



---

## **IDOLATRIA, DESACRALIZACION, FILOSOFIA**

**Miguel Maida** (\*)

**1.**

Se acostumbra abordar la obra de Levinas a partir del problema de la unidad de dos tendencias, digamos, judaísmo y filosofía, monoteísmo y ética, etc. Nuestra propuesta es ampliar esa perspectiva<sup>1</sup> con un tercer elemento. Quisiéramos sugerir que la importancia de la obra de Levinas reside en el intento de demostrar la coherencia entre, por un lado, el contenido de una confesión particular (judaísmo en este caso), las intuiciones básicas que fundan la vida moral por el otro, y finalmente lo que Levinas llama filosofía, y que nosotros en un sentido más específico preferimos denominar, el “proyecto filosófico de la modernidad”.

La relación entre estos tres aspectos no es simple. Su filosofía tiene aspiraciones que otros filósofos han renunciado. Quizás éste sea en parte el atractivo de su pensamiento, la voluntad de no renunciar a buscar los lazos profundos que unifican estos tres proyectos en apariencia dispares y rescatar de ellos sus aspectos más valiosos. En el fondo, nunca es otra la tarea de la filosofía, tejer como Penélope un tapiz infinito cuya propia naturaleza es que siempre se le pierdan los puntos.

## 2.

El concepto de idolatría tiene su origen en el vocabulario de las religiones monoteístas, originalmente en la Biblia. Como tal, funciona como demarcación entre quiénes practican el culto correcto y aquellos cuyas prácticas y creencias religiosas son erradas.<sup>2</sup> Aunque hay muchas cosas interesantes que decir al respecto, para nuestros propósitos el punto que merece ser destacado, es la conexión entre moralidad y conocimiento implícita en el concepto bíblico de idolatría. Uno de los motivos centrales del texto bíblico es la teoría que la idolatría reposa en un error. El idólatra desconoce o pretende desconocer la materialidad de sus ídolos. Este error no es nimio, ya que lleva a la comisión de actos inmorales. Es decir, el mundo bíblico asume una relación entre ontología e idolatría, y entre idolatría e inmoralidad.

Esta relación entre ontología y práctica, práctica religiosa y eventualmente, práctica moral, es la que Levinas utiliza repetidamente en su obra. Aunque Levinas no desarrolló un análisis sistemático del concepto de idolatría, muchas de sus obras incluyen referencias a este concepto. Uno de los más detallados aparece en una presentación y lección talmúdica que Levinas dictó en 1985 en el “Coloquio Anual de Intelectuales Judíos de Lengua Francesa”, dedicado ese año justamente al tema del ídolo.

Levinas tituló su comunicación “El desprecio de la Torá como idolatría”. Esta sección trata aparentemente un problema de penología divina, concretamente, de la pregunta a quienes les será negada la redención en el mundo por venir. A esto responde el Talmud: El mundo por venir será negado a aquéllos que desprecian la Torá, es decir, el Pentateuco y por extensión la totalidad de las escrituras sacras. Pero esta respuesta no parece suficiente, puesto que el concepto de desprecio de la Torá es ambiguo y se trata de clarificarlo. El texto sugiere varias respuestas, entre las cuales Levinas privilegia una mención aislada que identifica el desprecio de la Torá con la idolatría. Y más en detalle, la opinión que la idolatría consiste en la negación del origen divino de la Torá.

Por lo tanto, los dos términos en relación son el origen divino de la Torá, de la enseñanza, de la revelación, cuya negación constituye idolatría, y la privación del mundo por venir. Es esta relación que va a constituir el eje principal del análisis de Levinas:

Yo no estoy obligado a comprender esta frase como una sanción que se agrega al pecado de la contestación. La Torá es trascendente y divina por sus exigencias que versan, al final de cuentas, sobre la pura ontología del mundo. Ella [la Torá] exige, contra la natural perseverancia de cada existente en su ser propio, ley ontológica fundamental, el cuidado del extranjero, de la viuda y del huérfano, la preocupación por el otro hombre.<sup>3</sup>

El concepto de origen divino de la Torá es re-interpretado por Levinas en términos de trascendencia, exigencia, imperativo moral, frente a la ley ontológica fundamental, en cuya formulación reconocemos fácilmente los principios del egoísmo y el conatus, el esfuerzo de cada existente a persistir en su estado. Es decir, no es la forma lo que constituye el aspecto trascendente, sino su contenido. Si no queremos entender el fragmento talmúdico citado por Levinas en términos de sanción teológico-judicial, como enunciación de un castigo que amenaza al infiel o al herético, entonces tenemos que inmanentizar el concepto de ‘mundo por venir’, e interpretar su privación en términos morales y terrenales:

---

A la sanción escatológica –que puede no inquietarnos- se adjunta aquí una sanción que amenaza aquí abajo! ¿Celos y violencias de un Antiguo Testamento? ¿O peligro de una idolatría adorando las certezas visibles? ¡Atención a las necesidades de la historia que no mienten jamás! La estabilidad del mundo está cuestionada, de todos esos regímenes ‘instaurados por mil años’ y contruidos sobre imperturbables leyes físicas, políticas, económicas. Presentimiento de nuestras crisis, de nuestras guerras, totalitarismos y desempleos (chômages). Todas las idolatrías no son siempre inocentes<sup>4</sup>.

