

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana *

Manuel Mauer **

Resumen:

La Biblia y el Talmud por un lado, 25 siglos de filosofía occidental por el otro: vida y obra de Emmanuel Levinas se despliegan –con las dificultades del caso– entre estas dos concepciones del mundo, del hombre y del sentido. Todo su esfuerzo parece haber estado destinado a habitar esa brecha, a intentar captar la especificidad de cada una de las ramas de su doble ascendencia para luego poder abordar, en toda su radicalidad, el problema de su articulación. Retomando esta idea como hilo conductor, dedicaremos este estudio a intentar mostrar que la separación, dentro de la obra levinasiana, entre *lo griego* y *lo judío*, no es tan tajante como puede llegar a sugerirlo la división entre escritos “confesionales” y textos estrictamente filosóficos reivindicada por el propio Levinas.

Palabras clave:

Levinas - judaísmo - relectura

Résumé:

D'une part, la Bible et le Talmud; de l'autre, 25 siècles de philosophie: vie et œuvre d'Emmanuel Levinas se déploient – non sans difficultés – entre ces deux conceptions du monde, de l'homme et du sens. Tout son effort semble avoir été destiné à habiter cet écart, à essayer de saisir la spécificité de chacune des deux branches de sa double ascendance, pour pouvoir ensuite envisager, dans toute sa radicalité, le problème de leur articulation. En reprenant cette

* Una versión resumida de este trabajo fue publicada como prólogo a la segunda edición

Manuel Mauer

idée comme fil conducteur, nous consacrerons cet étude à essayer de montrer que la séparation, au sein du corpus lévinassien, entre *le grec* et *le juif*, n'est pas aussi marquée que le suggère la séparation entre écrits "confessionnels" et écrits strictement philosophiques revendiquée par Levinas lui-même.

Mots-clé:

Levinas - judaïsme - relecture

Levinas siempre ha manifestado cierta reticencia ante la categoría de "pensador judío" en la que entrevistadores y colegas –como el filósofo Jean-François Lyotard¹– solían intentar encasillarlo. Cada vez que esto ocurría, aclaraba, algo irritado, que se consideraba más bien un pensador a secas. Y no porque renegara de una pertenencia activa al judaísmo: temía en cambio que lo confundieran con una suerte de teólogo encubierto; con uno que, haciéndose pasar por filósofo, basara subrepticamente sus reflexiones sobre la autoridad de la Biblia o sobre la presunta verdad de la Revelación, sin tomarse el trabajo de someter los conceptos empleados al tamiz de la crítica filosófica.²

La inquietud no estaba del todo infundada: en efecto, para muchos de sus detractores no era sino eso, un teólogo disfrazado de filósofo.³ Ciertamente, el hecho de que a lo largo de su vida Levinas publicara tanto escritos filosóficos como textos "confesionales" –dedicados a la exégesis talmúdica o a la reflexión sobre distintos aspectos del judaísmo– no ayudaba a disipar la confusión. Pero lo que despertaba aún mayores sospechas era la centralidad, en el primer conjunto de textos, de figuras habitualmente ajenas al discurso filosófico, retomadas en su mayoría del campo de la teología, como "revelación" o "epifanía". De ahí su preocupación. Preocupación que lo llevó a publicar sus trabajos en dos editoriales distintas para evitar todo posible malentendido: una para los escritos sobre judaísmo y otra para los trabajos

¹ Cf. E. Levinas (1988), *Autrement que savoir*, París, Osiris, pp. 67-95.

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

puramente filosóficos.⁴

Y sin embargo, hecha esta aclaración, podría decirse que el principal aporte de su obra consiste en haber sabido ubicarse *entre* lo griego y lo judío, marcando diferencias pero también descubriendo pasajes insospechados y proponiendo confrontaciones fecundas entre ambas tradiciones. La Biblia y el Talmud por un lado, 25 siglos de filosofía por el otro: vida y obra de Emmanuel Levinas se despliegan –con las dificultades del caso– entre estas dos concepciones del mundo, del hombre y del sentido.⁵ Todo su esfuerzo parece haber estado destinado a habitar esa brecha, a intentar captar la especificidad de cada una de las ramas de su doble ascendencia para luego poder abordar, en toda su radicalidad, el problema de su articulación.⁶

⁴ Las primeras estuvieron en su mayoría a cargo de las Editions de Minuit (salvo *Difficile liberté*, publicado en Albin Michel), las segundas se reparten principalmente entre Martinus Nijhof, Fata Morgana, Vrin y PUF.

⁵ ¿Pero cabe atribuirle a la tradición inaugurada por Parménides –tradición que, al decir de Kant, se parece “a un campo de combate”– una concepción del hombre, del mundo, del sentido? Levinas, como veremos más adelante, sostiene que sí.

⁶ Un breve repaso de la biografía levinasiana permitirá advertir a qué punto nuestro autor fue un habitante de dos mundos. Levinas nació en 1906, en Kovno, Lituania. Su familia formaba parte de la pequeña burguesía judía y el ambiente cultural que rodeó su infancia fue el de las comunidades judías intelectualizadas de Lituania, “tironeadas, tras la emancipación, entre el respeto a las propias tradiciones y la admiración por los logros de la cultura occidental” [remitimos aquí al minucioso y esclarecedor recorrido biobibliográfico que propone Alberto Sucasas (2006) en “Levinas por Levinas” (in *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, Salomón Malka (2002), Madrid, ed. Trotta, pp. 249-274), cuyas indicaciones seguiremos de cerca en esta nota]. De niño estudió hebreo y leyó la Biblia; pero su adolescencia estuvo marcada por el descubrimiento de los novelistas rusos –Tolstoi, Pushkin, Gogol y, sobre todo, Dostoievski– cuyos personajes introducirán al joven Levinas “al problema filosófico entendido como el del sentido de lo humano, como búsqueda del famoso ‘sentido de la vida’”. En 1923, una vez finalizados sus estudios secundarios, Levinas viaja a Estrasburgo, en cuya universidad realiza una licenciatura en filosofía. Primeras lecturas de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y Bergson. Decide pasar su último año como universitario, en Friburgo, Alemania, con el fin de asistir a los últimos cursos dictados por Edmund Husserl antes de su jubilación. Una vez allí, presencia también los primeros seminarios impartidos por su maestro Martin Heidegger. Este contacto con los padres fundadores

