 20-21, 59).<sup>7</sup> En *La fe de los que no tienen fe*, Critchley sostiene que para Levinas hay algo más allá de la esfera de la totalidad, del Estado, de la ley, esto es, un mandato o demanda ética infinita (p. 218). La relación ética, afirma, representa una perturbación radical del Estado, una disrupción del intento del Estado de establecerse como un Todo, lo que Critchley llama, retomando el pensamiento de Levinas, una *ley anárquica* que perturba el *statu quo* (2017, p. 218): «la ley es metapolítica anárquica» (2010, p. 23). En su apelación a la experiencia de la fe y del amor dentro de una política de la resistencia, Critchley pretende destacar la importancia de esta ley anárquica para pensar la legitimidad del mandato político.

En un breve texto de 1953, «Libertad y mandato», Levinas sostiene: «la subordinación de la voluntad a la razón impersonal, al discurso en sí, a las leyes escritas, exige el discurso en tanto encuentro de hombre a hombre [...] se podría denominar *religión* a esta situación— en la que [...] se habla a otro (*autrui*)» (2001, pp. 83-84; énfasis mío). La afirmación de Levinas acerca de una posible relación entre religión y política, nos conduce a los intrincados debates de la(s) «teología(s) política(s)». Sin embargo, el objetivo del presente trabajo es intentar comprender el sentido de lo que Levinas sostiene en su texto de 1953, a través de una lectura comparativa con la propuesta de Critchley en *La*

<sup>7</sup> Critchley afirma, asimismo, que el lazo entre *La demanda infinita* y *La fe de los que no tienen fe*, expresa su compromiso perdurable con Emmanuel Levinas, tal como él lo comprende, «y la dificultad de separar la ética de lo religioso, donde ambos describen una relación con el otro en términos de trascendencia» (2013, p. 72, trad. propia).

*demanda infinita* y *La fe de los que no tienen fe*, así como de los textos levinasianos de posguerra previos a *Totalidad e infinito* (1961).<sup>8</sup>

Para ello, comenzaremos con una consideración acerca del problema del «mandato libre» o, lo que Bernstein denomina, el problema de la «legitimidad», «autoridad», «inteligibilidad» y «practicabilidad» de la política, a partir de los análisis de Critchley y Levinas. A continuación, abordaremos el modo en que ambos pensadores analizan el nudo pretendidamente irremisible entre religión y política, así como sus respectivas propuestas sobre los fundamentos de legitimación del mandato político. En este contexto será preciso evaluar aquella presuposición central de la «teología política» subyacente a la propuesta de Critchley, con el objetivo de medir la distancia entre sus análisis y las reflexiones de Levinas sobre el Estado y la justicia: ¿debemos aceptar que «sin un llamado a la religión, a la fe, a la trascendencia y a lo sagrado, la política hoy [...] no es “practicable”» (Bernstein 2016, p. 185, trad. propia)? ¿Debemos aceptar como un antídoto contra las formas tradicionales de la «teología política», una «teología política anti-teológica» (Bernstein 2016, p. 188, trad. propia)? ¿Es la política del amor y de la fe una vía adecuada para escapar del déficit de motivación de la vida democrática liberal, así como de los peligros del nihilismo activo y pasivo?

## §2. Acerca del mandato libre: auto-autoría y heteronomía

En su análisis del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, expuesta en *La fe de los que no tienen fe*, Critchley vuelve sobre una pregunta central de la filosofía política moderna:

¿Cómo pueden vivir los seres humanos de acuerdo con una ley que reconocen igualmente vinculante para todos los ciudadanos y legítima para el colectivo en su conjunto, pero que, al mismo tiempo, es una ley a la que se someten libremente porque consideran que es una expresión de su propia libertad? [...] O, mejor aún, ¿cómo puede ser que los ciudadanos lleven cadenas legítimas? (p. 46)

Esta pregunta se vincula directamente con aquella que dirige el texto de Levinas de 1953, referida a la posibilidad del *mandato libre*. ¿Cómo es posible el mandato sobre una voluntad libre sin que ello suponga la pérdida de su libertad? ¿Cómo es posible mandar o «actuar sobre una voluntad» libre sin

<sup>8</sup> Con el objetivo de evitar una lectura prospectiva que reduzca los análisis de Levinas de posguerra a sus dos obras principales, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se abordarán aquí algunos de sus textos de las décadas del cuarenta y, principalmente, del cincuenta.

ejercer violencia o tiranía sobre aquella que represente, por ende, la pérdida de su libertad? ¿De qué modo es posible esta transición eficaz sin su conversión en acción tiránica? Levinas analiza algunas respuestas clásicas en la historia de la filosofía al problema del mandato libre y la posibilidad de la acción tiránica. Entre estas respuestas clásicas, el filósofo afirma:

Lo que queda [...] libre es el poder [de la voluntad] de prever su propia decadencia y de prevenirse contra ella. La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón; en confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución.<sup>9</sup> La libertad en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado [...] He ahí, pues, nuestra conclusión hasta ahora: imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior [...] una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí bajo una forma política el mandato como condición de la libertad. (2001, pp. 72-73)

El mandato escrito como autodeterminación de la voluntad, en la forma de la ley y el Estado, parece salvaguardar la libertad contra el riesgo de la tiranía. Levinas se refiere a una ley escrita dotada de una *fuerza* contra la tiranía, pues es la propia voluntad quien se impone un mandato para ser libre. Esta resolución se vincula estrechamente con los análisis de Critchley sobre el pensamiento político de Rousseau. En Rousseau, sostiene Critchley, el problema del mandato libre pretende ser resuelto a través del «contrato social», entendido éste como una forma de asociación que requiere una convención o compromiso de todos (2017, pp. 46-47). Ello conduce a Rousseau, afirma el filósofo británico, a pensar en cómo un pueblo se vuelve un pueblo, esto es, sobre el compromiso original que permite hablar de manera legítima de la *voluntad general* (2017, p. 46).

El contrato social como posibilidad de un mandato libre en el Estado, sostiene Critchley, supone para Rousseau el abandono de un estado de no-libertad, es decir, el contrato surge en contraposición a un particular contexto de «tiranía». Critchley evoca aquel estado civil de guerra descrito en el *Segundo discurso*, donde los seres humanos existen en un completo estado de alienación, trabajando por los intereses particulares y no por el interés común, un «falso contrato» (*le faux contrat*) basado sobre la desigualdad radical de intereses privados y de propiedad (2017, pp. 47, 50). Es necesaria entonces una *fuerza*

<sup>9</sup> Respecto de las leyes y de las instituciones como salvaguarda de la libertad humana contra el sometimiento y la propia degeneración de la voluntad, y en contraposición al romanticismo de la fidelidad, de la fe, del sacrificio, del acto gratuito, de la vida, cf. también Levinas, «Acerca de Struthof», de 1954 (Levinas 2008b).

que sólo puede entrar en vigor como una transformación del modo de existencia de los seres humanos a la que Rousseau a veces denomina un «cambio de naturaleza» (2017, p. 47). Critchley afirma: «El llamado “contrato social” empieza con el *hecho* de la alienación total, el cual se supera por medio de un *acto* de alienación total a través del cual me entrego a la comunidad, a una generalidad imaginada, a un pueblo que de hecho no existe» (2017, p. 49). No hay contrato social sino a través de un acto de fuerza donde los hombres se asocian con otros, en contraposición al «falso contrato». Y prosigue: «el sujeto político es la consecuencia de un acto de asociación» (2017, p. 49). Critchley la denomina *la ficción de una alienación desde la alienación*, esto es, «la alienación en el nombre de una *ficción* de asociación que [...] permitirá superar la alienación total de la desigualdad social» (2017, p. 49). El contrato, así entendido, es un acto de constitución, una constitución ficticia, donde el pueblo decide darse a sí mismo existencia (2017, p. 49).

Rousseau considera, prosigue Critchley, que el único ser que es soberano en una política legítima es el pueblo mismo (2017, p. 51). *El contrato social* defiende la idea de la soberanía popular. Una asociación política para Rousseau es un cuerpo político, y el alma que anima este cuerpo es la voluntad general (2017, p. 51). Los actos de legislación de la voluntad general se expresan a través de la ley, o lo que Levinas denomina un «mandato escrito». De modo que, para Rousseau, «las leyes son actos en virtud de los cuales el pueblo legisla por sí mismo y donde la soberanía es completamente popular» (2017, p. 62). La autoridad de la ley, sostiene el filósofo británico, reposa sobre esta *auto-autoría*, la cual dota de fuerza al mandato escrito.

Sin embargo, Critchley destaca otro aspecto central del planteo rousseauiano, al preguntarse: ¿la auto-autoría de la voluntad general, como expresión del carácter inmanente de la autoridad política en Rousseau, puede sostener la obediencia a la ley o, por el contrario, requiere de una fuerza externa que haga posible una política legítima? Ya sea por la ficción de un legislador, «hombre extraordinario» o «genius», o por la ficción de una religión civil, la auto-autoría del pueblo, afirma, tiene que ser asegurada en Rousseau por una ficción legítima, un autor fantasma o legislador cuasi divino, o una serie de dogmas, ritos y cultos externos prescritos por leyes que respondan al carácter sagrado del pueblo (2017, p. 68, 77). La apelación a la autoridad de un orden diferente, de carácter «divino» o «cuasi divino», una autoridad que debe compeler sin violencia y persuadir sin convencer (2017, pp. 69-70), parece ser necesaria para la legitimidad del orden político o asociación política legítima. Sin la apelación a una autoridad religiosa, sostiene Critchley en relación a Rousseau, no puede haber autoridad legal y por lo tanto legitimidad política

efectiva (2017, p. 73). O dicho de otro modo, la concepción de la soberanía interna e inmanente de Rousseau, requiere un llamado a la trascendencia en la forma de lo sagrado (2017, p. 73). Critchley considera que, a pesar de la lógica inmanentista del argumento de Rousseau respecto de la autonomía como auto-autoría, hay una «necesidad de un momento de autoridad trascendente para, así, poder vincular a los sujetos con la ley, un momento de externalidad o heteronomía radical» (2017, p. 66). Como sostenía en *La demanda infinita*: «Rousseau pensaba, y *con razón*, que la religión era la argamasa ideológica unificadora de cualquier forma de gobierno legítima» (p. 191; énfasis mío).

Las consideraciones sobre Rousseau llevan a Critchley a preguntarse por la necesidad del nudo o entrelazamiento entre política y religión. O más precisamente: ¿es posible que la ley se sostenga sin religión, sin un momento de sacralización (2017, p. 69)? Esta pregunta nos conecta con aquello que Levinas afirma en su escrito de 1953 acerca de la relación entre las leyes escritas e instituciones del Estado y la religión como un discurso anterior al discurso impersonal de la ley (2001, pp. 83-84). Las reflexiones de Critchley pueden servirnos de guía para comprender el sentido de la afirmación levinasiana, en tanto patrón de medida que permita determinar las cercanías o divergencias existentes entre la propuesta de Levinas y aquella del filósofo británico.

### §3. La relación entre religión y política

En su obra *La fe de los que no tienen fe*, Critchley identifica así una paradoja de la soberanía en Rousseau. Por un lado, afirma, *El contrato social* parece proveer «la expresión definitiva de la idea moderna de política, una concepción de asociación igualitaria basada en la idea de soberanía popular: el único soberano en un sistema político legítimo es el pueblo en sí mismo» (2017, p. 18). De este modo, continúa Critchley, Rousseau provee una concepción inmanente de la legitimidad política, que encuentra su mayor expresión en la idea de que «la única ley que puede acatarse en un sistema político legítimo es aquella que es expresión de la voluntad general» (2017, p. 18). Se trata de la noción de autonomía como *auto-autorización*.

