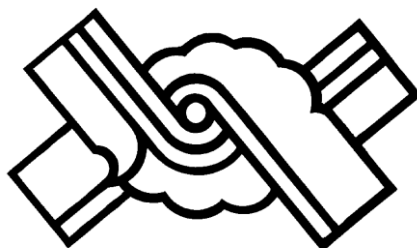


**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**  
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



## **Emmanuel Levinas y la justicia casuística**

Tesis para obtener el título de Maestro en Filosofía

Presenta:

**Lic. Enrique Chmelnik Lubinsky**

Director de tesis:

**Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman**

México, D.F.

Agosto de 2012



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

A quienes respeto, admiro y amo. Todo se lo debo a ellos.

A Shirley

La luz y el amor de mi vida.

A Ilanit

La fuente de toda mi inspiración.

A Malvina

Con gratitud y afecto.

Agradezco profundamente a mi  
maestro, el Dr. Mauricio Pilatowsky,  
por guiarme en los caminos de la  
filosofía y por concederme el honor  
de su amistad.

# ÍNDICE

<b>ÌNDICE</b>	4
<b>INTRODUCCIÓN</b>	7
<b>1. EMMANUEL LEVINAS</b>	
1.1 Hasidismo y Mitnagdismo	13
1.2 Emmanuel Levinas: De Heidegger a Rosenzweig	15
1.3 El pensamiento ateniense y la tradición jerosolimitana	19
1.4 Confesión y convicciones	23
<b>2. HUMANISMO OCCIDENTAL</b>	
2.1 La materia y el espíritu	28
2.2 El humanismo y el culto a la violencia	30
2.3 La idea y el mito	34
2.4 La justicia y la misericordia	37
2.5 El otro camino	42
<b>3. LA ÉTICA JUDÍA</b>	
3.1 La historia del siervo	44
3.2 De la intención a la acción	50
3.3 Paganismo y responsabilidad	53
3.4 Mesianismo	56
3.5 Particularismo y universalidad	57
3.6 El encuentro con Dios	59

<b>4. INTERSUBJETIVIDADES ASIMÉTRICAS</b>	
4.1 De la ontología a la metafísica	64
4.2 Asimetría y reciprocidad	67
4.3 Unidad, sustitución y responsabilidad	68
4.4 La irrupción de la ética	71
<b>5. JUSTICIA CASUÍSTICA</b>	
5.1 El Talmud	73
5.2 Dogmatismo y casuística	79
5.3 Justicia social	81
5.4 Lecturas talmúdicas	82
5.5 La colectividad	85
5.6 Justicia y paz	87
5.7 La difícil libertad	88
5.8 La alteridad radical y el particularismo	91
5.9 Religión y política	94
<b>CONCLUSIONES</b>	100
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	106

“Lo más sublime del milagro es que los milagros verdaderos, los auténticos, puedan suceder ante nosotros de manera cotidiana. Sin este milagro cotidiano, el juicio de los sabios apenas diferiría de lo que los niños consideran milagro, unos niños que sólo persiguen boquiabiertos lo más extraordinario, lo más novedoso. (...) Sentirse así mucho más cerca de Dios es un despropósito o una blasfemia. Eso sólo ya produce daño; sí, es del todo dañino. (...) A un ángel, ¿qué clase de servicios, de grandes favores queréis hacerle? Podéis darle las gracias, quejaros, orar; podéis derretiros de fascinación por él, podéis ayunar en el día que le esté consagrado, dar limosna. Todo eso no valdrá nada, porque siempre queda la impresión de que, al hacerlo, vosotras y vuestros prójimos ganaréis mucho más que él. Él no engordará con vuestro ayuno; no se enriquecerá con vuestras limosnas; no será más admirable con vuestra fascinación; no será más poderoso con vuestra confianza, ¿no es cierto? ¡Sólo un ser humano lo haría! (...) ¿Entiendes ahora hasta qué punto es más sencillo suspirar piadosamente que hacer lo correcto? ¿Con cuánto gusto se dedica a tener éxtasis piadosos la persona perezosa tan sólo para no tener que actuar correctamente, aunque no sea consciente de que éste es su objetivo?”

Gotthold Ephraim Lessing, *Natán el sabio*

## INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas, filósofo francés de origen lituano, afirmaba que la filosofía no vale en la medida en que pueda mantenerse en el perpetuo interés de la humanidad, sino en la medida en que pueda responder a las inquietudes contemporáneas.

En su juventud, Levinas era un firme partidario de Heidegger. Pero en los años treinta -en circunstancias que se detallarán más adelante-, Levinas rompe con la filosofía de Heidegger e inaugura un nuevo periodo de su pensamiento. Este segundo periodo se caracteriza por una crítica al desinterés de la filosofía tradicional europea por encontrar soluciones prácticas a los dilemas de la época. La crítica se enfoca en la totalidad del ser, que termina por ahogar todos los conceptos, por relegar el verdadero sufrimiento del mundo y por exacerbar los valores hasta, prácticamente, anularlos.

Para Levinas, la filosofía occidental –como se refiere al pensamiento europeo cristiano- se ha ocupado siempre del ser, sustrayéndose al conocimiento individual, a las esencias, a las certezas íntimas y se ha encerrado cada vez más en sí mismo, en sus propias dudas, en sus angustias y en sus descubrimientos particulares.

Este trabajo problematiza el aspecto de los valores –primordialmente la justicia- en la filosofía de Levinas, mediante la exposición de la crítica de Levinas al



humanismo occidental y la reivindicación de la casuística<sup>1</sup> que impera en *El Talmud*<sup>2</sup>, una de las principales obras nomotéticas del pensamiento judío.

El propósito de Levinas, según explica Catherine Chaliel, no consiste en acometer a la modernidad en aras de una determinada teología o de valores arcaicos, sino en reflexionar acerca de lo que la cultura y la historiografía modernas, “en su glorificación de la autonomía humana, de la inmanencia y de la igualdad del saber y el ser, viven de menospreciar”.<sup>3</sup>

La objeción fundamental de Levinas a la ontología, va de la mano con la concepción idealizada de los valores. Su propuesta consiste en recuperar la casuística talmúdica, ajustando la implementación de la ética a la medida de los problemas concretos.

Para Levinas, el sentido de la justicia, tanto como el contacto con Dios, está condicionado a la relación con el mundo y a la alteridad del ser, pero no por medio de una relación de conocimiento, ni esgrimiendo una justicia impersonal o teórica, sino echando mano de conductas concretas, de una justicia que lejos de buscar la redención de la humanidad, se ocupe del <huérfano>, la <viuda> y el <menesteroso>. En palabras de Jacques Derrida, citado por Levinas en su obra,

---

<sup>1</sup> La casuística es un razonamiento aplicado a cuestiones de carácter ético y jurídico en el que el discernimiento depende de cada caso, con base en sus condiciones específicas. Es una práctica encaminada a dilucidar la posición que ha de adoptarse con respecto a un problema concreto. Ver Brandon, S.G.F. Volumen I, en *Diccionario de religiones comparadas*, p. 444.

<sup>2</sup> Tratados de discusiones rabínicas, elaborados en Babilonia y Palestina durante el periodo de los amoraítas. Ver Vol. XII, en *The Jewish Encyclopedia*, pp. 1-28.

<sup>3</sup> Catherine Chaliel, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Barcelona, Herder, 2004, p. 19.

“se respeta mejor la imagen de Dios en la justicia que se hace al extranjero, que en los símbolos”.<sup>4</sup>

Pasar por alto la noción de casuística en la obra de Levinas, conduce invariablemente a la idea que diversos comentaristas se han formado en torno a que la suya no es una filosofía política constructiva, sino exclusivamente deconstructiva. Enrique Dussel, por ejemplo, se refiere a Levinas como “el genio de la negatividad”<sup>5</sup>, debido a que sus aproximaciones políticas surgen a partir de la deconstrucción y de ello se derivan “las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo y crítico liberador* de una ‘nueva’ política”.<sup>6</sup>

El objetivo de esta tesis es rectificar aquellas interpretaciones que, habiendo soslayado el alcance de la casuística en la obra de Levinas, terminan por examinar una solución en dónde se ha planteado, tan sólo, un método. Como se verá en este trabajo, cualquier afirmación categórica de Levinas acerca de “cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político”<sup>7</sup> significaría una paradoja. Finalmente, el propósito de Levinas consiste en reivindicar un método que desafía las definiciones, que se resiste a dogmatizar los valores –la justicia, en el caso particular que nos atañe- y que apela a la capacidad de actuar conforme a las condiciones específicas, al tiempo y al lugar que correspondan.

---

<sup>4</sup> Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto* (en prólogo, de Reyes Mate), Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 16.

<sup>5</sup> Enrique Dussel. “‘Lo político en Levinas’ (hacia una filosofía política ‘crítica’)”, en *La Lámpara de Diógenes*, 2002, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>7</sup> *Ídem.*

Es necesario señalar que la perspectiva idílica del judaísmo que se expone a lo largo del presente trabajo, corresponde al enfoque de Emmanuel Levinas y que no es, ni pretende ser, la única interpretación inherente al pensamiento judío. Se trata, eso sí, de una postura ampliamente aceptada entre las corrientes de pensamiento que predominan en la ortodoxia judía y en diversos movimientos derivados del racionalismo judaico.

En el primer capítulo se abordarán aspectos generales de la vida y pensamiento de Emmanuel Levinas, haciendo énfasis en aquellos acontecimientos coyunturales que originaron su ruptura con el pensamiento heideggeriano, así como el origen y desarrollo de su pensamiento sucesivo, la búsqueda de una filosofía apartada del pensamiento occidental tradicional, el redescubrimiento de las fuentes hebreas y la reivindicación de la ética. Es importante señalar que el presente trabajo versará, fundamentalmente, sobre esta segunda etapa del pensamiento de Levinas. Asimismo, se analizará minuciosamente el significado de las fuentes hebreas en la obra levinasiana, en el ánimo de escrutar su verdadero influjo y de establecer la genuina importancia de las prefiguraciones veterotestamentarias en su obra, preservadas –como se verá- de una eventual divagación entre sus convicciones filosóficas y sus creencias confesionales.

En los capítulos segundo y tercero se presentará detalladamente la concepción de Levinas acerca del humanismo occidental y de la ética judía, respectivamente. Para ello, se analizarán algunos postulados del humanismo moderno que, desde la perspectiva de Levinas, constituyen una forma de cultivar la violencia y de propagar la mitología y el paganismo. En este mismo sentido, se analizará la

crítica de Levinas a la filosofía tradicional *ateniense*, haciendo énfasis en las proposiciones que, a decir del autor, favorecen el totalitarismo y la barbarie. En contraste con el humanismo, se exhibirán los postulados de Levinas en relación a la ética judaica, la preponderancia del acto sobre la voluntad, la visión de un <mundo mayor de edad>, la responsabilidad, el mesianismo y la ley veterotestamentaria. Esta exposición permitirá introducir, más adelante, el contraste entre el occidentalismo euro-cristiano y el pensamiento judío, que son determinantes para comprender la noción de justicia en la obra de Levinas y su inclinación por la casuística talmúdica.

El cuarto capítulo se adentrará en el concepto de intersubjetividades asimétricas, que conduce el argumento de Levinas de la ontología a la metafísica. Este proceso abarca, entre otras cuestiones, la crítica a la noción de reciprocidad, la irrupción de la ética como primera filosofía, la unidad, la sustitución y la responsabilidad.

En el último capítulo se analizará minuciosamente la concepción levinasiana de la justicia casuística, partiendo de la reivindicación de las fuentes hebreas, con especial énfasis en algunos ejes de su filosofía, tales como el pensamiento talmúdico, el dogmatismo, la libertad, la alteridad, el particularismo, la política, la colectividad y la paz, de los que se desprende su proyecto ético, en lo general, y su idea de la justicia, en lo particular.

Al margen de la variada y fructuosa bibliografía que fue consultada para la elaboración del presente trabajo, considero necesario destacar algunas obras que

suministraron premisas, razonamientos y argumentaciones fundamentales. En primera instancia, la recopilación de ensayos de Levinas, contenida en la obra *Difícil libertad* que constituyen, en buena medida, el hilo conductor de los capítulos referentes al humanismo occidental, a la ética judía y a la justicia casuística. No menos importante ha sido la obra de *Los imprevistos de la historia*, del mismo autor, en la que se esclarecen algunos argumentos muy significativos acerca del rompimiento de Levinas con la filosofía tradicional europea y su consecuente redescubrimiento de las fuentes hebreas. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, de Levinas, y *Ética de la diferencia*, de Patricia Corres Ayala, fueron fundamentales para la elaboración del capítulo referente a las intersubjetividades asimétricas. Finalmente, es necesario enfatizar el invaluable beneficio de los argumentos contenidos en la obra de dos de los más importantes comentaristas de Emmanuel Levinas; me refiero a Alberto Sucasas, con *Levinas: Lectura de un palimpsesto*, y a Catherine Chalier, con *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*.

En el ánimo de exponer generosamente la perspectiva de Levinas acerca de la casuística talmúdica como una respuesta efectiva a las especulaciones filosófico-éticas del pensamiento humanista, el presente trabajo versa sobre el paso de la historiografía moderna al juicio de la historia, de la intención al acto, del paganismo a la santidad, del misticismo a la responsabilidad, del particularismo a la universalidad, de la ontología a la ética, de la reciprocidad a la asimetría, de la mismidad a la alteridad y de la existencia al existente.

# 1. EMMANUEL LEVINAS

*Der mentsch iz vos er iz, ober nit vos er iz geven*<sup>8</sup>

Proverbio yiddish

## 1.1 Hasidismo y Mitnagdismo

A principios del siglo XVIII surgió, en el seno de las comunidades judías asentadas en Europa Oriental –principalmente en Bielorrusia y Ucrania-, una corriente de pensamiento denominada Jasidismo<sup>9</sup>, que además de acercar los conocimientos de la ortodoxia judía –a menudo restringidos- a la población ordinaria, fomentaba la recuperación de la mística, la espiritualidad y la alegría de la observancia como valores determinantes de la fe judía.

El Jasidismo, fundado por el rabino Israel ben Eliezer, conocido como Baal Shem Tov<sup>10</sup>, inquietó a los líderes judíos más conservadores, quienes consideraban que el nuevo movimiento representaba una manifestación del falso mesianismo. La sede principal de la oposición al Jasidismo, fue la comunidad judía de Lituania, en

---

<sup>8</sup> Yiddish. Trad. “El hombre es lo que es, no lo que ha sido”.

<sup>9</sup> Del término hebreo *Jesed*, que significa benevolencia o misericordia. Ver Vol. VI, en *The Jewish Encyclopedia*, p. 251.

<sup>10</sup> Ver Vol. VI, en *The Jewish Encyclopedia*, p. 252.

donde surgió el movimiento de los Mitnagdim<sup>11</sup> (opositores), encabezado por el rabino Eliahu ben Solomon Zalman, mejor conocido como el Gaón de Vilna<sup>12</sup>.

El Gaón de Vilna acusaba a los seguidores del Jasidismo, entre otras cosas, de ser los promotores de una suerte de idolatría que apelaba más a la oración y a los milagros que al estudio de los textos y a la responsabilidad del hombre en el mundo concreto. El judaísmo lituano, fiel al racionalismo, se concentraba principalmente en el estudio de *El Talmud* y en los méritos del esfuerzo humano, mientras desconfiaba de las enseñanzas místicas. Si bien, existieron algunos grupos disidentes, los judíos lituanos abrazaron, en su inmensa mayoría, el pensamiento de los Mitnagdim<sup>13</sup>.

Después de una encarnizada lucha, caracterizada por acusaciones mutuas, quemas de textos, execraciones y denuncias que, inclusive, llevaron a algunos líderes a prisión, a mediados del siglo XIX concluyó la pugna entre el Jasidismo y el Mitnagdismo. Pero, así como el Jasidismo dejó su huella en el judaísmo ortodoxo del sudeste europeo, en Lituania se conservaron los principios del Mitnagdismo, su vocación por el estudio de *El Talmud* y su antipatía por el misticismo. Y fue precisamente en esa Lituania, imbuida de racionalismo judío, en donde prorrumpió, a comienzos del siglo XX, el filósofo Emmanuel Levinas, en el que repercutieron de manera muy significativa algunas de las principales ideas del Mitnagdismo, como el rechazo categórico al misticismo y la adhesión a *El Talmud*.

---

<sup>11</sup> Ver Dan Cohn-Sherbok, *Judaísmo*, Inglaterra, Calman & King Ltd, 1999, p. 59.

<sup>12</sup> *Ídem*.

<sup>13</sup> De hecho, hay quienes se refieren al judaísmo lituano, hasta la fecha, como sinónimo del más ortodoxo racionalismo.

## 1.2 Emmanuel Levinas: De Heidegger a Rosenzweig

Emmanuel Levinas nació en Kaunas, Lituania, en 1906, en el seno de una familia judía. Durante la Primera Guerra Mundial, Levinas vivió en Ucrania y unos años después se estableció en Francia, donde permaneció hasta su muerte en 1995.

Tal como señalan comentaristas y biógrafos, el pensamiento de Levinas abarca dos etapas. Una fase inicial, situada entre 1929 y 1933, en la que su pensamiento estuvo influenciado por Edmund Husserl y, sobre todo, por Martin Heidegger; y un segundo periodo acaecido a partir de 1933, cuando Levinas, perturbado por los acontecimientos que se avecinaban en la Europa nazi-fascista, experimentó un dramático vuelco filosófico.

La primera etapa del pensamiento de Levinas se cita, a menudo, como una referencia coyuntural, pues es hasta la segunda etapa en la que se manifiesta su genuina voz y de la que se desprende prácticamente toda su obra.

Los artículos, ensayos y traducciones de Levinas en su etapa lozana, consistieron básicamente en la divulgación del pensamiento de Husserl y de Heidegger en Francia y, comparados con los textos elaborados en la etapa posterior, adolecen de “una significativa ausencia: ningún escrito de temática judía”.<sup>14</sup>

Desde 1933 esta tendencia sufre una decisiva inversión, pues a partir de entonces el pensamiento de Levinas estaría influenciado por los sucesos concretos que acontecían a su alrededor, como el ascenso de Adolf Hitler en Alemania y el

---

<sup>14</sup> Alberto Sucasas, *Op.cit.*, p. 44.



antisemitismo del Nacionalsocialismo –a los que dedica uno de sus primeros ensayos de la segunda etapa de su pensamiento, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934)- y, más adelante, los crímenes del Holocausto perpetrados durante la Segunda Guerra Mundial.

Para 1935 la nueva orientación filosófica de Levinas quedó plenamente expuesta con la publicación del ensayo *De la evasión*, una obra que no sólo marca la ruptura definitiva con el pensamiento de Heidegger, sino que también introduce lo que sería, a la postre, todo el proyecto filosófico levinasiano.