Manuel Mauer

Retomando esta idea como hilo conductor, dedicaremos este estudio introductorio a intentar mostrar que la separación, dentro de la obra levinasiana, entre lo griego y lo judío, no es tan tajante como puede llegar a sugerirlo la división entre escritos “confesionales” y textos estrictamente filosóficos reivindicada por el propio Levinas.

se verá bruscamente interrumpido en 1933, año de la llegada de Hitler al poder y de la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo. 1933 marca un quiebre en su vida y en su obra (Cf. una vez más A. Sucasas, “Levinas por Levinas”, in *art. cit.*, p. 261): por un lado, se produce un retorno a las fuentes judías, tanto a través de una mayor participación en la vida institucional de la comunidad –como profesor en las escuelas de la Alianza Israelita Universal–, como de la publicación de la primera serie de “escritos judíos”. Por otro lado, Levinas adopta en sus textos filosóficos una postura crítica respecto del pensamiento heideggeriano –cuestión de la que nos ocuparemos en la siguiente sección– que no aparecía en sus primeros comentarios. Si bien nunca dejará de destacar su admiración por *Ser y tiempo*, advierte entonces una profunda complicidad entre la ontología heideggeriana y la “filosofía del hitlerismo” (cuestión que desarrolla en dos escritos de 1934 y 1935: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión* respectivamente) que va más allá de la breve adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, y que lo llevará a buscar otros derroteros a la hora de elaborar su propia filosofía. Franz Rosenzweig (1886-1929), por ejemplo –filósofo judío, en clara ruptura con el pensamiento hegeliano, cuya obra cumbre, *La estrella de la redención*, descubre Levinas en 1935– se convertirá de ahí en más en uno de sus referentes decisivos. A comienzos de 1940, Levinas es detenido como prisionero de guerra. Permanece en cautiverio en distintos campos de trabajo hasta 1945. Aunque lo declaran judío, el uniforme militar francés (había sido reclutado por el Ejército como intérprete de ruso y alemán) lo protege de la deportación. Su mujer y su hija, que se encontraban en París, salvan sus vidas gracias al refugio valientemente brindado por ciertos amigos durante los primeros años, y luego, por las Hermanas de un convento ubicado en las afueras de Orléans. Su familia lituana, en cambio, será exterminada en los campos. Al término de la guerra, Levinas profundiza tanto su ruptura con el heideggerianismo y con la tradición en la que éste se inscribe –sin, por ello, abandonar el ejercicio de la filosofía–, como su acercamiento a las fuentes judías. Esto último, a través del encuentro con el enigmático *Monsieur Shoshani*, su singular maestro de exégesis talmúdica, y de la incursión en la Escuela Normal Israelita Oriental, que dirigirá hasta 1980. Participa además de los Coloquios de intelectuales judíos de Francia, en los que año tras año presenta una serie de lecturas talmúdicas que, más tarde, irá publicando en las *Editions de Minuit*. Por último, la creación del Estado de

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

“Traducir al griego los principios que la propia Grecia ignoraba”

Al abordar por primera vez la obra de un filósofo, suele resultar esclarecedor comenzar situando a sus interlocutores, a aquellos otros autores con los que discute. Y Levinas no es la excepción. En su caso, como en el de todo gran pensador, la constelación de enemigos íntimos abarca prácticamente al conjunto de la tradición filosófica occidental, de Parménides a Heidegger. Es que, según escribe, la historia de la filosofía de Occidente –más allá de las particularidades de cada uno de sus protagonistas– “puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, como una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una *totalidad* en la que la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna cosa fuera de ella y llega así a ser pensamiento absoluto”.⁷ En otras palabras, esta tradición originada en Grecia –a la que Levinas reserva el nombre de “ontología”⁸– siempre pensó el sentido⁹ como la recomposición de una presunta totalidad perdida,¹⁰ siempre privilegió la

de Nanterre y de allí a la Sorbona, donde permanecerá hasta su retiro, en 1976. En 1963 aparece *Difícil libertad*, texto que inaugura la publicación de la serie de libros dedicados a la reflexión sobre el judaísmo y al comentario del Talmud. Y en 1974 se publica su segunda gran obra: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde Levinas radicaliza algunas de las tesis de *Totalidad e infinito*, pero con una prosa renovada. Hasta su muerte, en diciembre de 1995, Levinas seguirá dictando seminarios y conferencias, y publicando artículos y recopilaciones que retomarán, por un lado, los tópicos del libro de 1974, y, por el otro, sus lecturas talmúdicas y sus reflexiones sobre el judaísmo. Levinas fue, pues, un habitante de dos mundos: el de la filosofía por un lado, desde sus primeras lecturas de Dostoievski hasta sus años como docente en la Sorbona, y, por el otro, el de la religión judía, desde sus primeras lecciones de hebreo durante su infancia en Lituania, hasta los cursos de *Rashi*, impartidos cada sábado en la ENIO.

⁷ Emmanuel Levinas(2000), *Ética e infinito*, p. 63.

⁸ Por homologar el sentido, la inteligibilidad, la racionalidad *-logos-* a la mismidad, a la totalidad, al ser *-onto*.

⁹ Por “sentido” Levinas remite a aquello que, a su entender, persigue tanto la filosofía desde sus orígenes griegos, como también, a su manera, la religión o el arte. Suele emplear distintos términos para referirse a esta idea; los más frecuentes son sentido, inteligibilidad y espiritualidad.

Manuel Mauer

unidad—piénsese, por ejemplo, en la unidad del Ser de la que ya hablaba Parménides— respecto de la multiplicidad, la mismidad a expensas de la alteridad. Pero intentemos precisar un poco estas afirmaciones algo abstractas y extremadamente generales.

Levinas señala que esta tendencia a intentar reducir la multiplicidad a una unidad se manifiesta de modo ejemplar en el privilegio tradicionalmente acordado por la filosofía al *conocimiento*. Es que el conocimiento, ponderado a lo largo de la historia de la filosofía como la culminación misma de la vida espiritual, es, en rigor, “una relación con lo que (...) englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente porque es a mi medida y a mi escala”.¹¹ Conocer un objeto es, de hecho, una forma de asimilarlo, de reducir lo otro (el objeto conocido) a lo mismo (el sujeto cognoscente), consumando de ese modo el mentado pasaje de lo múltiple a lo uno.