Pero para que la política se vuelva efectiva, continúa Critchley en su análisis de Rousseau, parece requerir una dimensión religiosa: «la autonomía de la ley necesita una fuente heterónoma para garantizar lo que se vendrá a definir como el estado de derecho» (2017, p. 18). Si bien Rousseau considera que la cuestión de las instituciones políticas legítimas es un asunto que no puede ser resuelto teológicamente, la versión publicada de

*El contrato social* concluye con una discusión tristemente célebre sobre la religión civil, en la que Rousseau expone una serie de artículos de fe política [...] que considera necesarios para dotarnos de un conjunto de intuiciones morales que nos motivarían lo bastante como para vincularnos afectivamente con una forma de gobierno determinada y que, además, garantizarían que todos los ciudadanos se interesasen activamente por el proceso de legislación colectiva característico de una vida política capaz de determinarse a sí misma. (2017, p. 18)

Este catecismo del ciudadano, análogo a los artículos de la fe cristiana, habrían de sostener el funcionamiento de una política legítima (2017, p. 19).

El problema del *ser* de la política en Rousseau, sostiene Critchley, comprendida como el acto por el cual un pueblo deviene un pueblo, está atravesada por esta paradoja de la soberanía. Critchley destaca la tensión en Rousseau entre una concepción inmanente de la autonomía política y la apelación a una instancia trascendente y heterónoma que parece socavar esta pura inmanencia (2017, p. 18). En especial, el filósofo británico enfatiza un aspecto que, según su perspectiva, puede arrojar luz sobre el entrelazamiento entre religión y política en el mundo contemporáneo: la posibilidad de que la política no pueda ser *practicable* sin alguna suerte de dimensión religiosa (2017, p. 19). O en otras palabras, una concepción *inmanente* del ser de la política requiere una dimensión externa o *trascendente* para poder llegar a ser eficaz (2017, p. 33).

Critchley se refiere a la metamorfosis de la sacralización del rey dios al pueblo dios, del derecho soberano del rey a la soberanía del pueblo en Rousseau (2017, pp. 86-87).<sup>10</sup> Recuerda entonces las palabras del filósofo ginebrino en su *Discurso sobre la economía política*: «la voz del pueblo es en efecto la voz de Dios.» *Vox populi, vox dei*» (2017, p. 86). Y continúa:

Morgan señala a este respecto: [...] «Dios siguió siendo la fuente última de toda autoridad gubernamental» [...] Rousseau politiza el concepto teológico de la voluntad general: lo divino se traduce en lo cívico [...] la transformación que Rousseau opera entre la trascendencia divina y la inmanencia cívica [...] es una metamorfosis del significado de lo sagrado [...] tornando en inmanente la dimensión trascendente de la teología moral o de la voluntad general [...] La historia de las formas políticas modernas no gira en torno a la

<sup>10</sup> Critchley considera, siguiendo a Morgan, que la ficción de la soberanía popular es, sin embargo, una ficción más ficticia que la del derecho divino, pues este último se sostiene en una presencia visible (un rey o una reina con una corona y un cetro), lo que no es el caso del «pueblo». Él se pregunta: «¿dónde exactamente podemos encontrar *al* pueblo?» (2017, p. 88). Debemos dudar, sin embargo, de que el carácter fantasmal del «pueblo» implique necesariamente un mayor carácter ficcional, y no pueda devenir, por el contrario, una presencia análoga a las formas míticas de lo sagrado.

transición desde lo religioso a lo secular [...] La historia de las formas políticas modernas—republicanismo, democracia liberal, fascismo, y todas las demás—se entiende mejor si se las ve como una serie de metamorfosis de sacralización. La política moderna tiene lugar dentro de una economía de lo sagrado. (2017, pp. 86-88)

Ahora bien, cuando Levinas se refiere a la religión como salvaguarda contra la posibilidad de la tiranía, cuando se refiere a un discurso anterior (en tanto garantía o fuerza de autoridad) al mandato escrito, ¿piensa acaso en esta «voz del pueblo» rousseauiana, interpretada por Critchley, como garantía contra una política injusta, contra un Estado ilegítimo?

En cierto sentido, Levinas no duda en reconocer desde sus escritos de juventud la importancia de la concepción de autonomía propia de los tiempos modernos, que se expresa en la noción de auto-autoría. Sin embargo, Levinas supo denunciar, ya desde sus escritos de los años treinta y cuarenta, las derivas nacionalistas o racistas de esta «voz del pueblo» en la sacralización de entidades como la nación, la patria o la raza.<sup>11</sup> Unas décadas más tarde, en su trabajo «Principios y rostros», Levinas alude críticamente a cierto catecismo político presente en las categorías mismas del pensamiento occidental (p. 159). En referencia a las críticas periodísticas a un discurso de Khrushchev de 1960, Levinas afirma:

La alocución pronunciada en la televisión por el Sr. K [Khrushchev] en la víspera de su salida ha sido calificada de aburrida, indiscreta, plagada de propaganda y lugares comunes. [...] Pues, larga e indiscreta, esta propaganda procede de un pensamiento que las doctrinas más extendidas entre nosotros identifican con la razón misma. [...] Dichos tópicos se corresponden, de hecho, con la metafísica implícita o explícita sobre la cual se asienta el pensamiento político de Occidente. (2006, p. 159)

Con total perspicacia, al colocar un espejo frente a los críticos occidentales del catecismo soviético, Levinas denuncia en un mismo gesto la sacralización de la Razón que legitima el Estado en Occidente. No es ésta una tradicional denuncia anti-intelectualista contra la razón occidental por parte de Levinas, como frecuentemente son malinterpretadas sus críticas a la Razón, sino una denuncia del proceso de sacralización de una entidad o voz divina de la Razón que otorga legitimidad al Estado. Levinas afirma:

El Sr. K. justificó su democracia sin partidos políticos a partir de la desaparición de las clases en la URSS. [...] A un estado sin conflictos, un partido íntegro, el de la Razón. Para

<sup>11</sup> Cf. Levinas 2006b, pp. 16-17 y Levinas 2013, pp. 28, 57, 106.

el Sr. K, los ciudadanos soviéticos [...] no pueden ser esclavos. Son libres, poseen una libertad objetiva porque son guiados— a pesar de ellos mismos [...] por la Razón. [...]

Pensamiento [occidental] que está habituado, aún desde antes de Hegel, a ver en el Estado la encarnación misma del Espíritu [...] una humanidad que vive en lo universal. ¿Por qué asustarse de un partido único? El del fascismo reposaba sobre [...] la superioridad racial o nacional. El partido único de la URSS es un partido de los trabajadores. La idea del «trabajador» es suficientemente general como para abarcar a todos los hombres [...]. (2006, pp. 160-161)

Esta encarnación de la Voz divina en el Estado, representa una forma de *sacralización* del discurso que legitima el mandato escrito. La metamorfosis de lo sagrado en las figuras de la nación, la raza, la clase, el partido, el pueblo, el líder, invitan al catecismo del ciudadano occidental y a las políticas de conversión. Aquí se aprecia aquello que Levinas analiza en «Libertad y mandato»: el riesgo de una reificación del mandato libre en una razón impersonal y su transformación en acción tiránica (p. 73). La eficacia de este proceso de sacralización puede apreciarse en las posibilidades de la voluntad libre, que oscila entre «la conciencia de la tiranía» y la *propensión* de un alma esclava.

En su trabajo de 1953, Levinas hace referencia a esta posibilidad de sacralización del mandato que subyace a la ley escrita, el cual puede devenir «razón impersonal de la institución, pese a su origen en la voluntad libre» y en el que «la libertad ya no se reconoce más» (2001, p. 73). De este modo, afirma, «las garantías que la voluntad ha tomado contra su propia decadencia las sufre como otra tiranía» (2001, p. 73). Critchley parece ser consciente de los riesgos de una tal fundación religiosa de la política. En referencia a la *secularización* que parece definir la política moderna, él sostiene: «la secularización [...] tiene que reconocer un elemento de lo que Emilio Gentile llama *sacralización*, la transformación de una entidad política, como un Estado, una nación, una clase social o un partido político, en una entidad sagrada, lo que la convierte en trascendente, incuestionable e intangible» (2017, p. 34).

A través del análisis del pensamiento de Rousseau, Critchley no pretende, ciertamente, retornar a un *catecismo del ciudadano* o profesión civil de fe que hagan la política practicable, sino enfatizar un aspecto central de la intuición rousseauiana: «para que una asociación política legítima sea posible [...] la razón debe aliarse con temas relacionados con la fe y las creencias, que sean capaces de tocar la profunda matriz existencial de la subjetividad humana, lo que William Connolly llama su “registro visceral”» (2017, pp. 28-29). O, dicho de otro modo,

¿Puede llegar a ser efectiva una política que quiere formar, motivar y movilizar al pueblo o las personas, sin una cierta dimensión —o fundamento— de tipo religioso, sin una cierta apelación a lo trascendente, a lo externo, a aquello que [...] hemos llamado, con Charles Taylor, la «plenitud» (*fullness*), o lo sustantivo o cualquier nombre que queramos dar a dicha apelación? No lo creo. (2017, p. 34)

Critchley considera que el propio Rousseau había advertido ya los riesgos inherentes a una religión política *inauténtica*. Consciente de que la religión de los ciudadanos, devenida en vana ceremonia, puede convertir al pueblo en cruel e intolerante, y ejecutar a quienes no acepten los dioses nacionales en nombre de una obra considerada santa, Rousseau apela en textos como el *Manuscrito de Ginebra*, según Critchley, a una *auténtica* cristiandad o genuina religión cristiana que reconoce a los otros como hijos del mismo Dios, a los otros como hermanos (2017, p. 79). De modo que, afirma el filósofo británico, Rousseau parece defender allí un cristianismo protestante evangélico, una religión fiel al cristianismo primitivo y sus «sentimientos de sociabilidad», contra el modelo del catolicismo y sus «dogmas de religión» (2017, pp. 80-81), que tienen sus correlatos en determinadas formas políticas.

A pesar de las tensiones en el pensamiento de Rousseau que parecen no poder ser resueltas por el filósofo ginebrino,<sup>12</sup> Critchley pretende recuperar este otro espíritu rousseauiano (en vistas a la «actualidad» de Rousseau) vinculado a su crítica de la intolerancia católica francesa. Esta línea interpretativa puede apreciarse en su relectura del entrelazamiento entre religión y política en el «espíritu paulino» de Heidegger, tal como se analizará a continuación, y que puede conducirnos a apreciar la distancia entre la propuesta filosófico-política de Critchley y aquella de Emmanuel Levinas.

#### §4. La fuerza del amor y la experiencia de la fe, en el intrincado nudo entre religión y política

Critchley se pregunta si «puede un colectivo político mantener su propia existencia, es decir, mantener su unidad e identidad, sin un elemento sagrado, sin religión, sin rituales y sin algo que solamente podemos llamar *creencia*», y sentencia: «Tampoco lo creo» (2017, pp. 34-35). Frente a las propuestas tradicionales de sacralización de la política, Critchley ensaya, en el capítulo 4 de

<sup>12</sup> Critchley sostiene que en *El contrato social* Rousseau considera que los artículos de fe de la religión civil deben ser afirmados con precisión, sin argumentación o interpretación alguna. El catecismo del ciudadano viene así a enunciar los *dogmas* de la religión civil (2017, p. 81).

su obra *La fe de los que no tienen fe*,<sup>13</sup> un posible entrelazamiento entre religión y política a distancia del secularismo o del teísmo, al buscar una nueva fundación de la política en la *experiencia de la fe*. En él se refiere al retorno de la figura de Pablo de Tarso,<sup>14</sup> no sólo en el pensamiento contemporáneo sino también a lo largo de la historia de la cristiandad, como un gesto de reforma por medio del cual el orden esencialmente secular de la iglesia establecida o existente es socavado en orden a aproximar la religión al corazón de la fe religiosa (2017, p. 22). Este modelo paulino le sirve a Critchley para pensar un nuevo fundamento de la autoridad, una ruptura con las formas tradicionales de fundamentación religiosa de la política: la experiencia de la fe y del amor del cristianismo paulino.