Todo el resto de la lección de Levinas se refiere al problema de la interpretación, a los intelectuales, a la relación entre intelectuales y tradición. Levinas distingue dos tipos de ‘malas lecturas’: (1) mala lectura historicista y relativista, que banaliza y reduce el contenido espiritual de la tradición<sup>5</sup>; (2) Una mala lectura literal, que privilegia la letra en perjuicio de sus dimensiones espirituales<sup>6</sup>.

A estas malas lecturas, Levinas opone una lectura que no se basa en lo enseñado en el pasado, ya sea que éste se rechace (como en la lectura historicista) o se idealice (como en la lectura que se ciñe a la letra), sino que se base en el futuro<sup>7</sup>, es decir, una lectura utópica.

La idolatría, al menos en este contexto, aparece como ideología, como repetición, como un discurso que refuerza nuestra condición de estar insertos en un mundo en el cual nuestras necesidades no pueden satisfacerse de forma inmediata, inmersos en un mundo en el cual la satisfacción de nuestro conatus puede ser contradictoria con las necesidades vitales de otros individuos. A la ideología, Levinas opone el monoteísmo. El monoteísmo no desconoce nuestra dependencia ontológica, no consiste en oponer una serie de prescripciones voluntaristas a las duras realidades de la vida, pero tampoco exagera el peso de esta dependencia. La dependencia es un dato, a ser tenido en cuenta, tanto por la moral como por la transformación activa de nuestro medio natural. Lo condenable de la idolatría, especialmente de la idolatría moderna, es que pretende volver a encerrarnos en los límites férreos de una necesidad ineluctable, y desprecia como vanos todo intento de sobreponernos a ella.

Si el monoteísmo judío rechaza el mito, si exige una humanidad sin mitos, no es porque el monoteísmo sea insensible a la belleza, sino porque el mito, aún si es sublime, introduce en el alma un elemento problemático, el elemento impuro de la magia y el hechizo y “esta borrachera de sagrado y de guerra que prolongan al animal en el ser civilizado”.<sup>8</sup> En el rechazo del mito, en el rechazo de la sacralidad que impregna el mundo antiguo<sup>9</sup>, en la apertura de un espacio a la moralidad y al logos, a la razón, aparece una coincidencia perfecta entre monoteísmo y secularización<sup>10</sup>. El monoteísmo que opone Levinas a la idolatría no tiene que ver con una aritmética divina, sino con la unicidad de la humanidad<sup>11</sup>. La unificación de la humanidad, la solidaridad entre diversos pueblos y sociedades no sería como lo pensaba Kant una consecuencia de procesos históricos inmanentes. La unificación del mundo, más allá de sus diferencias todavía en vías de superación, sería un legado del monoteísmo<sup>12</sup>.

Hay mas de una indicación en la obra de Levinas que la idolatría que se trata de combatir, no es la idolatría histórica de los cultos cananeos y greco-romanos, ni siquiera las persistencias más o menos inocentes de aquellos cultos y creencias en nuestras modernas culturas, sino fundamentalmente las ideologías totalitarias del siglo XX<sup>13</sup>. En ese sentido la obra de Levinas forma parte de una constelación de grandes autores del siglo XX, como Adorno, Arendt, Luckacs y Popper que desde perspectivas diferentes se interrogaron sobre la relación entre crisis de la razón y crisis histórica.

### 3) Desacralización y Secularización

Los sociólogos reconocen, siguiendo principalmente a Weber, dos fenómenos más o menos correlativos que caracterizan el surgimiento de la modernidad. Por un lado, el surgimiento de una visión científica de la naturaleza, y por otro lado, el desarrollo de una visión secular de la organización de la vida social. Ambos procesos, que podemos designar en forma abreviada como secularización, implican una pérdida correlativa de autoridad para las religiones organizadas y la moral tradicional<sup>14</sup>.