Esta misma “nostalgia de la totalidad” puede advertirse también en aquellas filosofías que insisten en que lo fundamental para el hombre es reconquistar o incrementar su *libertad*—y aquí entrarían autores tan dispares como Kant, Bergson o Sartre—, doblegando todos los obstáculos que puedan comprometer su iniciativa. Una vez más lo Otro (la materia, la naturaleza, el mundo exterior, los demás hombres) es visto como obstáculo al libre despliegue de lo Mismo (en este caso, el sujeto de la acción).

Estos son sólo algunos de los gestos filosóficos de los que Levinas dirá que, a pesar de su diversidad, retoman y perpetúan una concepción griega de la inteligibilidad y del sentido como reducción de lo múltiple a lo uno, es decir, como inmanencia y como totalidad.

El problema, sostiene nuestro autor, es que semejante concepción del sentido no es inocua. “La fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo (...) se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo”,¹² sentencia en el *Post scriptum* a sus *Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Ciertamente

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

no cabe responsabilizar directamente a los autores de esta venerable tradición por lo sucedido en los campos de exterminio. Sin embargo no podemos dejar de preguntarnos cómo es posible que veinticinco siglos de filosofía no hayan sido suficientes para evitar “dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y Camboya,”¹³ o que uno de los más brillantes exponentes de esta historia haya podido adherir públicamente al proyecto nacional-socialista.

El diagnóstico levinasiano es lapidario. Esta imposibilidad de la filosofía occidental para mantenerse “a resguardo del *Mal elemental*” estaría ligada a su concepción de la espiritualidad (del sentido, de la inteligibilidad: Levinas emplea estos términos indistintamente) como inmanencia (*i.e.*, como totalidad). Es que al pensar el sentido a partir de la categoría de totalidad, el otro –carente de estatura filosófica, puro sinsentido– no puede sino aparecer como un escollo a ser eliminado.

De ahí el intento por parte de Levinas –de manera sistemática en *Totalidad e infinito* (1961), pero ya en sus primeros trabajos, como *De la evasión*, publicado en 1935– por destronar la categoría de totalidad y por construir una filosofía en la que la alteridad no quede relegada al rango de mero obstáculo.¹⁴

La estrategia en sus escritos anteriores a *Totalidad e infinito*

¹³ E. Levinas (2001), *Entre nosotros* (1991), trad. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, p. 121.

¹⁴ Cabe aclarar aquí que en la obra estrictamente filosófica de Levinas pueden distinguirse dos tipos de escritos: por un lado los textos dedicados a la historia de la filosofía –centrados en las obras de Husserl y de Heidegger (como *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* o *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*)–, y, por el otro, aquellos en los que desarrolla un pensamiento propio. Sin embargo es claro que el proyecto filosófico de Levinas está presente incluso en los trabajos en los que se dedica a introducir la fenomenología de sus maestros alemanes en Francia (cabe recordar que Levinas fue uno de los primeros en introducir la fenomenología –a cuyas filas se sumarían más tarde autores como Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty– en suelo francés). En efecto, en esta serie de trabajos, Levinas insiste con entusiasmo en todo aquello que, en la obra de sus maestros friburgueses, permite *romper con el intelectualismo* –es decir, con el privilegio tradicionalmente acordado por la filosofía

Manuel Mauer

–como *De la evasión* (1935), *De la existencia al existente* (1947) o *El tiempo y el otro* (1947)– consiste en describir dicha totalidad (que en estos textos aparece bajo la forma de una *presencia* plena, tan insoponible como ineludible), no como el paraíso perdido que debe ser reconquistado (según el esquema caro a nuestra tradición filosófica), sino como el calvario en el que nos encontramos empantanados y del que buscamos evadirnos. Levinas describe allí experiencias muy concretas, como el *insomnio* o la *náusea*.¹⁵ Si estos estados resultan desesperantes, señala, no es porque en ellos nos falte algo, no es por causa de un déficit que busca ser colmado para así reconstituir aquella presunta totalidad primigenia que nos devolvería a una felicidad perdida. Lo que tortura al insomne,¹⁶ lo que exaspera al nauseabundo, es, precisamente, lo contrario: un exceso de presencia que no puede ser interrumpida. Una presencia *totalizante*, al punto de dejarnos sin refugio posible: el insomne está condenado a la vigilia, no logra quedarse dormido, el nauseabundo no puede distraerse de sus náuseas. Lo que ambos buscan no es un estado

¹⁵ En estas descripciones puede advertirse la deuda de Levinas para con la fenomenología. En Husserl Levinas encontrará un *método*, es decir, una cierta forma de “trabajar en filosofía”. Este consistirá, básicamente, en *describir* lo que aparece. Ahora bien, si uno no quiere quedarse en un plano superficial y abstracto, asumir la descripción como método supone sacar a la luz, mediante esa descripción, todo aquello que –según una metáfora teatral sugerida por Levinas– se esconde detrás de la escena y desde la penumbra posibilita la aparición de lo que se presenta sobre el escenario. De Heidegger Levinas retendrá la atención prestada por la filosofía a la facticidad, a los aspectos más concretos y aparentemente insignificantes de la existencia. De hecho, *Sein und Zeit* ha demostrado que el mundo no se nos revela exclusivamente a través del conocimiento, sino a través de una serie de experiencias de la vida cotidiana, concreta, anterior a la reflexión, como la angustia. De este modo, la realidad humana ya no estará definida primordial o exclusivamente por la razón o el entendimiento, es decir, por el saber, por una actividad puramente intelectual, y la filosofía pasará así a ocuparse de toda una serie de experiencias pre-reflexivas –como la náusea o la pereza en el caso de Levinas–, como si, en términos de Alain Finkielkraut, “el drama metafísico se jugase en las nimiedades de la vida cotidiana”. Sin embargo, decíamos, la fidelidad a sus maestros alemanes será sólo parcial. Levinas no será, en rigor, ni un husserliano ni un heideggeriano: es que en la obra de ambos autores advertirá la presencia de elementos que, a pesar de lo novedoso de sus planteos, los inscriben en esa tradición que se remonta a Parménides –tradición que, retomando nuevamente

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

más pleno, sino la posibilidad de interrumpir esa presencia enloquecedora que no deja escapatoria: una evasión (de ahí el título de su texto de 1935).