Frente a las formas establecidas o existentes de la ley, la fe como «la vivencia subjetiva de un compromiso que supone una demanda infinita» (2017, p. 22) parece proporcionar un camino alternativo contra las reificaciones del mandato instituido. Critchley reconoce esta inspiración en las lecturas de Heidegger sobre Pablo entre 1920 y 1921 (2017, p. 22). Según su perspectiva, la ontología heideggeriana podría ser definida antes que por la autarquía y la determinación comprendida como potencialidad, por «una concepción del ser humano caracterizada por la experiencia de un anuncio que excede los límites de la potencia y de la fortaleza, y donde la autenticidad hunde sus raíces en la afirmación de la debilidad y la impotencia» (2017, p. 23). Atenuando los factores heroicos y viriles de la filosofía heideggeriana, aunque sin negarlos,<sup>15</sup> Critchley revela en la analítica existencial el espíritu dramático del cristianismo paulino. El llamado de la conciencia, la angustia entre la nada del ser arrojado y la proyección, el pasaje de la inautenticidad a la autenticidad, la relación entre la caída y la libertad, son puestas al servicio de una concepción

<sup>13</sup> En este capítulo, Critchley se refiere al resurgimiento del interés contemporáneo en Pablo de Tarso en autores como Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Alain Badiou, para pensar su concepción del amor y la relación con la fe (2017, p. 22). Aquí realiza, en sus propios términos, uno de sus «experimentos», el de analizar y vincular la filosofía de Heidegger con aquella de Pablo de Tarso.

<sup>14</sup> En *La demanda infinita*, Critchley afirma seguir la lectura de Badiou sobre San Pablo, en especial, dos aspectos de la experiencia ética paulina: «se comienza por la experiencia de una demanda o apelación, que es el acontecimiento de la gracia, y el sujeto se define a sí mismo cuando aprueba este acontecimiento en una declaración de fe» (p. 68).

<sup>15</sup> En *La demanda infinita*, Critchley considera que la estructura autárquica del *Dasein* auténtico en Heidegger, y su eco existencial del sujeto kantiano, estaba dominado por la ortodoxia de la autonomía (pp. 53-54). Sin embargo, en esta obra ya anticipa una posible lectura alternativa de Heidegger vinculada a su «espíritu paulino». En *La fe de los que no tienen fe*, Critchley reconoce algunos cambios respecto de sus análisis en *La demanda infinita*, entre ellos el lugar que ocupan filósofos como Rousseau y Heidegger en las problemáticas abordadas por él (p. 30).

de la responsabilidad originaria inherente al *Dasein* (2017, pp. 23-24). El filósofo británico destaca así la experiencia de la fe y del amor dentro de una modalidad *existencial* de responsabilidad, en tanto demanda y deuda infinita (2017, p. 244). La fe purificada del dogma del credo, de la institución de la Iglesia, o de creencias metafísicas, se presenta como una fuerza renovadora de lo político, que surge y resurge a lo largo de la historia y configura comunidades de resistencia.

En su análisis del «espíritu paulino», Critchley afirma: «La verdad como lealtad debe suscribirla el amor: la proclamación de la fe es un acto de compromiso donde uno se compromete con otro y donde el otro se convierte en el prometido de uno» (2017, p. 164). Y, más adelante, continúa: «El amor no tiene razones y no necesita ninguna. Si así fuese, no sería amor» (2017, p. 165). La disposición a una infinita demanda o llamado, sostiene Critchley, no está en nuestro poder, excede la fuerza humana, no puede ser querida, es obra de la gracia (2017, p. 178). La decisión se asienta en esta extrema pasividad del amor, que no es la fuerza de un poder sino la apertura a algo que excede al sí mismo, la *heteroaffectividad* de una demanda infinita que me llama y el reconocimiento de la propia debilidad (2017, p. 180). En contra de la libertad como aquello que pueden conferirse los hombres en una aserción viril de autarquía, Critchley contrapone la libertad como aquello que puede ser recibido una vez que uno ha decidido convertirse en esclavo y servir a la resistencia del amor (2017, p. 180).

Frente a la libertad como autarquía, afirma Critchley, la libertad en la fe implica un nuevo fundamento de legitimidad de la ley o mandato escrito. El filósofo británico sostiene: «La fe solo es posible como un *contramovimiento* frente a la ley, y los dos términos del movimiento se dan en una dialéctica permanente» (2017, p. 198; énfasis mío). Escuchar la voz que me llama, ser fiel al acontecimiento, reconocer mi debilidad y responsabilidad ante la demanda infinita, forjan los tópicos de esta comunidad del amor que resiste las formas esclerosadas de la ley, como expresión de la condición pecadora, de la naturaleza caída, abriéndose a la salvación por la gracia (Critchley 2017, p. 199). Critchley habla de una ley del Espíritu, de una ley contra la ley que no es una negación de la ley sino un suplemento de la ley en el único mandamiento, aquel de amar al prójimo como a uno mismo (2017, p. 199). Así, la condición humana se encuentra, sostiene Critchley, constitutivamente desgarrada entre la fe y la ley, el amor y el pecado (2017, pp. 200-201). En *La demanda infinita*, Critchley afirma: la «universalidad [del cristianismo paulino] basada en el *Faktum* situado de un acontecimiento [...] ofrece una figura ejemplar para la militancia política contemporánea» (p. 68).

Cabe ahora preguntarse: ¿Levinas propone acaso como Critchley este *camino del amor* como antídoto y fuerza renovadora frente a los riesgos inherentes de la política o, más precisamente, del mandato escrito en las formas de la ley y el Estado? En «Libertad y mandato», Levinas afirma que «la subordinación de la voluntad a la razón impersonal, al discurso en sí, a las leyes escritas, exige el discurso en tanto encuentro de hombre a hombre [...] Se podría denominar religión a esta situación— en la que fuera de todo *dogma* [...] se habla a otro (*autrui*)» (2001, pp. 83-84, énfasis mío). Esta afirmación parece corresponder con la crítica de Critchley a la posibilidad de la reificación de la ley, al dogmatismo del mandato escrito. Pero Levinas extiende su cuestionamiento más allá de la retórica antidogmática. Sostiene: «Se podría denominar religión a esta situación— en la que fuera de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino — que Dios no lo quiera— sobre lo *sagrado* y sus violencias, se habla a otro (*autrui*)» (2001, p. 84; énfasis mío). Distingue así entre la exigencia del discurso de hombre a hombre que sostiene el mandato escrito y la experiencia de lo sagrado.

En un pasaje esclarecedor de «¿Es fundamental la ontología?» de 1951, Levinas se refiere al uso del término «religión» para denominar la interlocución que sostiene el discurso: «Al escoger el término “religión” — sin haber pronunciado la palabra “Dios” ni la palabra *sagrado* [...] Ninguna teología, ninguna mística está disimulada tras el análisis que acabamos de presentar del encuentro con otro» (1993, p. 20). Con mayor énfasis, el análisis de Levinas se aleja ostensiblemente de la propuesta de Critchley, cuando afirma en «Libertad y mandato»: «Hemos intentado plantear la exterioridad— lo otro— como lo que, por excelencia, no es tiránico y hace posible la libertad [...] más allá de *la violencia* de la brutalidad, pero también del encantamiento, del éxtasis y *del amor*» (p. 84; énfasis mío).

En este sentido, Levinas no denuncia, bajo una forma vitalista-cristiana (paulino-heideggeriana) como la propuesta por Critchley,<sup>16</sup> las formas

<sup>16</sup> En «Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them» (2004), Critchley se refería al peligro de la *encarnación* de la ética levinasiana en el universal concreto del Estado, ya sea de Israel o de Francia, en respuesta a ciertas lecturas apologéticas sionistas, del republicanismo francés o eurocéntricas de su pensamiento. Frente a ello, Critchley afirmaba que la concepción de lo político en Levinas porta un momento metapolítico de *desencarnación*, que desafía los límites y legitimidad del Estado, la ética como una perturbación anárquica de lo político en aras de lo político, que evitaría el riesgo de una clausura en la totalidad y la conversión de lo político en *tiranía* (p. 182). Sin embargo, sólo unos años más tarde, en *La demanda infinita* y *La fe de los que no tienen fe*, Critchley llevará a cabo una auténtica *conversión* del pensamiento levinasiano, con su propuesta de *encarnación* de la relación ética en la esfera política a través del universal concreto mítico del «pueblo». Dicha hermenéutica no puede desprenderse de ese gusto por lo *sagrado* que caracteriza a las reapropiaciones

esclerosadas de la ley que devienen dogma para *resucitar* la vida amorosa de la fe. Las nunca desgastadas oposiciones de ley y vida, rigidez y vitalidad, dogma y fe, conocimiento y afectividad, obra y gracia, abstracción y concretitud, razón y afecto, pronto llaman a los amantes de lo *sagrado*. Levinas se refiere a la posibilidad de que la forma de la ley adquiriera el sentido sagrado de *faktum*, esto es, que la legislación se presente como una fuerza externa tiránica sobre los hombres. Pero a la Voz reificada de la ley no puede oponerse, sin embargo, la Voz *fáctica* de un poder pre-legal como fuerza performativa que llama, bajo la sensación de urgencia y angustia en el presente en un contexto de crisis, a la *resolución pasiva* (decisión y aprobación) de los hombres en los modos de la lealtad y de la fidelidad<sup>17</sup>, forjando comunidades de resistencia en espera. A contrapelo de lo que afirma Critchley, esto último no representa un de otro modo que ser o más allá de la esencia, ni una filosofía del *Decir*, semejante a la de Levinas, (Critchley, 2017, p. 164) sino, por el contrario, como se analizará a continuación, una forma mítico-moderna más de la filosofía del ser.<sup>18</sup>

Levinas no apelará al *camino del amor* como antídoto contra los riesgos inherentes a la política. Frente a la legitimación del Estado y del derecho en una teología dogmática y sus formas de vigilancia y confesionalización, Levinas no propone una inversión religiosa en las formas de la participación y entrega a la propensión amorosa de la fe. En el próximo apartado, se intentará comprender el sentido de la crítica levinasiana a la experiencia del amor como forma de legitimación del mandato en la vida política.

## §5. De la sociedad del amor a la interlocución plural de la justicia

En «El Yo y la Totalidad» de 1954, Levinas expone una crítica de la sociedad íntima del amor y reconoce la importancia de la mediación para pensar la

de la ética levinasiana tanto en sus versiones conservadoras como en aquellas que se pretenden rupturistas, liberadoras o anárquicas.

<sup>17</sup> En *La demanda infinita*, Critchley afirma haber tomado la idea de *fidelidad* al acontecimiento (*universalidad situada*) como experiencia ética fundamental de Alain Badiou (pp. 20, 62-65).

<sup>18</sup> Critchley no desconoce que la propuesta heideggeriana de una *conversión* existencial, el pasaje de la inautenticidad a la autenticidad, a través de la experiencia de la angustia y el «ser para la muerte», se asienta sobre un modelo heroico y una forma de autarquía como autosuficiencia, autodomínio o autoconstancia (2017, p. 187). Sin embargo, Critchley no pone en duda la modalidad *sacralizante* del llamado, que está a la base del proyecto heideggeriano, y que en nombre de la pasividad radical inviste toda resolución como la escucha atenta y la infinita responsabilidad hacia una Voz que convoca a los hombres.

justicia. La voluntad productora, en su búsqueda de asegurar la libertad contra el riesgo de la tiranía, instituye un mandato escrito que excede el radio de la propia intención. A través de la institución de este mandato escrito, la voluntad se enajena en su obra y, merced a esta separación, entra en un orden al que debe responder. Así, sostiene Levinas, «la voluntad que produce obras es una libertad que se traiciona. [Pero] La sociedad— totalidad de libertades que se mantienen en su singularidad y, al mismo tiempo, se encuentran comprometidas en una totalidad— es posible gracias a la traición» (1993a, p. 43).

