

# De Dios y la filosofía en Emmanuel Lévinas

Francisco-Javier Herrero Hernández

## §1. Dios y la filosofía

**E**S SABIDO QUE, DESDE LOS ESBOZOS TEOLÓGICO-FILOSÓFICOS DE LOS PRIMEROS pensadores presocráticos,<sup>1</sup> hasta las manifestaciones más encendidas de Hegel, por ejemplo, pasando por los escasos pronunciamientos de Husserl<sup>2</sup> o las oscilaciones y vacilaciones a las que nos acostumbró Heidegger,<sup>3</sup> Dios se ha

- <sup>1</sup> Desde Werner Jaeger, en efecto, nos hemos acostumbrado a hablar de los primeros pensadores griegos como verdaderos teólogos pensando el ‘centro divino de las cosas’. Véase Werner Jaeger, *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953); Uvo Holscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968).
- <sup>2</sup> El ‘problema de Dios’ no ha sido abordado por Husserl de una manera sistemática y los pasajes de las obras publicadas referidos directamente a la cuestión de Dios son muy escasos. Contamos, sin embargo, con varios manuscritos en los que el maestro parece haber abierto una vía para la consideración de un Dios definido de manera aristotélica, teleológica. Se trata, sobre todo, de manuscritos que datan de los años treinta catalogados con la signatura E y que de ningún modo pueden ser tenidos como los textos más canónicos de la fenomenología. Sobre esta cuestión me permito remitir a algunas de mis contribuciones sobre esta cuestión: Cf. Javier Herrero Hernández, «La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el ‘giro teológico’ de la Fenomenología». Ildelfonso Murillo (ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI* (Madrid: Publicaciones de Diálogo Filosófico, 2016) pp. 233-243; Id., «La fenomenología de Husserl como fundamento filosófico para la teología». *Aporía. International Journal for Philosophical Investigations*, vol 2 (2019) pp. 12-33.
- <sup>3</sup> Heidegger se preguntará finalmente si en el tema de Dios resultaba más aconsejable suprimir no sólo la respuesta, sino hasta la pregunta misma. Cf. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964). Hrsg. von Friedrich Wilhelm Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985) GA 14, p. 39. La primera parte ha sido traducida por M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser* (Madrid: Tecnos, 2009). Lo que Heidegger ha reivindicado siempre para la investigación filosofía es,

F.-J. Herrero Hernández (✉)  
Universidad Pontificia de Salamanca, España  
e-mail: fjherrerohe@upsa.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 13, No. 27, March. 2024, pp. 111-144  
ISSN: 2254-0601 | [ES] | ARTÍCULO

presentado inveteradamente como el objeto unitario y único de la filosofía.<sup>4</sup> En este sentido, debemos dar la razón a Hegel y Adorno, y aceptar la idea de que un pensamiento que no desemboque en la transcendencia terminará irremediabilmente por decapitarse a sí mismo.<sup>5</sup>

Son numerosos los autores, en efecto, que asumen este mismo enfoque al considerar que toda la filosofía debería interpretarse a sí misma a la luz de su común

precisamente, su esencia y su permanencia como ateísmo. La filosofía no solo requeriría como necesidad interna la ‘arrogancia del pensamiento’, sino que esta misma arrogancia constituiría, de hecho, su auténtica fuerza: «...es en este ateísmo donde la filosofía llega a ser lo que una vez dijo un gran hombre: la ‘Gaya Ciencia’» (Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs* [SS. 1925]. Hrsg. v. Petra Jaeger [Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979] en GA, 20, pp. 109s. Traducido por Jaime Aspiunza como *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* [Madrid: Alianza, 2006]). Menos rotundo, en 1966 en una entrevista concedida a *Der Spiegel* con el título «Ya sólo un Dios puede salvarnos» afirmará que no podemos atraernos a Dios pensándolo, debiéndonos conformar con un estar atentos, permanecer abiertos en la espera (*sich-offen-halten*). Nuestro tiempo sería, según él, un tiempo de espera. La tesis que parece defender es, no obstante, que la filosofía ha de renunciar al acceso de algún concepto o idea de Dios. Cf. Martin Heidegger, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion». Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995) GA 60. Conviene remarcar, no obstante, que el *dictum* heideggeriano citado en el texto, aunque cercano, se distancia de la afirmación que Kant hace en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón Pura* cuando dice: «Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen» (*KrV*, B p. 30). En realidad, Kant entendía como un escándalo de la filosofía tener que admitir idealmente las cosas ajenas a nosotros solo por la fe y de ahí su propósito de encontrar caminos y pruebas satisfactoria como él mismo advierte más adelante: «[...] so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genughündenden Beweis entgegenstellen zu können» (Ibíd, p. 39).