De acuerdo con Alberto Sucasas, hay cuatro aspectos que propiciaron la transformación filosófica de Levinas a mediados de los años treinta; a saber, la incorporación de Martin Heidegger al partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores (el partido Nazi), el antisemitismo asociado al nazismo, el descubrimiento de la filosofía de Franz Rosenzweig y el resurgimiento de la condición nacional del pueblo judío representado por el movimiento sionista.<sup>15</sup> En los años siguientes se añade un elemento más a la nueva óptica filosófica de Levinas, un elemento que estará presente -implícita o expresamente- en toda su obra: Auschwitz. Y es que la de Levinas es, efectivamente, “la filosofía de un sobreviviente”<sup>16</sup>, un sobreviviente que observa con suspicacia a la civilización ilustrada, a la filosofía europea y, gravedad de por medio, al cristianismo. Para Levinas, el genocidio perpetrado por los nazis es producto, entre otros, del fracaso histórico de la fe cristiana. “Aunque reconozca y agradezca el socorro de

---

<sup>15</sup> *Ídem.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 45.

individuos y grupos cristianos (...), el judío Levinas nunca renunciará a una mirada distante y llena de reservas hacia lo cristiano”.<sup>17</sup>

Así, desencantado de la ilustración europea, que no fue capaz de impedir los crímenes del nazismo, Levinas se encuentra ante la disyuntiva de buscar nuevamente un resquicio de certitud en la filosofía tradicional o de retornar al judaísmo y sus fuentes. Como es sabido, Levinas optó por la segunda alternativa y, desde entonces, su filosofía se convirtió en una reivindicación del pensamiento hebreo, ampliamente relegado por la filosofía tradicional de Occidente (sin desdeñar por completo la filosofía euro-cristiana). “A medida que adquiere una voz filosófica propia, Levinas se distancia abruptamente de Heidegger (...) e inicia una serie de escritos dedicados a la elucidación del judaísmo”.<sup>18</sup>

En este proceso de transformación interviene, de manera muy significativa, el descubrimiento que hace Levinas de la filosofía de Franz Rosenzweig: “En mi visión intelectual en particular, un importantísimo papel ha sido desempeñado – desde 1935 en que la conocí- por la filosofía de Franz Rosenzweig”.<sup>19</sup> El primer encuentro de Levinas con la filosofía de Rosenzweig fue, tal como señalan sus biógrafos, un bálsamo reconfortante en medio de la severa crisis que atravesaba en aquella época, a causa del creciente antisemitismo y de la incorporación de Heidegger al partido nazi. En efecto, la filosofía de Rosenzweig significó para Levinas el descubrimiento de que era posible marchar en una dirección distinta a

---

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>19</sup> Entrevista realizada por Francois Poirié a Emmanuel Levinas, publicada bajo el título de *Qui êtes vous?*.

la filosofía tradicional europea, como había hecho Rosenzweig al objetar la idea de totalidad en *La Estrella de la Redención*.

"Una genuina filiación intelectual, ocupando Rosenzweig el lugar que Heidegger acaba de dejar vacante. Del pensador judeo-alemán Levinas habría obtenido, en el momento más apremiante, una lección paradigmática: es posible elaborar un pensamiento filosófico original desde la estricta fidelidad a la tradición judía y contra el bloque compacto de la tradición europea".<sup>20</sup>

Esta es, pues, la senda que recorre Levinas de 1933 en adelante, el camino de Heidegger a Rosenzweig, (o de Auschwitz a Israel, como señala Sucasas<sup>21</sup>), un camino que conduce al genuino proyecto filosófico de Levinas, del pensamiento ateniense al jerosolimitano, de la totalidad al infinito, de la ontología a la ética, de la existencia al existente.

Como en la gran mayoría de las disertaciones acerca de Emmanuel Levinas, en el presente trabajo nos ocuparemos de aspectos de su pensamiento posteriores a 1933, es decir, de su segundo y más prolífico periodo, caracterizado por la ambigüedad con respecto a la fenomenología de Husserl y por una firme detracción a la ontología de Heidegger, con especial énfasis en la recuperación de las fuentes judaicas.

---

<sup>20</sup> Alberto Sucasas, *Op.cit.*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 54.

### 1.3 El pensamiento ateniense y la tradición jerosolimitana

Para Levinas, la filosofía es primordialmente un lenguaje, una manera de pensar y de expresarse, y cualquier noción en la que medie un método específico de expresión –una forma de pensar y de dialogar *filosóficamente*- deviene filosofía. Si bien, Levinas conviene con la idea generalizada de que el lenguaje filosófico se deriva fundamentalmente de la cultura griega, no desdeña los proyectos filosóficos emanados de otras fuentes, como el caso del pensamiento judeo-cristiano.

”Para mí, la característica esencial de la filosofía es una cierta manera, específicamente griega, de pensar y de hablar. La filosofía es primordialmente una cuestión de lenguaje, y es discerniendo el lenguaje subtextual de los discursos como podemos decidir si éstos son o no son filosóficos. (...) El francés y el alemán, y de hecho toda la filosofía de Occidente, están transidos de este lenguaje específico; patentiza la genialidad de Grecia el que haya podido introducir así su lenguaje en las alforjas de Europa. Pero aunque la filosofía es esencialmente griega, no lo es en exclusiva, ya que tiene también fuentes y raíces no griegas. Por ejemplo, la tradición que llamamos judeo-cristiana”.<sup>22</sup>

A lo largo de su vida, Levinas nunca se desentendió por completo de la filosofía griega, ni de la tradición filosófica europea en la que percibió, repetidamente, el inevitable influjo griego. Él mismo, partidario de las filosofías en boga durante la primera etapa de su pensamiento, reconoce mucho tiempo después la preponderancia de la filosofía tradicional en su obra: “En cuanto a método y

---

<sup>22</sup> Richard Kearney, *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 203-204.

disciplina filosóficos, he seguido siendo fenomenólogo hasta hoy”.<sup>23</sup> Sin embargo, hay ciertamente una fractura irremediable con algunos postulados de aquella filosofía, particularmente en lo que respecta a las concepciones totalizadoras y sofocantes que, a decir de Levinas, impiden responder a los genuinos menesteres del mundo concreto. Tal como lo plantea Jacques Derrida, son precisamente las condiciones que imperan en la filosofía tradicional europea las que impulsan con vehemencia la propuesta de Levinas:

”Los que cuestionan acerca de la posibilidad, la vida y la muerte de la filosofía están ya prendidos, sorprendidos en el diálogo de la cuestión acerca de sí misma y consigo, están ya en memoria de filosofía, inscritos en correspondencia de la cuestión con ella misma. Pertenece, pues, esencialmente al destino de esta correspondencia el que llegue a especular, a reflexionarse, a cuestionar acerca de sí en sí. Entonces comienza la objetivación, la interpretación segunda y la determinación de su propia historia en el mundo; entonces comienza un combate que se sostiene en la diferencia entre la cuestión en general y la *filosofía* como momento y modo determinados –finitos o mortales- de la cuestión misma. Diferencia entre la filosofía como poder o aventura *de* la cuestión misma y la filosofía como acontecimiento y giro determinados *en* la aventura. (...) En esta profundidad es donde nos haría temblar el pensamiento de Emmanuel Levinas. En el fondo de la sequedad, en el desierto que crece, este pensamiento que no quiere ser ya, en su fundamento, pensamiento del ser y de la fenomenalidad, nos hace barruntar una desmotivación y una desposesión inauditas”<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>24</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 109 y 112.

Esto que, a simple vista, podría parecer un proyecto que transita de una filosofía general a una teología determinada, es más bien una impetuosa revolución en que la metodología filosófica tradicional se ocupa del versículo, tanto como el versículo de la filosofía. Grecia e Israel son dos fructíferos manantiales para la empresa filosófica de Levinas, tan imperiosos como contrastantes: “Dos fuentes de inspiración (que) coexisten como dos tendencias diferentes en la filosofía moderna, y mi propia tarea personal consiste en tratar de distinguir ese origen dual del sentido –*der Ursprung des Sinnhaften*- en la relación interhumana”.<sup>25</sup>

La huella del pensamiento hebreo en la obra de Levinas constituye un redescubrimiento de prefiguraciones conceptuales, sin otro designio que el de volver la atención en aras de esta antigua tradición depositaria de “una experiencia ética desconocida para el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de (...) Levinas en la tradición moderno-occidental”<sup>26</sup>. Una tradición sobre la que pesa, desde la perspectiva de Levinas, el menosprecio europeo.

”En griego en nuestra lengua, en una lengua enriquecida con todos los aluviones de su historia –y ya se anuncia nuestra cuestión-, en una lengua que se acusa a sí misma de un poder de seducción, del que disfruta sin cesar, este pensamiento nos aboca a la dislocación del logos griego: a la dislocación de nuestra identidad, y quizás de la identidad en general; nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar (demasiado acogedores de los dioses), hacia una

---

<sup>25</sup> Richard Kearney, *Op.cit.*, pp. 205-206.

<sup>26</sup> Enrique Dussel, *El “deseo metafísico” en Levinas como solidaridad* en: *Anatélei se levanta, Otros textos para Emmanuel Levinas*, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, Córdoba, 2007, Año IX, Nº18, p. 42.

*respiración*, hacia una palabra profética que ha soplado ya no solamente antes de Platón, no solamente antes de los presocráticos, sino más acá de todo origen griego, hacia lo otro de lo Griego. (...) Pensamiento para el que la totalidad del logos griego ha sobrevenido ya, humus apaciguado no sobre un suelo, sino alrededor de un volcán más antiguo. Pensamiento que quiere, sin filología, por la mera fidelidad a la desnudez inmediata pero enterrada de la experiencia misma, liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno (...) como de una opresión, cierto que no parecida a ninguna otra en el mundo, opresión ontológica o trascendental, pero también origen y coartada de toda opresión en el mundo. Pensamiento, en fin, que quiere liberarse de una filosofía fascinada por la <faz del ser que aparece en la guerra> y <se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental>. Este pensamiento quiere, no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica (noción griega, sin embargo, si seguimos la vena de nuestra cuestión). Metafísica que Levinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles. (...) Este pensamiento apela a la relación ética –relación no violenta con lo infinito como infinitamente-otro, con el otro- que podría, y sólo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica. Ello sin apoyar la ética y la metafísica sobre otra cosa que ellas mismas y sin mezclarlas con otras aguas en surgimiento. (...) Se trata, pues, de una potente voluntad de explicación con la historia de la palabra griega. Potente puesto que, si esta tentativa no es la primera de su género, el caso es que alcanza en el diálogo una altura y una penetración en que los griegos –y en primer lugar esos dos griegos que son todavía Husserl y Heidegger- son intimados a responder<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Jaques Derrida, *Op.cit.*, pp. 112-113.

Una notable singularidad en la obra de Emmanuel Levinas, reside en que puede identificarse en ella la impronta de estas dos concepciones diametrales – correspondientes a Grecia e Israel-. Se trata de un asunto esencial al que se refiere el propio Levinas en sus textos, en los que distingue sus convicciones filosóficas de sus creencias confesionales; pero no, como podría especularse, mediante la identificación de una con la convicción y la otra con la creencia, sino concertando ambas concepciones a través de una diversificación entre el método y el tenor de su pensamiento y haciendo, como dice Catherine Chaliel, “caso omiso de los anatemas de quienes temen las consecuencias del paso de la frontera entre *Talmud* y filosofía”.<sup>28</sup>

#### **1.4 Confesión y convicciones**

Emprender un análisis acerca de nociones concernientes a las fuentes hebraicas en la obra de Emmanuel Levinas –como es el caso del presente trabajo-, requiere necesariamente ahondar en un aspecto al que el propio Levinas y, en buena medida, sus comentaristas dedican sendas observaciones; esto es, el problema de los confines de la filosofía en el albor de las creencias confesionales.

”En lo que escribo, hago siempre una clara distinción entre textos filosóficos y textos confesionales. No voy a negar que, en el fondo, puedan tener una común fuente de inspiración; simplemente digo que es necesario trazar una línea de demarcación entre ellos como distintos métodos de exégesis, como

---

<sup>28</sup> Catherine Chaliel, *Op.cit.*, p. 268.



lenguajes diferentes. Por ejemplo, yo nunca introduciría un versículo del Talmud o de la Biblia en uno de mis textos filosóficos para tratar de probar o justificar un argumento fenomenológico”.<sup>29</sup>

Tal como señala Catherine Chaliel, Levinas guarda reservas en relación a las teologías, toda vez que “a través de sus especulaciones, positivas o negativas, pretenden enseñar el camino del conocimiento de Dios o proponer pruebas de su existencia”<sup>30</sup>. En consecuencia, Levinas rechaza categóricamente que su filosofía de la trascendencia se origine en alguna clase de teología.

“<Mi punto de partida no es en absoluto teológico>, insiste Levinas, sino que surge de la interrogación insoportable, sin sosiego ni alivio posibles, del cara a cara con una alteridad que pone al desnudo la subjetividad humana. Ahora bien, aunque no vacila en llamar <fe> a esta estructura del cara a cara, es no obstante en calidad de filósofo como quiere hablar Levinas”<sup>31</sup>.

A pregunta expresa acerca de los orígenes de la <dimensión religiosa> en su pensamiento, Levinas apunta al alcance y trascendencia del pensamiento judío en su natal Lituania y a su aproximación, en plena lozanía, a los textos bíblicos y a la exégesis rabínica. Sin embargo, explica Levinas, su interés por el pensamiento judío se desplegó mucho tiempo después, cuando comenzó su genuino proyecto filosófico –correspondiente a la segunda etapa de su pensamiento-, en el que, lejos de ceñirse a una cierta creencia, reivindica la tradición judaica a partir de

---

<sup>29</sup> Richard Kearney, *Op.cit.*, p. 203.

<sup>30</sup> Catherine Chaliel, *Op.cit.*, p. 25.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 20.

convicciones filosóficas derivadas de una metafísica soberana y de una ética preponderante.

”Este encuentro de la posguerra reactivó mi latente –y aún podría decir que dormido– interés por la tradición judaica. Pero, cuando reconozco en mí este influjo del judaísmo, no me gusta hablar en términos de creencia o no creencia. *Creer* no es un verbo que deba emplearse en primera persona del singular. En realidad, con la lógica meramente humana nadie tendría derecho a decir *creo* –o, según el caso, *no creo*– que Dios existe, pues la existencia de Dios no puede demostrarse, no es cuestión que dependa de que un individuo haga buenos silogismos. La existencia de Dios, el *Sein Gottes*, es la historia sagrada misma, la sacralidad de la relación del hombre al hombre a través de la cual puede Dios darse a conocer”.<sup>32</sup>

En *La huella del infinito*, Chalier afirma que los conceptos que emplea Levinas en relación con la divinidad, por ejemplo, no corresponden al significado común de los razonamientos que les confiere la filosofía tradicional, sino que Levinas conduce a “otra vía, donde el secreto de la semántica de la palabra <Dios> no concuerda con ningún concepto ni autoriza ninguna efusión. Una vía donde cobra sentido y se reviste de gloria, a pesar de todo, en la respuesta humana a la llamada del rostro humano”<sup>33</sup>. Levinas no pretende erigirse en autoridad moral ni en intérprete calificado de la Ley Mosaica. Sus reflexiones acerca de *El Talmud* y de la casuística en general constituyen, precisamente, la irrupción de la experiencia en el escenario del totalitarismo filosófico, abarcando agudamente a las dogmáticas teologales. A este orden corresponde incluso, desde la perspectiva de Jacques Derrida, la escatología mesiánica de Levinas.

---

<sup>32</sup> Richard Kearney, *Op.cit.*, p. 203.

<sup>33</sup> Catherine Chalier, *Op.cit.*, p. 25.

”La escatología mesiánica en la que se inspira Levinas, si no quiere no asimilarse a lo que se llama una evidencia filosófica, ni siquiera <completar> la evidencia filosófica, no se desarrolla, sin embargo, en su discurso ni como una teología ni como una mística judías (incluso se puede entender como el proceso de la teología y de la mística), ni como una dogmática, ni como *una* religión, ni siquiera como *una* moral. Esta tentativa no se apoya nunca en última instancia en la autoridad de tesis o textos hebreos. Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro. Recurso que no se confunde con lo que se ha llamado siempre un procedimiento filosófico, pero que llega a un punto en que la filosofía excedida no puede no estar concernida. A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquélla pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema”<sup>34</sup>.

Los principales comentaristas de Emmanuel Levinas, sugieren una revolución filosófica, no sólo en el quebrantamiento de la frontera entre *El Talmud* y la filosofía tradicional europea, sino también en la concepción de la fuente hebrea como una transgresión de dogmas basados en la absolutidad de la verdad y en la incursión de la alteridad radical y asimétrica como condición necesaria para el puente que conduce de la totalidad al infinito. Nada estaría más alejado de la

---

<sup>34</sup> Jaques Derrida, *Op.cit.*, p. 113.

filosofía de Levinas, que el intento de suplantar una dogmática por otra. La empresa de Levinas es, en ese sentido, más ambiciosa, ya que propone una ética preponderante y concreta que dé respuesta a las inquietudes inmediatas y que no esté subordinada a la ontología o a una teórica determinada.

"Levinas (...) no pretende conciliar Jerusalén con Atenas a fin de guiar a los extraviados de su siglo, por trágico y desesperado que sea, ni propone en modo alguno someter a los filósofos a la autoridad de los profetas en caso de que exista conflicto teórico. Lo que pretende es reflexionar, de forma extrema y sin concesiones a las <agitaciones de la época>, sobre la importancia de una inquietud que no puede reducirse al olvido del ser, de una inquietud que ni la filosofía ni la teología pueden, en su opinión, calmar ni superar, aunque se esfuercen por hacerla olvidar en nombre de la verdad. Ahora bien, es esta inquietud que los profetas no cesaron de recordar, en ocasiones contra su voluntad, la que exige establecer de nuevo una profunda relación con el Libro inspirado, pero que no sea sabiendo, que no sea queriendo dominar los significados mediante la grandeza propia de la racionalidad ontológica. ¿Acaso no habla ese Libro de un sentido que no puede reducirse al saber? <Hay que cambiar de plan>"<sup>35</sup>

Ciertamente, Levinas encara un propósito más ambicioso, pero no en el ánimo de edificar una nueva teoría, sino de rescatar un antiguo sistema.

---

<sup>35</sup> Catherine Chaliel, *Op.cit.*, p. 16.

## 2. HUMANISMO OCCIDENTAL

*Con los ojos fijos en la estrella de los ideales, no vemos cuando pisamos la hierba y las flores.*

Valeriu Butulescu

### 2.1 La materia y el espíritu

Desde 1934, Levinas afirmaba que el mundo occidental sería seducido por la filosofía del hitlerismo debido al abismo abierto entre el hombre y el mundo en el pensamiento moderno. Esto se debía a que la filosofía tradicional del mundo occidental tiende a separar el espíritu humano del mundo real, colocando lo primero en un plano superior a lo segundo. La razón humana, identificada con el espíritu, se mantiene al margen de las categorías de la existencia real, de manera que el propósito del espíritu humano termina por ignorar el mundo concreto y situar su objetivo más allá de la vida terrenal, siéndole completamente ajena la barbarie.

”Al hacer imposible la aplicación de las categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, el pensamiento moderno sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Sustituye el mundo ciego del sentido común con el mundo reconstruido por la filosofía idealista bañado de razón y sometido a la razón”.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006-B, pp. 28-29.

El pensamiento occidental moderno<sup>37</sup> prácticamente desechó las inquietudes acerca de los problemas concretos de la humanidad e inhibió el materialismo al más absoluto sinsentido. En la modernidad descrita por Levinas, el hombre se ve a sí mismo dominado, no por la historia, sino por el peso del espíritu. El hombre moderno no percibe la voluntad que se agita en su interior como la posibilidad real de tomar en sus manos el destino propio y la suerte de la humanidad; por el contrario, limita sus perspectivas al ámbito de la razón y de la lógica, guardando celosamente la distancia entre ese mundo espiritual y la realidad exterior.

Desde la perspectiva de Levinas, la primera corriente filosófica que se opone a la concepción moderna del hombre es el materialismo histórico, el cual sí se interesa, efectivamente, por las circunstancias concretas de una historia humana brutal y relaciona las veleidades de la razón autoritaria al espacio material del mundo real.

”El espíritu humano no es para esta doctrina (el marxismo) una pura libertad, un alma que planea más allá de toda atadura; no es ya la razón pura que forma parte de un reino de fines. El espíritu es presa de las necesidades materiales. A merced de una materia y de una sociedad que no obedecen más a la varita mágica de la razón, su existencia concreta y sometida tiene más importancia y peso que la impotente razón”.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Emmanuel Levinas se refiere invariablemente al pensamiento europeo-cristiano como filosofía occidental. Las alusiones que se hacen en el presente trabajo a Occidente o al pensamiento occidental, se atienen al significado que les confiere Levinas.