Levinas no ve contradicción entre secularización y monoteísmo. Todo lo contrario, ve en la secularización la concreción y la continuación de la lucha del monoteísmo contra el imperio del mito, y una aplicación práctica del principio básico del monoteísmo, la responsabilidad por el prójimo. Esta responsabilidad es asumida por la secularización por el lado de las técnicas, que destruyen los remanentes del mundo mítico, y simultáneamente crean las herramientas que permiten en forma concreta poner en práctica la asignación moral que me dirige el prójimo. El texto siguiente de Levinas, tomado de su conferencia: “Secularización y Hambre”, muestra elocuentemente y sin lugar a dudas su posición:

Nadie en su sano juicio puede desconocer las contradicciones y los errores de la técnica y sus peligros mortales, la sujeción y las mitologías con que nos amenaza, la polución que de ella resulta y que envenena, en el sentido literal del término, el aire que respiramos. Pero este balance de pérdidas y ganancias que se le imputa no se basa, en verdad, en ningún principio riguroso de contabilidad. Las contradicciones señaladas pueden no significar más que una dialéctica inacabada; la denuncia de las mitologías que engendra la técnica y que comprometerían su pretendido racionalismo reposan sobre un concepto puramente formal del mito y de lo sagrado...La condena de la técnica, difundida por medio de todos los perfeccionamientos de las técnicas de difusión se ha convertido...en una retórica cómoda, que olvida las responsabilidades a las que se encuentra llamada una humanidad cada día más numerosa y que sin el desarrollo de la técnica no podría ser alimentada.

Pero la técnica, en tanto que secularización, cuenta. Ella destruye los dioses paganos y su falsa y cruel transcendencia. Por su mano, ciertos dioses, más que Dios, han muerto. Por su mano, ciertos poderes misteriosos de los elementos en las profundidades del mundo o del alma hacen reír a pesar de su soberbia o su secreto, lo que, ya sea para un misterio como para un dios equivale a la muerte: dioses del orgullo y de la dominación, dioses de las conjunciones astrológicas y del fatum, dioses del solar y de la sangre, inalterables como las trayectorias de los cuerpos celestes –dioses locales y dioses del sitio y del paisaje<sup>15</sup>

Levinas rechaza una cierta crítica de la técnica, según la cual la técnica nos ha traído ciertas ventajas, pero también muchos inconvenientes. Esta contabilidad fácil, es rechazada de plano. Y no por el lado de los beneficios materiales innegables y sin los cuales la misma crítica a la tecnología no podría difundirse, sino justamente por el lado de los beneficios espirituales. Según Levinas la técnica completa el proceso de desencantamiento encarado por el monoteísmo.

La secularización, como lo hemos visto, no se refiere solamente al proceso que Max Weber caracterizó como desencanto de la naturaleza, sino también a un proceso en el cual la política se establece como un dominio separado tanto de la autoridad religiosa como de la conciencia moral de

los individuos. Al desencanto de la naturaleza debería corresponderle un desencanto quizás más difícil, más frágil, de la vida social.

Tampoco en este caso Levinas ve una contradicción entre el desarrollo de la política, entendida como síntesis entre el concepto griego de la ciudad, y el concepto monoteísta, judío en sus orígenes, de las dimensiones planetarias de la sociedad humana. Es por esta complementación que podemos liberarnos de la ‘fatalidad de la guerra’. Secularismo y mesianismo no aparecen así contrapuestos<sup>16</sup>. Todo lo contrario, el secularismo parece ser condición para el mesianismo, como se desprende del texto siguiente, que proviene de otro comentario talmúdico, titulado ‘Desacralización y Desencanto’ (1971):

Yo me he preguntado siempre [escribe Levinas] si la santidad, es decir, la separación o pureza...puede residir en un mundo que no haya sido desacralizado. Lo sagrado es de hecho la media luz en la cual florece la brujería. El otro lado, la inversa de lo real. Estos textos [los textos que comentará a continuación] pueden quizás permitirnos distinguir lo santo de lo sagrado, mas allá de las semejanzas formales evocadas esta mañana, cuando se ha hecho un intento de denunciar y deplorar la degeneración de lo sagrado en el mundo moderno<sup>17</sup>.

Frente a los discursos que lamentan la decadencia, la desaparición de una cierta forma de espiritualidad, Levinas parece prevenirnos que ésta no tiene mas que una semejanza, a lo sumo formal, con la auténtica espiritualidad. Esta, la auténtica espiritualidad, está más allá de la secularización y el desencantamiento.