A partir de los trabajos publicados en 1947, y adelantando desarrollos posteriores, la posibilidad de dicha evasión aparecerá ligada a la socialidad, al encuentro –amoroso– con el otro que, en tanto que otro, introduce una fisura en ese régimen de la presencia. ¿Pero en qué sentido la relación con el otro permitiría llevar a cabo esa evasión buscada desde 1935?¹⁷

Es en *Totalidad e infinito* (1961) donde esta última intuición recibirá su desarrollo más sistemático. Una vez más, Levinas polemiza con el pensamiento de la totalidad, es decir, con toda nuestra tradición filosófica, para la cual no habría sentido posible por fuera de la asimilación de toda alteridad por parte una mismidad. Lo novedoso es que, en este caso, Levinas contrapone a dicha tradición una concepción distinta de la espiritualidad, en cuyo centro ubica la idea de lo infinito, es decir, de la relación con lo inasible. La experiencia a través de la cual este infinito “viene a la idea” recibe el nombre de “trascendencia metafísica”. Trascender es salir de sí, rebasar los propios límites. Levinas sostiene aquí que la única forma de llevar a cabo una verdadera trascendencia –de salir de sí, de evadirse del ser entendido como mismidad y como totalidad– consiste en entrar en relación con una otredad tan radical que –a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con los objetos de conocimiento– no se deje asimilar, no se deje totalizar. Dicha relación, agrega, sería “anterior” –es decir, más fundamental– respecto de la totalización tan ponderada por la filosofía occidental.¹⁸ ¿Pero cómo se produciría concretamente esta

¹⁷ En los textos de 1947 encontramos ya algunos elementos de respuesta. “Lo patético en el amor, escribe Levinas en *El tiempo y el otro*, consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad sino que la conserva. (...) El otro en cuanto que otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario se retira en su misterio” (E. Levinas, (2004), *El tiempo y el otro* (1948), trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, p. 129). Es por ello que la relación amorosa permitiría interrumpir esa presencia enloquecedora que aqueja al insomne o al nauseabundo,

Manuel Mauer

trascendencia? ¿Y en qué sentido la idea de infinito sería “anterior” a la totalidad?

La verdadera trascendencia, precisa Levinas, no se produce ni en el conocimiento ni a través del despliegue de la propia libertad –como suele sostenerlo la filosofía tradicional–, sino, únicamente, en el marco de una experiencia muy concreta: el cara-a-cara ético. Para entender en qué consiste este cara-a-cara ético es necesario detenerse un instante sobre una noción central en *Totalidad e infinito*: el concepto de rostro.

El *rostro* nombra allí el punto en el que esa otredad radical –inasimilable– se manifiesta en el mundo.¹⁹ “Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede describirlos, entonces usted se vuelve hacia el rostro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro no se reduce a ella.”²⁰ Y ello es así porque el rostro *habla*, dice y se desdice permanentemente, “asiste a su propia manifestación”.²¹ En otras palabras su significado no proviene ni de la interpretación que yo pueda proyectar sobre él, ni del contexto en el que se inscribe –presidente de tal institución, profesor, policía, ciudadano de tal o cual estado, etc.–, sino de sí mismo: “el rostro significa sin contexto”.²² Es por ello que siempre me desborda: el rostro del otro es lo que no cabe en ninguna imagen, en

nito- de la actividad teórica -del pensamiento de la totalidad- Levinas pretende mantenerse fiel al espíritu de la fenomenología husserliana, en tanto ésta buscaría -retomando la metáfora teatral antes evocada- poner de manifiesto “el detrás de la escena” que, desde la penumbra, posibilita la aparición de lo que resplandece sobre el escenario.

¹⁹ Aunque el modo en que se manifiesta sea, como veremos, muy particular: como dirá Levinas, el rostro es aquello que aún estando frente a mí, siempre se me escapa, nunca está del todo presente.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, (2000), p. 71.

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

ningún concepto, en ninguna idea que pueda hacerme de él, “es lo que no puede convertirse en un contenido que vuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible”.²³ De ahí que Levinas afirme que, a través del rostro del otro, el *Infinito* –lo inabarcable– se manifiesta en el mundo.

Pero el rostro es también lo que está desnudo, desprotegido, “expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia, y, al mismo tiempo, [desde la desnudez de sus ojos sin defensa], es lo que nos prohíbe matar (...). Su sentido [primordial, más allá del contenido de su discurso], consiste en decir: ‘no matarás’”.²⁴ De ahí su segundo rasgo: la fragilidad y el llamado a que lo asista en su desvalimiento.

La única forma de entrar verdaderamente en relación con un rostro –con su infinitud y su miseria– es, decíamos, a través de la responsabilidad ética,²⁵ entendida como respuesta al llamado que, desde ese mismo rostro, me interpela. La relación ética –tal como acabamos de describirla y a diferencia de lo que ocurre con las relaciones de saber y de poder– sería de hecho el único tipo de vínculo capaz de mantener la separación entre los términos que entran en relación, es decir, de no desembocar en una fusión totalizante. Sólo una relación tal está, pues, en condiciones de resguardar la exterioridad de ese otro con el que entro en relación. Por ello, es también el único tipo de relación capaz de brindar al Mismo (al Yo) la posibilidad de una verdadera trascendencia, de una salida de sí que no implique su eliminación pura y simple –distinta por ello de la muerte.

Dicho esto, Levinas intentará demostrar que el pensamiento de la totalidad reposa, en rigor, sobre este cara-a-cara ético. Sin detenernos en todos los meandros de la argumentación levinasiana, señalemos simplemente algunos de los puntos por los que transita. Si la totalidad se produce primordialmente como *saber* (o conocimiento) y como

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. Cabe señalar que la relación ética presupone una existencia “cara-a-cara” (es decir

Manuel Mauer

poder (o libertad), bastará con mostrar que, en realidad, cada una de estas dimensiones reposa, en última instancia, sobre la ética.