<sup>4</sup> Hegel, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, afirmaba que: «Dios es así el único objeto de la filosofía, su tarea consiste en ocuparse de él, en reconocerlo todo en Él, referirlo todo a Él, así como en derivar de Él todo lo particular y en justificarlo todo sólo en la medida en que surge de Él, se mantiene en conexión con Él, vive de su irradiación y tiene su alma allí en Él. La filosofía es, por tanto, teología y ocuparse de ella o más bien en ella es para sí culto divino» (G. Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. W. Jaeschke [Hrsg.], vol. 1: Teil 1. *Der Begriff der Religion* [Hamburg: Meiner, 1983]. Traducción española de Ricardo Ferrara, *Lecciones sobre la filosofía de la religión* [Madrid: Alianza, 1989] vol. I, p. 57. [85s.]).

<sup>5</sup> Cf. Theodor W. Adorno, *Negative dialektik. Jargon der eigentlichkeit*, en *Gesammelte Schriften* Bd. 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973) traducida al español como *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* (Madrid: Ediciones Akal 2005) pp. 400s.

historia con la teología<sup>6</sup> y, por ende, con la metafísica.<sup>7</sup> Más aún, lo que afirmamos es que la característica principal de la filosofía y de la teología contemporáneas radica, precisamente, en haber renunciado —desde Nietzsche al menos— a la que siempre fue su tarea fundamental, a saber: Pensar la correlación irrefragable que existe entre la idea de Dios y los conceptos de mundo, o realidad, y de hombre.<sup>8</sup> Y ese hueco, abandonado, absurdamente, desde hace ya demasiado tiempo por la filosofía y la teología, está siendo colmado por el momento, casi forzosamente, por las diferentes ‘ciencias de hechos’ —como las bautizó Husserl<sup>9</sup>—, hasta llegar al extremo, incluso, de que muchos de sus cultivadores más difundidos se hayan visto obligados a filosofar y a teologizar de forma, ciertamente, parcial e insatisfactoria.

<sup>6</sup> Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) traducido incorrectamente al español como *Historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía* (Salamanca: Sígueme, 2001). Cf. Id., «Das Ende der Metaphysik und der Gottesgedanke», en Id., *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1988): pp. 7-20. Traducido como *Metafísica e idea de Dios* (Madrid: Caparrós, 1999).

<sup>7</sup> Fue Heidegger quien puso también en circulación el término ‘onto-teo-logía’, —expresión de procedencia kantiana— para caracterizar la forma metafísica de la filosofía occidental determinada por las cuestiones de Dios y del mundo. Esta filosofía, según él, habría llegado a su consumación y también a su remate final con Nietzsche. Cf. Martin Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957)». Id., *Identität und Differenz*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Herrmann (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006) GA 11 (2006) pp. 31-68. Existe una edición parcial bilingüe de Arturo Leyte, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1988).

<sup>8</sup> Weischedel, por su parte, ha dedicado una extensa obra a mostrar las consecuencias que este abandono ha acarreado a la filosofía. En su clásico *Der Gott der Philosophen* analiza hasta qué punto la filosofía occidental se convirtió en una doctrina filosófica sobre el Dios cristiano y cómo la renuncia de esta tarea ha conllevado la crisis misma de la filosofía. Cf. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-1972) vol. I, p. 218; A. Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad* (Estella: Verbo Divino, 2000) pp. 280s.