#### **4) Filosofía**

Se puede ver en Levinas uno de los precursores del postmodernismo. Martin Jay, el autor de un importante estudio sobre la valoración negativa de lo visual en la filosofía francesa contemporánea, explica así el rol de Levinas en el desarrollo de esta tendencia:

Puesto que, como se argumenta a menudo, la crítica postmoderna al proyecto modernista es en buena medida también un rechazo del iluminismo, no debe sorprendernos que la filosofía decididamente anti-iluminista de Levinas haya encontrado una lectura congenial. Y a fortiori no es un misterio que su poderosa crítica de las premisas ocularcentricas del siglo de las luces haya encontrado una audiencia apreciativa. En 1984 la prensa popular francesa podía con justeza declarar que ‘Levinas estaba de moda; y que Lyotard era uno de sus principales celebrantes’<sup>18</sup>

Es posible, en principio, defender una lectura anti-iluminista de Levinas. El énfasis en lo moral y en lo religioso parecería apuntar en esta dirección. La crítica de la idolatría, especialmente la prohibición de la representación plástica de la divinidad, tema tradicional del monoteísmo judío, parecerían constituir un fondo del cual emergerían las tendencias que Jay condena. Sin embargo, otras lecturas de Levinas son posibles, en las cuales, la crítica a la “ocularidad”, al privilegio otorgado a la visión en la cultura occidental, aparece justamente como una crítica al romanticismo irracionalista y como una crítica al anti-iluminismo. El objeto de la crítica de Levinas no es la visión sino la idolatría.

Recordemos en este contexto la definición que Lyotard presenta en La Condición Postmoderna:

usaré el término ‘moderna’ para designar toda ciencia que se legitima a sí misma por el recurso explícito a una gran narrativa, como ser la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto racional o trabajador o la creación de la riqueza<sup>19</sup>.

La posición de Levinas no puede ser englobada totalmente en uno de estos campos. Su filosofía rechaza algunos aspectos del modernismo, y especialmente la metafísica de la presencia. Pero tampoco adopta una posición anti-fundacionalista. Y por supuesto se siente partícipe de las grandes narrativas, o por lo menos de dos de ellas, la gran narrativa del judaísmo, y la gran narrativa cuyos orígenes encontramos en Grecia pero en sentido estricto pertenece al proyecto filosófico de la modernidad. Estos matices se ponen de manifiesto en su toma de posición con respecto a ciertas filosofías específicas. Levinas es sumamente crítico de Spinoza y de Hegel, pero partidario ardiente de Descartes.

En el prólogo a la traducción alemana de Totalidad e Infinito Levinas presenta su crítica a las filosofías tradicionales en términos de déficit, de carencia:

Este libro cuestiona que la síntesis del saber, la totalidad del ser abarcada por el Yo Trascendental, la presencia capturada en la representación y el concepto, y la interrogación sobre la semántica de la forma verbal del ser, estaciones inevitables de la razón, sean las instancias últimas del buen sentido (sensé). ¿Conducen ellas o llevan ellas a la capacidad de asegurar la concordancia de un mundo y a manifestar así la razón hasta el fin? ¿[Llevan a ellas a] la razón hasta el límite o a la paz entre los hombres?<sup>20</sup>

Las estaciones filosóficas mencionadas, a título conjetural podemos nombrar a Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, no parecen estar en condiciones de realizar, por sus propias fuerzas, la paz entre los hombres y completar el desarrollo de la razón. Para que ello ocurra, la filosofía parecería requerir un suplemento externo. Sin embargo, es bien sabido que Levinas rechaza la tentación de completar la filosofía con una teología. Más allá de su compromiso personal con el judaísmo, su obra filosófica pretende ceñirse al modo tradicional del discurso filosófico.

La re-interpretación de la filosofía en términos del proyecto mesiánico aparece en la obra de Levinas en dos formas distintas. La primera es una crítica a la filosofía contemporánea, y especialmente a la filosofía que Levinas identifica como la más avanzada y problemática de las filosofías contemporáneas, es decir, la filosofía de Heidegger. La crítica a Heidegger no es presentada como un preámbulo al otro momento, que Levinas prefiere abordar independientemente de toda referencia concreta a la historia de la filosofía, y que es el momento fundador de una nueva filosofía, en la cual la ética juega el rol de prima filosofía.

Levinas no participó públicamente de las varias polémicas sobre Heidegger y su colaboración con el Nacional-socialismo, pero su opinión sobre Heidegger y su filosofía está presentada claramente a lo largo de su obra filosófica<sup>21</sup>. Sin dejar de reconocer la grandeza del filósofo, ni lo que su filosofía le adeuda, Levinas está totalmente convencido que la adhesión de Heidegger al partido Nazi en 1933, sus actos durante el período en el cual se desempeñó como rector de la universidad de Freiburg, y su posterior negativa a tomar una posición pública sobre el nazismo y su propia conducta no puede ser descontados como simple traspies<sup>22</sup>, sino que expresan una actitud que concuerda con aspectos fundamentales de su filosofía. Y es significativo que Levinas, que prácticamente se abstuvo de criticar y polemizar contra otros filósofos contemporáneos, dedicó a la crítica de la filosofía de

Heidegger los dos últimos cursos que dictó en la Sorbona antes de su jubilación como profesor titular.