<sup>38</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 29.

Este contraste entre el materialismo histórico y la civilización moderna, desde la óptica de Levinas, hizo del marxismo “el anverso de la cultura europea”<sup>39</sup>. Y es que el materialismo histórico transformó de tal manera la filosofía, que ésta dejó de ser sólo filosofía para convertirse en un componente principal de la lucha ostensible entre el proletariado y la burguesía. El marxismo sentó, en consecuencia, un significativo precedente en la historia de la filosofía, reemplazando por primera vez las especulaciones de la razón por los hechos concretos y objetando la noción de que el Ser está irremediabilmente determinado por la razón o por la conciencia. Sin embargo, advierte Levinas, es necesario reconocer que el marxismo no rompió definitivamente con el pensamiento moderno y que, de hecho, se inspiró en algunos de los postulados fundamentales del liberalismo europeo.

## **2.2 El humanismo y el culto a la violencia**

La filosofía tradicional de Occidente pregona desde el siglo XVIII la consumación del ideal humanista, el cual reivindica espléndidos valores como la <justicia>, la <libertad> y la <igualdad>. Para Levinas, sin embargo, el humanismo ampara estos valores sólo en términos ideales. Se trata pues de una reivindicación absoluta, que omite el sufrimiento *hic et nunc* de víctimas, perseguidos y derrotados, en nombre de una eventual redención. “La historia y la filosofía de la historia denuncian la violencia gracias a la cual ha sido posible esta historia sin

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 30.

que esta contradicción las incomode. ¡Humanismo de soberbios!”<sup>40</sup> Denunciar la violencia, dice Levinas, perpetúa la violencia. Es una guerra contra la guerra, que echa mano de crímenes despojados de su <mala conciencia>.

Para Levinas, el Comunismo es el ejemplo más claro de un movimiento cuyos ideales se ajustaban perfectamente a las aspiraciones humanistas. El Comunismo es un proyecto que se propagó vertiginosamente y que aglutinó a una juventud esperanzada y bienintencionada, preservando sus valores sin pretender, como el fascismo, disfrazar el mal y hacerlo pasar por bien; y, aún así, los ideales del Comunismo se materializaron en el seno del totalitarismo. Esto se debe, según explica Levinas, a que el Comunismo no fue capaz de desprenderse del *totalitarismo ontológico*, ese totalitarismo del Ser que lo abarca todo.

El distanciamiento de Levinas con respecto al ámbito de la ontología, comienza con la certidumbre de que la soberanía absoluta del Ser deriva en una total soledad en la que todo el universo opera como un no-Yo, que coexiste únicamente para recibir la acción. “Si ‘conócete a ti mismo’ ha podido llegar a ser el precepto fundamental de toda filosofía occidental, es porque, a fin de cuentas, lo Occidental recupera en sí al universo”.<sup>41</sup> La acción derivada de la idea –o de la especulación– de que no existe algo fuera del Ser constituye, para Levinas, una forma de violencia y los valores ideales que reivindica el humanismo operan sobre esta misma lógica, como si la igualdad y la justicia fueran un bien en sí mismo, como si no tuvieran por objeto el bienestar de individuos concretos, sino sólo el sostener al

---

<sup>40</sup> Emmanuel Levinas, *Difícil libertad*, Caparrós, 2004, p. 213.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 27.



ideal, al otro como un todo, al enigmático no-Yo: “Marchar hacia la justicia negando con un acto global la condición misma en la que el drama ético se desarrolla equivale a abrazar a la nada y, so pretexto de salvarlo todo, no salvar ni una cosa”.<sup>42</sup>

El humanismo es, en consecuencia, un culto a la sociedad perfecta, que se empeña en implementar principios por axioma, ponderando los valores en relación a sus definiciones y no a sus alcances, ignorando los contextos individuales, en el ánimo de salvaguardar estos valores en beneficio de un Otro totalizador y pasando por encima, en caso de ser necesario, de todos los demás *otros*.

”Ambiciosa empresa filosófica (...) que subordina lo humano a los juegos anónimos del Ser y que, a pesar de sus ‘cartas sobre el humanismo’, se muestra comprensiva con el hitlerismo. Una política y una administración liberales que no suprimen ni la explotación ni la guerra. Un socialismo que se enreda en la burocracia. (...) ¡Qué de vuelcos, qué de inversiones, qué de perversiones del hombre y de su humanismo!”<sup>43</sup>

El entusiasmo por una justicia absoluta conduce a la exaltación de otros valores por sí mismos, sin miras a otros fines. Tal es el caso del sacrificio y el heroísmo que dan lugar a actos gratuitos, con los que Levinas identifica al fundamento del hitlerismo. El resultado es un <romanticismo> por lo heroico, por la pureza y la fidelidad, que agrupa a miles de individuos dispuestos a todo, “bienpensantes que no se toman el trabajo de pensar y que, después de haber cimentado toda una inquisición sobre sentimientos en principio libres de toda coacción, terminan por

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 350.

salvar a la humanidad en los campos de concentración”.<sup>44</sup> En el espíritu de la ruptura se celebra todo lo que sea heroico, aventurado y temerario, se enaltece la guerra, la violencia, mientras que la <buena intención> se confunde con el acto mismo, como si la intención pudiera justificar, inocentemente, los actos injustificables:

”Para el autor de un crimen político (...) la buena intención significa ascesis y renuncia, abnegación y sacrificio, toda la severidad de la obediencia y de la fidelidad y, en cualquier caso, apartarse de la vida inofensiva y segura. Decididamente, son necesarias muchas virtudes para cometer un crimen. Por eso siempre nos confundimos a la hora de juzgar”.<sup>45</sup>

Estas conductas están despojadas de la conciencia del mal y es probable, según Levinas, que toda moral haya sido suprimida de ellas. En nombre de una *causa justa* o en defensa de una tradición, se admite el martirio, la violencia se viste de salvación y “el sufrimiento (...) se embota en el heroísmo”.<sup>46</sup> Inclusive el débil, al verse obligado al combate, puede acostumbrarse a esta violencia en la que se ha visto envuelto y queda atrapado en el mismo escenario del que deseaba alejarse: “Comprometer sin reservas (...) los principios absolutos, es traicionar de algún modo estos principios”.<sup>47</sup>

Aludiendo a una reflexión del filósofo León Brunschvicg, Levinas señala que el sufrimiento derivado de la violencia que ocasionan los “furores sangrientos y (...) los crímenes llamados caritativos”, merecen la misma consideración que goza la

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 286.

épica de los sacrificios heroicos.<sup>48</sup> La guerra tiene siempre, a decir de Levinas, una motivación religiosa y, en el mundo contemporáneo, la violencia suele presentarse como un camino redentor. Ese es el gran peligro de la <justa violencia>.

Los ideales del humanismo se transforman en reivindicaciones egológicas, avasalladoras, dogmáticas, intransigentes, absolutas y violentas. La concepción humanista mide los valores por lo que son, por el ser de cada uno de ellos, por el ser de la verdad, por el ser de la justicia, pero no por sus alcances. Es eso, precisamente, lo que aparta a Levinas del humanismo moderno: “El sentido de lo humano no se agota en las humanidades (...) no está inmunizado frente a un deslizamiento al comienzo imperceptible y, a la postre, fatal. (...) Recordad la progresiva aclamación de la cruz gamada”.<sup>49</sup>

### **2.3 La idea y el mito**

A decir de Levinas, esta fascinación del humanismo por las <verdades eternas> condujo a la espiritualidad europea a un escenario de paganismo e idolatría, en el que la razón sucumbió a los mitos de lo sagrado. Al igual que con la idealización de los valores éticos, en el contexto de la devoción y la fe, el individuo se torna incapaz de asumir responsabilidades. En lugar de ello, apela a la fantasía: “La fe que mueve montañas y concibe un mundo sin esclavos se traslada

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 350.

inmediatamente al interior de la utopía, separa el reino de Dios del reino del César. Deja tranquilo al César”.<sup>50</sup>

Levinas describe a la utopía como un elemento vano y peligroso, pues el individuo que se deja guiar con miras a fines utópicos, lejos de actuar en el mundo concreto, aguarda pacientemente, anteponiendo el regocijo de su salvación solitaria a la genuina búsqueda de la equidad y la justicia. Frente esta concepción, Levinas apela a la negación de los mitos de la fe que se propagan afanosamente en el mundo, mediante la suplantación del pensamiento por el acto -como se explicará detalladamente en el capítulo concerniente a *la ética judía*-, la demolición de los <bosques sagrados> y la supresión del paganismo: “Uno puede elegir la utopía. Pero uno puede, por el contrario, no huir, en nombre del espíritu, de las condiciones en las que su obra adquiere su sentido, permanecer aquí abajo. Y esto quiere decir: elegir la acción ética”.<sup>51</sup>

El paganismo es, desde esta perspectiva, un fenómeno que suplanta al antiguo infantilismo de la idolatría, cuyos atractivos misterios no sólo producen pasividad del individuo frente a sus obligaciones éticas, sino que constituyen, inclusive, la fuente de toda crueldad. De ahí la magnitud que concede Levinas a la lucha del racionalismo judío –del mitnagdismo- en contra los supuestos de lo sagrado y lo místico. “El Dios de los monoteístas no se entrega a la fantasía humana. Sobre los sentimientos de la presencia divina y los éxtasis de los místicos y todos los dones

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 130.

sagrados, pesa una grave sospecha: ¿no son hervideros subjetivos de fuerzas, de pasiones e imaginaciones?”<sup>52</sup>

Alberto Sucasas subraya las diferencias entre lo <sagrado> y lo <santo>, en el marco de la concepción de Levinas acerca de la religión. Lo sagrado constituye un elemento central de la religiosidad mística; lo santo, símbolo de cierta madurez hebrea, relega lo sagrado “hasta el punto de incorporar, en su campaña anti-idolátrica, un elemento de ateísmo en el centro de la afirmación de un Dios trascendente. A la teología de lo sagrado es preferible la crudeza del ateísmo”.<sup>53</sup>

El paganismo contemporáneo es, para Levinas, una consecuencia del choque entre los postulados absolutos de la Ilustración con respecto a las conductas sociales concretas. Lo que hay en esa relación es un “retraso de las costumbres con respecto a las ideas y, en suma, la inconsistencia de las verdades separadas de la conducta y de las ideas sin cultura”.<sup>54</sup> De ello se sigue que la propagación de las ideas humanistas, más allá del continente europeo, no fueran capaces de conservar su naturaleza, y que se mezclaran con las costumbres regionales hasta que las <verdades eternas> sucumbieron a los mitos.

Algunas concepciones mesiánicas son, para Levinas, una expresión más del paganismo. La obstinada búsqueda de indicios mesiánicos en los acontecimientos cotidianos se asocia con una renuncia de la razón, que deriva en sangrientos episodios en los que “la crueldad es tomada por rigor lógico (y) los crímenes por

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>53</sup> Alberto Sucasas, *Op.cit.*, p. 67.

<sup>54</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 342.

obras de justicia”.<sup>55</sup> Además, al igual que en las suposiciones de lo sagrado, el mesianismo delega la responsabilidad que los individuos deberían asumir, en manos de eventuales fuerzas prodigiosas.

”¡Aguas de todos los finales de la historia, de todos los nacionalismos (...) brotando como fuerzas irresistibles de la naturaleza, aguas de todos los bautismos y de todas las deserciones, aguas de todos los mesianismos! Los hombres que las ven no pueden apartar su vista de la sangre inocente que ellas diluyen”.<sup>56</sup>

Aquel que delega en la infalibilidad de Dios la responsabilidad que el individuo tiene con su prójimo, desconoce la alteridad y vive ensimismado. En cambio, el descubrimiento del otro constituye el reconocimiento de una responsabilidad ineludible.

## 2.4 La justicia y la misericordia

Al referirse al pensamiento occidental, Levinas apela no sólo al humanismo europeo y a la ontología totalizadora, sino también a los postulados del cristianismo, en el que se origina, según dice, una apología del bien puro. Sobre esta cuestión, Levinas polemiza con las nociones de la filósofa y activista francesa Simone Weil, “pensadora del amor y de la desgracia de nuestro siglo”<sup>57</sup>, cuya

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>57</sup> Simone Weil. *La gravedad y la gracia*. (Introducción de Carlos Ortega), España, Trotta, 1994, p. 4.

filosofía versa en buena medida sobre una idílica interpretación del cristianismo que profesaba.

En relación al judaísmo, Simone Weil ostentaba una profunda animadversión –si bien, nació en el seno de una familia judía-, pues consideraba, entre otras cosas, que el Antiguo Testamento retrata a un Dios virulento y cruel y, en consecuencia, se negaba a considerar los libros veterotestamentarios -salvo algunos textos- como parte de la Biblia Cristiana. En *La gravedad y la gracia*, una compilación póstuma de numerosos textos suyos, Simone Weil deja al descubierto su penetrante aversión por la profesión judaica.

”Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados. El gran animal es siempre asqueroso. (...) No es de extrañar que un pueblo de esclavos fugitivos, conquistadores de una tierra paradisíaca acondicionada por laboriosas civilizaciones en las que no habían participado en absoluto, y a las que destruyeron mediante matanzas – no es de extrañar que un pueblo así no haya podido producir demasiadas cosas buenas. Hablar de «Dios educador» a propósito de este pueblo es una broma atroz. No es de extrañar que haya tanto daño en una civilización -la nuestra- viciada en su base y hasta en su inspiración por esa tremenda mentira. La maldición de Israel pesa sobre la cristiandad. Las atrocidades, la Inquisición, las exterminaciones de herejes y de infieles, eran Israel. El capitalismo era Israel (y lo sigue siendo en cierta medida...) El totalitarismo es Israel, y especialmente lo es en el caso de sus peores enemigos. (...) Israel. Todo es sucio y atroz, como a propósito, a partir de Abraham incluido (con excepción de unos cuantos profetas). Como para señalar explícitamente: ¡Cuidado, ahí está el mal! Pueblo elegido para la

ceguera, para ser el verdugo de Cristo. Los judíos, ese puñado de desarraigados, provocaron el desarraigo de todo el globo terráqueo. Su papel en el cristianismo ha hecho de la cristiandad algo desarraigado en relación con su propio pasado”.<sup>58</sup>

En el ensayo publicado bajo el título de *Simone Weil contra la Biblia*, Levinas reprocha a Weil el haberse formado “una idea absolutamente pura”<sup>59</sup> del *bien*, indisoluble y separado de toda violencia. Explica Levinas que, desde la perspectiva de Simone Weil, el Dios veterotestamentario es un falso dios, que emplea la violencia y que juzga con crueldad, alejado del ideal del amor y del bien absoluto. Pero este bien absoluto, derivado de un amor sobrenatural de Dios, desemboca en el amor al mal mismo. La manifestación del mal en el mundo “es un flagrante desmentido a la perfección del amor. (...) Dar al otro lo que merece, amarlo en la justicia: ésta es la esencia de una verdadera acción”.<sup>60</sup> El hecho de que el Dios del Antiguo Testamento emplee la violencia contra el mal, significa que la existencia humana es verídica, que su libertad, su historia y sus acciones no son un mero esparcimiento entre un Dios creador y sus infantiles creaciones.

”La exterminación del mal por la violencia significa que el mal es tomado en serio y que la posibilidad del perdón infinito invita al mal infinito. (...) Que la paciencia divina pueda tener un límite, que existan pecados consumados, es la condición del respeto que Dios le tiene al hombre plenamente responsable. Sin esta finitud de la paciencia divina la libertad del hombre sería provisional e irrisoria, y la historia, un juego. Es necesario reconocer la mayoría de edad del

---

<sup>58</sup> Simone Weil. *Op.cit.*, pp. 193, 197-199.

<sup>59</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 170.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 177.



hombre. Admitir el castigo es admitir el respeto por la persona misma del culpable”.<sup>61</sup>

Por eso, el amor divino al que se refiere Weil, significa que “Dios ha amado el mal”<sup>62</sup>. Esta es, a decir de Levinas, la gran contradicción en el razonamiento de Weil, que subrepticamente plantea la resignación frente a la violencia, la pasividad frente al sufrimiento de personas inocentes y todo ello, en nombre del bien absoluto. La antítesis de esta óptica corresponde al concepto de justicia que esgrime el Antiguo Testamento, sobre el que versan airadas críticas del cristianismo y del humanismo europeo. En el texto *Yosiel Rákovér apela a Dios* – comentado por Levinas en *Amar a la Torah más que a Dios*- Zvi Kolitz declara que efectivamente el Dios judío es un <Dios de la venganza> y que el Pentateuco está colmado de terribles castigos por pecados insignificantes. Una moral muy rígida, inexorable, conviene el propio Levinas, que sirve al interés de especular sobre el verdadero significado del mal, sin necesidad de llevarlo a la práctica:

”Bastaba que el Sanedrín, el Tribunal supremo de nuestro pueblo, pronunciara una vez en setenta años un veredicto de pena capital para que los jueces fuesen considerados asesinos. El Dios de los pueblos, en cambio, ordena amar a cada criatura hecha a su semejanza, y es en su nombre en el que nuestra sangre es vertida desde hace casi dos mil años”.<sup>63</sup>

Levinas refrenda la dureza de la moral de la justicia veterotestamentaria a la que alude Simone Weil, porque es precisamente la relación con esas normas morales,

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>62</sup> *Ídem.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 182.

inflexibles, saturadas de obligaciones, ceñidas a implacables castigos, que el judaísmo ha desarrollado una aversión por la crueldad, “mientras que la doctrina de la no-violencia no ha podido detener un mundo, después de dos mil años, en su curso natural hacia la violencia”.<sup>64</sup> Las acciones concretas, insiste Levinas, prevalecen sobre las más generosas intenciones. La misericordia que priva en el cristianismo de Simone Weil, es reflejo de un mundo menor de edad, poblado por una humanidad irresponsable a la que, finalmente, se le perdona todo sin pedirle cuentas a cambio; un mundo en el que se puede derramar sangre, durante dos mil años, sin que ello tenga consecuencias. Este mundo en el que aún las más crueles atrocidades son episodios triviales y todo merece ser perdonado por el infinito amor y la ilimitada misericordia de Dios, es un mundo propicio no para el bien, sino para el mal.

”Probablemente la dura ley del Antiguo Testamento no sea una doctrina suave, pero esto no importa si es una escuela de suavidad. (...) Pertenece, probablemente, a la naturaleza misma del espíritu el hecho de que un Dios severo y un hombre libre construyan mejor un orden humano que una Bondad Infinita y un hombre malvado”.<sup>65</sup>

Lo que la justicia divina representa para el judaísmo, en la opinión de Levinas, es el reconocimiento de una humanidad mayor de edad, responsable de sus acciones, en la que cada acción tiene gravedad y sobrelleva implicaciones.

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>65</sup> *Ídem.*

## 2.5 El otro camino

El siglo XX ha sido un violento seísmo para el humanismo y sus corrientes afines. El antihumanismo, dice Levinas, está ansioso por “retorcerle el cuello a la elocuencia”, por exhibir sus ardides, por aniquilar su insoportable discurso y despojar a los lugares comunes de sus <falsas frondosidades>. La crisis que vive el humanismo se deriva de la desolación ocasionada por la ontología contemporánea, por la implacable totalidad del *Ser* y por la sombría insensibilidad del *Hay*.