La responsabilidad que dicho orden instauro, sostiene Levinas, es objetiva. Debo responder *objetivamente* antes los otros, a través de la mediación de la ley o de las instituciones, y de la pluralidad de sus requerimientos. Por un lado, la voluntad ya no contiene toda la significación de su propia querer, (1993a, p. 42) la responsabilidad de su actuar ya no se agota en sus intenciones. Está situada «en una configuración de voluntades que se conciernen por su obrar» (1993a, p. 33) y en la que se puede ejercer violencia sobre una libertad *a pesar de uno mismo*. Mi responsabilidad está atravesada por la perturbación permanente del tercer hombre o del «tercero»<sup>19</sup>, esto es, de quien puede ser dañado por mi acción a pesar de mi buena voluntad hacia el prójimo. La justicia impide la absolución de mi responsabilidad objetiva: «mi intención no mide exactamente el sentido de mi acto» (1993a, p. 33). Las voluntades son objetivamente responsables pues la significación objetiva de su acción eclipsa su significación intencional (1993a, p. 34).

Pero, por otro lado, mi responsabilidad es objetiva pues es capaz de ser medida desde un punto de vista externo a mis intenciones. De modo que, sostiene Levinas, «si la falta no es conmensurable con el examen de conciencia, el hombre como interioridad carece de toda importancia. La falta se determina a partir de una ley universal y consiste en el daño causado más que en la falta de respeto» (1993a, p. 37). Esta conciencia de sí fuera de sí, a través del mandato escrito, «confiere una función primordial al lenguaje que nos vincula con el afuera» (1993a, p. 37). Lo verdaderamente social de este lenguaje nos aleja del privilegio de los diálogos interiores o de la intimidad del diálogo amoroso. La voz de la ley y de la institución habla y regula las vidas de las voluntades.

<sup>19</sup> Sobre la noción del «tercero» como concepto clave para comprender lo político en Levinas, cf. David 2014, pp. 253-259. En este texto, Alain David considera que si bien la noción del «tercero» supone una ruptura con la sociedad cerrada yo-tú, ello no supone una reducción o absolución de la responsabilidad con el otro, sino su problematicidad, esto es, el pasaje de la inquietud ética a la cuestión política, como afirma Bensussan (Bensussan 2014, pp. 226-227).

Y, sin embargo, la enajenación de la voluntad productora en su obra habilita la posibilidad de la injusticia. La injusticia, sostiene Levinas, «reside en la posibilidad de privar a la voluntad de sus obras [...] [Por ejemplo] Mediante el acero y el oro [...] tengo el poder sobre la libertad de los demás» (1993a, p. 42).<sup>20</sup> La posibilidad de que el mandato escrito, como salvaguarda de la libertad contra la tiranía, sea apropiado por la *fuerza* del acero y del oro, se alimenta de la distancia entre la voluntad y su obra. Pero Levinas establece una distinción entre ambas fuerzas: «la violencia del acero deja escapar a la voluntad que pretende dominar. La verdadera violencia es la que conserva la voluntad que ha forzado. Su instrumento es el oro, y la violencia es la corrupción» (1993a, p. 43). El filósofo reconoce la sumisión de las voluntades por el oro como forma de mediación capaz de volver esclava a la voluntad libre, como forma de esclavitud voluntaria. La vía de la violencia pacífica, de la explotación, (1993a, p. 43) es una dulce violencia que, como afirma Levinas en «Libertad y mandato», «puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser ofendido, es decir, hasta el poder de obedecer bajo mandato» (2001, p. 71). La posibilidad de crear un alma de esclavo, de que la obediencia cese de ser conciencia obediente y se convierta en *propensión*, afirma Levinas, se presenta como una refutación de la libertad misma y de su resistencia heroica (2001, pp. 71-72). El mandato escrito, que parecía proteger a la libertad contra el riesgo de la tiranía, puede transformarse así en una fuerza de conservación de la injusticia.

Ahora bien, para que la justicia sea conocida como injusticia, parece necesaria una fuerza externa al mandato injusto que juzgue las relaciones objetivas de la sociedad (1993a, p. 44). Como afirma Levinas: «Más allá de las instituciones razonables, una conciencia exterior a la totalidad del Estado [...]

<sup>20</sup> En un manuscrito de 1955, en el que retoma parte de sus reflexiones de «Libertad y mandato» y anticipa algunos de sus análisis de *Totalidad e infinito* (1961), Levinas analiza el carácter esencialmente violable de la voluntad humana: «La voluntad, en efecto, es esencialmente violable. [...] No sólo se la puede ofender en su dignidad [...] sino que es susceptible de ser forzada como voluntad, de ser sometida, de convertirse bajo la presión de las cosas en alma de esclavo. La voluntad humana no es heroica» (2015, p. 164). Esta posibilidad pone incluso en cuestión, como afirma también en «Libertad y mandato», el recurso a la libertad de pensamiento: «en una especie de inversión, [la voluntad puede perder] incluso la conciencia de la inclinación» (2015, p. 165). Sin embargo, ello no representa una negación completa de la libertad, aunque sí un cambio en su significación: supone «la conciencia de la inconsistencia de la libertad» pero también el «tener tiempo para precaverse de la tiranía», es la capacidad de la voluntad de tomar medidas contra su propio fracaso, una tarea o trabajo «en el futuro de su no-libertad» (2015, p. 165). La voluntad libre en este sentido es conciencia, pero la conciencia a su vez es una tarea social y política: «posibilidad ofrecida a la voluntad de precaverse de la amenaza, de hacer algo en el mundo material o de organizar la sociedad» (2015, pp. 165-166).

puede levantarse contra las instituciones» (2015, p. 169). Critchley destacaba en los análisis de Rousseau, desde el *Discurso de la desigualdad* a *El contrato social*, la apelación a la fuerza legitimadora de la voluntad general, en un llamado a la fundación de un nuevo orden contra el mandato injusto, a partir de la «experiencia de una demanda excesiva que determina heterónomamente al sujeto» (2010, p. 81).

Y, sin embargo, la apelación a la voluntad general, a la voz del pueblo, como se analizó previamente, arriesga devenir una nueva deidad que cristalice en una Voz o discurso que se escinda de la voluntad productora. El lenguaje de la ley y de la institución, sostiene Levinas, puede derivar en un discurso sin interlocutores, en la expresión de una razón impersonal que se experimenta entonces como una nueva tiranía. Esta reificación del mandato escrito, esta sacralización de la voz de lo instituido, es un riesgo inherente a toda obra de la voluntad. La Voz que legitima este nuevo mandato escrito se dice entonces *espíritu* de la ley, encarnación *divina* de la institución política, cuasi-divinidad que ordena a las voluntades libres: la nación, la clase, el partido, la raza, el líder, etc. Absolución de la responsabilidad objetiva perturbada por el tercero, para responder con buena voluntad (buena conciencia) a esa única voz, esa voz cuasi-divina, dentro de un discurso del amor y de la sociedad de dos, comprometida con aquella entidad sacralizada.

Por esta razón, Levinas insiste en la necesidad de reconocer la significación interindividual del discurso universal que sostiene el mandato escrito, la universalidad de un mandato basada en una forma dinámica de interlocución plural. Ahora bien, la posibilidad de apreciar la pluralidad del discurso que legitima el mandato escrito, en tanto *escritura viva*,<sup>21</sup> se sostiene aún en el terreno de la mediación, de la responsabilidad objetiva, y de la economía del tercero. La conciencia de que hay tiranía o conciencia de la injusticia, no supone la anulación del juicio en favor de la fe. Este optimismo de la fe puede recaer en las viejas oposiciones vitalistas entre ley y vida, materia y espíritu, dogma y gracia.<sup>22</sup> Basta encontrar un nuevo significante vacío que reavive este

<sup>21</sup> Contra las oposiciones entre letra y carne, muerte y vida, Levinas afirma en «Una voz sobre Israel» de 1951: «La palabra que se mantiene como tal y que no se transforma en carne no es [como afirma Paul Claudel] “la letra que mata calmando nuestra necesidad de la cosa significada: la letra convertida en ídolo” [...] La palabra, sin perder su dignidad de palabra, puede precisamente adaptarse a una piedra o a un pergamino. Sólo así puede suscitar una relación espiritual en la inteligencia. Sólo así libera a la acción moral y *depura el impulso del amor*. ¡Libertad grabada sobre un trozo de piedra!» (181-182, énfasis mío).

<sup>22</sup> En la «Conclusión» de *La fe de los que no tienen fe*, Critchley se refiere a que la fe no se apoya en la garantía externa y terrenal de una doctrina, sino que tiene el carácter de un continuo esfuerzo en la que

viejo dualismo, para que la maquinaria sacralizante genere sus nuevos sujetos de enunciación. La sociedad del amor que responde a la Voz excluida, la culpabilidad social que se confunde con la falta que un yo comete contra un tú, (1993a, p. 34) parece zanjar la *cuestión* política en favor de la religión política del amor.

Levinas se refiere a este «alma piadosa» que encuentra en el perdón divino, la gracia otorgada por una nueva divinidad, la absolución de su culpabilidad: «el perdón divino devuelve al yo culpable su integridad inicial y asegura su soberanía, también inalterable» (1993a, p. 32). La política del amor puede transformarse en un dulce bálsamo que sosiega la culpabilidad social, en el calor íntimo de las formas caritativas o en la comunión participativa de las almas piadosas y comprometidas. Sólo basta responder a una nueva deidad, o voz cuasi-divina, que sublime la inquietud de lo político, de la responsabilidad objetiva y de la economía del tercero, para satisfacer la responsabilidad abrumada por la necesidad del juicio. Como sostiene Levinas: «La sociedad íntima que hace posible el perdón libera a la voluntad de la carga de los actos que se le escapan y en los que está comprometida [...] El calor afectivo del amor llena la conciencia de esta satisfacción» (1993a, pp. 33-34).

Levinas se niega a la conversión de la responsabilidad política en la sociedad íntima del amor. Y afirma,

Amar es existir como si el amante y el amado estuvieran solos en el mundo. La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo sino la negación de la sociedad [...] La sociedad del amor es una sociedad de dos, sociedad de sociedades, refractaria a la universalidad. Su universalidad sólo puede construirse con el tiempo, mediante infidelidades sucesivas, mediante cambios de amistades: amor al prójimo según el azar de la proximidad y, en consecuencia, amor a un ser en detrimento de otro [...] ceguera con respecto al tercero. (1993a, p. 34).

En este pasaje, Levinas identifica la relación intersubjetiva del amor como una forma de universalidad sostenida en la relación íntima con un tú, aún en su posible *metamorfosis*, que ciega el juicio con respecto al tercero. Fe en una divinidad o cuasi-divinidad, pues como lo sagrado puede en su metamorfosis investir cualquier entidad, y cuyo calor afectivo llena la conciencia de satisfacción (Levinas, 1993a, p. 34) y la libera de la inquietud permanente del

se tiene ocasión de ser probado todos los días (2017, p. 243). Y afirma: «la fe y el mandamiento del amor que la sostiene no es una ley. No tiene fuerza coercitiva o externa» (2017, p. 243). Critchley insiste sobre la distinción entre la externalidad de la ley y su economía del cálculo, y la suavidad y carácter compasivo del mandato del amor (2017, p. 244).

tercero. En «Libertad y mandato», Levinas reconoce en el amor un posible recurso mediante el cual el alma tiranizada puede incluso dejar de ser ofendida, la obediencia convertirse en propensión. «La violencia suprema está en esta suprema dulzura» (p. 71) del encantamiento del amor, afirma Levinas respecto de esta forma sacralizada o tiránica de heteronomía.