El texto donde esta crítica aparece en la forma más concisa es de 1961, es decir, es contemporánea de Totalidad e Infinito, y fue escrito en ocasión del viaje del cosmonauta Gagarin. La ocasión marca los términos de la confrontación. Lo que está en juego es la relación naturaleza/técnica, o mas generalmente, naturaleza y acción humana.

Levinas comienza resumiendo el argumento heideggeriano y mencionando diversos motivos de Heidegger fácilmente reconocibles por el lector, tales como el solar, el sendero, el puente que une las riberas, la presencia del árbol, el claro oscuro de los bosques y otros en los que según Heidegger se manifestaría el ser mismo de realidad<sup>23</sup>. Los ejemplos que Levinas menciona han sido cuidadosamente escogidos. Representan efectivamente ejemplos típicos de la prosa de Heidegger. Pero también son ejemplos de una pseudo-naturalidad, sedimentaciones de acciones pasadas. No hay nada natural en el puente, en la casa o en la obra de arte, o por lo menos no son mas naturales ni permiten que el ser se nos revele mejor que lo que se nos podría revelar en una gran obra de ingeniería. Igualmente en el caso del lenguaje. Heidegger interpreta el lenguaje como manifestación del ser, no como un pensamiento lógico o un sistema de conocimientos, es decir, ni como forma ni como contenido del conocimiento. Estamos en presencia de un pensamiento obsesionado por el anhelo de establecer una relación con la naturaleza que sería más íntima aún que la que une la planta al suelo. ¿Cómo interpretar todo este lenguaje romántico?. Para Levinas no parece haber duda sobre el diagnóstico. El telurismo de Heidegger no es una fantasía inocente ni bonachona:

La implantación en un paisaje, el aferrarse al solar (lieu) sin el cual el universo se convertiría en algo insignificante y apenas existiría, es la escisión misma de la humanidad en autóctonos y extranjeros. Y desde esta perspectiva, la técnica es menos peligrosa que los genios del solar<sup>24</sup>

Frente al duelo por la desaparición del paisaje pre-industrial, que Levinas sospecha esconde una relación a los otros hombres, una relación teñida por la exclusión de los otros que están también ahí pero no deberían estarlo<sup>25</sup>, Levinas presenta a un Gagarin que rompe las barreras que nos ligan a un lugar, y así completa simbólicamente el proceso de desacralización comenzado simultáneamente en Judea y en Grecia<sup>26</sup>. Lo importante en el viaje espacial no sería el aspecto competitivo, el haber llegado más lejos que sus competidores americanos, sino la posibilidad que se anuncia de nuevos descubrimientos y de nuevas posibilidades técnicas, el coraje personal de Gagarin y su abnegación que Levinas saluda, pero sobre todo, la grandeza de este evento es en haber roto las ataduras del solar.

Lo que el romanticismo lamenta, la pérdida de una relación íntima con la naturaleza, o jamás existió, y en la medida en que existió, no es fuente de salvación sino de peligro. No es armonía sino sometimiento del hombre a la dura y brutal necesidad natural. Es justamente este peligro que el monoteísmo y el pensamiento racional procuran combatir.

Hay muchas referencias a Heidegger dispersas en la obra de Levinas, pero no un tratamiento sistemático<sup>27</sup>. A reparar esta omisión dedicó Levinas sus dos últimos cursos, dedicados el uno al problema de la muerte, y el otro, al problema de la onto-teología<sup>28</sup>. En estos, Levinas se ataca a los temas centrales del pensamiento de Heidegger, y significativamente, en ambos hay capítulos titulados, respectivamente ‘un pasaje obligado: Heidegger’ y ‘Comenzar por Heidegger’. Pasaje obligado y comienzo, pero no fin ni conclusión. Más aun, en el curso dedicado al problema de la

muerte, no se apoya Levinas en la concepción del tiempo de Heidegger sino en la de Ernst Bloch para desarrollar la posición, que consiste en rechazar el análisis de la muerte como momento de la ontología, y afirma un pensamiento anclado en el mundo pero en el sentido de un mundo profundamente ligado a los otros hombres<sup>29</sup>.

Levinas no es el tipo de filósofo que recurre a una retórica de interpretación y polémica para presentar sus propios puntos de vista. La filosofía de Levinas se presenta como un análisis fenomenológico, en el estilo inaugurado por Husserl, aunque no necesariamente en su forma ortodoxa. Es una de estas presentaciones, relativamente tardía, que queremos comentar para completar este panorama. El título de esta conferencia dictada en Lovaina en 1982, Ética como prima filosofía, podría servir como un resumen del pensamiento de Levinas.