“Nada de la generosidad que, al parecer, contendría el término alemán ‘es gibt’ –que corresponde al hay- se manifestó entre 1933 y 1945. ¡Es preciso decirlo! La luz y el sentido no nacen más que con el surgimiento y con la posición de existentes en esa horrible neutralidad del *hay*. La luz y el sentido están en el camino que conduce de la existencia al existente y del existente al otro”.<sup>66</sup>

En este punto de quiebre con la filosofía tradicional europea, Levinas se pregunta si acaso hay lugar para un universalismo pacifista que, desconfiando de la retórica persuasiva, surja del amor por los individuos –no por la humanidad, como formularía el humanismo-, un amor que prevalezca sobre la dialéctica, que supedite a la ideología y al discurso. En palabras de León Brunschvicg, reproducidas por Levinas, “despreciar toda cosa y amar a cualquier hombre”<sup>67</sup>; pues la cosa en el hombre, añade Levinas, es su opinión.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 299.

“Este universalismo consistiría en amar a los hombres más que en preocuparse de sus discursos; en no construir su verdad con las virtudes de las opiniones que han entrecrocado; en no reconocer el progreso de la Razón en la sucesión de las locuras humanas, ni reconocer, en las frágiles instituciones de los efímeros Estados, las estructuras eternas”.<sup>68</sup>

Para Levinas, el hecho de que las personas puedan sacrificar su vida en nombre de una causa, significa que cada individuo dispone de soberanía moral y, en consecuencia, que se puede apelar a la preponderancia de la conducta ética plenamente responsable, es decir, que existe otro camino.

---

<sup>68</sup> *Ídem.*

### 3. LA ÉTICA JUDÍA

*Practicar la justicia y el derecho es más aceptable al Eterno que el sacrificio.*

Proverbios 21:3

#### 3.1 La historia del siervo

El humanismo representa, para Levinas, un culto a los mismos principios que proclama el Antiguo Testamento, un modo de laicización del judeocristianismo. El espíritu del Pentateuco, por ejemplo, estimula la fundación de Estados de vanguardia, pues detenta los valores primordiales de modelos políticos como el socialismo y la democracia: “Los derechos del hombre y del ciudadano y el espíritu nuevo que venció en el siglo XVIII, ¿no colmaron en nuestro espíritu, las promesas de los profetas?”<sup>69</sup> De hecho, las semejanzas entre los principios del humanismo y el ideal bíblico son tales, que Levinas advierte de la facilidad con que cualquier discurso sobre judaísmo puede derivar en una dialéctica ideológica.

De acuerdo con Levinas, este fenómeno representa una inversión de conceptos, que obliga a actuar por cuenta propia, con plena libertad de pensamiento, sin tener en cuenta los ideales modernos. El judaísmo liberal, en el ánimo de preservar el espíritu de los textos antiguos, vuelve una y otra vez al modelo

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 346.

humanista. A su modo de ver, una profunda ignorancia de la esencia ética del Pentateuco, yace en la raíz de la lógica judeo-liberal. Eso, sumado a los encantadores postulados del humanismo moderno, “empuja (...) a toda una juventud que pretende ser fiel, hacia nociones profundamente ajenas al judaísmo”.<sup>70</sup> Las certezas de este judaísmo liberal que cree descubrir en el humanismo un cauce natural a las inquietudes éticas del espíritu, se desvanecieron a consecuencia de los crímenes perpetrados por el régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Y estos hechos repercutieron también en otros aspectos determinantes de la concepción judía acerca del mundo occidental-cristiano:

”El hecho de que la monstruosidad del hitlerismo haya podido producirse en una Europa evangelizada ha hecho vacilar en el espíritu judío lo que la metafísica cristiana podía tener de plausible para un judío acostumbrado a una larga vecindad con el cristianismo: el primado de la solución sobrenatural en relación con la justicia terrenal”.<sup>71</sup>

Levinas explica que el fascismo dejó en evidencia a la filosofía occidental, habituada a celebrar la consumación de sus ideales, mientras ignoraba por completo “a los vencidos, a las víctimas y a los perseguidos, como si no tuviesen significación alguna”.<sup>72</sup> La historiografía moderna ahoga lo particular en lo universal y corrompe el carácter individual de la historia humana, mediante un mecanismo que convierte al historiador en sujeto y a la víctima en el objeto de la historia, tal como lo explica Alberto Sucasas:

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 213.

“El acontecimiento supone una instancia exterior al propio agente, objetivado por una conciencia ajena, la del historiador. En ese sentido, el genuino sujeto de la historia es el historiador que la relata y su discurso tiene carácter necrológico: el historiador es siempre el superviviente; su objeto, los muertos reducidos a referente del Dicho historiográfico. Violencia de un saber que habla de los hombres en su ausencia. (...) Víctima por partida doble de la historia, a la vez de los acontecimientos y del discurso que los relata, el sujeto es cosificado y el presente discontinuo surgido con la subjetivación devuelto a una cronología objetiva, que disuelve lo biográfico en el acontecer universal. La misma expresión ‘historia universal’ vehicula la crueldad del holismo. (...) El trabajo historiográfico promueve una ontología impersonal cuyo sujeto ya no es la pluralidad de voluntades singulares sino una totalidad inhumana”.<sup>73</sup>

La historia de Israel, a decir de Levinas, introduce una revolución antropológica e historiográfica que alienta una nueva historia –la historia del siervo sufriente- con el propósito de poner fin al triunfalismo occidental y a esa historiografía en que los sobrevivientes usurpan las proezas de los muertos, a través de la transmisión de “la servidumbre, olvidando la vida en lucha contra la esclavitud”.<sup>74</sup> El mundo occidental, embelesado con el humanismo, deja que el curso de los acontecimientos establezca, por ejemplo, la ley de la justicia. La historiografía israelita, en cambio, “juzga a la historia en lugar de dejarse juzgar por ella”<sup>75</sup> y denuncia las contradicciones y las locuras de una justicia supeditada al implacable rumbo de los acontecimientos. “Después del humanismo sin nación y,

---

<sup>73</sup> Alberto Sucasas, *Op.cit.*, p. 152.

<sup>74</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, España, Ediciones Sígueme, 2002, p. 204.

<sup>75</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 282.

muchas veces, del idealismo sin peligro (...) es necesario escuchar una vocación segura que ha atravesado los siglos”, afirma a este respecto.<sup>76</sup>

Para Levinas son objetables los cuestionamientos que se hacen desde la filología y la historia moderna al origen de los textos judíos, pues la validez de estas obras no reside en su origen, sino en la riqueza de valores que reivindican; valores sujetos a una ética basada en la integridad, en la fe en el Dios de la justicia y en la asunción de la responsabilidad por el sufrimiento humano. La historiografía judía, dice, nunca excluyó a los vencidos, pues el hecho de que la historia de Israel simbolice la historia del siervo sufriente, significa que se trata de una historia que reúne todos los sufrimientos del mundo, urgidos hasta el fin de la historia de una justicia efectiva, que se forje más allá de los valores impuestos por los vencedores.

La imposición de valores es producto de una orientación totalitaria, basada en una interpretación exclusivísima de la ética. De acuerdo con Levinas, el judaísmo, fiel a la casuística y ajeno a la ética por receta o por definición, no impone sus valores por medio de la guerra, ni se empeña en revelar en otras culturas las contradicciones que iluminen la propia verdad. El judaísmo no puede, bajo ninguna circunstancia, “participar en una guerra con las banderas desplegadas, ni al son triunfal de las marchas militares”<sup>77</sup> Además, la imposición de valores característica del mundo occidental-cristiano, no puede derivarse de una corriente

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 108.



de pensamiento que se encuentra enemistada con los ideales dogmáticos, con una visión indiscutible de la vida o con una definición incuestionable de la justicia.

La gran novedad que supone la comprensión moderna de los antiguos textos judíos, reside en el descubrimiento de que “la revelación ilumina, pero no da recetas”<sup>78</sup>, pues lejos de reivindicar una ética consumada, basada en definiciones precisas, los textos judíos apelan a situaciones concretas, de las que se desprenden conjeturas eficientes para otros casos: “La situación política y social descrita por la Biblia y *El Talmud* es el ejemplo de una determinada situación que la ley humaniza. De ahí se puede deducir la justicia para cualquier situación”.<sup>79</sup> Este enfoque ético, que se distancia de los grandes ideales humanistas enarbolados en nombre de la totalidad, inaugura el interés por la justicia que se hace a cada individuo, particularmente a aquellos que el modelo occidental ha dejado al margen de la historia: los esclavizados y los vencidos. De manera que entre el humanismo y el judaísmo, las alternativas éticas oscilan desde la utopía, que en nombre del espíritu idealiza los valores, hasta la elección de la acción, que se opone a renunciar, en nombre del ideal, a la responsabilidad concreta del individuo. El judaísmo se inclina por la acción y es por ello que en los pasajes veterotestamentarios la palabra divina no representa un prodigio, sino la expresión misma de la Ley:

”La Biblia no comienza en el vacío la construcción de una ciudad ideal. Se coloca en el interior de estas situaciones que es necesario asumir para superarlas; que es necesario transformar actuando, persiguiendo hasta en sus

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 273.

retornos dialécticos el avasallamiento del hombre por el hombre después de la supresión de la esclavitud, la supervivencia de las mitologías después del derrumbamiento de los ídolos. Reconocer la necesidad de una ley es reconocer que la humanidad no puede salvarse negando, sin más, su condición mágicamente”.<sup>80</sup>

Es por ello que la valoración de la fe por encima de la acción –aspecto que se expondrá detalladamente en el apartado siguiente- encaja con la búsqueda de los valores ideales que caracterizan a ese humanismo occidental en el que se espera con serenidad y paciencia la milagrosa realización de los anhelos ideales, se defiende con fervor la utopía y se atestiguan impasiblemente los más horribles crímenes. Mientras la sociedad occidental que brega por la utopía, excluye el propósito de edificar, caso por caso, un mundo justo, en nombre de un anhelo que simboliza su propia salvación, “el judaísmo une a los hombres en un ideal de justicia terrestre. (...) La ética es su emoción religiosa primordial. No funda ninguna iglesia para finalidades trans-éticas”.<sup>81</sup>

La ética judía, dice Levinas, no se cierra a principios absolutos, sino que vislumbra el peligro de los idearios políticos, rechaza las deontologías circunscritas a valores plenamente determinados y vela por una justicia coyuntural. Es por ello que la ética judía no se sublima en la buena voluntad, sino en la acción. Mientras que el <hombre de la utopía> aprecia los ideales bienintencionados, en el judaísmo sólo puede medirse el valor ético de la obra por el modo de conducirse en cada caso.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 262.

De manera que el camino que vuelve de la filosofía ateniense a la raíz jerosolimitana, es también el camino que conduce de la intención a la acción.

### 3.2 De la intención a la acción

Uno de los principales axiomas del judaísmo surge del compromiso que, según la Torah, asumieron los israelitas al adoptar la Ley de Dios: *Naasé Venishmá* (haremos y escucharemos); la acción es primero. Tal como explica Levinas, el conocimiento judaico de Dios, no se da por intermedio de dogmas, sino a través de la práctica y las acciones: “Lo verdadero, para el judaísmo, no encuentra simbolismo fiel que lo proteja de la imaginación, más que en las actitudes prácticas, esto es, en una Ley”.<sup>82</sup> El judaísmo no recurre al Pentateuco para descubrir los misterios de Dios, sino para conocer las responsabilidades humanas, para normar la conducta. La Torah no es un libro de misticismo, sino de acciones cotidianas y en ello radica, para Levinas, la misión monoteísta de Israel. Inclusive, la devoción religiosa debe manifestarse en acciones y no en intenciones o palabras, pues desde la óptica del judaísmo una fe que prescinde de las acciones resulta inútil: “El monoteísmo que anima a la ley (...) no consiste en acondicionarle al hombre (...) una cita en privado con un Dios consolador, sino en referir la presencia divina a la justicia y al esfuerzo humanos. (...) La visión de Dios es el acto moral. Esta óptica es una ética”.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 343.

La relación judía con Dios se manifiesta a través de los cometidos sociales; eso no significa que la fe estimule estos cometidos, sino que la fe representa su práctica misma. Inclusive, la universalidad de Dios está sujeta a las acciones humanas, pues el reconocimiento espiritual de esta universalidad no le basta. “El reconocimiento íntimo de la universalidad de Dios es contradicho por el mal en la realidad exterior”<sup>84</sup>, y es por ello que son de suma relevancia las acciones instituidas en el vínculo con Dios que se establece desde el monoteísmo. La salvación del mundo, explica Levinas, es producto de la moral, es decir, del esfuerzo de los individuos, quienes gobiernan soberanamente su voluntad y sus actos:

”Los profetas prefieren la justicia a los sacrificios del templo. El profeta no habla jamás de la tragedia humana en cuanto determinada por la muerte y no se ocupa de la inmortalidad del alma. La desgracia del hombre reside en la miseria que destruye y desgarrar el tejido social. El asesinato es más trágico que la muerte”.<sup>85</sup>

De la confusión entre la buena voluntad y los actos, se derivan las incoherencias del humanismo occidental que desapruueba Levinas. La utopía es una prueba de esa confusión, en que la intención se revuelve con la acción y el acto criminal se absuelve si es producto de una ilustre causa.

Una de las omisiones que Levinas considera más significativas en las detracciones de Simone Weil al Antiguo Testamento, consiste en que da a ciertos

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>85</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 175.

valores un alcance absoluto y simple. La bondad y la justicia, por ejemplo, comprenden para Levinas principios que pueden resultar opuestos a ellos mismos. El problema de Weil, dice, es que pretende encontrar una claridad platónica en conceptos del orden social, pero la verdad moral no puede pensarse con la nitidez de la geometría o de la lógica. La incompreensión del Antiguo Testamento de la que adolece Weil se deriva, según Levinas, del empeño de ver en aquel texto un conocimiento teórico y perfectamente logrado, sustentador de una justicia completa o de una bondad absoluta:

"El mundo de la Biblia no es un mundo de figuras, sino de rostros. Éstos están íntegramente ahí y en relación con nosotros. El rostro del hombre es aquello por lo cual lo invisible en él se hace visible y entra en tratos con nosotros. No pensamos relaciones, estamos en relación. No se trata de meditación interior, sino de acción. (...) Se hace: es acto. No existe redención del mundo, sino transformación del mundo. La redención de sí mismo es ya acción, el arrepentimiento puramente interior es contradictorio en los términos. El sufrimiento no tiene ningún efecto mágico. El justo que sufre no vale a causa de su sufrimiento sino a causa de la justicia que desafía al sufrimiento. El sufrimiento y la muerte son los términos de la pasión humana, pero la vida no es pasión. Es acto. Es en la historia".<sup>86</sup>

Levinas considera que la gran sabiduría de la ley judía descansa en el estímulo de los actos exteriores y en la afirmación de que éstos constituyen el único medio para preservar lo humano en la humanidad. Cuando se trata de la justicia o de la misericordia, el pensamiento, la intención o la buena voluntad quedan al margen.

---

<sup>86</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 178.

Entre las objeciones que opone al análisis veterotestamentario de Weil, Levinas hace especial énfasis en la relación que existe entre la fe del cristianismo y el espíritu de resignación. Según él, en las profundidades de la caridad cristiana reside este espíritu de resignación que obliga a aceptar silenciosamente el sufrimiento inocente:

”Es precisamente la inanidad de la caridad –esa resignación, en el fondo de la caridad más activa, ante el sufrimiento de los inocentes- lo que nos resulta una contradicción. El amor no la supera puesto que se nutre de ella. Para superarla es necesario actuar, y aquí se encuentra el lugar de la acción y su irreductibilidad en la economía del ser. (...) La continuación del mal en el mundo es un flagrante desmentido a la perfección del amor”.<sup>87</sup>

Levinas opone al argumento de Weil la responsabilidad concreta por la humanidad y por la justicia que, según dice, cohesiona al Antiguo Testamento: “Dar al otro lo que merece, amarlo en la justicia: ésta es la esencia de una verdadera acción”.<sup>88</sup>

### **3.3 Paganismo y responsabilidad**

Tal como el personaje de *Natán el sabio*, en la obra de Gotthold Ephraim Lessing, el judío leal a la sabiduría del Pentateuco, al que recurrentemente se refiere Levinas, vive en un mundo desmitificado y deshechizado. El judaísmo se opone al paganismo, cuya fascinación consiste en que se desliza en el mundo encubierto tras el antifaz de lo sagrado y que, en ese orden, ha suplantado a la idolatría. Por

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>88</sup> *Ídem.*

eso, considera Levinas que el propósito principal del judaísmo es abatir los <bosques sagrados>, pues en ellos se originan las atrocidades humanas. En el judaísmo la relación con Dios está determinada por la ley, la responsabilidad y la conducta ética y no por los acontecimientos sobrenaturales:

”Los judíos no quieren ser poseídos, sino responsables. Su Dios es el señor de la justicia y juzga a plena luz del pensamiento y del discurso. Este Dios no puede cargar con todos los pecados de los hombres; el pecado cometido contra el hombre no puede ser perdonado más que por el hombre que lo ha sufrido: Dios no puede hacerlo. Para su gloria de dios moral y para gloria del hombre adulto, Dios carece de poder”.<sup>89</sup>

El judaísmo rechaza categóricamente el culto a lo sagrado, tanto como la tropicalización de las creencias que subsume a los ídolos regionales y se nutre de las tradiciones autóctonas en el ánimo de forzar la devoción. En su lugar, el judaísmo es iconoclasta, “ha desmitificado el universo (y) ha deshechizado la naturaleza, (...) pero ha descubierto al hombre en la desnudez de su rostro”.<sup>90</sup>

Al referirse a la destrucción de los ídolos, Levinas no sólo se refiere a las estatuas de piedra, sino también al determinismo que seduce y cautiva a toda una generación de hombres fascinados con el espejismo de la verdad universal; también en ellos se manifiesta ostensiblemente el paganismo. Uno de los aspectos más representativos de la religión judía, es el ritualismo que interviene hasta en los detalles más insignificantes de la vida cotidiana. Este ritualismo, que preservó al judaísmo a través de la historia, representa la voluntaria y gozosa

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 292.

subordinación a la Ley de Dios. A propósito de este ritualismo, Levinas reconoce lo que parece una contradicción: El judaísmo quiere desmitificar el mundo y, simultáneamente, exige la subordinación de sus creyentes a una enorme cantidad de liturgias y prohibiciones. No obstante, el ritualismo constituye un elemento fundamental del judaísmo para derribar los <bosques sagrados>, así como para instaurar, en su lugar, a la ética. La ley y el ritual cotidiano requieren “un coraje más calmado, más noble y más grande que el de un guerrero”<sup>91</sup> e implican un esfuerzo tal que impide al judaísmo ensimismarse en las fascinaciones de la fe, el pensamiento o la buena voluntad: “Para mantener una ley en la libertad, para asegurar la libertad por la ley, la educación judía no se apoya sobre la brutal coacción del Estado totalitario. Lo que sí hace es asociar a las ideas generosas la previa disciplina del rito”.<sup>92</sup>

Para Levinas, lejos de significar una identidad gozosa, el judaísmo representa una gran pesadumbre, asentada en el esfuerzo de consumir una responsabilidad que soporta el universo. Esa responsabilidad es la de actuar conforme a la ética y, según explica, existe un vínculo indiscutible entre el ritualismo judío y esta responsabilidad. El ritualismo es, según dice, una extrema conciencia. La justicia que se hace al <extranjero>, al <menesteroso>, al <huérfano> y a la <viuda>, es una responsabilidad indeclinable y comienza con el asentimiento a la ley y al ritualismo, en cuya afirmación se reemplaza lo sagrado por lo santo. “La ley ritual del judaísmo constituye la austera disciplina que conduce a esta justicia. Sólo

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 358.



aquél que ha sabido imponer a su propia naturaleza una regla severa puede reconocer el rostro del otro”.<sup>93</sup>

### 3.4 Mesianismo

De acuerdo con Levinas, el judaísmo no percibe la justicia como una meta, sino como un camino. La justicia ideal y perfecta está reservada para los tiempos mesiánicos, mientras tanto persiste la obligación de actuar con responsabilidad y sin aspiraciones ideales. Las discusiones talmúdicas sobre los tiempos mesiánicos, citadas por Levinas a propósito de la justicia, giran en torno al contraste de un mundo idealizado y perfecto con respecto a los tiempos pre-mesiánicos, caracterizados precisamente por sus inevitables carencias. Si, de acuerdo con la concepción judía, en los tiempos mesiánicos se resolverán por completo los problemas políticos y sociales y florecerá una justicia perfecta, los tiempos pre-mesiánicos no pueden aspirar al ideal y a la excelencia, sino que deben orientarse, sobre el terreno y un caso a la vez, a la mejor expresión de la responsabilidad individual. La pretensión moral de los tiempos anterior y posterior a la llegada del Mesías difiere, pero la figura del Mesías, en cambio, sí debe encarnar una vital inspiración individual antes de su llegada, pues el Mesías representa al justo que sufre y que abraza el sufrimiento de los otros.

”¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el ser que dice “Yo”? (...) Todas las personas son Mesías. El Yo en cuanto Yo es el

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 38.

único al que se designa por este rol: cargar sobre sí todo el sufrimiento del Mundo. (...) El yo es el que se promueve a sí mismo para cargar con toda la responsabilidad del Mundo. (...) No puede decirse 'Yo' más que en la medida en que ya ha tomado sobre sí este sufrimiento. (...) Y esto significa concretamente que cada uno debe actuar como si fuese el Mesías".<sup>94</sup>

La figura del Mesías no es, para Levinas, la de aquel hombre cuyo nacimiento constituye un hito en la historia de la humanidad; el Mesías es el instante en el que cada individuo reconoce su responsabilidad universal y se vuelve capaz de sobrellevar el sufrimiento ajeno. El mesianismo, dice Levinas, no consiste en la llegada de un individuo que ostentará la responsabilidad exclusiva de poner un alto al transcurso de los acontecimientos y de transformar el porvenir; el mesianismo, dice, es una voluntad que vive en cada individuo, una capacidad de ser justo y de soportar el sufrimiento de todos, que se consume en el instante en el que uno mismo reconoce esta capacidad y asume la responsabilidad inherente a ella. "El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías"<sup>95</sup>.

### **3.5 Particularismo y universalidad**

El rechazo a la imposición de valores y al roce con otras civilizaciones, ha derivado en la afirmación de que el judaísmo es particularista. Y, aunque se ha comprendido mal, dice Levinas, el judaísmo efectivamente lo es:

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 118.

"Esta reputación asusta incluso a los mismos judíos modernos. (...) El desprecio por la abundancia de opiniones y los fanatismos políticos de los que éstas proceden (o que ellas inspiran) reposa sobre el amor a los hombres, a los que la verdad se ofrece, a veces en la exhortación e incluso en la invectiva, pero jamás por la violencia, jamás adulterada".<sup>96</sup>

En forma recurrente, Levinas se refiere al particularismo como el móvil de habituales invectivas contra el judaísmo. Para él, sin embargo, existen dos vetas ignoradas en esta cuestión; a saber, que el particularismo judío es causa eficiente de su ética y que en este particularismo se expresa la apoteosis de la universalidad. El argumento de Levinas gira en torno a la importancia de asumir una responsabilidad individual por todo lo que ocurre en el mundo; una idea semejante a la noción de <culpa metafísica> de Karl Jaspers, según la cual "hay una solidaridad entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo. (...) Si no hago lo que puedo para impedirlos soy también culpable"<sup>97</sup>.

El particularismo es un reconocimiento tácito de la diferencia, de la otredad, del particularismo ajeno, una apertura a la asimetría de las relaciones intersubjetivas y, en consecuencia, una apertura al infinito. Este proceso convierte al particularismo en la única expresión de un Yo responsable, que asume obligaciones infinitamente superiores a las del Otro y que no aguarda reciprocidad, todo ello en nombre de una igualdad humana que, paradójicamente, no admite la

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>97</sup> Karl Jaspers, *El Problema de la Culpa; sobre la responsabilidad política de Alemania*, España, Paidós Ibérica, 1998, p. 54.

posibilidad de que un sujeto sustituya al otro en sus responsabilidades. En eso radica, para Levinas, el particularismo judío y el concepto de <elegido>:

”Para que los hombres puedan relacionarse unos con otros sin enfrentamientos, reconociéndose mutuamente en su dignidad humana - dignidad por la cual son iguales- hace falta que uno se sienta responsable de esta igualdad hasta el punto de renunciar a ella, hasta el punto de exigir de sí *infinitamente más y siempre más*”.<sup>98</sup>

Las “responsabilidades de una élite que subsiste en su particularidad”<sup>99</sup>, son las que determinan el carácter universal del pensamiento de Israel y su condición de elegido, el asentimiento pleno a obligaciones infinitamente superiores y al temible privilegio de ser un obrero del deber moral. El particularismo judío, afirma Levinas, “no contradice la sociedad universal, la hace posible. (...) Su misión no es la de convertir”<sup>100</sup>. Cada valor que el Pentateuco reivindica, se incorpora virtualmente a las responsabilidades de Israel, sin embargo no exige que toda la humanidad se adhiera a ellos y asuma, en consecuencia, las responsabilidades que conllevan.

### 3.6 El encuentro con Dios

Desde la óptica del judaísmo, la relación del hombre con Dios acontece a través de la relación ética con el prójimo. Levinas explica que todo lo que el hombre sabe de Dios o entiende acerca de Su palabra, debe encontrar una expresión ética.

---

<sup>98</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 176.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>100</sup> *Ídem.*

"El conocimiento de Dios recibe un sentido positivo a través de la moral: 'Dios es misericordioso' significa 'Sed misericordiosos como Él'. Los atributos de Dios no son dados en indicativo, sino en imperativo. El conocimiento de Dios nos llega como un mandamiento, como una *Mitsváh*. Conocer a Dios es saber lo que hay que hacer".<sup>101</sup>

De tal suerte que toda experiencia metafísica debe coincidir con el hábito de practicar la justicia. En esto, afirma Levinas, reside el verdadero espíritu del Antiguo Testamento, en que la relación del hombre con Dios se sustente en la relación del hombre con su prójimo. La cercanía con Dios que procede de la justicia tributada al otro, es equivalente a la que procede de la liturgia. Inclusive, todo rito –incluida la plegaria– resulta infructuoso si se sustrae de la justicia: "Dios no puede recibir nada de unas manos que han ejercido la violencia. El piadoso es el justo".<sup>102</sup> El contacto judío con lo divino tampoco se manifiesta a través de lo sagrado, del paganismo o de las experiencias místicas, sino a través de la conducta responsable y justa, a través de las empresas sociales:

"La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni más inmediata. Lo divino no puede manifestarse más que a través del prójimo. Para el judío, la encarnación no es posible ni necesaria. La fórmula ha sido ya expresada por Jeremías: '¿Juzgar la causa del pobre y del indigente no es ya conocerme?', dice el Eterno".<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 37.

<sup>102</sup> *Ídem*.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 199.

El judaísmo “no debería surgir el día de la expiación, en el momento de la plegaria por los muertos, sino todos los días y a favor de los vivos”.<sup>104</sup> Para concretar el verdadero encuentro con Dios, hace falta desconfiar del contacto cara a cara, pues el Dios del judaísmo aborrece ese tipo de encuentros directos; en su lugar, antepone el encuentro entre los hombres. El estudio del Pentateuco no consiste en conocer a Dios, sino en asimilar un sistema de vida práctico inspirado en la justicia y en el amor. En los términos del profeta Jeremías –citado por Levinas– “conocer a Dios (...) es practicar la justicia y la caridad”.<sup>105</sup> No existe la palabra sagrada, ni existe la conducta sagrada; lo único sagrado es la conducta justa, así como la palabra capaz de estimular la justicia. El mensaje del Pentateuco consiste en reivindicar la acción ética como el sentido de la experiencia humana y reconocer la responsabilidad individual del hombre como ser elegido, único e irremplazable, para edificar una sociedad justa; “esta realización de la sociedad justa es, *ipso facto*, elevación del hombre a la sociedad con Dios; esta sociedad es la beatitud humana misma y el sentido de la vida”.<sup>106</sup>

“Moisés y los profetas no se preocupan de la inmortalidad del alma, sino del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero. La relación con el hombre en la que se realiza el contacto con lo divino no es una especie de amistad espiritual, sino la que se manifiesta, se prueba, se experimenta y se realiza en una economía justa, de la que cada hombre es plenamente responsable”.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 39.

La espiritualidad no es otra cosa que el ejercicio de la acción moral. La ética, dice Levinas, provee de significado a las abstracciones metafísicas y da sentido a la presencia de Dios en el mundo. Una conducta apegada a la justicia no habilita al hombre para el encuentro con Dios, sino que constituye el encuentro *per se*. Es por ello que, en contraste con la concepción del mal inofensivo y pueril que caracteriza, a decir de Levinas, la noción de Simone Weil, el judaísmo no concibe el mal como un simple principio místico que puede remediarse por medio de una ceremonia ritual, sino que el mal es considerado como algo serio y abismal, pues constituye un auténtico agravio contra otro y ni siquiera Dios puede suplantar a la víctima. Mientras que “el mundo en el que el perdón es todopoderoso se torna inhumano”<sup>108</sup>, en el judaísmo Dios mismo no puede absolver por el mal ejercido contra otro.

Tal como señala Levinas, “*El Talmud* distingue las obligaciones del hombre para con su prójimo y las obligaciones para con Dios. Dios no puede deshacer las ofensas cometidas contra el otro”.<sup>109</sup> Y, así como no interviene cuando se trata de perdonar los agravios del hombre contra su prójimo, Dios tampoco sustituye al hombre en sus responsabilidades individuales. A este respecto, Levinas cita un conocido pasaje de la tradición judía, según el cual un romano pregunta al rabino la razón por la que el Dios de Israel, que es el <Dios de los pobres>, no les provee el sustento; el rabino responde que eso es para que el hombre pueda librarse de la condena. “No es posible afirmar con más fuerza la imposibilidad en la que se encuentra Dios de asumir los deberes y las responsabilidades de los hombres”,

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>109</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 183.

añade Levinas.<sup>110</sup> La ética judía es, simultáneamente, devoción y laicismo. Confiar en Dios y practicar sus ordenanzas significa dudar de su existencia, de su omnipotencia y asumir individualmente la responsabilidad del bien en el mundo; inclinarse por la ley ritual, por la acción ética y desechar lo sagrado, lo místico, lo especulativo y lo ideal.

"Seguir al Altísimo, no ser fiel más que al Único; desconfiar del mito por el cual se imponen el hecho consumado, las coacciones de la costumbre y del terruño, así como el Estado maquiavélico y sus razones de Estado; seguir al Altísimo, sabiendo que no hay nada más excelso que el acercamiento al prójimo, que la preocupación por la suerte 'de la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre' y que ningún acercamiento con 'las manos vacías' es un acercamiento; es sobre la tierra, en medio de los hombres, donde se desarrolla la aventura del espíritu; el trauma que fue mi esclavitud en el país de Egipto constituye mi humanidad misma: lo que de golpe me acerca a todos los proletarios, a todos los miserables, a todos los perseguidos de la tierra; en la responsabilidad por el otro hombre reside mi unicidad misma: yo no podría descargarla sobre otra persona así como no podría hacerme reemplazar a la hora de mi muerte".<sup>111</sup>

El encuentro del hombre con Dios es la esencia de la disociación entre el judaísmo y el humanismo moderno, pues en este encuentro residen sus principales diferencias: Lo sagrado y lo santo, el ideal y la ética, el encuentro cara a cara y la responsabilidad individual, la abstracción de los valores morales y la casuística.

---

<sup>110</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 39.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 47.



## 4. INTERSUBJETIVIDADES ASIMÉTRICAS

*Hakol bi'yedei shamayim jutz mi'yirat shamayim*<sup>112</sup>

*El Talmud Bavli*

### 4.1 De la ontología a la metafísica

¿Es fundamental la ontología? Esta es la pregunta con la que inaugura Levinas un nuevo periodo de su pensamiento, rompiendo con la filosofía heideggeriana que lo caracterizó hasta mediados de los años treinta. A continuación, explica que la filosofía occidental moderna es un pensamiento empeñado en impulsar la verdad y el conocimiento, entendidas como “la igualación de la cosa con la representación que el pensamiento elabora de ella”<sup>113</sup> y, en consecuencia, aislada por completo del principio de alteridad y de diferencia. A decir de Levinas, este pensamiento egológico y totalitario omite la noción de alteridad, se pierde en la universalización de sí misma y ejerce en contra del Otro cierto grado de negación y de violencia, toda vez que su presencia –así como la presencia de cualquier otra cosa- es igualada al pensamiento. En palabras de Alberto Sucasas, para Levinas “la ontología vive de la complicidad entre ser y violencia”.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Hebreo. Trad. “Todo está en las manos del cielo, excepto el temor al cielo”.

<sup>113</sup> Patricia Corres Ayala, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009, p. 26.

<sup>114</sup> Alberto Sucasas, *Op.cit.*, p. 66.

La existencia de entes diferentes, exclusivos e independientes, es para Levinas una condición de posibilidad para la trascendencia y el infinito. El <otro modo que ser> es la metafísica que, en contraste con la ontología, percibe la apertura y la discontinuidad en el ser, en lugar de la totalidad y la continuidad absolutas: “Heidegger recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal”.<sup>115</sup>

Al rechazar la totalización del conocimiento, Levinas apela a las intersubjetividades asimétricas, pues la diferencia conlleva heterogeneidad y asimetría, en el entendido de la no reciprocidad. La trascendencia, según explica, no sería posible si el Yo no saliera de sí mismo y es precisamente en las relaciones asimétricas que el Yo se define en el más allá de sí mismo, en el contraste y en la intermitencia. Así como en la ontología contemporánea es menester universalizar el conocimiento mediante la igualación de la presencia del Otro con el pensamiento para acceder a la verdad, en el caso de Levinas la verdad es factible gracias a la diferencia, pues para él hay una relación entre verdad y trascendencia, ya que la verdad es “más cercana al enigma que a la certeza”<sup>116</sup> y, en ese orden, lejos de ser cerrada y sincrónica, la verdad es abierta y diacrónica, pues de otra forma contendría con la trascendencia.

---

<sup>115</sup> Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, España, Pre-Textos, 1993, p. 17.

<sup>116</sup> Patricia Corres Ayala, *Op.cit.*, p. 75.

El paso de la ontología contemporánea a la metafísica consiste, en parte, en admitir al Otro y en soportar el resquebrajamiento del equilibrio simétrico en el que se mantiene la identidad de un Yo totalitario. Al hablar de metafísica, Levinas se cuida de la directriz griega, que despreciaba la multiplicidad y la disociación y cuyo propósito consistía en encontrar el camino de vuelta a la unidad, para terminar por confundirse con ella. Lejos de reivindicar la igualdad, Levinas apela a la necesidad de sobrellevar la diferencia, de aceptar la otredad, sin renunciar a la propia individualidad y sin pretender que el otro renuncie a la suya:

“La separación, dice Levinas, no debería interpretarse de forma negativa, como el efecto trágico de una caída, como la expresión nostálgica de una unidad perdida. Reprocha a la metafísica (...) haber privilegiado la unidad y haber interpretado negativamente la separación entre lo mismo y lo otro, entre lo uno y lo múltiple. (...) Pensar en la creación, dice Levinas, siguiendo a Franz Rosenzweig, es abandonar la fascinación de la totalidad y pensar positivamente en la multiplicidad y en la separación”.<sup>117</sup>

Además de subsumir la ontología a otras disciplinas como la metafísica y la ética, la alteridad levinasiana tiene efectos epistemológicos, ya que la lógica formal sigue un procedimiento que en lugar de aludir a lo particular, permanece en el terreno de lo universal y lo absoluto, mientras que los vínculos de conocimiento mutuo que se plantean desde la óptica de las intersubjetividades asimétricas, son únicos y varían en razón de las diferencias: “El conocimiento del otro se basa en la incertidumbre, no en la certeza, pues si hubiera certidumbre, no habría

---

<sup>117</sup> Catherine Chalié, *Op.cit.*, pp. 31-32.

diferencia”.<sup>118</sup> De hecho, la aceptación de la alteridad como parte fundamental de la convivencia depende, en buena medida, de objetar las relaciones simétricas, balanceadas y recíprocas. Levinas se desmarca de la interpretación de Martin Buber, según el cual toda “relación es reciprocidad. Mi Tú me afecta a mí como yo le afecto a él. (...) Vivimos inescrutablemente incluidos en la fluyente reciprocidad universal”<sup>119</sup>. Para Levinas, no puede esperarse que dos individuos diferentes se correspondan uno al otro de forma estrictamente equilibrada. De manera que la justicia y la bondad, variantes de las relaciones intersubjetivas, también se manifiestan en términos asimétricos.

## 4.2 Asimetría y reciprocidad

Levinas explica que, si bien “como ciudadanos somos recíprocos”<sup>120</sup> el encuentro con el otro transforma la relación intersubjetiva en un sistema más complejo. La generosidad, por ejemplo, que se deriva del momento en el que dos individuos se observan cara a cara, es una condición absolutamente ajena a la reciprocidad; una “responsabilidad respecto del otro hombre, sin esperanza de reciprocidad (...) la exigencia gratuita de auxiliarle (...) la asimetría de la relación entre el uno y el otro”.<sup>121</sup> En todo caso, la reciprocidad podría considerarse como un intercambio comercial, pero de ninguna manera una obra generosa, producto de una intención caritativa. Cada individuo es responsable de conservar el reconocimiento de la

---

<sup>118</sup> Patricia Corres Ayala, *Op.cit.*, pp. 81-82.

<sup>119</sup> Martin Buber, *Yo y Tú*, España, Caparrós Editores, 1993, p. 16.

<sup>120</sup> Emmanuel Levinas (1993), *Op.cit.*, p. 132.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 126.

diversidad, evitando a toda costa reducirla a la mismidad, pues de esa forma se frustraría cualquier probabilidad de trascender. Asimismo, el reconocimiento de la asimetría mantiene vigentes los compromisos que cada individuo debe asumir en relación al otro, sin esperar una compensación equivalente:

“No puedo dejar a otro morir sólo (...) y esto es lo que me parece importante, que la relación con otro no es simétrica, no es en absoluto como en Martin Buber; cuando llamo Tú a un sujeto, a un Yo, tendría según Buber a ese Yo ante mí como aquel que me llama Tú. Habría entonces una relación recíproca. De acuerdo con mi análisis, al contrario, lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría; en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable”.<sup>122</sup>

La no reciprocidad en los vínculos humanos habilita la trascendencia, ya que por medio de ella se desmorona el aparente equilibrio y el individuo se abre hacia la alteridad y el infinito, mientras que la reciprocidad suprime el reconocimiento de las diferencias y preserva los vínculos monótonos y cerrados. Esta unicidad del individuo, lo vuelve absolutamente responsable e insustituible.

### **4.3 Unidad, sustitución y responsabilidad**

El Yo, dice Levinas, es distinto del Otro y es único. Esta condición del Yo deriva en una responsabilidad individual e insustituible. Sólo yo puedo responder en nombre

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, pp. 130-131.

de la responsabilidad que tengo con los demás y nadie me puede sustituir en ella. La noción de ser único, de ser *elegido*, reside en el hecho de que cada individuo tiene un compromiso insoslayable con su prójimo, que es elegido y único para desempeñar sus obligaciones con los demás y que no puede delegar esa responsabilidad en alguien más; yo debo responder ante la necesidad del otro, a sabiendas de que no hay otro que pueda sustituirme en lo que a mí me corresponde hacer. La unicidad del individuo se basa en que no puede evadir su responsabilidad frente al otro y en que debe actuar según lo que le corresponde sin esperar que alguien más lo realice. Es por eso que además de considerarse único, el Yo levinasiano es insustituible y su responsabilidad es asimétrica, pues siempre es mayor que la del otro.