Respecto del primer punto, sabemos desde Descartes que si el conocimiento pretende acceder a una realidad exterior, distinta de la mera apariencia ilusoria y subjetiva, no puede prescindir de la *crítica*. Ahora bien, Levinas sugiere que sólo la relación con el rostro –única instancia capaz de cuestionar mi espontaneidad mediante el “no matarás” que profiere con su sola presencia–, hace posible esta crítica inherente a la teoría: en este sentido, escribe, “la ética realiza la esencia (...) del saber”.²⁶ Por otra parte, si la función de la crítica es garantizar que a través del presunto saber entramos efectivamente en relación con una *exterioridad* real –y no con una construcción ilusoria, meramente subjetiva, como puede serlo un sueño o una alucinación– debemos admitir que el concepto de verdad no puede pensarse por fuera de la relación con el rostro –único fenómeno radicalmente *exterior a la conciencia* en virtud de lo que, siguiendo a Levinas, hemos denominado su *infinitud*: “la relación ética (...) no está pues contra la verdad, sino que va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad”.²⁷

Respecto de la libertad Levinas señala que ésta, por definición, debe poder mantener una existencia separada –algo que una filosofía de la totalidad, como la hegeliana, sería incapaz de garantizar. La relación ética, en cambio, exige la separación de los términos que entran en relación. Levinas insiste también en que esa libertad precisa poner su sentido a resguardo de la propia muerte –que la acecha constantemente– y del posterior juicio de la historia –juicio implacable, en el que los sobrevivientes reducen al muerto a sus obras y, de ese modo, traicionan ya lo que supo ser su libertad. Para no ser rebajada al rango de un mero objeto cuyo sentido es asignado por otros, desde afuera, para no ser reducida a sus obras, toda libertad necesita de un juicio que –a diferencia del juicio de la historia, que es siempre un juicio póstumo– corrobore a esa voluntad sin despersonalizarla, sin alienarla. Es, pues, necesario

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

que la voluntad libre asista al juicio que la reconoce para que mediante su apología pueda evitar ser absorbida por la instancia que la juzga. Ahora bien, ese tipo de juicio, dirá Levinas, es precisamente el que se produce cuando respondo al llamado que, desde el rostro del Otro, me conmina –me elige– a asistirlo en su desvalimiento.²⁸

De este modo, Levinas pretende demostrar la necesidad de “ascender, a partir de la experiencia de la totalidad, a una situación que condiciona la totalidad misma y en la que la totalidad se quiebra. Tal situación, es el resplandor de la exterioridad en el rostro del otro y el concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito”.²⁹ Por todo esto afirmará Levinas que “*la ética –y no la ontología– es la filosofía primera*”.³⁰

Cabe destacar aquí una peculiaridad del discurso levinasiano: la ética no tiene en su obra un sentido prescriptivo. Levinas nunca dice lo que debemos hacer. Su operación conceptual consiste precisamente en otorgarle a la ética un sentido más bien *descriptivo*. En otras palabras, Levinas no es, como suele decirse, un moralista, un idealista, un “alma bella”. Sabe muy bien que puedo no responder al llamado del otro. Aquel que vivió de cerca el horror de los campos es perfectamente consciente de que esto es lo que, de hecho, suele ocurrir. Sin embargo, insiste, que no responda al llamado del otro no quiere decir que no lo escuche, ni que esa respuesta –por improbable que sea– deje de ser la única fuente de sentido.

²⁸ “La llamada a la responsabilidad infinita confirma la subjetividad en su posición apologética. La dimensión de su interioridad pasa del rango de lo subjetivo al del ser. (...) Proferir ‘sí’ –afirmar la singularidad irreductible en la que prosigue la apología– significa poseer un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede reemplazarme y de las cuales nadie me puede desligar. No poder ocultarse: he aquí el yo” (*Totalidad e infinito, op. cit.*, pp. 254-259).

²⁹ *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 50-51.

³⁰ Esta fórmula, con la que el autor de *Totalidad e infinito* suele sintetizar el contenido de su filosofía, es una reformulación polémica de la fórmula aristotélica según la cual la ontología sería “la filosofía primera” –es decir, la ciencia más elevada y fundamental, aquella que se ocupa de los primeros principios. Así como muestra que si el saber

Manuel Mauer

El planteo sistematizado en *Totalidad e infinito* suscita una serie de dificultades que han sido objeto de numerosos estudios.³¹ Evoquemos al menos algunas de estas cuestiones, cuyo desarrollo excedería ampliamente el marco de esta presentación: ¿Es posible referirse a aquello que desborda los marcos de la filosofía occidental –el Infinito– recurriendo al lenguaje de la ontología, como lo hace Levinas en su libro de 1961? ¿Mantiene nuestro autor su fidelidad al método fenomenológico al admitir un fenómeno –el rostro– que, en rigor, en virtud de la infinitud que lo caracteriza, no puede ser descripto? ¿Y qué hay de lo político –y de la política– en el marco de una filosofía que no vé en la figura del Estado –instancia que, desde su punto de vista panorámico, desde su universalidad, engloba a todas las singularidades– sino la traición del cara-a-cara ético? Su segunda gran obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicada en 1974, intentará dar un principio de respuesta a algunas de estas cuestiones. El lenguaje adoptado ya no será el mismo, y Levinas introducirá la idea de un Estado de justicia, distinto del Estado hobbesiano.³²

Pero las dificultades medulares que suscita la filosofía levinasiana provienen, en su gran mayoría, de la peculiar operación que subtiende sus análisis. Esta consistiría, en términos del propio Levinas, en intentar “traducir al griego los principios que la propia Grecia ignoraba” –i.e., aquellos principios contenidos en la Biblia y el Talmud. La idea de la espiritualidad entendida, ni como fusión con la divinidad, ni como conocimiento de Dios, sino como trascendencia radical que sólo se produce bajo la forma del mandato ético y de la respuesta a ese mandato es, de hecho, una herencia veterotestamentaria. Podría decirse entonces que lo judío está presente en su producción filosófica, bajo la forma de la *inspiración*. Y ello a pesar de la reticencia expresada por el propio Levinas (evocada al inicio de esta introducción), cada vez que le preguntaban si se consideraba un “filósofo judío”. Vimos que, de ese modo, Levinas busca simplemente dejar en claro que su filosofía no presupone ningún tipo de fe, de creencia o de superstición particular. De hecho en ningún

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

momento en sus textos filosóficos la Torá o el Talmud tienen valor de prueba o de argumento de autoridad. La “traducción al griego” de la sabiduría judía apunta justamente a lograr que cualquier lector –sea ateo, agnóstico, católico, judío o musulmán– pueda tener una vivencia de ese Infinito que, antes que en la Biblia o el Talmud, se manifestaría en el rostro del otro hombre. El desafío asumido por la filosofía levinasiana consiste en intentar que el *logos* dé cuenta de aquello que lo desborda con los recursos que le son propios: el cuestionamiento, la definición, la argumentación, la descripción. Pero en ningún momento Levinas apela a algún misticismo o a la fe como modo de acceso a una verdad que escaparía a la razón.