En «Is Politics “Practicable” without Religion?», Bernstein descubre cierta oscilación en el propio discurso de Critchley, por un lado, animado por la defensa de la pluralidad de los requerimientos y la inquietud de las demandas en una auténtica democracia y, por otro, la defensa de una socialidad del amor que responde a una unidad cuasi-sagrada, un Tú o unidad heterónoma, que convoca a la preminencia de la fe sobre el juicio. En su análisis de Rousseau, sostiene Bernstein, «Critchley declara que “el ser de la política, consiste, esencialmente, en el acto a través del cual un pueblo llega a ser un verdadero pueblo, un pacto original sobre el que se supone en algún momento hubo *unanimidad*”» (Critchley 2017, p. 47; citado en Bernstein 2016, p. 195). La voluntad general, la voz del pueblo, parece aquí adquirir una univocidad que, desde sus derivas nacionalistas hasta sus nuevas reinterpretaciones como expresión de la resistencia, parece sugerir la identidad y homogeneidad de *un* pueblo, o del *acontecimiento* de la voz del pueblo, un Tú o voz heterónoma que llama a la fe y al amor. Pero Bernstein sostiene, retomando los análisis de Hannah Arendt, que la *pluralidad* es más apropiada para el tipo de política defendida por Critchley (2016, p. 195). Ya en su obra *La demanda infinita*, Critchley oscilaba entre la perturbación esencial de los múltiples requerimientos y carácter agonístico al que debía responderse en el juicio de la vida política, en la responsabilidad objetiva consciente de la interlocución que subyace a toda forma política, esto es, de la política como manifestación del disenso (2010, p. 24), y el optimismo de la fe en la gracia del pueblo y la satisfacción de responder a esta fuerza unívoca (aún en su metamorfosis mítica que puede investir todo *acontecimiento*) que demanda al sujeto comprometido.

En *La demanda infinita*, Critchley se refiere críticamente a la fantasía del pueblo como uno, como unidad o totalidad,<sup>23</sup> atendiendo a la pluralidad de los espacios intersticiales de la resistencia (p. 160). Él afirma reivindicar el concepto de «verdadera democracia» (*wahre Demokratie*) de Marx, en el que el sujeto político es el pueblo en sí mismo como el *concretum*, como la masa

<sup>23</sup> Critchley afirma: «¿Quién es el pueblo? En mi opinión, no es la expresión de una esencia nacional, ni la supuesta unidad de una raza, ni son los ciudadanos de un Estado-nación, ni los miembros de una determinada clase, como el proletariado, ni tampoco los miembros de una comunidad específica definida por la religión, la etnia o cualquier otra cosa» (2010, p. 176)

informe del *demos*, frente al Estado como *abstractum*, frente al organicismo del Estado (2010, pp. 158-159). Contra la encarnación de la verdadera democracia en el Estado, Critchley habla de la democracia como un movimiento de *desencarnación* producido por el impulso material del *ser social*, que desafía los límites y cuestiona la legitimidad del Estado, la cual reconoce en la actuación de alianzas cooperativas, de grupos de convivencia y de afinidad (2010, pp. 159, 162). Esta metáfora vitalista del suelo dinámico, del movimiento material disruptor contra el Estado abstracto, no explica el riesgo siempre latente de una sacralización de la masa informe del *demos*, que reencarna en las figuras de la vida, de lo concreto, de lo material, de lo acontecimental. Así, Critchley pronto afirma: «La verdadera democracia sería la articulación política de estos espacios en *un frente común, una voluntad colectiva, la “fuerza compacta y consciente de sí misma” de Gramsci*» (2010, p. 161; énfasis mío, cf. también 202).

El anhelo de una comunidad del amor que responde a la metamorfosis mítica del pueblo, de lo sagrado, parece estar presente en la imaginación política del filósofo británico. No importa si él se opone a la «fantasía de la fusión, unidad, totalidad y completitud» (2010, p. 161), si acto seguido dice defender «una concepción más salvaje e informe del ser social» (2010, p. 162). ¿Puede la fantasía organicista ser superada por la fantasía de lo informe, sin poner en duda el poder de lo sagrado? ¿A la supuesta unidad de *das Volk* o de *le peuple*, basta oponer el pueblo como *die Leute*, o *les gens* (Critchley 2010, p. 176)? ¿Basta afirmar que el pueblo es el espacio vacío o suplemento que excede la cuantificación o el cálculo social, cualquier término territorializador, (Critchley 2010, p. 176) sin reconocer los riesgos de la metamorfosis de lo sagrado? ¿No hemos aprendido en la vida política contemporánea que la política del amor puede oscilar entre el organicismo y el significativo vacío del pueblo, cuando inspirados en Levinas algunos han afirmado que «La patria es el otro» y «El amor vence al odio»,<sup>24</sup> enunciados por el partido gobernante de la «resistencia»? E incluso más: ¿no es sorprendente, como afirma David Nirenberg en «The Politics of Love and Its Enemies», que aquellos que prescriben el amor y su política, desconozcan que la fantasía y hermenéutica del amor han producido su historia de exclusión; que las ansiedades por la mediación de la vida comunitaria y de la comunicación, con los riesgos inherentes de nuestros sistemas de intercambio, sus desigualdades e injusticias, pronto producen las mismas enemistades que pretenden superar? ¿Desconocen acaso que la satisfacción del amor se invierte también en un temor combativo

<sup>24</sup> Algunos intelectuales adjudicaron a estas expresiones popularizadas en la política argentina de la última década, una inspiración levinasiana: Cf. Feinmann 2013.

ante las figuras del falso amor o los falsos amantes de la «divinidad», y que cualquier política que actúe en nombre del amor tiene el potencial de producir enemigos desde sus propias entrañas (Nirenberg 2007, p. 605)?<sup>25</sup>

Pero, por otro lado, Critchley también se refiere, en *La fe de los que no tienen fe*, a que «la responsabilidad de la acción política sólo puede consistir en una negociación entre demandas contradictorias, irreconciliables y, al mismo tiempo, indisolubles» (p. 216), la irreductible pluralidad de la alteridad, así como la necesidad de que la respuesta a la demanda del acontecimiento solo se justifica si y sólo si es universalizable, se dirige en principio a todos, (Critchley 2010, pp. 71, 176) lo que volvería a perturbar el movimiento recto de lealtad y fidelidad por la presencia del tercero. Como afirma el filósofo británico: «El mundo que tenemos ante los ojos nos abruma con la compleja pluralidad de sus demandas» (2010, p. 164), «la anarquía ética es la experiencia de las múltiples singularidades [...] [que] nos abruma [...] Cualquier intento de ordenar estas singularidades en una “colectividad combativa” [...] está condenada a fracasar» (2010, p. 167).

El temor de Critchley a que el juicio político diferido en el tiempo suponga un aletargamiento de la decisión, o la ficción de un debate que conserve las formas establecidas, no justifica el entrelazamiento entre decisión y fe como única alternativa a los riesgos de la separación entre el mandato político y el momento de la decisión, la falta de motivación para comprometerse con el principio que se profesa o el principio al que se responde. La vida política no puede escapar del juicio, de la deliberación y discusión permanente atravesada por la perturbación del tercero y la responsabilidad objetiva, que impide la conversión de la obediencia al mandato libre en la dulce propensión de la fe y el amor.

Bernstein destaca, no obstante, un elemento central del planteo de Critchley que parece suponer una interrupción de la posible conversión de la obediencia en propensión, cuando el filósofo británico alude a las *ficciones*

<sup>25</sup> En *La demanda infinita*, Critchley analiza la construcción del enemigo en la política o de la amenaza más o menos fantástica de un enemigo como forma de crear la identidad del pueblo en un Estado, la unidad de los ciudadanos y, con ello, la fantasía de la patria (2010, pp. 184-185). Se refiere también a la administración del miedo a través de la fantasía del enemigo como instrumento propio de la política contemporánea (2010, p. 186). Lo que no menciona Critchley, sin embargo, es la posibilidad de la construcción del enemigo en una política del amor, y aún más, dentro de una lógica de la metamorfosis mítica del enemigo, como un poder maligno o perturbador que inhiere en cualquier entidad que amenace o ponga en riesgo a la comunidad del amor. Tampoco menciona la posibilidad de que el optimismo y la militancia, que atribuye como afectos del compromiso ético y resistencia política, (2010, p. 180) se alimenten del miedo a la profanación del espacio sagrado del «pueblo».

legitimadoras de lo político. Aún más, Critchley se refiere a ficciones políticas *desmitificadas* (Bernstein 2016, p. 190). Con extrema lucidez, Bernstein afirma:

Si nos tomamos en serio su esbozo de una teoría de las ficciones políticas, entonces debemos darnos cuenta de que somos «nosotros» los seres humanos los que [...] creamos ficciones, incluidas las ficciones políticas. Somos «nosotros» los seres humanos los que creamos nuestros dioses y postulamos una fuente trascendente de legitimación. Las ficciones no se escriben ni se inventan por sí mismas. «Nosotros» las creamos. Presuntamente, la apelación de Critchley a la religión y la teología política es encontrar una fuente motivadora de legitimación y autoridad políticas. Pero lo que realmente está mostrando es que esta legitimación y autoridad son creadas por seres humanos. Esta no es teología política, sino su antítesis. (2016, p. 191, trad. propia)

En su análisis del pensamiento de Levinas, Critchley afirmaba unos años antes: «La política en sí misma puede pensarse aquí como *el arte de una respuesta a la demanda singular del otro*, una demanda que surge en un contexto particular — aunque la demanda infinita no puede simplemente reducirse a su contexto— y exige la invención política, la creación» (2004, p. 178, trad. propia). En el próximo apartado será preciso detenerse en las reflexiones de Critchley sobre las ficciones legitimadoras de lo político, dentro de su análisis del pensamiento de Rousseau, y sus dificultades para escapar a la lógica mitologizadora que pretende combatir. Los análisis de Levinas sobre los riesgos inherentes a la comunidad del amor, y su defensa de una justicia asentada sobre la economía del tercero, la responsabilidad objetiva y la necesidad de juicio, deben ser analizados esta vez en relación con las formas *ficcionales* de la auto-autoría política.

## §6. La ficción de la autoridad o el arte de la política

En su análisis del pensamiento político de Rousseau, Critchley habla del giro del pensador ginebrino hacia el *arte*: «un arte de la política capaz de formar asociaciones nuevas» (2017, p. 42). En particular, el punto de interés de Critchley es el de la necesidad de ficciones o de nuevas formas de *fuerza ficticia* o *ficcional* que puedan conducir al problema de la motivación en la política (2017, p. 43).<sup>26</sup> Contra cierto racionalismo moral, que el filósofo británico identifica

<sup>26</sup> Victoria Kahn sostiene que «la historia de la teología política es inseparable de la reflexión sobre la capacidad humana para crear ficciones artísticas, incluyendo la ficción de un orden político fundamentado teológicamente» (2014, p. 21, trad. propia). Ella analiza, no obstante, la noción de *poiesis* en la temprana modernidad, así como su recuperación en el siglo veinte, en tanto concepto

de Kant al neokantismo, hasta la ética del discurso de Habermas, la importancia del aspecto sensible del hombre, de sus pasiones en orden a actuar, (2017, p. 44) es crucial, según él, para pensar el sentido práctico de la política y de sus fundamentos de legitimación.

Lo que pretende destacar Critchley, a través de su análisis de Rousseau, es la importancia de las ficciones *religiosas* que sostienen una ficción política legítima, la particular relación entre ficción, religión y política. Critchley afirma que siguiendo el texto de Rousseau es posible «reconocer la fuerza ficticia que resulta tan esencial para la política. Según las palabras de Hobbes, lo que guía la vida y el avance del cuerpo político es un “*Alma* artificial”. La política es, literalmente, una tarea poética que se ocupa de construir ficciones» (2017, p. 85).

Según el filósofo británico, Rousseau construye una ficción política, la ficción de una soberanía popular comprendida como una asociación sin representación, como la única forma de política legítima que puede enfrentarse al hecho de la enorme desigualdad y el estado de guerra (2017, p. 92). Esta ficción de la política en Rousseau tiene que apoyarse, afirma Critchley, en la autoridad de un legislador cuasi-divino y los dogmas de la religión civil (2017, p. 92). La necesidad de la ligadura de la *religio* para la asociación política, a través de la figura de un «hombre extraordinario» o por las creencias, valores cívicos, y rituales políticos, expresaría la convicción de Rousseau de que «la ficción de la política no puede mantenerse sin la ficción de una teología civil» (2017, p. 92).