“La intuición moral fundamental consiste, probablemente, en darse cuenta de que yo no soy igual que el otro; y esto en un sentido muy estricto: yo me siento obligado con respecto al otro y, por consiguiente, soy infinitamente más exigente con respecto a mí mismo que con respecto a los demás. (...) La reciprocidad es una estructura fundada sobre una desigualdad original. Para que la igualdad pueda hacer su entrada en el mundo es necesario que los seres puedan exigir de sí más de lo que exigen al otro, que sientan responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad, y que se coloquen, en este sentido, aparte de la humanidad”.<sup>123</sup>

En una entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller bajo el título de “Filosofía, justicia y amor” –compilada en la obra *Entre Nosotros-*, Levinas explica la asimetría de la responsabilidad apelando a una cita de

---

<sup>123</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 42.

Dostoievski: “Uno de sus personajes dice: todos somos culpables de todo y de todos, y yo más que los demás. (...) Para mí esta fórmula y esta asimetría son de la mayor importancia: Todos los hombres son responsables unos de otros y yo más que ninguno”.<sup>124</sup> Al reivindicar la diferencia entre los individuos, Levinas no justifica la opresión o el sometimiento, por el contrario postula una deontología de la diferencia en defensa de la responsabilidad que el individuo debe asumir frente a su prójimo, misma que no tiene que ser recíproca y que siempre será mayor en un sentido que en el otro. La asimetría de la responsabilidad significa que nadie puede sustituir al Yo en sus deberes hacia el otro, pero también implica que las acciones derivadas de esa responsabilidad sean generosas y desinteresadas, pues no descansan en la ilusión de ser correspondidas.

Todos los seres humanos son <elegidos>, pues aún en circunstancias asimétricas, cada individuo puede aportar algo al bienestar de su prójimo. La condición de ser elegido es equivalente a la de ser insustituible, pues lejos de encarnar una posición egocéntrica del Yo solipsista que se asume como unidad y sustancia de toda la existencia, representa una categoría irremplazable en términos de responsabilidad hacia el Otro. La responsabilidad priva al individuo de su total hegemonía y en ello reside, precisamente, uno de los postulados elementales de Emmanuel Levinas, a saber, que la ontología debe subordinarse a la ética.

---

<sup>124</sup> Emmanuel Levinas (1993), *Op.cit.*, pp. 131-133.

#### 4.4 La irrupción de la ética

La ética y el ser no pueden concebirse por separado. Es por ello que Levinas se aparta de la ontología y se aproxima, en su lugar, a una “metafísica de la alteridad, colocada de lleno en el terreno ético”.<sup>125</sup> La ética reviste una importancia vital en la comprensión de los vínculos que, apartados de la ontología contemporánea, se establecen entre el individuo y su prójimo. Este paso de la ontología a la metafísica-ética, da como resultado la suspensión (cuando menos provisional) de la gran inquietud que caracteriza a la filosofía tradicional moderna, es decir, la articulación del hombre en relación con el Ser, para dar paso a la exploración del hombre en relación con su prójimo. El problema es que, desde esta óptica, la alteridad del otro podría significar una noción de estricta formalidad lógica y ser reducida, en consecuencia, a una deficiencia de la unidad del individuo mismo. Es por eso que Levinas propone una relación ética, en que la otredad sea reconocida sobre un abanico de diferencias, respetando la alteridad del prójimo y evitando, en nombre de aparentes semejanzas, subyugarlo a la representación del Yo: “Relación con el otro en cuanto tal, no relación con otro previamente reducido al mismo, parecido a mí. Cultura de la trascendencia, pese a las excelencias supuestamente exclusivas de la inmanencia”.<sup>126</sup>

Desde la perspectiva de la ética, el Otro no es una prolongación del Mismo, sino que es verdaderamente otro, diferente, inabarcable y abierto hasta el infinito. Básicamente, el pensamiento de Levinas se funda en la inquietud por superar la

---

<sup>125</sup> Patricia Corres Ayala, *Op.cit.*, p.73.

<sup>126</sup> Emmanuel Levinas (1993), *Op.cit.*, p. 215.



esfera de lo ontológico, con el propósito de alcanzar el ámbito de la trascendencia. A su vez, la trascendencia atraviesa necesariamente por la relación asimétrica entre el individuo y su prójimo; esa relación está determinada por una indeclinable responsabilidad de carácter ético. De manera que la relación ética es el puente que media entre la ontología y la trascendencia. La ética no constituye la consumación del ideal levinasiano, pero sí representa su único camino.

## 5. JUSTICIA CASUÍSTICA

*Kol hamekayem nefesh ahat,  
keilu mekayem Olam male*<sup>127</sup>

*El Talmud Yerushalmi*

### 5.1 El Talmud

*El Talmud* es un tratado que reúne discusiones rabínicas acerca de numerosas leyes, costumbres, leyendas y tradiciones del judaísmo. Se trata de una obra primordial para la liturgia judía, considerada la compilación de la Torah oral que, de acuerdo con la tradición farisea, posee la misma relevancia que la Torah escrita (el Pentateuco): “La ley oral es eternamente contemporánea de la escrita. Existe entre ellas una relación original cuya intelección es como la atmósfera misma del judaísmo. No es que una sostenga o destruya a la otra, sino que la vuelve practicable y legible”.<sup>128</sup>

Levinas evoca la importancia de *El Talmud* en buena parte de sus ensayos sobre el judaísmo, calificándolo repetidamente como el pilar de Israel. Inclusive, afirma que “sin *Talmud* no habría judíos hoy”<sup>129</sup>. *El Talmud*, dice, es la base la educación judía y el propósito de esta educación consiste en establecer la relación del hombre con Dios a través de la relación entre el hombre y su prójimo. Para

---

<sup>127</sup> Hebreo. Trad. “Quien salva una vida, salva al mundo entero”.

<sup>128</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 176.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 220.

conservar estas relaciones, la educación debe imponer límites a la interiorización de los principios de conducta; transformar el dogma en experiencia práctica, “superar la letra del texto”<sup>130</sup>, evitar los axiomas éticos y ocuparse de su ejercicio: “A lo que el judaísmo de nuestros días apela no es al Orden moral que reprime la libertad, que vela la verdad, que huye de la realidad real. Su vocación es la educación judía, (...) *El Talmud*”.<sup>131</sup>

La relación del judaísmo con los preceptos enunciados en el Pentateuco se rige por la fórmula *Naasé Venishmá*, símbolo de que la acción precede a la intención y *El Talmud* es su mejor expresión, pues sus exégetas descifran los mandatos y los llevan a la vida cotidiana. Para Levinas, la justicia no se consume en el estudio del Pentateuco, sino en la práctica de *El Talmud*, de la misma manera que la relación con Dios estriba en la justicia que se hace al <huérfano> y a la <viuda>, más que en las oraciones por el día de la expiación.

“El judaísmo de la razón debe remplazar al judaísmo de la plegaria; y el judío del *Talmud* debe ganar por la mano al judío de los Salmos. (...) Más que en la solemnidad de los oficios, nuestra elección, es decir, nuestra irremisible responsabilidad, nos traspasa para marcarnos en la fulguración de la genialidad talmúdica, cuando todavía somos capaces de entreverla. (...) La certeza de la elección nos alcanza cada vez que la presencia judía se manifiesta entre los hombres que luchan y mueren por una causa justa”.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 338-339.

Levinas dedica sendas reflexiones a *El Talmud* por considerarlo el legado más significativo del judaísmo a la humanidad, a pesar de que, según explica, priva en torno a esta obra, dentro y fuera de la colectividad judía, una gran ignorancia. Él rechaza que *El Talmud* sea, como afirmaba Baruch Spinoza, un producto de la imaginación humana que forma parte del folklore judío; por el contrario, lo considera un antiguo tratado universal, “depurado de todo particularismo”<sup>133</sup>, un saber que guía y procura la solidaridad humana: “Jamás (...) se han tomado en serio los textos talmúdicos en Occidente. Sus verdades únicamente se admiten cuando concuerdan con el sentido común más común”.<sup>134</sup> El descrédito de *El Talmud* se debe, en su opinión, a que en la modernidad ha sido separado de la tradición rabínica y sólo se le analiza con “mecanismos llamados científicos de las prestigiosas universidades occidentales a través de las filosofías y de las filologías de la época”<sup>135</sup>; de manera que *El Talmud* ha sido reducido a un <poema traducido>, perdiendo así su verdadero alcance.

Si bien, para Levinas *El Talmud* “procede de una reflexión suficientemente radical como para satisfacer también las exigencias de la filosofía”<sup>136</sup>, en la actualidad *El Talmud* es considerado un libro, una cosa alejada de su “poderosa y viva voz de la enseñanza”.<sup>137</sup> El análisis científico de *El Talmud* se ha centrado en esclarecer la fecha y el origen del texto, pues en Occidente se ha perdido de vista que, lejos de ser un texto apropiado para el análisis histórico o filológico, se trata de un texto

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 274.

rico en valores, eficaz para el desarrollo de la ética: “Debemos recuperar, por tanto, lo más vigoroso de la exégesis rabínica. Esta exégesis hacía hablar al texto, mientras que la filología crítica habla del texto. La primera toma el texto como fuente de enseñanza; la segunda, como una cosa”.<sup>138</sup>

Partidario de la tradición casuística del judaísmo, que contrasta con el dogmatismo occidental, Levinas explica que la justicia judía no se deriva concretamente de leyes o definiciones, la justicia se conquista sobre el terreno, un caso a la vez. *El Talmud* se enfoca en ejemplos que permiten, mediante un exhaustivo trabajo de análisis e interpretación, comprender el sentido más justo para cada situación, sin recurrir a recetas ético-filosóficas que omitan las particularidades del caso:

“Los grandes textos del judaísmo rabínico, inseparables de la Biblia, exponen esta ley en la que se sustentan las grandes verdades. No la exponen, ciertamente, como un código, ni como un tratado dogmático, no como antología de citas o de recetas de espiritualidad para uso de los teólogos. Estos textos reflejan todo un mundo en el que es necesario penetrar con paciencia, (...) a base de disciplina, de trabajo, de método, de gramática, pero también con un sentido agudo del problema espiritual y no solamente filológico”.<sup>139</sup>

En este sentido, Levinas reivindica pasajes, leyes y preceptos bíblicos cuya severidad refleja un elevado alcance y que, sin embargo, no son llevados a la

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 342.

práctica, como en el caso de los “castigos mortales por pecados veniales”.<sup>140</sup> La humanidad, dice, se ve favorecida siempre que la severidad recaiga en Dios y la libertad en el hombre; caso contrario a la banalización de un cielo todo bondad e indulgencia, que absuelve hasta el infinito los crímenes perpetrados por el hombre. “Solamente un Dios que mantiene el principio de la Ley puede, prácticamente, suavizar su rigor y superar, mediante una ley oral, la ineluctable dureza de la Escritura”<sup>141</sup>, afirma Levinas. Al referirse a la Ley del talión, por ejemplo, Levinas objeta la idea de que los preceptos veterotestamentarios reflejen una moral virulenta, apelando al comentario que añaden los eruditos de *El Talmud* para anticiparse a los “escrúpulos de los modernos”<sup>142</sup>, en relación a que ‘ojo por ojo’ y ‘diente por diente’ representan penas económicas para resarcir los daños.

“El principio de apariencia tan cruel que la Biblia enuncia aquí no busca más que la justicia. Pertenece a un orden social en el que ninguna sanción, por ligera que sea, se impone fuera de una sentencia jurídica. (...) La violencia llama a la violencia. Pero es necesario cortar esta reacción en cadena. La justicia es así. Tal es al menos su misión una vez que el mal se ha cometido. La humanidad nace en el hombre en la medida en que éste es capaz de reducir las ofensas mortales a litigios de orden civil, en la medida en que el castigo queda reducido a reparar lo que pueda ser reparado”.<sup>143</sup>

Explica Levinas, que tratándose de una plataforma casuística, los enunciados de *El Talmud* no deben ser citados fuera de su contexto, ni pueden ser valorados “según el método y con la pretensión que valen para el resto de la literatura. (...)”

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>143</sup> *Ídem.*

Es como citar el Océano”.<sup>144</sup> Además, el sistema talmúdico recoge diversos puntos de vista que a menudo resultan contradictorios, como si lo universal dependiera del dictamen particular. De hecho, en cierto sentido es así, y una decisión particular tiene el poder para convertirse en ley, pero Levinas insiste en la importancia del método, pues las discusiones que *El Talmud* recoge, lejos de fundarse en simples opiniones, se basan en un procedimiento exhaustivo mediante el cual se alcanza, en cada caso, la mejor resolución: “¡Nada más gracioso que una batalla a golpe de versículos incomprensidos! Nosotros no podemos participar en esta comedia, ni ofrecer un papel en ella a un gran poeta. Si la exégesis puede a veces transformarse en un juego, no hay ninguna razón para pensar que sea el único juego que no tenga reglas”.<sup>145</sup> Lejos de ser un mundo de figuras, la Biblia y *El Talmud* conforman un mundo de rostros, la palabra de un Dios vivo que se expresa a través de la oposición de las ideas, “a través de los hombres que dialogan”.<sup>146</sup>

Para Levinas, el estudio de *El Talmud*, redescubierto en el siglo XX por el <judío occidental>, está volviendo a ser la voz de la ética judía y, nuevamente, está marcando el paso del pensamiento jerosolimitano en dirección a la responsabilidad con la justicia social, muy a pesar de las desestimaciones científicas:

”Que unos textos que desarrollan la ley estricta de la justicia -esa aburrida ética tan desprestigiada entre artistas y místicos-, que unos textos así puedan

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 149.

conducirnos a secretas contradicciones y a la respiración más íntima del alma humana; que la exposición de esta ética nos permita oír los pasos y la voz del Señor y su proximidad última –paternal y sonriente, pero sin efusividad y en la sutil embriaguez de la lucidez común-; que la preocupación más concreta, más moderna, más audaz o más banal relativa a la justicia social o económica nos atravesase como la palabra misma de ese Dios tan familiar, tan amigo, tan molesto y exigente: he aquí la aventura increíble, la emoción única, apenas comunicable, del estudiante del *Talmud*.<sup>147</sup>

*El Talmud* representa, en la obra de Levinas, al *judaísmo auténtico*, que rechaza la noción occidental del espíritu, que “se piensa en términos de interioridad moral y no de exterioridad dogmática”<sup>148</sup> y que no se obsesiona con establecer vínculos directos y sobrenaturales con la divinidad, pues su relación espiritual con Dios depende indefectiblemente de su relación ética con cada individuo. Una relación que no está sujeta a dogmas, sino a un método de comportamiento que contempla las condiciones disímiles entre individuos únicos, trasladando la ética del dogmatismo veterotestamentario a la casuística talmúdica.

## 5.2 Dogmatismo y casuística

El análisis de Levinas acerca de la casuística judía, parte de que el judaísmo es una forma de pensamiento que brega por la unicidad, pues rechaza la idolatría y el sectarismo, pero que, no obstante, se aparta substancialmente de los dogmas. Al

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 74.



judaísmo, afirma, “ninguna dogmática lo resume”<sup>149</sup>; se accede a él, exclusivamente, a través de la discusión, del estudio y de la práctica, pero no mediante proposiciones categóricas:

“La Torah (...) se encuentra llena de problemas y discusiones. No existe bajo la especie de un verbo místico. Vive en la búsqueda de los doctores, de los rabinos que, en toda época, la retoman. Exige pluralismo y confrontación. La originalidad de cada uno no compromete la verdad de la enseñanza; todo lo contrario, le permite manifestarse”.<sup>150</sup>

Los dogmas son revelación, pero no son evidencia y por eso se oponen a diversas manifestaciones del pensamiento, convirtiéndose en el germen de graves conflictos que dividen a la humanidad. La oposición a estos conflictos derivados del dogmatismo, desde el pensamiento judío al que alude Levinas, reside en la generosidad de la casuística talmúdica, cuya diversidad de opiniones refrenda la verdad, pero no la compromete.

“Esta perspectiva no se impone de entrada al que, ejercitándose en la comprensión de las diferentes opiniones de los sabios sobre un tema determinado –tema cuya envergadura parece con frecuencia muy limitada en el tiempo y en el espacio- y en la solución del problema al que intentan dar respuesta, citando versículos que se supone lo aclaran, no percibe la coherencia de conjunto de la discusión. Para Levinas, en cambio, ésta es la esencia de su trabajo: buscar el contenido de racionalidad que hay en esas discusiones, mostrar que, en su <soberana libertad>, la única preocupación que les guía es pensar el sentido de lo humano iluminado por la Revelación.

---

<sup>149</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 170.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 171.

Pero este pensamiento, contrariamente a las pretensiones de entrada universalistas de las categorías filosóficas, se elabora pacientemente a partir de una reflexión sobre las posturas concretas y particulares de los que abordan el problema de la legitimidad de una u otra postura en relación con la Torá. La casuística constituye, pues, una dimensión esencial de estos debates. (...) El pensamiento talmúdico se instala en el centro de esta multiplicidad, no para complacerse en el relativismo, sino porque la Palabra a la que interroga tiene una densidad infinita, una densidad que requiere la multiplicidad de las personas para decirse y desplegarse a lo largo del tiempo”.<sup>151</sup>

Pero, más aún que en la flexibilidad talmúdica, el antídoto judío contra la discordia humana, dice Levinas, descansa en la firme convicción de que la relación con Dios no puede sortear la relación con el prójimo.

### **5.3 Justicia social**

De acuerdo con la interpretación de Levinas acerca del judaísmo, la relación del hombre con Dios se produce, exclusivamente, a través de la relación del hombre con su prójimo, de las causas sociales, y de ello depende la integridad del hombre, jamás del encuentro directo con la divinidad; “la Palabra de Dios invita a los hombres a obedecer las enseñanzas de la justicia y de la caridad”<sup>152</sup>. A su vez, la relación del hombre con su prójimo debe darse, necesariamente, en términos materiales, para que la relación goce de responsabilidades tangibles: “Que toda relación sea transacción, que la relación con el prójimo pueda realizarse

---

<sup>151</sup> Catherine Chalié, *Op.cit.*, pp. 269, 270, 271.

<sup>152</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 152.

únicamente si por doquier dicha relación compromete materialmente y, en consecuencia, que todo deba hacerse con justicia: todo esto conduce a las verdaderas responsabilidades”.<sup>153</sup>

En la senda que conduce la filosofía levinasiana de la ontología a la ética -de la existencia al existente- se afina el paso de la justicia como existencia, al <pobre>, la <viuda> y el <huérfano>, como existentes. La libertad también constituye un compromiso con la justicia, pues para él solamente es libre aquel hombre que, habiéndose liberado, recuerda su esclavitud y, en consecuencia, se compromete a auxiliar a aquellos que aún están esclavizados. Levinas apela al valor de la justicia, una justicia sujeta a relaciones de carácter material, entre personas “que se miran de frente y se descubren como rostros humanos”<sup>154</sup>, personas libres que, haciendo uso de su libertad, aceptan subordinarse a la ley, personas cuyas relaciones están reguladas por la solidaridad humana y no por la reciprocidad; la justicia es entonces, dice, justicia social.