Pero si lo judío está presente en su obra filosófica, ¿qué hay de lo griego en los “escritos confesionales”?

“El judaísmo es un humanismo”

Difícil libertad –texto sobre el que nos centraremos en esta sección– reúne una serie de artículos publicados en su gran mayoría durante la post-guerra, dedicados a reflexionar sobre distintas cuestiones vinculadas al judaísmo –como el valor de la educación, el sentido de la plegaria o la importancia de la creación del Estado de Israel. En este caso, a diferencia de lo que ocurre en sus escritos estrictamente filosóficos, Levinas escribe en tanto que judío y sus interlocutores inmediatos son, por lo general, los judíos franceses sobrevivientes de la Shoa (la mayoría de los artículos han sido publicados inicialmente en revistas comunitarias). Pero al mismo tiempo, los textos reunidos en dicho volumen están destinados a todo lector comprometido, no sólo con el destino de una religión o de una nación particular, sino con el porvenir de Occidente en su conjunto –respecto del cual, según nuestro autor, el judaísmo ha de cumplir una función tan singular como vital. Es que más allá del posible apego a la tradición hebraica *per se*, Levinas sostiene que ésta importa por “el lugar que está llamada a ocupar en la economía general del Ser”.³³ A continuación intentaremos elucidar

Manuel Mauer

esta afirmación algo enigmática, en la que la especificidad de lo judío es reivindicada mediante una terminología típicamente griega, como si –en un nuevo encuentro, desde los escritos “confesionales” esta vez, entre Atenas y Jerusalem– el sentido y el destino del judaísmo fuese un problema filosófico (y no sólo teológico), que excede los límites de una comunidad particular.

Al término de la Liberación, la necesidad de pensar el problema de la relación entre la tradición hebraica y la civilización greco-cristiana se volvió aún más acuciante. La fragilidad del modelo occidental había quedado demostrada. Sus 2500 años de filosofía no habían sido suficientes para contener la barbarie. La asimilación sin más, la disolución del judaísmo en “el modelo de Occidente”, resultaba por lo tanto inadmisibles. Y, sin embargo, Levinas parecía rechazar al mismo tiempo la crispación identitaria. Esta resultaba inviable –los judíos conviven con los no-judíos y lo seguirán haciendo– pero por sobre todo contradictoria con un aspecto central de la espiritualidad judía: su sentido ético (sobre el que volveremos enseguida).

En semejante contexto, el desafío consistía pues en encontrar una forma de entender y de mantener el particularismo de Israel, en la que dicho particularismo pudiera articularse de un modo fecundo –aunque no necesariamente libre de tensiones– con el mundo occidental-griego. Es por eso que en la serie de artículos recopilados en *Difícil libertad*, luego de intentar determinar la especificidad de un cierto judaísmo –aquellos que lo diferencia del cristianismo, pero también, por ejemplo, del marxismo o del existencialismo– Levinas buscará poner de manifiesto su actualidad y su universalidad –es decir su valor presente tanto para los judíos como para los gentiles. En otras palabras, se tratará de mostrar que el particularismo judío es imprescindible, pero que lejos de ser alérgico a Occidente lo incluye y hasta puede –y debe– contribuir a preservarlo de su deriva totalitaria.³⁴ De ese modo quedaría demostrada tanto la necesidad de trabajar en aras de sostener la tradición hebraica, como el hecho de que dicha necesidad atañe no sólo a los judíos que

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

El mayor aporte del judaísmo, dirá Levinas intentando avanzar en esa dirección, ha consistido en desplazar el sentido de la religiosidad “de lo sagrado a lo santo”.³⁵ Lo *sagrado* remite aquí a una presunta relación interior, inmediata, sentimental y mística con la divinidad –relación que es vivida como entusiasmo, como éxtasis. El problema de semejante concepción de la religiosidad es que –al igual que el pensamiento de la totalidad que evocábamos en el apartado anterior– aliena al hombre, reduce su sentido al de la fuerza –divina en este caso– que lo atraviesa, violentando su interioridad y bloqueando *su* capacidad de acción.³⁶ Levinas la encuentra por ello peligrosamente cercana al paganismo en el que vislumbra, a su vez, los gérmenes del hitlerismo.³⁷ De ahí su rechazo del jasidismo y su insistencia en la diferencia del judaísmo respecto de un cierto cristianismo.³⁸

En los primeros capítulos del libro, propone en cambio una defensa encendida de aquel judaísmo rabínico e intelectualizado –el del Gaón de Vilna, el del Rabí Jaím de Volozin– que sabe ubicarse “más allá de lo patético.”³⁹ Lo esencial aquí no es la fe, mucho menos la superstición o la experiencia mística; el judaísmo así entendido vive en cambio a través del *estudio* y del *rito*, marco y herramienta, respectivamente, de la *acción ética* –en la que culminaría la vida religiosa. Lo central en la concepción levinasiana del judaísmo es esta idea de que no hay mayor proximidad con Dios que la que puede alcanzarse mediante el ejercicio de la justicia. Tesis esta que no debiera resultar tan sorprendente a la luz de lo que se dijo sobre la ética en el apartado anterior. El cara-a-cara ético –entendido como relación con un ser cabalmente exterior, bajo la forma de la respuesta a un mandato que se me impone desde su rostro– traza, según decíamos, una verdadera trascendencia.⁴⁰ De ahí que Levinas afirme que es a través de la relación ética con el rostro del otro

³⁵ Expresión que sirve de título a uno de sus libros de lecturas talmúdicas.