Y, sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué entiende Critchley por la *ficción* de la política o *ficciones* legales o religiosas, constituyendo y legitimando la vida política? ¿Es suficiente un desplazamiento del catecismo del ciudadano hacia una experiencia de la fe, de la demanda infinita, para evitar los peligros del dogma o de la ausencia de compromiso, como experiencia de renovación de la política? ¿No resulta esta noción de fe, como sostiene Bernstein, demasiado estrecha porque sólo incumbe a quienes escuchan ese llamado,<sup>27</sup> o demasiado amplia, hasta su banalización, «si es usado para englobar *todas* las formas de compromiso apasionado a un ideal que se sabe que no puede ser completamente cumplido» (2016, p. 189, trad. propia)?

Critchley afirma: «La política necesita para su legitimación ficciones que

central para comprender la peculiar forma del arte y su rol en el reino de lo político, con vistas a romper el nudo pretendidamente irremisible entre teología y política (Cf. Kahn 2014).

<sup>27</sup> Cabe preguntarse si la fidelidad a la Voz del «pueblo», cuya metamorfosis adquiere la movilidad propia de lo sagrado, no corre el riesgo de una autoproclamación permanente de diversos agentes de ser, bajo la pretendida pasividad y escucha del Otro, los auténticos médiums de lo popular.

invocan lo sagrado y rituales de sacralización para su legitimación [y estas ficciones necesitan ser expuestas por lo que son]<sup>28</sup>» (2017, p. 93). Y agrega: «el estudioso de la política se ve involucrado en la denuncia de las ficciones que sostienen el gobierno y el análisis filosófico de la política se convierte en una labor de *desmitificación* histórica y analítica» (2017, p. 93; énfasis mío). Esta afirmación de Critchley puede parecer paradójica, si pensamos que él considera toda forma política moderna como una *metamorfosis* de lo sagrado. Por ello, es necesario comprender el sentido adjudicado por el filósofo británico a la noción de ficción.

Si, en el reino de la política, la ley y la religión son solamente ficciones, Critchley considera que esto lejos de ser un punto débil puede ser la señal de su posible fortaleza (2017, p. 94). En lugar de oponer la ficción y el hecho, él trata de distinguir entre ficción y *ficción suprema*, aludiendo aquí a Wallace Stevens, quien considera que «la poesía nos permite ver a la ficción como una ficción, es decir, ver lo ficticio o contingente del mundo» (2017, p. 94). Critchley reivindica esta tarea crítica, en el sentido kantiano, de la poesía «como desmitificación de cualquier mito empirista de lo dado» e intenta poner «de manifiesto la radical dependencia de aquello que está tras la creatividad y la imaginación, en última instancia, la actividad del sujeto» (2017, p. 94). La tarea crítica de la poesía, sostiene Critchley, consiste «en mostrar que el mundo es lo que hagas de él» (2017, p. 94). Por lo que «una ficción suprema es una ficción que sabemos que es tal [...] pero en la que sin embargo creemos» (2017, p. 94). El filósofo británico llama a un giro hacia el arte en la política, lo que Rousseau llama un «arte perfeccionado», «un arte de la política capaz de concebir y dar formar a “nuevas asociaciones”» (2017, p. 95).

Es interesante observar aquí la tarea *crítica* del arte propuesta por Critchley, a partir de Stevens y Kant, como un modo en que la ficción suprema, en la autoconciencia radical de su contingencia y de su carácter producido, vendría a servir como un modo de desmitificación. Sus palabras recuerdan la distinción de un reconocido neokantiano como Ernst Cassirer, entre las formas del mito y del arte. En «El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu», Cassirer había buscado determinar la diversidad de las formas simbólicas, los rasgos de cada dirección fundamental y su delimitación mutua. Para ello se había concentrado en la relación diversa que en cada una de ellas el espíritu mantiene con el mundo de imágenes y figuras creadas por él (1975, p. 174). Cassirer define la modalidad propia del mito como una relación

<sup>28</sup> Este fragmento, entre corchetes, fue omitido en la traducción al español. Por tal motivo, realizamos una traducción propia (cf. Critchley 2012, p. 90).

con la imagen en la cual esta «no se conoce y reconoce como una creación espiritual libre, sino que le corresponde una eficacia independiente; parte de ella una coacción demoníaca que domina y confina la conciencia» (1975, p. 175). Por el contrario, el arte permite desprenderse de la libertad trágicamente vivida por el determinismo mítico. La intuición artística, sostiene Cassirer, no mira a través de la imagen otra cosa que se exprese y represente en ella. Lo que se representa en ella es un mundo de la apariencia, pero de una apariencia que lleva en sí su propia necesidad y, por consiguiente, su propia verdad (1975, p. 177). Si el mito no se conoce y reconoce en la imagen como una creación espiritual libre, y ella se le impone con una eficacia independiente o coacción externa que domina y confina la conciencia, la configuración estética, por el contrario, reconoce en la imagen el carácter plástico de aquello que configura y, con ello, su propio acto poético. El arte desdramatiza el mito y pone en cuestión su modalidad de sacralización<sup>29</sup>.

Sin embargo, el propio Cassirer analizaría años más tarde la posibilidad de una técnica del mito en la política, esto es, una forma de sacralización consciente, una sacralización voluntaria, cuyo fin era establecer o producir formas de creencia o afectividad míticas. En lugar de pensar la técnica del mito en la política como producto de un engaño o de una sumisión involuntaria, los análisis cassirerianos del arte político del mito servían como un cuestionamiento de la presencia de lo *sagrado* aún en las formas modernas voluntarias y autoconscientes.<sup>30</sup> El propio Critchley analiza esta conjunción entre producción voluntaria y las formas de lo sagrado en sus reflexiones sobre Marx. Critchley retoma la verdad perdurable de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, en su discusión con Žižek:

<sup>29</sup> Sobre los análisis de Cassirer de lo *sagrado* en el pensamiento mítico, cf. especialmente: Cassirer 2013. Para un estudio crítico sobre las formas simbólicas del mito y del arte en Cassirer, cf. Van Vliet 2013. Es importante recordar, asimismo, el modo en que Cassirer interpreta el nudo entre arte y política en Rousseau, cuando afirma: «Lo que Rousseau reconoce ahora [en *El contrato social*] es que el hombre (...) su ser y su forma no están dados rígidamente, sino *plásticamente*. Y la fuerza plástica más importante está depositada en la comunidad. Ahora reconoce que esa naturaleza humana que él anhela ha de seguir siendo un sueño mientras no se consiga transformar radicalmente el Estado» (2007, p. 83). Para un estudio de la interpretación de Cassirer del pensamiento político de Rousseau, cf. Cassirer 1972 (cap. IV y VI), 2007 y 2007a.

<sup>30</sup> Para un estudio crítico de los análisis de Cassirer sobre el mito político moderno, cf. Dreizik, Ríos Flores y Lumerman 2020.

Sabemos que las mercancías y el dinero que hace falta para comprarlas no son nada mágico, pero actuamos como si lo fueran. [...] Somos fetichistas en la práctica, no en la teoría. La realidad está estructurada por las creencias, por la fe en una fantasía que sabemos que lo es, pero en la que seguimos creyendo. Esta es la principal aportación del convincente diagnóstico de Žižek. Pero la pregunta que me hago y que siempre me he hecho es: ¿Qué hace uno con esta aportación? ¿Cuáles son las consecuencias para la acción que se derivan de este argumento sobre la naturaleza constitutiva de la fantasía ideológica? (2017, p. 206)

Critchley parece apostar por una experiencia de la fe que oponga una sacralización consciente de las formas de resistencia política, una escucha de las voces cuasi-divinas de la voz popular (unidad o pluralidad de las voces, pero investidas por lo sagrado), a la sacralización de las leyes e instituciones que sostienen el «falso contrato» del orden injusto. Si bien Critchley reconoce la importancia de comprender los diferentes modos de la *sacralización* en la política, parece no dudar de su necesidad: «Lo que falta es comprender que la ficción de la asociación política necesita las ficciones del derecho y de la religión para su autorización y *sacralización*» (2017, p. 96; énfasis mío). Critchley considera que «la tarea política es la construcción poética de una ficción suprema [...] que *sabemos* que es tal y en la que a pesar de ello creemos» (2017, p. 96). Es en la experiencia de la fe y en la fuerza del amor, en su inspiración paulino-heideggeriana, dentro de una ética del compromiso y de una política de la resistencia, donde Critchley parece hallar su ficción suprema.

En *La demanda infinita*, Critchley ya había expresado la equivalencia política de su propuesta de renovación: «lo que tiene que articularse políticamente [...] es un populismo de izquierdas» (2010, p. 198). Frente al populismo de derechas, como forma de vida teológico-política, Critchley apuesta por un populismo de izquierdas, en el que el supuesto teológico-político como base de la *realidad* política, aún en su oposición, es apenas cuestionado. Como afirma Victoria Kahn en *The future of Illusion*, se asume «que la religión es lo “real” y que informa nuestro ser en el mundo nos guste o no» (p. 3, trad. propia), algo que se puede apreciar en los diferentes modos de *ontologización* de las formas religiosas y, en particular, en el interés renovado por la(s) teología(s) política(s).

Pero la reivindicación de Levinas de la universalidad de un mandato basada en «un discurso anterior al discurso», «discurso en tanto encuentro de hombre a hombre» (Levinas, 2001, pp. 75, 83) caracterizado como una forma dinámica de interlocución plural, no apela a las formas conscientes de sacralización como antídoto contra los riesgos inherentes de reificación del mandato instituido. La

apuesta levinasiana es comprender el mandato escrito como una *escritura viviente*, en el que las voluntades configurantes se reconocen pero no se agotan en la realidad que han constituido, al tiempo que se ven afectadas por la perturbación permanente del tercero, por su responsabilidad objetiva y por la necesidad del juicio en la vida política (1993a, p. 40). En este sentido, Levinas no sólo recupera la dimensión simbólica de todo orden político, sino que se niega a reducir toda forma de simbolización política a una *Ur-forma religiosa*. En una expresión en apariencia paradójica acerca del discurso que sostiene el mandato escrito del Estado y de sus instituciones, Levinas reconoce que, a pesar de que el pensamiento político no pueda escindirse de la religión (del reino simbólico de la religión y no de su reificación en la *facticidad* religiosa), éste supone una transformación radical de su forma de configuración, que Levinas analiza a través de la economía del tercero y de la justicia.

Tal vez pueda parecer ésta una propuesta desencantada frente al discurso de la fe y del amor, de la aprobación y de la lealtad, pero constituye para Levinas una salvaguarda contra los riesgos de una nueva tiranía. Es posible que la experiencia de la fe, propuesta por Critchley, puede garantizarnos la satisfacción que deriva de una elección abocada a la demanda infinita del Otro, sin las perturbaciones propias de la injusticia que puedo cometer a pesar de mi buena voluntad. Quizás este desposeernos o deshacernos de nosotros mismos afectivo, denominada reacción o vulnerabilidad ética o *pathos* afectivo, (Critchley 2010, pp. 164, 166) pueda convertirse en una compensación ante la ardua tarea del juicio en la vida política. Tal vez la apelación al «salvajismo» de la resistencia pueda encender los corazones desilusionados de la política, aún a riesgo de convertir a la política en un cripto-romanticismo de lo salvaje propia del antiguo exotismo colonial o de clase.<sup>31</sup> Pero Levinas considera que es necesario prevenirse contra «la violencia [...] del encantamiento, del éxtasis y del amor» (2001, p. 84).