#### **5.4 Lecturas talmúdicas**

La justicia social es, precisamente, el tema central de una sugerente discusión talmúdica a la que alude Levinas. La controversia gira en torno a los presagios de los profetas sobre la eventual solución de los dilemas políticos y sociales, a partir de los tiempos mesiánicos. Levinas hace aquí un paréntesis para señalar que las

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>154</sup> *Ídem.*

promesas de los profetas están formuladas, efectivamente, de acuerdo con las dos categorías en cuestión, es decir, política y social; la primera pronostica el fin de la arbitrariedad del poder político, la segunda anuncia el fin de la desigualdad económica y social. El primer erudito citado en el debate -Rabí Jiyá ben Abba-, afirma que en los tiempos mesiánicos se cumplirán todas las promesas políticas y sociales. También para Rabí Yojanán –otro protagonista del debate-, los tiempos mesiánicos representan el fin de los problemas políticos y la desigualdad económica, pero no derivados de las promesas proféticas, sino por efecto de la voluntad humana: “Para Rabí Yojanán, el problema político se resuelve al mismo tiempo que el problema social y ambas soluciones están en las manos del hombre, dependen de su poder moral. Hay un tránsito natural de la actividad moral a los tiempos mesiánicos”.<sup>155</sup> Desde la perspectiva de otro pensador – designado como “Shmuel”- la única diferencia entre la actualidad y los tiempos mesiánicos consiste en que para entonces concluirá el yugo de las naciones, es decir, que será el fin de la opresión y la violencia política; “la era en la que el problema político se resuelve (...) merece el nombre de tiempos mesiánicos”.<sup>156</sup> Para Levinas, a simple vista, la posición de Shmuel es controvertida, por decir lo menos, pues mientras reivindica la importancia de terminar con la arbitrariedad política, aparentemente está de acuerdo con que persistan las diferencias sociales: “¿Se separa el fin de las violencias políticas del fin de las violencias sociales? ¿Anuncia Shmuel el paraíso de los capitalistas: nada de guerra, nada de servicio militar, nada de antisemitismo, pero sin tocar las cuentas bancarias ni

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 88.

solucionar el problema social?”<sup>157</sup> Inclusive, Shmuel apela, a modo de argumento, al pasaje Bíblico que afirma que “el menesteroso no desaparecerá de la tierra”<sup>158</sup>, y que no hay, entonces, otra diferencia entre las dos épocas que el cumplimiento de las promesas políticas. Pero la Biblia advierte también, con apenas algunos versículos de diferencia, que “no debe haber pobres”<sup>159</sup>. Levinas asume entonces que un doctor de *El Talmud*, como Shmuel, no puede haber ignorado la cuestión, de manera que el significado de su opinión debe ser distinto. De hecho, es precisamente Shmuel el que tiene una concepción más sólida de la justicia social, a decir de Levinas, pues “se aferra al sentimiento del esfuerzo permanente de renovación que exige esta vida espiritual”.<sup>160</sup>

“Para él (Shmuel), la vida espiritual, como tal, es inseparable de la solidaridad económica con el otro: el dar es, de algún modo, el movimiento original de la vida espiritual; la culminación mesiánica no podría suprimirlo. Ésta lo único que permite es su pleno desarrollo y la mayor pureza y las más altas alegrías, al conjurar la violencia política que desvirtúa el dar. No es que los pobres deban subsistir para que los ricos tengan la alegría mesiánica de alimentarlos. Es necesario pensar de un modo más radical: el otro es siempre el pobre, la pobreza lo define como otro. (...) La vida espiritual es esencialmente vida moral y su lugar predilecto es lo económico”.<sup>161</sup>

Para Levinas, es Shmuel quien considera que las cuestiones espirituales están íntimamente relacionadas con la solidaridad humana que impulsa la justicia en el

---

<sup>157</sup> *Ídem*.

<sup>158</sup> Deuteronomio 15,11.

<sup>159</sup> Deuteronomio 15,4.

<sup>160</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 89.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 88.

mundo y ni siquiera los tiempos mesiánicos pueden eliminar esta generosa relación.

## 5.5 La colectividad

La estrecha relación entre el mesianismo y la concepción levinasiana de la justicia, atraviesa inevitablemente la noción judía de <salvación colectiva>. La colectividad, en el judaísmo, es condición necesaria para la redención. Dios es el origen de la redención, pero el hombre es su intermediario y su única viabilidad: “Momento judío del pensamiento de Rosenzweig: la redención es la obra del hombre. El hombre es el intermediario necesario de la redención del mundo. Pero para que esto ocurra es necesario también que este amor sea iluminado por una existencia colectiva”.<sup>162</sup> Los principios que el Pentateuco reivindica, dice Levinas, deben transformarse en acción colectiva, “la responsabilidad del hombre se extiende a las acciones de su prójimo”<sup>163</sup>, cada individuo responde por los errores del otro, inclusive del individuo más justo, quien podría corromperse; “es imposible extender más la idea de solidaridad”<sup>164</sup>.

Para explicar la relevancia de la colectividad, Levinas alude al concepto de <el día de la lluvia>. De acuerdo con los pensadores de *El Talmud*, el día de la lluvia puede compararse, en grandeza e importancia, tanto al día en el que la tierra y el cielo fueron creados, como al día en el que la Torah fue entregada y, sobre todo,

---

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 239.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>164</sup> *Ídem*.

“el día de la lluvia es más grande que la resurrección de los muertos, pues la resurrección de los muertos no concierne más que a los justos y la lluvia concierne a justos e injustos”.<sup>165</sup> Una sociedad justa es comparable al día de la lluvia, porque la justicia beneficia a toda la sociedad, sin distinguir entre justos e injustos. Además la justicia, como la lluvia, salpica a todos y, de esa manera, puede propagarse:

“El judaísmo cree en esta regeneración del hombre sin la intervención de factores extrahumanos distintos de la conciencia del Bien y de la Ley. ‘Todo está en las manos de Dios, excepto el temor de Dios’. Las posibilidades del esfuerzo humano son ilimitadas. Existe, finalmente, la ayuda de una sociedad justa de la que el injusto se puede beneficiar”.<sup>166</sup>

Contrario a la perspectiva occidental de una justicia ideal que opera en beneficio del individuo, Levinas afirma que en el judaísmo la responsabilidad individual con respecto al valor de la justicia opera en beneficio colectivo. El justo, con la justicia que practica hacia su prójimo, contagia al injusto. De manera que es más grande al día de la lluvia que el día de la resurrección, porque en el primero se manifiesta el beneficio de la colectividad.

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 40.

## 5.6 Justicia y paz

La noción de <colectividad> en la filosofía de Levinas se desprende de la visión del judaísmo acerca de la ética solidaria. Tal como explica Levinas, en la mitología griega la humanidad es producto de las rocas que Pirra y Deucalión lanzaron sobre sus hombros, tras sobrevivir a un diluvio semejante al del pasaje veterotestamentario de Noé. Pero este episodio de la mitología, dice Levinas, refleja la significativa diferencia entre la concepción de una ética basada en la adhesión ciudadana entre individuos similares -creados de las rocas- y una ética derivada de la solidaridad humana, de hombres que comparten la paternidad de Adán y Noé, de los que procede toda la humanidad. Frente al particularismo que se le imputa, el Antiguo Testamento no comienza relatando el origen del primer hebreo, sino el origen de la humanidad, con la cual está vinculado el judaísmo antes de estarlo consigo mismo. La diferencia, explica Levinas, atañe más que nada a la posibilidad de conservar la paz, pues la justicia estrictamente nacional vela por la paz de una población, mientras que una justicia que ampara a toda la humanidad es propensa a salvaguardar la paz universal.

”La contribución judía consiste en afirmar (...) la idea de un acuerdo posible entre los hombres, obtenido no a través de la guerra, sino por la fraternidad, por la paternidad de Noé, de Adán, y a final de cuentas, de Dios. Contribución esencial, no porque la idea de una sociedad humana sea más generosa que la idea de una ciudad griega, sino porque sólo la idea de humanidad hace posible la justicia, incluso la nacional, en



tanto que incondicional, esto es, irrevocable. La idea de humanidad deja en suspenso la amenaza de guerra que pesa sobre toda justicia simplemente nacional”.<sup>167</sup>

El dogmatismo que universaliza las nociones éticas, sólo puede derivarse de la revelación, no de los argumentos y este es el origen de grandes discordias humanas. En contraste, el particularismo religioso que “se pone al servicio de la paz, hasta el punto de que sus fieles interpretan la ausencia de esta paz como la ausencia de su propio dios”<sup>168</sup>, produce una verdadera armonía que supera la diversidad de nociones. Por eso, el judaísmo talmúdico persigue la paz, aún a costa del ideal de la justicia. “La justicia absoluta y la paz son incompatibles en la historia, porque la justicia rigurosa excluye la paz y la paz no puede hacerse más que en detrimento de la justicia”<sup>169</sup>.

*El Talmud*, fiel a las condiciones concretas del mundo real, no apela a la búsqueda de un sistema absoluto y perfecto, en el que los valores se manifiestan de manera idílica, sino al perfeccionamiento de una voluntad ética –que derive en acciones- de comportamiento, subordinada a las particularidades contextuales. La ética está en manos de una ansiada y difícil libertad.

## 5.7 La difícil libertad

La libertad es una noción que abunda en los textos de la obra de Levinas referentes al judaísmo y a la ética. Los cimientos de esta libertad descansan sobre

---

<sup>167</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 178.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 185.

la convicción hebrea de que “la revelación ilumina, pero no da recetas”<sup>170</sup>, de que los personajes y los episodios bíblicos no representan estándares, sino ejemplos. La cultura occidental transforma las características individuales en patrones generales, pero en el judaísmo un individuo –inclusive el más célebre personaje del Pentateuco- es sólo un individuo y su comportamiento es sólo un ejemplo que sirve a la casuística talmúdica para enaltecer o denunciar una conducta determinada, con miras a consolidar la educación:

“Israel no es un pueblo modélico, sino un pueblo libre, ¿Pueblo lleno de codicia e inclinado a los bienes carnales? Ciertamente, como todos los pueblos. La Biblia lo cuenta para denunciar esta codicia. Pero sabe también que no basta con negarla. Intenta educarla y elevarla mediante la introducción de la justicia. Es en la justicia económica en donde el hombre percibe el rostro del hombre”.<sup>171</sup>

Para Levinas, la Biblia “no es un libro que conduzca al misterio de Dios, sino a las tareas de los hombres”<sup>172</sup>, pero pensar la Biblia como un texto fabricado intencionalmente y con el único propósito de delimitar los principios de un código ético es, en definitiva, contrario a sus reivindicaciones, pues en tal caso los personajes de la historia veterotestamentaria no serían más que un conjunto de títeres ateniéndose a determinado guión; no habría mérito en sus observancias o falla en sus transgresiones.

---

<sup>170</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 266.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 343.

Paul Claudel<sup>173</sup> elabora una escrupulosa interpretación de pasajes bíblicos en la que relaciona personajes y acontecimientos de los dos Testamentos que conforman la Biblia cristiana, convirtiendo al Antiguo Testamento tan sólo en una recopilación de vaticinios para el advenimiento del Nuevo Testamento. De esta manera, cada episodio veterotestamentario prefigura acontecimientos ulteriores; la madera del arca de Noé anticipa la madera de la cruz, la visita de los tres ángeles al patriarca Abraham simboliza la trinidad, y la zarza ardiente que se le aparece a Moisés presupone la corona de espinas de Jesús. Levinas objeta esta interpretación que, a su parecer, sólo denigra al judaísmo; “¿No prefigura (por ejemplo) Caín al pueblo judío y Abel al Cordero Inmolado?”<sup>174</sup>, interpela Levinas. Desde la perspectiva de Claudel, los seres humanos no proceden libremente en el mundo, sino que sólo interpretan un papel. Los personajes bíblicos, lejos de ser <agentes de la historia>, son figuras modélicas; su comportamiento no ejemplifica, sino que idealiza y estandariza el bien y el mal:

“La historia santa no es la interpretación de una tesis, aunque sea trascendente, sino la articulación, por la libertad humana, de una vida real. ¿Estamos en un escenario o estamos en el mundo? Obedecer a Dios, ¿es recibir de Él un guión o una orden? (...) Es por esto por lo que la exégesis claudeliana nos desconcierta. El hombre como persona, como agente de la historia, le parece menos real que el hombre-figura, que el hombre-estatua. La libertad del hombre consciente queda envuelta en una especie de *fatum* sublime y sacramental en donde, en lugar de ser, el hombre representa. El Dios

---

<sup>173</sup> Poeta, dramaturgo, ensayista y diplomático francés, considerado uno de los escritores más importantes de la primera mitad del siglo XX en Francia, cuya obra versa en buena medida en torno a su ferviente profesión de la fe católica. Véase Louis Chaigne, *Paul Claudel: poeta del simbolismo católico*, España, Rialp, 1963.

<sup>174</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 156.

escenógrafo borra al Dios Creador. Dirige actores más que libertades. Cuando la sombra de un destino se proyecta sobre nuestras intenciones, ¿no queda alienado el mensaje que, en su maravillosa precocidad, el judaísmo concibió en medio de pueblos tan felices con sus entusiasmos paganos?”<sup>175</sup>

Debajo de un cielo adulto, sólo puede habitar una humanidad libre, cuya voluntad y acciones tengan peso, alcance y consecuencias. De manera que en las intersubjetividades asimétricas no sólo descansa la diversidad humana, sino también la soberanía moral.

## 5.8 La alteridad radical y el particularismo

Hemos dicho ya que para Levinas las intersubjetividades son asimétricas y que “el otro se presenta como absolutamente otro”<sup>176</sup>. Esa ausencia de reciprocidad impide apelar a una justicia por definición o por receta, como a un velo de la ignorancia rawlsiana<sup>177</sup>, tanto así como a un hipotético pacto contractualista. La justicia a la que se refiere Levinas se fabrica sobre la marcha, dilucidando caso por caso, como en el modelo talmúdico. La conciencia moral reside en la asimetría de las relaciones intersubjetivas. Si cada individuo es completamente distinto, los parámetros para juzgar a cada uno también lo son; Yo debo ser más exigente al juzgarme a mí que al juzgar al Otro. Para Levinas, la justicia simétrica de la concepción occidental es un imaginario que comprende a la humanidad como una

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>177</sup> Para ahondar en la noción del “velo de la ignorancia”, así como en la concepción de la justicia de Rawls, véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1995.

masa homogénea; una justicia que, lejos de inspirar responsabilidades individuales, alimenta idealismos. El individuo debe colocarse en una posición “aparte de la humanidad”<sup>178</sup>, para suscitar la conciencia moral que lo coloca en el camino de la justicia. Esto significa que cada uno debe arrogarse la responsabilidad por la justicia que se hace a la humanidad y actuar en consecuencia, sin esperar reciprocidad alguna. “Esta ‘posición aparte de las naciones’ -de la cual habla el Pentateuco- se realiza en el concepto de Israel y de su particularismo. Se trata de un particularismo que condiciona la universalidad. Y se trata de una categoría moral más que del hecho histórico de Israel”.<sup>179</sup>

Una verdadera reciprocidad debe instituirse sobre la idea de una desigualdad original, pues para establecer condiciones igualitarias en el mundo, hace falta reconocer las diferencias, experimentar en lo personal una exigencia superior a la del otro y asumir “responsabilidades de las que depende la suerte de la humanidad”<sup>180</sup>. El judaísmo, al colocarse <aparte de las naciones>, asume la responsabilidad en lo particular, pero precisamente “al vincular lo divino a la moral, ha pretendido siempre ser universal”<sup>181</sup>. De manera que, a partir de la relación entre la religión y la ética, se derivan en el judaísmo los estrechos vínculos entre su particularismo y su universalidad.

“La noción de Israel designa una elite ciertamente, pero una elite abierta y una elite que se define por ciertas propiedades que, concretamente, se atribuyen al pueblo judío. Esto (...) elimina, de una vez para siempre, el carácter

---

<sup>178</sup> Emmanuel Levinas (2004), *Op.cit.*, p. 42.

<sup>179</sup> *Ídem.*

<sup>180</sup> *Ídem.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 41.

estrictamente nacionalista que se quisiera dar al particularismo de Israel. Este particularismo existe (...) pero no tiene ningún sentido nacionalista: en el particularismo judío, se expresa cierta noción de universalidad”.<sup>182</sup>

Levinas atribuye la reputación particularista que soporta el judaísmo, a que éste no intenta imponer su pensamiento y a que guarda distancia en relación a tantas otras teologías, aunque rechaza categóricamente que esta separación se produzca, además de los credos, en relación a la humanidad misma. Nada más alejado de la realidad, dice, pues si bien es cierto que el judaísmo no ajusta sus principios morales a las normas políticas de la época, los valores que reivindica conciernen, ciertamente, a toda la humanidad. Desde la óptica de Levinas, Dios mismo es a la vez universal y no universal. Si se le reconoce en el pensamiento y no se le honra en las acciones, la universalidad de Dios carece de sentido. Frente al ostensible mal de la realidad exterior, no vale la introspección, así sea producto de una elevada fe:

“Porque la universalidad de lo Divino sólo existe realizada en las relaciones entre los hombres, porque debe ser realización y expansión, por ello es por lo que en la economía de la creación, existe la categoría de una civilización privilegiada. Esta civilización no se define en términos de prerrogativas, sino de responsabilidades”.<sup>183</sup>

Ciertamente, Levinas se aparta de <otras teologías> y cabe aquí preguntar si no interfiere la confesión religiosa con su propuesta política, particularmente en lo que respecta a las responsabilidades que atañen a la humanidad, y si el hecho de que

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 174.

los principios morales se preserven de las normas políticas circunstanciales, acaso no deriva en una reivindicación de la teocracia.

## 5.9 Religión y política

Algunos de los conceptos mencionados sobre el judaísmo en relación con el pensamiento occidental, tales como la preponderancia de la acción, el rechazo categórico al paganismo y la sustitución de lo ideal y de lo sacramental por lo ético, producen una significativa diferencia entre la noción de régimen político soberano propuesto por Levinas con respecto al pensamiento teocrático. Ciertamente, algunos pasajes de *El Talmud* referentes a la justicia, apelan a fines políticos; *El Talmud*, a su vez, forma parte del universo teologal judío y, más allá de las reivindicaciones laicistas que ensaya el propio Levinas, *El Talmud* es en efecto una interpretación del Pentateuco. Si la justicia civil dependiera estrictamente de la moral talmúdica ¿no significaría eso que el judaísmo auspicia, a manera de sistema político ideal, la teocracia? El judaísmo no puede negar que “la palabra *teocracia* tiene una apariencia justa”<sup>184</sup>, pues para cualquier religión que se precie de ostentar valores absolutos, la teocracia sería la mejor expresión del sistema de gobierno. No obstante, a decir de numerosos pasajes talmúdicos, el sacerdocio debe guardar distancia con respecto a la política y la alusión al “gobierno de Dios consiste, en el judaísmo, en someter a los hombres antes a la

---

<sup>184</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 169.

ética que a los sacramentos”<sup>185</sup>. El pensamiento judío es, tal como señala Levinas, un firme detractor de la teocracia.

Las lecturas talmúdicas acerca del mesianismo, reflejan que el mundo no puede regirse, *hic et nunc*, por la promesa de los tiempos venideros, pues la guerra y la injusticia forman parte de la realidad presente:

“La fe en el triunfo final del bien no dispensa a los hombres de la preocupación y la acción. La sociedad que prepara el futuro de justicia puede sucumbir en el presente. Este peligro exige, según una expresión talmúdica, *directrices para el tiempo presente*. Así, la legislación absoluta se encuentra con el concepto de historia”.<sup>186</sup>

*El Talmud* mismo se refiere a situaciones apremiantes, que no pueden postergarse a la llegada del tiempo mesiánico, haciendo especial hincapié en la injusticia y en la guerra. Es la historia, precisamente, la que reclama un régimen político que evolucione de manera simultánea al <gobierno de Dios>; un equilibrio que ampare al ámbito político, pero sobre todo al poder moral, ya que no lo limita al universo sagrado cristiano, ni lo somete a la legislación política hegeliana:

“La originalidad del judaísmo consiste en plantear el poder político a un lado del poder de la moral absoluta, sin limitar por ello el poder moral al destino sobrenatural del hombre (...) y sin subordinar el poder moral al poder político.