Levinas desarrolla su presentación en dos movimientos. En el primero, Levinas describe en una forma no controversial el ideal o la interpretación del pensamiento que podemos llamar 'occidental'. El pensamiento es interpretado fundamentalmente como contemplación. Contemplación del objeto, contemplación del ser, y comprensión del ser como finalidad del conocimiento y como condición de posibilidad de toda sabiduría (sagesse). Por eso la filosofía teórica (contemplativa) es prima filosofía, la fundación de todo conocimiento y de toda sabiduría, incluyendo la sabiduría práctica. La ética, la sabiduría ligada a nuestra actividad práctica, es pensada como una derivación de la actividad intelectual de orden superior, que es básicamente contemplativa.

Contemplación no quiere decir pasividad. En el saber se anuncia ya la noción de una actividad, una actividad que se apropia y comprende la alteridad de lo conocido. Los términos que usamos para describir nuestra actividad intelectual son verbos, indican acciones, acciones como aprehender, apropiarnos, asir (saisir). El uso del verbo 'aprehender' no es solamente una metáfora, puesto que en el conocimiento sometemos, metabolizamos al objeto externo. El pensamiento, desde sus comienzos, no es contemplación pura, puesto que habitamos un mundo concreto, donde caminamos y trabajamos y poseemos. Sin embargo, esta actividad del pensamiento es interpretada en Aristóteles como pura actividad desinteresada, actividad que puede ser llevada a cabo aun en ausencia de todo objetivo práctico y aún de sociedad. Actividad sobre un objeto pero del cual el objeto no es causa. Es una actividad que es casi una pasividad. Esta es la noción que regula el modo en el cual la filosofía occidental entiende los conceptos de espíritu, pensamiento, voluntad e incluso sentimiento. Este mismo modelo está presente también en Descartes y en Husserl.

Si hay diferencia entre el concepto griego y el concepto moderno, no sería en que uno percibe el ser estáticamente y el otro en forma dinámica, sino, dice Levinas, en la identificación del ser y del saber, en convertir al saber mismo en objeto del conocimiento, y reducir la sabiduría de la filosofía primera a la "conciencia de sí". Este sería el aporte de Hegel, quien, según la interpretación de Levinas, redobla la subordinación de toda finalidad al desinteresamiento del conocimiento que estaba ya presente en Aristóteles. Este supremo intelectualismo, es correlativo del conatus, y éste es correlativo de la inmoralidad: "El hombre moderno persiste en su ser en tanto que soberano preocupado únicamente en asegurar sus poderes... Todo lo posible esta permitido"<sup>30</sup>.

Si la crítica al modelo contemplativo no parece tener mayores sorpresas, éste se diferencia de otras posiciones similares en que Levinas insiste en conectar la interpretación del conocimiento al conatus, es decir, al egoísmo. Esta es una forma inusual de conectar entre ambos conceptos. Parecería más lógico ver en el conatus un correlativo del pensamiento instrumental. Para Levinas el

pensamiento instrumental no es el problema. El problema es la falsa conciencia del pensamiento instrumental.

Habiendo esquizado su crítica del pensamiento occidental, la que como hemos visto no diferencia entre antiguos y modernos, Levinas se pregunta si antes del saber y su dominio sobre el ser no habría lugar para una sabiduría ‘más urgente’. De esta forma comienza el segundo movimiento en la exposición.

Esta búsqueda de una sabiduría más urgente no procede en forma directa, sino que toma un desvío por el método fenomenológico. La reflexión de la conciencia sobre sí misma descubre no solamente actos de percepción o de conocimiento, sino también la presencia de una conciencia no intencional, que la reflexión filosófica pretende dilucidar en términos de intencionalidad. Pero, ¿no amenaza esta reducción con falsificar el sentido de esta conciencia no intencional? ¿No ocurre acaso lo mismo que en la introspección, donde el observador modifica en su observación la experiencia que pretende estudiar? ¿Que sería entonces esta conciencia no-reflexiva que la fenomenología tradicional interpretaría solamente en términos de conciencia (aún) no reflexionada y que según Levinas acompaña en forma implícita a la conciencia intencional? Levinas está intentando identificar lo que podríamos llamar el “grado cero” de la subjetividad, una subjetividad que no tiene intencionalidades, ni puntos de vista, ni persona. La referencia a Kant está implícita en la frase “acompaña la conciencia intencional”. Ahora bien, en Levinas este núcleo duro e irreducible, este “grado cero” de la subjetividad, tiene que ser de orden ético. Este núcleo se constituye en la experiencia “de la irrupción del rostro en el orden fenomenal del aparecer”<sup>31</sup>.