<sup>9</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. En Walter Biemel (Hrsg.), Id., *Edmund Husserl. Gesammelte Werke (Husserliana)* Band VI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) § 8. Traducción española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente: una introducción a la filosofía fenomenológica* (Barcelona 1990). Cf. Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband texte aus dem nachlass 1934-1937. Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1993).

No ha sido la ciencia, por tanto, la que ha expulsado a Dios del mundo, como desafortunadamente señalaba Kolakowski<sup>10</sup>, sino que fue la misma filosofía o, mejor dicho, la propia dinámica histórica de la filosofía occidental —si es que hubiera otra merecedora de tal nombre— la que se encargó, más bien, y no por casualidad, al decir de Lévinas, de llevar a cabo la ‘destrucción de la trascendencia’.<sup>11</sup> Nuestra posición inicial es meridiana a este respecto, defendiendo que pensar hoy a Dios conlleva dejarse de problemas secundarios para seguir debatiéndonos con la realidad total del mundo y la totalidad de nuestra realidad personal o existencial.<sup>12</sup>

Frente a otros respetables posicionamientos, no pensamos que sea posible aislar la vivencia religiosa de la situación socio-cultural, tampoco en este momento concreto de nuestra historia.<sup>13</sup> Ambos fenómenos, el religioso y el cultural, se sostienen y compenentran recíprocamente. Creo muy sinceramente, además, que nuestro tiempo está destinado a realizar un mutuo aprendizaje entre ambas instancias y que solo a través de este proceso de aprendizaje complementario [*komplementärer Lernprozess*]<sup>14</sup> seremos capaces de arrostrar nuestra propia misión como filósofos, en

<sup>10</sup> Cf. Leszek Kołakowski, «Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter». En H. Rössner (hrsg.), *Der nahe und ferne Gott: nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert* (Berlin: Severin und Siedler, 1981) p. 9.

<sup>11</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, «Dieu et la philosophie»: Id., *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982), p. 95. Traducido al español como *De Dios que viene a la idea* (Madrid: Caparrós, 2001).

<sup>12</sup> Cf. Karl Rahner, «Meditation über das Wort ‘Gott’». Id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i. Br.: Herder, 1976) pp. 54-61 (*Sämtliche Werke [=SW]*, Bd 26, pp. 48-55). Traducido al español como «Meditación sobre la palabra ‘Dios’». Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1979) pp. 65-78. Zubiri es, sin duda, uno de los pensadores que más tiempo a dedicado a afrontar con honestidad intelectual el desafío que la modernidad ha lanzado sobre Dios. Lo que hoy se necesita es hacer «una reversión hacia los problemas y las razones últimas del universo y de sí mismo» (Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* [Madrid: Alianza, 2004] p. 346). Su obra más representativa a este respecto apareció en 1984, la primera de las que se publicaron después de su fallecimiento, y lleva por título *El hombre y Dios*. En esta obra se recoge la serie de 12 lecciones que Zubiri dictó en 1973 en la Universidad Gregoriana de Roma con el título «El problema teológico del hombre: el hombre y Dios». En el libro se ha incluido también, a modo de conclusión, un escrito publicado precisamente como homenaje a Rahner y que recoge lo esencial del curso de Roma. Cf. Id., *El hombre y Dios: nueva edición* (Madrid: Alianza, 2012).

<sup>13</sup> Para el problema de Dios hoy me permito remitir a mi contribución: Francisco Javier Herrero Hernández, «Trascendencia y Postsecularidad: La cuestión de Dios en la cultura contemporánea». *Aporía. Revista internacional de Investigaciones Filosóficas* 12 (2016): pp. 4-22.