³⁶ E. Levinas, *Difficile liberté*, pp. 31-33.

³⁷ Cf. sus *Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*.

³⁸ E. Levinas, *Difficile liberté*, pp. 154-155.

Manuel Mauer

como Dios –que es, al menos para la tradición monoteísta, absoluta trascendencia– “viene a la idea” (por retomar el título de otro de sus libros). Ir hacia Dios sería pues, *ipso facto*, ir hacia el otro hombre.⁴¹ Levinas llegará hasta afirmar que el sentido del estudio y del rito está, en este sentido, supeditado al ejercicio de la justicia: la acción ética puede encontrar en la Torá –y en sus *mitzvot*–, comentada por el Talmud, un marco orientador; al tiempo que el rito cotidiano contribuye a desarrollar la disciplina necesaria para poder tomar distancia respecto de las tendencias egoístas de los propios instintos.

Levinas insiste, pues, en que una de las contribuciones más valiosas de este judaísmo es que el hombre ya no aparece como poseído por fuerzas que lo arrastran: es libre, existe separadamente, *habla* (contra lo que sostienen, según nuestro autor, la sociología, el marxismo, el psicoanálisis, pero también un cierto jasidismo, un cierto cristianismo y... el hitlerismo).⁴² La Dispersión de Israel, su nomadismo, su desarraigo, más que una circunstancia histórica sería una condición metafísica. Tanto la relación ética, como el estudio y el rito que a ella conducen, mantienen y consolidan esta separación. El judaísmo sería, en este sentido, la única religión dispuesta a correr el riesgo del *ateísmo*, es decir, dispuesta a exponerse al posible olvido de Dios (del otro, de la Ley) por parte del hombre, a condición de no comprometer su libertad.

Si retomamos aquella idea, cara a nuestra tradición filosófica, del Ser como instancia última y totalizante, podríamos afirmar que el judaísmo opera una ruptura respecto de dicha tradición que es incapaz de pensar un afuera y de admitir un existir pluralista. El judaísmo como “acontecimiento del Ser”, consistiría pues, paradójicamente, en marcar su interrupción al afirmar la posibilidad de una existencia separada (de un ateísmo).

Pero esta libertad capaz de existir separadamente es una *difícil libertad*, porque para el judaísmo, antes de ser libre, el hombre sería responsable, infinitamente responsable por el otro, por todos los otros. Por eso es la religión de la Ley. Ley que es recibida a pesar de sí, sin

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

una cierta *pasividad*, pero de una pasividad que no implica alienación ni cobardía⁴³ porque es una conminación a la *acción* ética. Esta relación con la Ley, en lugar de comprometer mi libertad, la inviste, justificando una espontaneidad primordialmente usurpadora (que por el mero hecho de ocupar un lugar bajo el sol, ya está privando a otro de sus medios de subsistencia). De ahí, quizás, que en el judaísmo la Ley no sea vivida como un yugo, sino como una bendición. Levinas insiste en que, de este modo, la polémica idea de una *elección* del pueblo de Israel se resignifica: lo que allí se juega no es ya un privilegio sino una carga; la elección es elección para una responsabilidad inconmensurable.

Esta *difícil libertad*, esta anterioridad de la responsabilidad respecto de la libertad, no contradice sino que consolida la función de ruptura del judaísmo “en la economía general del Ser”. De hecho, en la sección anterior vimos cómo una afirmación sin reservas de la libertad terminaría cayendo del lado de la ontología, es decir, del lado del pensamiento de la totalidad. En cambio afirmar que la espiritualidad se realiza como ética –como sacrificio de sí por el otro– supone la apertura de una brecha en el Ser entendido como lo que, según una lógica auto-referencial, busca perseverar en el propio ser, fagocitando a sus otros –alimentos u obstáculos.

El judaísmo enseña también que solamente puedo ir hacia el otro hombre con las manos llenas: en otras palabras, ir hacia el otro es preocuparse por la justicia social, por la economía. De ahí un cierto materialismo que, en lugar de estar reñido con la espiritualidad, sería su única forma posible. Lo que supone también que el judaísmo se ejerce en la historia. Y es a partir de esta inserción del judaísmo en la historia que nuestro autor pensará la creación del *Estado de Israel*: lejos de ser una forma de arraigar la identidad judía en un territorio, Israel representaría la oportunidad de realizar finalmente esa sabiduría del para-el-otro, de volver efectiva esa justicia pregonada desde siempre, pero postergada durante los siglos de Diáspora.⁴⁴

Y sin embargo, aclara Levinas, la fuerza de Israel consiste en

Manuel Mauer

reivindicación de la posibilidad, en virtud de la separación antes mentada, de *juzgar la historia* en todo momento –contra lo que sostenía, por ejemplo, un cierto hegelianismo muy en boga en los años 1960.⁴⁵

Esta relación ambivalente con la historia –a la vez de inclusión y de exclusión– es, desde la perspectiva levinasiana, la clave del *mesianismo* judío. Levinas insiste en que éste no debe ser entendido como la espera de un personaje mítico, sino como la condición de *todo hombre* en tanto debe –y puede– hacerse cargo del resto de la humanidad *en todo momento*.⁴⁶ Esta concepción del mesianismo – como posibilidad de juzgar la historia en todo momento, contra la tendencia occidental y hegeliana a sacralizar el juicio de la Historia (que no es sino uno de los nombres posibles de la Totalidad)– viene a reforzar esta función de ruptura asumida por el judaísmo “en la economía general del Ser”.

Es desde esta particular concepción de la espiritualidad, del hombre y de la historia que es su sabiduría –y que mantiene con la tradición inaugurada por Parménides una relación agonal–, como Israel puede hacer su mejor aporte (y, en este sentido, ser universal). Si lo judío cumple alguna función en “la economía general del Ser”, esta consiste, paradójicamente, en interrumpir dicha economía, es decir, más precisamente, en romper con su tendencia a la totalidad y al totalitarismo⁴⁷ –tendencia, según nuestro autor, magistralmente expresada y encarnada por Occidente.