Hay aquí en realidad dos problemas. El primero, es el de un sensible que sea en sí significativo, último átomo de la experiencia. Aún en las filosofías empiricistas, como el caso del primer Russell, encontramos este último datum, algo absolutamente dado. Pero Levinas no está solamente afirmando un sensible significativo en general, sino un sensible significativo que es nuestro prójimo, y que nos es dado en tanto que tal. Nos es dado bajo el modo de la responsabilidad, responsabilidad por su vida y bienestar<sup>32</sup>. Ese don es constitutivo de nuestra subjetividad, de nuestra identidad personal. El rostro ‘me asigna, me demanda, me reclama’, dice Levinas<sup>33</sup>. Lo cual no quiere decir en modo alguno que primero haya un yo, que luego es afectado por el Otro al punto de sentirse responsable. Levinas insiste en la precedencia del Otro, Otro que se nos aparece como prójimo, y nos constituye en tanto que Yo moral. La experiencia de la responsabilidad es lo que nos constituye como Yo, y por eso dice Levinas, en otro texto, que la forma elemental de la subjetividad es ‘heme aquí’, el decir, el hacernos cargo, el ser tomado por el Otro como rehén:

En la prehistoria del Yo [Moi], el yo es totalmente rehén antes de ser ego. Para el sí mismo [soi] no se trata en su ser de existir. Allí se halla la re-ligiosidad del yo, pre-originalmente atada al otro. Y es solamente esta incondicionalidad de rehén que hace que pueda haber perdón, piedad o compasión<sup>34</sup>.

## **5. A modo de conclusión:**

La filosofía de Levinas nos plantea el siguiente desafío: ¿es posible pensar las tradiciones monoteístas, nuestras intuiciones éticas, y el proyecto de la modernidad entendida como una filosofía racional sin alegorizarlas ni infantilizarlas? La respuesta de Levinas es clara. No sólo es posible, sino que por el contrario, es imposible pensar ninguna de éstas por separado. Solamente un pensamiento post-secular puede recuperar el sentido de las tradiciones monoteístas, y solamente a partir de la riqueza de experiencias y vocabulario que estas tradiciones vehiculizan, podemos



---

completar o proseguir el proyecto inconcluso de la modernidad. Más aún, sin ellas ni siquiera sabríamos que este proyecto está inconcluso, y podríamos fácilmente recaer en el fetichismo de la necesidad y lo natural. Pienso que esta es la esencia del mensaje de Levinas, mas allá de las formulaciones específicas más o menos felices que podemos encontrar en sus textos.

---

## Notas

(\*) Email: michael.maidan@gmail.com

Texto revisado de la intervención en el simposio internacional Emmanuel Levinas: Ética, Metafísica y Judaísmo, organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, conjuntamente con el International Center for University Teaching of Jewish Civilization de la Universidad Hebrea en Jerusalem y la Fundación Auge, Buenos Aires, 5-6 de septiembre de 2005

<sup>1</sup> Moshe Halbertal and Avishai Margalit, Idolatry, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1992

<sup>2</sup> Mépris de la Thora comme idolâtrie, A L'heure des Nations, p. 74

<sup>4</sup> p. 76

<sup>5</sup> p. 77; 84; En términos similares Levinas rechaza el relativismo que introducen la sociología y la psicología. 'Psychanalyse et Sociologie guettent les interlocuteurs. Les mots sont des symptômes o des superstructures. De sorte que les cris et les gestes de réveil font partie du cauchemar qu'ils devaient interrompre', Liberté de Parole, Difficile Liberté, p. 289

<sup>6</sup> Mépris de la Thora, p. 79

<sup>7</sup> p. 78 ; Cf. Edith Wyschogrod, Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics, The Hague, 1974, p. 169

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, Ser Occidental, Difficil Libertad, Ensayos sobre Judaísmo, Buenos Aires, 2004, p. 75; Podemos contraponer a esta posición de Levinas la visión mas convencional del problema del ídolo en la experiencia religiosa que defiende J.-L. Marion: what does the worshipper worship in the idol?...what man, in the city or community, experiences as divine, as the divinity that precedes any image (The Idol and Distance, New York, 2001, p. 5)

<sup>9</sup> Emmanuel Levinas, Heidegger, Gagarine et Nous, Difficile Liberté, Essais sur le Judaïsme, 3ème édition revue et corrigée, Paris, 1976, p. 325

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas, Monothéisme et Langage, Difficile Liberté, p.250

<sup>11</sup> p. 249; Levinas retoma aquí una interpretación tradicional que enfatiza que la creación del primer hombre simboliza la unidad fundamental de la humanidad.