Cuando, en «El Yo y la Totalidad», Levinas se refiere a la fe o confianza en el otro, a la función expresiva del lenguaje que se dirige a otro en tanto

<sup>31</sup> Alain David sostiene que la noción del «tercero» en Levinas como concepto clave para pensar la responsabilidad política, implica una ruptura con las formas sacralizadas del Otro/Víctima. Afirma: «el tercero excluye la “tercermundialización”. A los desheredados del planeta también es necesario pedir cuenta de su subjetividad, como es necesario pedirla a quienes su posición de víctimas absolutas ha autorizado un Estado» (2014, p. 259). Contra la lógica de sacralización de las víctimas, que de izquierda a derecha supone la anulación de la pluralidad del discurso y la necesidad del juicio político en nombre de la fe o lealtad al Oprimido, David recupera la importancia de la responsabilidad ilimitada pero problemática que introduce el «tercero» frente a la metamorfosis de lo sagrado y los dispositivos técnicos de apropiación de la Voz del Otro.

interlocutor, como fundamento del orden de la justicia, de las leyes y de sus instituciones, no pretende retornar a las formas sacralizadas de legitimación de la vida política. No sólo en sus formas de deificación de la Voz de una entidad sustancializada (nación, raza, clase, partido, líder, etc.) sino también en la metamorfosis *mítica* de lo sagrado que inviste contingentemente de autoridad cuasi-divina a la voz de diferentes entidades como auténticas portadoras de la justicia, de «lo sagrado de la vida» contra la ley (Critchley 2017, p. 215).

A modo de conclusión, analizaré el modo en que Levinas articula una posible relación entre la ética del compromiso de la filosofía contemporánea y un retorno de las formas míticas de experiencia en el mundo moderno. Ello permitirá apreciar aún más la distancia entre la propuesta de Critchley y la de Levinas acerca del entrelazamiento entre religión y política.

## §7. Conclusión

En sus escritos de posguerra, Levinas no habla de un compromiso con el acontecimiento, de *Faktum* del otro (comprensible o incomprensible), de facticidad, de la vida, de lo preracional, de la aprobación, de la fidelidad, de la heteroafectividad, de la decisión como un acto de fe, ni mucho menos de que el sujeto «se define por la aprobación de una demanda [...] heterónoma que está en *el centro de su ser*» (Critchley 2010, p. 88; énfasis mío). Por el contrario, en «Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea» de 1957, Levinas analiza el retorno de lo mítico en el pensamiento filosófico contemporáneo<sup>32</sup> haciendo alusión al llamado a esta *afectividad comprometida*:

la concepción de experiencia emocional y de participación [...] unos conceptos en los que el pensamiento moderno, ya sea ateo o religioso, ha encontrado el impulso y la ocasión para una ampliación del concepto mismo de Razón—, también ha contribuido a favorecer cierta nostalgia de formas superadas y retrógradas. La renovación de la mitología, la elevación del mito al rango de un pensamiento superior que han hecho los pensadores

<sup>32</sup> En «Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea», Levinas efectúa una crítica del existencialismo moderno, en especial la filosofía de Heidegger, como una forma de comprensión mítica y moderna de la existencia, a través de una analogía con las descripciones de Lévy-Bruhl sobre la «mentalidad primitiva» (Sobre la crítica levinasiana al mito moderno, *cf.* Barash 2014). El objetivo de Levinas no es recuperar los análisis de Lévy-Bruhl sobre los modos de participación y responsabilidad míticas, para reivindicar las categorías ontológicas de la filosofía contemporánea como base de lo social, como señala erróneamente Frédéric Keck (2012, pp. 157-161). Levinas no identifica, como pretende dicho autor (Keck 2012, pp. 163-165), e incluso se opone enfáticamente a cualquier identificación entre la *participación* afectiva en el mundo social con la responsabilidad absoluta frente a los otros, aun cuando se hable de una «verdadera participación» orientada hacia la alteridad, tal como expresa Keck.

laicos, la lucha en el dominio de la religión contra lo que hasta hace poco llamábamos la espiritualización del dogma y de la moral, todo ello no traduce en absoluto una extensión de la razón, sino un retorno puro y simple a la mentalidad primitiva. (p. 68)

Levinas se refiere a la filosofía contemporánea y su conversión del carácter reflexivo de la *conciencia* en *compromiso* (1993b, p. 67) no como un acto de liberación o resistencia, sino como una forma moderna del *sentimiento mítico*. En este sentido, no resulta suficiente hablar de *ficciones* legítimas de la política, si éstas siguen atravesadas por una lógica mitologizadora. Cabe sólo detenerse en la apelación de Critchley al amor o a la indignación, en la que los afectos parecen servir de apertura al acontecimiento (*cf.* Critchley 2010, p. 178). Un breve rodeo por las reflexiones de Levinas sobre la afectividad mítica, puede permitirnos una resignificación de la heteroafectividad del compromiso propuesta por Critchley.

En su artículo de 1957, Levinas describe cómo en el pensamiento mítico, según los análisis de Lévy-Bruhl,<sup>33</sup> los afectos adquieren una cierta trascendencia, adquieren el estatus de categorías del ser (1993b, p. 59). En una alusión crítica a la fenomenología de su época, en especial a la hermenéutica de la facticidad de Heidegger pero que puede persistir como una crítica a las formas contemporáneas de ontologización o mitificación de los afectos en propuestas como la de Critchley, Levinas afirma: «Es una noción de emoción [la mítica] que Lévy-Bruhl tiene en común con los metafísicos contemporáneos» (1993b, p. 60). Las formas de la participación mítica se nutren de esta heteroafectividad. De modo que al privilegio de la sustancia como la estructura última e íntima del ser, a las totalidades de seres singulares expresables sustantivamente, se contrapone un campo o una atmósfera en la que los seres participan (1993b, p. 61). Levinas se refiere a la forma de experiencia de lo *numinoso* o de lo sagrado expuesta por Rudolf Otto, para dar cuenta de esta promoción de la experiencia afectiva emancipada de la representación, propia de la filosofía contemporánea (1993b, p. 61). En su descripción de la experiencia afectiva mítica de lo sagrado, de la participación mítica según Lévy-Bruhl, Levinas parece enumerar todos los tópicos presentes en la ética del compromiso y la política de la resistencia de Critchley<sup>34</sup>:

<sup>33</sup> Levinas ya se había referido a los estudios de Lévy-Bruhl sobre el pensamiento mítico en «De la existencia al existente» de 1947, haciendo especial hincapié en su noción de lo sagrado y su idea de participación (*cf.* 2000, pp. 81-83).

<sup>34</sup> *Cf.* especialmente Critchley 2017, pp. 244-245.

La participación que tiene lugar en la categoría afectiva [mítica] [...] [conduce] hacia la presencia difusa de una influencia oculta. Se trata de realidades anónimas que «flotan, y por así decirlo, irradian de una región inaccesible» [...] la participación abre una dimensión que conduce a lo sobrenatural [...] [pero] su supranaturalidad es directamente accesible a la experiencia emocional, a una «experiencia-creencia», como más tarde dirá Lévy-Bruhl. De entrada, es algo temido, esperado, respetado, algo que pone en cuestión nuestra seguridad [...] Ello explica la fluidez de este anti-universo [...] El sentir [...] [aquí] es una forma de experimentar una potencia [...] El sujeto se encuentra así ante una exterioridad a la que está entregado, ya que le es absolutamente extraña, es decir, imprevisible, y por ello singular [...] El yo, por su parte, entregado [...] es arrojado fuera de sí, al lugar de un exilio eterno, pierde su dominio de sí mismo [...] Y, al mismo tiempo, esta determinación y esta influencia no son casualidad, ya que el yo que se capta en ellas se decide, se compromete, se asume. (1993b, pp. 62-63)

La descripción de Levinas de la afectividad mítica en los análisis de Lévy-Bruhl, pero asumida por la filosofía contemporánea, revela los riesgos de una apelación acrítica a la desubstancialización, a la fluidez, a la heteroafectividad, a la fe, a la entrega al acontecimiento imprevisible y singular, a la pérdida del dominio de sí, a la decisión, al compromiso y a la asunción, como conceptos liberadores de la violencia mítica. En sus análisis de la demanda infinita de una voz cuasi-divina, la responsabilidad y compromiso frente a la potencia de lo popular, la fidelidad y afirmación al acontecimiento, Critchley parece desconocer la dulce tiranía de la afectividad mítica de lo sagrado. Si el significativo vacío del pueblo parece otorgar una fluidez liberadora contra el carácter dogmático de la ley escrita y de sus instituciones, de la violencia mítica del poder establecido y sus formas de reificación, Levinas recuerda la patente cercanía entre la apelación a lo popular y la potencia de lo sagrado: «Liberado de estas formas, [...] se manifiesta a partir de entonces no ya como un término muy general y vacío, sino como despliegue, eficacia, influencia, dominio y transitividad. [...] La eficacia del acontecimiento reside en su efectividad, en su facticidad como decimos hoy» (1993b, p. 64).

Levinas critica así la apelación a la *facticidad* que, en la filosofía contemporánea, parece descubrir en la experiencia de lo sagrado el único camino para escapar de las formas de «participación» establecidas que ya no vinculan a los hombres con el mandato escrito. La re-legitimación de la autoridad política, aún en su evasión de la dogmática del Estado, apela entonces a una re-sacralización y no, como parece suponer Critchley, a una desmitificación de las ficciones legitimadoras de lo político. Sin una conciencia crítica de la tiranía de lo sagrado, no es posible comprender cómo las voces de la resistencia pueden en su metamorfosis mítica confluir con la voz del poder establecido. En un agudo pasaje contra la lógica de la participación afectiva

cristiana y su estrategia de resistencia y mantenimiento del poder, a través del dispositivo de la conversión y de la resurrección, Levinas afirma en «Ser judío» («Être juif») de 1947:

Tal vez el rasgo más sorprendente del cristianismo está en su capacidad de transformarse en religión de Estado y de permanecerlo después de la separación de la Iglesia y del Estado, de proporcionar al Estado no solamente sus fiestas legales sino también toda la trama de la vida cotidiana. El cristianismo es reivindicado con seriedad tanto por el Gran Rey como por el señor feudal que pueden ser a la vez soberbios y caritativos, tanto por el campesino humilde y violento, como por el burgués conservador y emprendedor, así como por el obrero rebelde y sumiso. [...] No se trata de una cuestión de dogma sino de emoción [...] la existencia cristiana tiene en su presente mismo ese punto de articulación privilegiada. Dios le es hermano, es decir, le es contemporáneo. La obra de la salvación es completamente interior [...] está en el poder de un nuevo nacimiento en cada nacimiento prometido, en la conversión, en el contacto de la gracia. [...] la salvación se da en la frescura y la juventud de su presente. No se puede constituir jamás en derecho adquirido, pero se ofrece a la conquista. De allí también, en otro orden, la necesidad de repetir el misterio del Gólgota, de volver a ser su contemporáneo. (2002, p. 101, trad. propia)

¿Podrían comprenderse las palabras de Critchley sobre el juego entre potencia y debilidad del cristianismo paulino, en *La fe de los que no tienen fe*, dentro de aquella lógica de participación afectiva cristiana y su estrategia de resistencia y mantenimiento del poder, descrita por Levinas en «Ser judío»? El filósofo británico afirma: «Antes de la llamada, [Pablo] era Saúl o Saulo. Saúl era un nombre de nobles y reyes [...] Una vez que Pablo es llamado [...] se convierte en un esclavo del Mesías [...] La clave del “inaudito discurso” de Pablo [...] es que la esclavitud lo hace libre y despierta su fuerza [...] Cristo fue crucificado en su debilidad para hacerse poderoso a través de la resurrección» (2017, p. 160).