Pero, al decir de Levinas, la religión de Israel es universal aún en otros dos sentidos: por estar destinada a todos los hombres; y por el hecho de que el tipo de espiritualidad que practica estaría al alcance de todos. Israel no sería el monopolio de una religión, de un pueblo, de una etnia o de una nación particular. De ahí todo el esfuerzo de Levinas filósofo –al que dedicamos el apartado anterior– por intentar “traducir al griego” –es decir a un lenguaje accesible a todos– “estos

⁴⁵ *Idem*, 2009, p. 212.

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

principios que la propia Grecia ignoraba.”⁴⁸

Por esto mismo, podría decirse que el judaísmo es un *humanismo* –y no un mero provincialismo hermético. Lo es por su defensa encendida del hombre como existencia separada respecto de cualquier fuerza totalizante que pudiera sobrepasarlo; lo es por tener a la humanidad en su conjunto como destinataria de su aventura ética; y lo es también por poner a disposición de todos los hombres una cierta experiencia del sentido.

Así como lo judío está presente en la filosofía de Levinas, lo griego atraviesa pues su abordaje de la tradición hebraica. Y ello desde distintos ángulos: en primer lugar, su presencia se manifiesta en la preocupación levinasiana por establecer el sentido universal del judaísmo –el problema de la universalidad es, de hecho, primordialmente griego. Por otra parte, Levinas reivindicará al *logos* griego como la herramienta que permitiría volver universalmente accesible esta sabiduría multimilenaria. Por último, Grecia aparecerá también como la tradición con la cual el judaísmo puede y debe discutir.

Semejante abordaje responde en gran medida a un dilema histórico: cómo evitar la disolución del judaísmo en el “modelo de Occidente”, sin caer en una crispación identitaria inviable y contraria al espíritu de la tradición hebraica. Levinas encuentra que la única forma de salvar a un judaísmo anémico de su asimilación total y definitiva a la cultura occidental, es demostrando su irreductibilidad a un mero folklore provincial o a un sectarismo hermético. Lo cual implica, no limar las diferencias entre ambas tradiciones (mostrando por ejemplo que el judaísmo es el precursor fosilizado del cristianismo⁴⁹ o del humanismo europeo), sino acentuar discrepancias para poner de manifiesto la necesidad de un intercambio sostenido entre Atenas y Jerusalem.

Es ese intercambio el que, más acá de la separación entre “escritos filosóficos” y “escritos confesionales”, religa, a nuestro entender, el conjunto de la obra levinasiana.

⁴⁸ Cf. E. Levinas (2006), *Más allá del versículo*, trad. de Manuel Mauer, Buenos Aires,

Manuel Mauer

Bibliografía

Obras de Emmanuel Levinas

- Levinas, E. (1930), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París, Vrin, 1963 [(2004) *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. de T. Checchi, Salamanca, Sígueme].
- , (1934) *Quelques réflexions sur la philosophie du hitlérisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 [(2001) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (seguido de un ensayo de Miguel Abensour)*, trad. de R. Ibarlucía, Buenos Aires, FCE].
- , (1935) *De l'évasion*, ed. de J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982 [(1999) *De la evasión*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena Libros].
- , (1947) *De l'existence à l'existant*, París, Vrin, 1977 [(2000), *De la existencia al existente*, trad. y epílogo de P. Peñalver, Madrid, Arena Libros].
- , (1948) *Le temps et l'autre*, París, PUF, 1982 [(2004), *El tiempo y el otro*, trad. de J. L. Pardo, introd. de F Duque, Barcelona, Paidós].
- , (1949) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1967 [(2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. M. E. Vázquez García, Madrid, Síntesis].
- , (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Le Livre de Poche, 1990 [(1999) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. e introd. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme].
- (1963), *Difficile liberté*, París, Albin Michel, 1976 [(2008), *Difícil libertad*, traducción al español de Manuel Mauer, Buenos Aires, Lilmod].
- , (1968) *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit, 1968 [(1996), *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. de M. García Baró, Barcelona Rioniedras].

Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana

- (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974 [(1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. e introd. de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme].
- (1977), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Minuit, 1977 [(1997), *De lo sagrado a lo santo*, trad. de S. López Campo, Barcelona, Riopiedras].
- (1982), *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982 [(1995), *De Dios que viene a la idea*, trad. de J. M^a Ayuso y G. González-Arnáiz, Madrid, Caparrós].
- (1982), *Ethique et infini*, París, Le Livre de Poche, 1982 [(2000), *Ética e infinito*, trad. de J. M. Ayuso Díez, Madrid, Visor, La Balsa de Medusa].
- (1982), *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 1982 [(2006), *Más allá del versículo*, trad. de M. Mauer, Buenos Aires, Lilmod].
- (1984), *Transcendance et intelligibilité*, Ginebra, Labor et fides, 1984 [(2006), *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid, Encuentro].
- (1988), *A l'heure des nations*, París, Minuit, 1988.
- (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991 [(2001), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. de J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos].

Estudios sobre el pensamiento de E. Levinas

Abensour, M. (1997), *Le Mal élémental*, París, Payot & Rivages, [(2001), "El Mal elemental", en *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (seguido de un ensayo de M. Abensour)*, trad. de B. Horrac, Buenos Aires, FCE].

Barroso Ramos, M. y Pérez Chico, D., (eds.) (2004), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*,

Manuel Mauer

- Derrida, J. (1967), “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *L’Écriture et la différence*, París, Seuil, pp. 117-228 [(1989) *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos].
- , (1997) *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, Galilée, [(1998) *Adiós a Emmanuel Levinas*, trad. de J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta].
- Finkielkraut, A. (1984), *La sagesse de l’amour*, París, Gallimard [(1986) *La sabiduría del amor*, trad. de A. Báez, Barcelona, Gedisa]
- Janicaud, D. (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l’Éclat.
- Lipsitz, M. (2004) *Eros y nacimiento: fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo.
- Malka, S. (2002), *Emmanuel Levinas. La vie et la trace*, J.-C. Lattès [(2006) *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, trad. y epílogo de A. Sucasas, Madrid, Trotta].
- Peñalver, P. (2000), *Argumento de alteridad*, Madrid, Caparrós.
- Poirié, F. (1992), *Emmanuel Levinas*, Besançon, Editions de la Manufacture.
- Ricoeur, P. (1999), *De otro modo (Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas)*, trad. de A. Sucasas, Barcelona, Anthropos.
- Sucasas, A. (2006), *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod.
- , (2001) *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.