<sup>12</sup> P. 250

<sup>13</sup> Levinas fue uno de los primeros en intentar entender al nacionalsocialismo en términos filosóficos. Cf. 'Quelques Réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme', publicado originalmente en Esprit en 1934, republicado en: Catherine Chalier et Miguel Abensour, Emmanuel Levinas, Cahier de L'Herne, Paris, 1991. Ver el comentario de Tina Chandler, Neither Materialism nor Idealism : Levinas's Third Way, en: Alan Milchman and Alan Rosemberg, Postmodernism and The Holocaust, Amsterdam, Rodopi, 1998, pp. 137-154

<sup>14</sup> Para un análisis sociológico del proceso de secularización ver Peter L. Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, 1990, especialmente capítulos 5-7.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, Sécularisation et faim, en: Catherine Chalier et Abensour Miguel, Emmanuel Levinas, Cahier de L'Herne, Paris, 1991, p. 25

<sup>16</sup> Emmanuel Levinas, Secularism and the Thought of Israel, Unforseen History, Urbana and Chicago, 2004 (publicado originalmente en 1960), p. 118

---

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas, *Desacralization and Disenchantment*, Nine Talmudic Readings, Bloomington and Indiana, 1990, p. 141

<sup>18</sup> Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, 1994 p. 560

<sup>19</sup> Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1964, p. xxiii

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, Préface à l'édition allemande, (1987), Totalité et Infini, essai sur l'extériorité, réédition Livre de Poche, Paris, 1994 , p. ii

<sup>21</sup> Hay una literatura abundante sobre la crítica levinasiana de Heidegger. Para algunos, Levinas fue esencialmente un discípulo de Husserl, y solo absorbió algunos conceptos menores de la filosofía de Heidegger (Cf. Richard A. Cohen, Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas, Chicago, 1994, p. 234-240). Otros, como Samuel Moyn piensan que la influencia de Heidegger fue sumamente importante y que Levinas afrontó en los años 30 una auténtica crisis al descubrir las posturas Nazis de Heidegger, lo que lo impulsó a desarrollar su propia filosofía. (Cf. Samuel Moyn, *Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 30s*, History and Memory, 10, No. 1, 1998, pp. 25-58.) Levinas declara su deuda con respecto a Heidegger en los siguientes términos: "Heidegger's philosophy was a shock for me, and for most of my contemporaries in the late twenties and thirties. It completely altered the course and character of European philosophy. I think that one cannot seriously philosophize today without traversing the Heideggerian path in some form or other. Being and Time, which is much more significant and profound than any of Heidegger's later works, represents the fruition and flowering of Husserlian phenomenology". Cf. Richard Kearny, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers, Manchester University Press, Manchester, 1989, p. 51

<sup>22</sup> Sobre este tema hay una abundante literatura. Ver la discusión reciente de este episodio en Rudiger Safranski, Martin Heidegger: Between Good and Evil, Cambridge, Mass, 1998, capítulos 12-16 y también la bibliografía. José Pablo Feinman publicó una versión novelizada de este periodo en la vida de Heidegger en su La Sombra de Heidegger, Buenos Aires, 2005.

<sup>23</sup> Difficile Liberté, p. 324

<sup>24</sup> p. 325; Derrida rechaza esta lectura en su ensayo 'Violence et métaphysique'. Ver Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Paris, 1967, pp. 117-228. Ver también el artículo de Simon Critchley, Introducción a Levinas, en: Difficile Liberté, pp. 16-17.

<sup>25</sup> Cf. Totalité et Infini , p. 37-38

<sup>26</sup> Emmanuel Levinas, Dieu et l'onto-théologie, Dieu, La Morte et Le Temps, Grasset, 1993, p. 150. Comparar con la evaluación negativa de Hannah Arendt: "Should the emancipation and secularization of the modern time, with began with a turning away, not necessarily from God, but from a god which was a father of men in heaven, end with an even more fateful repudiation of an Earth who was the Mother of all living creatures under the sky?" Hannah Arendt, The Human Condition, University of Chicago, Chicago, 1989, p. 1-2

<sup>27</sup> Levinas comienza a articular una crítica de Heidegger ya en sus trabajos y conferencias de los años 50. Cf. entre otros Emmanuel Lévinas, L'ontologie est-elle fondamentale? , Revue de métaphysique et de morale, número 1, enero-marzo de 1951. ¿Es fundamental la ontología?, Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro, Pre-Textos, Valencia, febrero de 2001, pp. 13-23.

<sup>28</sup> Los cursos fueron reconstruidos y publicados en 1993 con notas y un postfacio de Jacques Rolland. Para un análisis general de estos cursos, ver el artículo de Tina Chandler, Traumatic Response: Levinas's Legacy, Philosophy Today, 41, 1997, pp. 19-27

<sup>29</sup> Emmanuel Levinas, La mort et le temps, Dieu, la mort et le temps, Paris, 1993, p. 108

<sup>30</sup> Éthique comme philosophie première, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, 1992, p. 74

<sup>31</sup> Éthique, p. 94

<sup>32</sup> Totalité et Infini, p. 39-44; Ethique, p. 95-99

<sup>33</sup> Éthique, p. 97

<sup>34</sup> Emmanuel Levinas, Dieu et l'ontothéologie, Dieu, la mort et le temps, p. 205