En «Ética y espíritu» de 1952, Levinas se refería al judaísmo, por el contrario, como «pasión que desconfía de su *pathos*, convirtiéndose y reconvirtiéndose en *conciencia* [...] El judaísmo es una conciencia extrema» (p. 48)<sup>35</sup>. Es cierto, sostiene Levinas, que es violenta «toda acción que soportamos

<sup>35</sup> No me detendré aquí en la polémica afirmación de Critchley de que la obra de Levinas es *estructuralmente judía*, así como en los significados asociados a tal caracterización. Sobre la esencialización-desaparición del judío en la lectura de Badiou de Pablo de Tarso, retomada acriticamente por Critchley, cf. Meschonnic 2009, pp. 61-70. Critchley sostiene que para Levinas «ser judío» es un *hecho* acerca de uno mismo que no puede ser modificado, una *facticidad* (2010, pp. 72-73). Esta ontologización del pensamiento levinasiano y de su concepción del judaísmo, que no repara suficientemente en el contexto de sus obras de entreguerras y de posguerra, así como en sus desarrollos

sin ser, en algún punto sus colaboradores» (2008, p. 49). Cuando la obra de la voluntad, cuando el mandato escrito y sus instituciones, parecen desligarse de la voluntad productora y soportar las injusticias, ésta se vive como una nueva tiranía. Pero Levinas también afirma que «la violencia está, además, en gran parte, en el delirio poético y en el entusiasmo en el cual solo ofrecemos una boca a la musa que se sirve de ella para hablar; en el temor y temblor donde lo Sagrado nos saca de nosotros mismos; está en la pasión, aunque sea amorosa, que lleva en el flanco la herida de una flecha pérfida» (2008, p. 49).<sup>36</sup> En «Una religión para adultos» de 1957, Levinas afirma: «*Justicia* es el término que el judaísmo prefiere a otros que evocan más los sentimientos. Porque el amor mismo requiere justicia y mi relación con el prójimo no puede permanecer ajena a la relación que dicho prójimo entabla con un tercero que es, también, mi prójimo» (p. 63).

En su crítica del amor como fundamento de la política, Levinas pretende cuestionar una forma más de sacralización que, tras la apelación al discurso del otro y de su llamado a la religión y a la trascendencia, a la fe y a la afectividad, no logra romper el nudo pretendidamente irremisible entre la política y lo *sagrado*. Contra la potencia mítica de la voz de la conciencia, contra los temores al aplazamiento de la decisión por el juicio o incluso por la indiferencia, que derivan en un llamado a la aprobación y a la fidelidad al acontecimiento como motores de la acción, a través de la experiencia de la fe y el amor en tanto resistencia al mandato instituido, Levinas contrapone una justicia fundada en la economía del tercero, la responsabilidad objetiva y el juicio, en la interlocución plural que anima el mandato escrito (como *escritura viva*) del Estado y de sus instituciones. Parafraseando el interrogante de Critchley, aunque en un sentido diferente que rescata la propuesta levinasiana, cabe preguntarse: ¿es practicable la política sin *sacralización*, sin la experiencia de la fe y del amor? Así lo juzgo.

críticos contra la ontología heideggeriana y su noción de facticidad, puede encontrarse también en la perspectiva cristiano-ontológica-heideggeriana de Diego Fonti: cf. Fonti 2018.

<sup>36</sup> Cf. también «Una religión para adultos» de 1957 (Levinas 2008a).

## REFERENCIAS

- BARASH, Jeffrey (2014). «Los dioses sin rostro: Lévinas y la cuestión del mito». En: Dreizik, Pablo (ed.). *Lévinas y lo político*. Trad. A. Lumerman. Buenos Aires: Prometeo, pp. 145-155.
- BENSUSSAN, Gérard (2014). «Lévinas y la cuestión política». En: Dreizik, Pablo (ed.). *Lévinas y lo político*. Trad. P. Dreizik. Buenos Aires: Prometeo, pp. 223-240.
- BERNSTEIN, Richard (2016). «Its Politics “Practicable” without Religion?». En: *Pragmatic Encounters*. New York-London: Routledge, pp. 183-199.
- CASSIRER, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración*. Trad. E. Ímaz, México: FCE.
- CASSIRER, E. (2007). «El problema Jean-Jacques Rousseau». En: Aramayo, Roberto (ed.). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura de la Europa del Siglo de las Luces*. Trad. R. Aramayo y S. Mas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 49-155.
- CASSIRER, E. (2007a). «Kant y Rousseau». En: Aramayo, Roberto (ed.). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura de la Europa del Siglo de las Luces*. Trad. R. Aramayo y S. Mas. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 157-232.
- CASSIRER, Ernst (1975). «El concepto de la forma simbólica en la constitución de las ciencias del espíritu». En: *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. C. Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 157-186.
- CASSIRER, Ernst (2013). *Filosofía de las formas simbólicas II: «El pensamiento mítico»*. Trad. A. Morones. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRITCHLEY, Simon (2004). «Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of the Solution to Them». *Political Theory* 32, no. 2: pp. 172-185.
- CRITCHLEY, Simon (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Trad. S. Giménez. Barcelona: Marbot Ediciones.
- CRITCHLEY, Simon (2012). *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London-New York: Verso.
- CRITCHLEY, Simon (2013), «Tough Love: A Response to Richard J. Bernstein’s “Is Politics ‘Practicable’ Without Religion?”». *Social Research* 80, no. 1: pp. 57-76.
- CRITCHLEY, Simon (2017). *La fe de los que no tienen fe*. Trad. B. Thoilliez. Madrid: Trotta.
- DAVID, Alain (2014). «La sociedad de responsabilidad ilimitada (Unlimited Inc.)». En: Dreizik, Pablo (ed.). *Lévinas y lo político*. Trad. J. Takahira y P. Ríos Flores. Buenos Aires: Prometeo, pp. 241-259.

- DREIZIK, Pablo; LUMERMAN, Alejandro; RÍOS FLORES, Pablo (eds.). *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo «El mito del Estado» de Ernst Cassirer*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2020.
- FEINMANN, José Pablo (2013). «Alcances y límites del concepto “la patria es el otro”». *Página 12* (Buenos Aires). 13 de junio de 2013. Consultado: 15 de abril de 2021. URL: <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-223384-2013-06-30.html>
- FONTI, Diego (2018). «¿Partir del *Dasein* o partir del judaísmo? El judaísmo como categoría filosófica en Levinas y una posible actualización del problema». *Universitas Philosophica* 35, no. 71: pp. 259-293.
- KAHN, Victoria (2014). *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- KECK, Frédéric (2012). «Le problème de la responsabilité, entre phénoménologie et sciences de l’homme». En: Burggraeve, R. (et al). *Levinas autrement*. Paris: Éditions Peeters, pp. 155-168.
- LEVINAS, Emmanuel (1993). «¿Es fundamental la ontología?». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Valencia: Pre-textos, pp. 11-23.
- LEVINAS, Emmanuel (1993a). «El Yo y la Totalidad». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Valencia: Pre-textos, pp. 25-51.
- LEVINAS, Emmanuel (1993b). «Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo. Valencia: Pre-textos, pp. 53-68.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *De la existencia al existente*. Trad. P. Peñalver. Madrid: rena Libros.
- LEVINAS, Emmanuel (2001). «Libertad y mandato». En: *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Trad. A. Domínguez Leiva. Madrid: Trotta.
- LEVINAS, Emmanuel (2002). “Être juif”, *Cahiers d'Études Levinassiennes* 1: pp. 99-106.
- LEVINAS, Emmanuel (2006). «Principios y rostros». En: *Los imprevistos de la historia*. Trad. Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, pp. 159-162.
- LEVINAS, Emmanuel (2006b). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. R. Ibarlucía y B. Horrac. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEVINAS, Emmanuel (2008). «Ética y espíritu». En: *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. M. Mauer. Buenos Aires: Lilmod, pp. 45-53.

- LEVINAS, Emmanuel (2008a). «Una religión para adultos». En: *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. M. Mauer. Buenos Aires: Lilmod, pp. 55-69.
- LEVINAS, Emmanuel (2008b). «Acerca de Struthof». En: *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. M. Mauer. Buenos Aires: Lilmod, pp. 215-216.
- LEVINAS, Emmanuel (2008c). «Una voz de Israel». En: *Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. M. Mauer. Buenos Aires: Lilmod, pp. 181-185.
- LEVINAS, Emmanuel (2013). *Escritos inéditos 1. Cuadernos de cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas*. Trad. M. G. Baró, M. Huarte y J. Ramos. Madrid: Trotta.
- LEVINAS, Emmanuel (2015). «El querer». En: *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Trad. M. García-Baró y M. Huarte. Madrid: Trotta, pp. 157-171.
- MESCHONNIC, Henri (2009). *Heidegger o el nacional-esencialismo*. Trad. H. Savino. Madrid: Arena Libros.
- NIRENBERG, David (2007). «The Politics of Love and Its Enemies». *Critical Inquiry* 33: pp. 573-605.
- VAN VLIET, Muriel (2013). *La forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*. Rennes: PUR.



### **Levinas against the sacred politics of love. A reply to Simon Critchley**

In the 1953 "Freedom and command", Emmanuel Levinas reflect on the problem of *free command* and tyrannical action, based on some classic answers in the history of philosophy. Among them, Levinas highlights a particular resolution of modernity, the possibility of will impose to itself a *written command* as a guarantee of its freedom. He refers to the self-determination of will in the form of Law and State. However, the philosopher recognize the dormant danger in this resolution: the risk of reification of the written command as an impersonal reason, as an anonymous speech, and with it, the conversion of this work into a new tyranny. Levinas sustains that subordination of will to the written command requires discourse as the encounter of man with man, what he calls «religion». The present article aims to understand the meaning of what Levinas sustains in his text of 1953, through a comparative lecture to the one proposed by Simon Critchley about an ethic of commitment and a politics of resistance based on the experience of faith and love.

**Keywords:** Command · Religion · Politics · Love · Justice.

### **Levinas contra la política sagrada del amor. Una contestación a Simon Critchley**

En «Libertad y mandato» de 1953, Emmanuel Levinas reflexiona sobre el problema del *mandato libre* y de la acción tiránica, a partir de algunas respuestas clásicas en la historia de la filosofía. Entre ellas, Levinas destaca una resolución propia de la modernidad: la posibilidad de que la voluntad se imponga a sí misma un *mandato escrito* como salvaguarda de su libertad. Se trata aquí de la autodeterminación de la voluntad

en la forma de la ley y el Estado. Sin embargo, el filósofo reconoce un peligro latente en esta resolución: el riesgo de la reificación del mandato escrito como razón impersonal, como discurso anónimo y, con ello, la conversión de esta obra de la voluntad en una nueva tiranía. Levinas sostiene entonces que la subordinación de la voluntad al mandato escrito exige el discurso en tanto encuentro de hombre a hombre, lo que él denomina «religión». El objetivo del presente artículo es comprender el sentido de lo que Levinas sostiene en su texto de 1953, a través de una lectura comparativa con la propuesta de Simon Critchley sobre una ética del compromiso y una política de la resistencia basadas en la experiencia de la fe y el amor.

**Palabras Clave:** Mandato · Religión · Política · Amor · Justicia.

---

**PABLO FACUNDO RÍOS FLORES** es actualmente Investigador asistente del CONICET (Instituto de Filosofía «Doctor Alejandro Korn», FFyL, UBA) y Miembro del Equipo de la Cátedra Libre de Estudios Judíos «Moses Mendelssohn» (FFyL, UBA). Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Su trabajo se centra en el pensamiento de Ernst Cassirer y de Emmanuel Levinas, así como en el de otros filósofos contemporáneos. Ha sido colaborador en la obra colectiva *Levinas y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2014) y co-editor de *Filosofía, mito y fascismo. Releyendo «El mito del Estado» de Ernst Cassirer* (Buenos Aires: RAGIF, 2020).

**INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION:** Instituto de Filosofía «Dr. Alejandro Korn». Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Puán 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. e-mail (✉): pablofacundorios@gmail.com.

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 25–April–2021; Accepted: 29–June–2021; Published Online: 30–June–2021

---

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Ríos Flores, Pablo (2021). «Levinas contra la política sagrada del amor. Una contestación a Simon Critchley». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 17: pp. 169–205.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021