---

<sup>185</sup> *Ídem*.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 183-184.



(...) Este poder político conserva una cierta independencia. Es laico. El príncipe se convierte en príncipe de la ley”.<sup>187</sup>

*El Talmud* afirma que “la ley del Estado es la ley”<sup>188</sup>. Maimónides desarrolla esta cuestión en sus textos referentes tanto a las obligaciones de los reyes como a las obligaciones del Sanedrín –reunidas en el *Mishné Torah*- en los que establece que el Estado está subordinado a la consolidación de la moralidad, pero para ello debe mantenerse separada de las leyes rituales y morales y debe velar por una justicia inmediata.

“Es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta, sin un guía que coordine los esfuerzos individuales, supliendo lo defectuoso y moderando lo excesivo, y que pueda prescribir acciones y normas éticas obligatorias a todos conforme a un mismo módulo, de arte que la variedad natural quede paliada mediante una gran armonía convencional y la sociedad se mantenga en orden. Por ello insisto en que la ley, aun no siendo *natural*, se inserta, no obstante, en la categoría de tal, pues la sabiduría divina dispuso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, tuvieran sus individuos una *facultad rectora*”.<sup>189</sup>

*El príncipe* determina, a su libre voluntad, las leyes penales y las leyes de la guerra, y es responsable de preservar la justicia en el reino y de impedir, por todos los medios políticos y judiciales a su alcance, la consumación de crímenes:

“(El príncipe) está autorizado, sin consultar al Sanedrín, depositario de la moral absoluta, a reunir ejércitos, confiscar y movilizar bienes, imponer y nombrar

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>188</sup> *El Talmud, Tratado Guittin*.

<sup>189</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*, España, Editora Nacional, 1983, p. 354.

funcionarios y oficiales, decidir sobre relaciones internacionales. En materia de ley penal, para evitar la multiplicación de crímenes, el príncipe toma medidas que la justicia de la Ley absoluta prohíbe”.<sup>190</sup>

El poder político es laico y soberano, un poder aparte de las instancias sacerdotales. Los eruditos de *El Talmud* se oponen categóricamente a que los sacerdotes sean ungidos reyes. En relación al versículo que señala: “seréis un reino de sacerdotes”<sup>191</sup>, Levinas apela a la interpretación de dos de los exégetas más importantes para el judaísmo; “Rachi se obstina en traducir *Cohen* (sacerdote) por ‘notable’ y Najmánides afirma que el poder político de los sacerdotes es contrario a la Ley”.<sup>192</sup> Maimónides, de hecho, incrementa las atribuciones talmúdicas del príncipe al incorporarles la ley civil, reconociendo así que las necesidades inmediatas de la sociedad abarcan todos los aspectos de la vida.

No obstante, desde la perspectiva talmúdica, la relación entre el poder político transitorio, y el poder moral absoluto, no consiste simplemente en una separación rotunda, sino en una compleja reciprocidad. Ciertamente, las atribuciones y garantías del gobernante difieren de la moralidad absoluta, cuya autoridad ostenta el Sanedrín, pero es precisamente el Sanedrín el que proclama al gobernante; “lo controla, pero lo deja reinar”<sup>193</sup>. Esto no significa que la política esté subordinada al sacerdocio, pues el Sanedrín representa la ley, no el culto, y su autoridad es superior a la del gobernante, como también a la del sacerdote. El Sanedrín puede

---

<sup>190</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 184.

<sup>191</sup> Éxodo 19,6.

<sup>192</sup> Emmanuel Levinas (2006-B), *Op.cit.*, p. 185.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 185.

juzgar al poder político y al poder religioso porque no surge de ninguno de ellos. En este sentido, Levinas afirma que el judaísmo es una religión “no clerical y no política”<sup>194</sup>, simbolizada por el profeta emancipado de ambos poderes –político y religioso-, para juzgar correctamente a sacerdotes y príncipes. La religión judía alimenta “la idea de que la sociedad humana se funda en relaciones independientes de la religión”<sup>195</sup>. El Pentateuco mismo permanece ajeno a la separación entre el laicismo y la religión, aunque en caso de controversia, la ley absoluta ostenta jerarquía y preponderancia sobre cualquier otra.

“No deja de ser verdad que por encima de esta ley política laica determinada por la historia –orden que comporta la posibilidad del crimen y de la guerra-, se encuentra la ley de la Torah, ley del absoluto que no desaparece, una vez que la autoridad política ha sido suscitada, para dar al César lo que es del César. Solamente ella designa, inviste y controla el poder político. Solamente en nombre del absoluto se pone fuera de juego la ley del Absoluto. ‘Que se arranque una letra a la Torah con tal de que la Torah entera no sea olvidada’”.<sup>196</sup>

*El Talmud* no constituye únicamente un código que toma en cuenta y estimula el debate sobre el poder político en contraste con la ley eterna, sino que representa también un consistente vínculo entre ambos universos. A manera de ejemplo, Levinas reseña las lecturas mesiánicas, pues de ellas se deduce que el Mesías, en quien recae la responsabilidad de establecer en el mundo la justicia absoluta y la paz, no desciende de un sacerdote, sino de un gobernante, el rey David.

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>195</sup> *Ídem.*

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 185-186.

Mientras tanto, en el marco de la historia, la paz y la justicia absoluta son incompatibles y por eso, tal como advierte *El Talmud*, todo debe razonarse “según los años, según el lugar, según la época”<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> El Talmud, *Tratado Taanit*.

## CONCLUSIONES

La filosofía de Emmanuel Levinas es una filosofía de rompimiento. Por ello, es virtualmente imposible penetrar en los conceptos de su obra y comprender la genuina voz de su pensamiento, sin adentrarse en el dramático interludio que atravesó entre los dos grandes periodos de su vida. El periodo heideggeriano, anticipa todo el quehacer posterior, como la crítica al pensamiento occidental y su redescubrimiento de la ética como primera filosofía.

Habitualmente, la evolución filosófica se despliega en forma acompasada y gradual, pero en el caso de Levinas, por razones de coyuntura, la transformación es drástica y, tal como señalan sus biógrafos, es incluso una inversión trágica. Levinas se ve obligado a explorar un nuevo camino filosófico, uno que no sea tan sólo diferente a la filosofía tradicional, sino que también contraste con ella, que se enfrente cuando menos a algunos de sus postulados y que dé respuesta al desasosiego de la época. Un camino, pues, que no conduzca a la filosofía del hitlerismo, sino que se rebele contra ella y que alivie el sufrimiento real en un mundo auténtico.

El esfuerzo de Levinas está íntimamente relacionado con erradicar las especulaciones filosóficas y atender las demandas palmarias de una sociedad sumergida en el totalitarismo y la barbarie. Sin embargo, puede parecer que algunos de los conceptos a los que apela Levinas, también corresponden a reflexiones contemplativas. Tal como se ha mencionado a lo largo del presente trabajo, el hecho de que Levinas reivindique la santidad, el mesianismo, la

creación del mundo, entra otras nociones, no significa que busque respuestas en el ámbito de la devoción religiosa. Por el contrario, su interpretación de estos y otros conceptos, ratifican que la obra de Levinas tiene en la mira al mundo concreto.

Las invectivas contra el pensamiento tradicional europeo atraviesan, en primera instancia, por la crítica al abismo abierto entre la filosofía y el mundo real. De acuerdo con Levinas, el pensamiento occidental permanece embelesado con cuestiones del espíritu, mientras ignora la barbarie del mundo concreto. En consecuencia, la ética tradicional constituye un culto a la sociedad perfecta y exagera los ideales y los valores, hasta tal punto que el todo y la nada se confunden y en nombre de esos grandes ideales, de esos nobilísimos valores, se subyuga y se asesina impunemente. Al humanismo occidental le fascinan las verdades eternas, las utopías y los propósitos sublimes. Se trata de un romanticismo por la revolución, por la lucha en pos de los grandes ideales humanistas, como la igualdad absoluta, la libertad total, la justicia perfecta, que termina por enarbolar las banderas de todo y por lograr nada. En contraste, el judaísmo subordina la intención al acto. De ello da cuenta una de sus proposiciones fundamentales: *Naasé Venishmá* (Haremos y escucharemos).

A los grandes propósitos del humanismo occidental, que permanecen tan sólo en un ensayo del bien, se añade además el misticismo que apunta a las fronteras de lo intangible, a los bosques sagrados y al sacrificio vano. El paganismo, para Levinas, que no es sino la moderna cara de la idolatría, constituye la antípoda de la santidad, pues no responde a las necesidades concretas de la humanidad. En

ese orden, Levinas afirma que el ateísmo es el camino de la santidad, pues conduce a la arrogación de aquellas celosas responsabilidades de las que se desentiende el paganismo. Lo santo, a diferencia de lo sagrado, no se consuma en el sacrificio y la intención, sino en la responsabilidad y en el acto.

La diferenciación que hace Levinas de las distintas representaciones del mesianismo, sirven al efecto de revelar la divergencia entre el misticismo y la santidad. Por una parte, se exhiben los argumentos de un mesianismo que delega la responsabilidad del hombre en la infalibilidad de Dios, un mesianismo que deja en manos de la divinidad la llegada de la paz y la justicia, aguardando por ello en lugar de llevarlo al cabo. Por otra parte, se encuentra el mesianismo que reivindica Levinas, de acuerdo con el cual cada uno es responsable de efectuar la justicia y la paz, hasta tal punto que todos somos mesías. Lejos de un mesianismo consolador, Levinas se apoya en un mesianismo latente. Inclusive, de las cuatro lecturas talmúdicas que hace en relación al mesianismo, Levinas se inclina por aquella según la cuál nada de lo que se refiere a la responsabilidad del hombre, ha de cambiar en el mundo mesiánico; la desigualdad y la carestía continuarán, como también la imperiosa responsabilidad de solventarla, pues la relación con Dios mismo acontece a través de ello.

Además de las ideas egológicas que intervienen en la construcción del pensamiento europeo, Levinas sitúa al historiador como uno los actores medulares del pensamiento occidental. La filosofía tradicional europea, en lugar de juzgar la historia, se deja juzgar por ella, el bien lo determina el vencedor y el historiador usurpa la identidad del vencido. La historiografía occidental, tiene un lugar

reservado para el triunfalismo y es propicia para la buena reputación de los crímenes. En cambio, dice Levinas, Israel representa la historia del siervo sufriente, que vive su vida en lucha contra la servidumbre. La historia de Israel no excluye a los vencidos, ni está subordinada a la cultura, sino a la justicia. Desde su perspectiva, no hay lugar en la historia para propósitos ulteriores, la historia misma es el elemento en el que se mueven los propósitos. A diferencia de ciertos postulados tradicionales, la historia de Israel no se desplaza en un escenario, sino en un mundo real. Es por ello que el judaísmo no espera justicia de la historia, ni permite que el curso de los acontecimientos dicte lo que es justo, sino que se inclina por vivir la historia en libertad, reconociendo plenamente la responsabilidad individual.

Un elemento más que se adiciona a la enajenación del humanismo occidental, se deriva de ciertos postulados cristianos. Sobre este punto, Levinas alude a la noción de la misericordia absoluta de Dios, con la que identifica el infantilismo de la fe y la futilidad del mal. A la luz de los graves episodios que acontecieron en Europa durante la Segunda Guerra Mundial, Levinas considera que la visión de un Dios que todo lo perdona, resta peso y alcance a las acciones. Si todo el quehacer humano es tolerable por igual bajo el paraguas de la infinita misericordia divina, el mal deja de ser significativo y el mundo no es más que un sitio trivial en el que el sufrimiento no tiene importancia, hasta tal punto que se suprime el margen entre el bien y el mal; no hay mérito en el bien y no hay perjuicio en el mal. Al referirse a la opinión de Simone Weil sobre la rigidez del Antiguo Testamento, Levinas afirma que un Dios todo misericordia es un Dios propicio para el mal, no para el bien.



Siempre será mejor, dice, que la rigidez descansa en la divinidad y la libertad en los hombres, que la palabra literal sea rígida en el ánimo de reflejar la pesadez y el alcance de las acciones humanas y que sea, en contraste, la interpretación del texto aquella en la que gravite la flexibilidad. *El Talmud* recoge el precepto y lo interpreta, encontrando en el debate su verdadero valor y suavizando la palabra, sin perder de vista la grave responsabilidad que lleva consigo el acto, de manera que la tersura recaer en la humanidad. Esto significa que, aún cuando el texto se incline por severas penas, como la Ley del tali3n, la interpretaci3n permite transformar el <ojo por ojo> en una restituci3n de car3cter econ3mico. Caso contrario, dice Levinas, al de un mundo perverso debajo de una divinidad entra3able y generosa, propicia para la fe en un Dios todo amor y misericordia en cuyo nombre se persigue y se asesina.

La irrupci3n de *El Talmud* en la filosof3a de Levinas es una respuesta contundente a las inquietudes que, seg3n dice, deja en suspenso el pensamiento tradicional europeo. Lejos de apelar a un mundo perfecto y terminado, *El Talmud* se alza sobre el esfuerzo diario y la responsabilidad inmediata. *El Talmud* es un signo de que la palabra escrita s3lo se mantiene viva en el debate, y de que no hay en el juda3smo lugar para los ideales exacerbados o los valores absolutos. La palabra vive en la medida en que pueda responder a las necesidades coyunturales. Es por ello que Levinas alude una y otra vez al juda3smo fariseo, seg3n el cual el texto escrito no tiene valor por s3 s3lo, sino que debe estar acompa3ado siempre por la tradici3n oral. De la misma manera que hiciera la corriente farisea, Levinas reivindica la importancia de la palabra oral, sin la cual el texto escrito no ser3a m3s

que una ley inmutable y una palabra muerta. Es la tradición oral, inherente a *El Talmud*, la que de acuerdo con Levinas da vida y significado al judaísmo y a sus leyes.

A efecto de comprender el alcance de la casuística talmúdica, el caso de la administración política –a la que Levinas hace referencia- es emblemático, ya que de acuerdo con la interpretación de célebres talmudistas, todo gobierno debe regirse por los principios de la casuística. Ciertamente, la política no está por encima de la ley enunciada en el Pentateuco, pero sí goza de total soberanía. El poder político, al igual que la justicia, debe administrarse dependiendo del lugar y de la época, pero manteniendo siempre el compromiso con la responsabilidad ineludible que pesa sobre cada individuo.

La casuística talmúdica descansa en la noción de una alteridad radical que no da lugar a manuales de ética o a recetas de justicia. *El Talmud* se manifiesta, en este sentido, como un detractor de los dogmas, las especulaciones y los mitos, en el ánimo de suscitar la responsabilidad ética que se tiene *hic et nunc* (aquí y ahora). De manera que, el camino que recorre Levinas en dirección a las fuentes hebreas -de la filosofía ateniense, al pensamiento jerosolimitano-, es un camino que no consiste en otra cosa que en desmitificar la ética, en apartarse del ideal y de las generosas voluntades y en ocuparse del mundo concreto.

## BIBLIOGRAFÍA

ADLER, M. *El mundo del Talmud*. Argentina, Paidós, 1964

ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. España, Lumen, 2000

BARROSO, M. y PÉREZ, D. Comp. *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. España, Trotta, 2004

BENJAMIN, W. *Tesis de filosofía de la historia*. España, Taurus, 1973

BRANDON, S.G.F. *Diccionario de religiones comparadas*. España, Cristiandad, 1975

BUBBER, M. *Eclipse de Dios*. España, Sígueme, 2003

BUBER, M. *Judaísmo y civilización*. México, Tribuna, 1985

BUBER, M. *Yo y Tú*. España, Caparrós Editores, 1993

CLAUDEL, P. *Une voix sur Israël*. Francia, Gallimard, 1950

COHEN, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. España, Anthropos, 2004

COHEN, H. *Mesianismo y razón: Escritos judíos*. Argentina, Lilmod, 2010

COHN-SHERBOK, D. *Judaísmo*. Inglaterra, Calman & King Ltd, 1999.

COLES, R. *Simone Weil*. España, Gedisa, 1999

CORRES Ayala, P. *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*. México, Fontamara, 2009

CHAIGNE, Louis. *Paul Claudel: poeta del simbolismo católico*, España, Rialp, 1963

CHALIER, C. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. España, Herder, 2004

DERRIDA, J. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. España, Trotta, 1998

DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*. España, Anthropos, 1989

FIORI, G. *Simone Weil*. Argentina, Adriana Hidalgo, 2006

HOBBS, T. *Leviatán*, España, Alianza, 2002

HORKHEIMER, M. *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*. España. Trotta, 2000

JASPERS K. *El problema de la culpa; sobre la responsabilidad política de Alemania*. España, Paidós Ibérica, 1998

KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. España, Espasa-Calpe, 1981

KEARNEY, R. *La paradoja europea*. España, Tusquets, 1998

KOLITZ Z. *Yósel Rákover apela a D-os*. España, Galaxia Gutenberg, 2001

LEIBOWITZ, Y. *La crisis como esencia de la experiencia religiosa*, México, Taurus, 2000

LEVI, P. *Si esto es un hombre*. España, El Aleph, 2011

LEVINAS, E. *Cuatro lecturas talmúdicas*. España, Riopiedras, 1997

- LEVINAS, E. *De la existencia al existente*. España, Arena, 2000
- LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España, Sígueme, 1995
- LEVINAS, E. *Difícil libertad*. España, Caparrós, 2004
- LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. España, Cátedra, 1998
- LEVINAS, E. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. España, Pre-Textos, 1993
- LEVINAS, E. *Ética e infinito*. España, Visor Libros, 2008
- LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI, 2006-A
- LEVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. España, Sígueme, 2006-B
- LEVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España, Sígueme, 2002
- LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: La genealogía de la ética*. España, Encuentro, 1999
- MAIMÓNIDES. *Guía de perplejos*. España, Editora Nacional, 1983
- MATE, R. *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*. España, Anthropos, 1998
- MATE, R. *La razón de los vencidos*. España, Anthropos, 1991
- MATE, R. *Memoria de Auschwitz*. España, Trotta, 2003
- PILATOWSKY, M. *La autoridad del exilio*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008
- POIRIE, F. *Ensayo y conversaciones*. España, Arena, 2009

RAWLS, J. *Justicia como equidad*. España, Tecnos, 2002

RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1995

RICOEUR, P. *Lo justo*. España, Caparrós, 2003

RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. España, Siglo XXI, 2008

ROSMAN, M. *How Jewish Is Jewish History?* EUA, Littman, 2007

ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. España, Visor, 1989

ROSENZWEIG, F. *La estrella de la redención*. España, Sígueme, 1997

ROUSSEAU, J.J. *El contrato social*. México, UNAM, 1984

SARTRE, J.P. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Argentina, Sur, 1948

SCHIFFER, D.S. *La filosofía de Emmanuel Levinas: Metafísica, Estética, Ética*. Argentina, Nueva Visión, 2008

SUCASAS, A. *El rostro y el texto: La unidad de ética y hermenéutica*. España, Anthropos, 2001

SUCASAS, A. *Levinas: Lectura de un palimpsesto*. Argentina, Lilmod, 2006

TELUSHKIN, J. *A Code of Jewish Ethics: Volume II*. EUA, Bell Tower, 2009

TRAVERSO, E. *La historia desgarrada: Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. España, Herder, 2000

VILLORO, L. *Vislumbres de lo otro. Ensayos de filosofía de la religión*. México, Verdehalago, 2006

WEIL, S. *La gravedad y la gracia*. España, Trotta, 1994

WEINBERG, R. M. *Patterns in Time: Chanukah: Volume 8*. EUA, Feldheim, 1988

WIESEL, E. *Contra la Melancolía*. España, Caparrós, 1996