<sup>14</sup> Cf. Jürgen Habermas, «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?». Florian Schuller (Hrsg.), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005) p. 31. El último pensamiento de este autor fija su atención sobre el ‘valor’ que posee la religión en el proceso de

tanto funcionarios de la humanidad según la acertada designación que Husserl hizo de nuestro quehacer.<sup>15</sup>

El presupuesto desde el que se elabora el presente trabajo asume, por tanto, el principio hegeliano según el cual, las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma<sup>16</sup>. Considero que obviar las tradiciones religiosas no es, en absoluto, una

modernización y secularización. La herencia religiosa alberga en su interior un contenido esencial que debe ser ‘traducido’ en el uso público de la razón y en la formación de una nueva ciudadanía postsecular: «Mientras el lenguaje religioso sea portador de contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a ser traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir ni eliminar la religión» (Id., *Pensamiento postmetafísico* [Madrid: Tauros, 1990] pp.62ss.). Para una visión más completa de la postura de Habermas frente a la religión, véanse sus últimas contribuciones: «Glauben und Wissen». Id., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001). Trad. cast.: «Creer y saber». En Id., *El futuro de la naturaleza humana* (Barcelona: Paidós, 2009) pp. 129-146); Id., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger (Freiburg: Herder, 2005). Trad. cast.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger. (Madrid: Encuentro, 2006); Id., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 2009); Id., *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid: Trotta, 2011). Cf. M. Reder y J. Schmidt (eds.), *‘Ein Bewußtsein von dem, was fehlt’. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Frankfurt-Main. Suhrkamp, 2008); R. Langthaler y H. Nagl-Docekal (eds.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (Wien: Akademie, 2007). Entre las obras de autores españoles consagradas a la relación de Habermas con la temática religiosa, destacamos las de Jossé María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión* (Barcelona: Anthropos, 1998); José Antonio Estrada, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión* (Madrid: Trotta, 2004); J. Conill, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana». *Pensamiento* 63 (2007) pp. 571-581.

<sup>15</sup> Cf. Husserl, *Die Krisis*, p. 15. Para el maestro, el programa de la filosofía en general —y el de la fenomenología, en particular—, deberá cumplir una expectativa, aún más pretenciosa si cabe, tratando de hacer posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales.

<sup>16</sup> Hay innumerables citas en la obra hegeliana apoyando la tesis referida. Baste un par de ejemplos como evidencia de lo dicho en el texto. Para Hegel, en efecto, «el objeto de la religión como el de la filosofía es la eterna verdad en su misma objetividad, Dios y nada más que Dios y su explicación (‘Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes’). (Hegel, *Vorlesungen*, p. 28). Más aún, es que para él toda la filosofía es teología y su tarea no es otra que mostrar la razón de la religión: «‘In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen’» (Ibid., p. 341). Habermas se ha manifestado a favor de esta tesis hegeliana. Cf. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós, 2006) p. 13. Véase las tesis contrarias de Paola Flores D’Arcais. «Once tesis contra Habermas».

postura ‘racional’; que resulta más conveniente, en consecuencia, mostrar la interna conexión que las vincula a las modalidades modernas de pensamiento. Sabemos ya que la razón finita no constituye la única fuente de racionalidad y defender lo contrario conlleva el peligro de ideologizar la misma razón,<sup>17</sup> recayendo en un puro prometeísmo o, directamente, en el más decepcionante de los escepticismos. Más aún, es que un debilitamiento de la racionalidad como el que la posmodernidad viene proponiendo, no hace sino abrir el paso a los irracionalismos<sup>18</sup>. La única manera de superar los abusos de la razón, por tanto, no se logra con menos razón o una razón más débil, sino con más razón.

En este mismo orden de ideas, consideramos que tampoco nos está permitido renunciar a la palabra ‘Dios’; no podemos abandonarla, aunque, como dijera Martin Buber, sea esta palabra, en efecto, la que de entre todas las palabras soporta una carga más pesada.<sup>19</sup> Más aún, es que la relación entre Dios y la realidad resulta tan decisiva para nosotros que podemos llegar a decir, incluso, que el verdadero carácter de una época se reconoce sobre todo en la índole de dicha relación.<sup>20</sup> En definitiva, plantear hoy la cuestión de Dios [*die Gottesfrage*] se presenta ante nosotros, sin duda, como la mejor forma de acceder a nuestra propia situación personal e intelectual.

*Claves de razón práctica*. 179 (2008): pp. 56-60. Para el debate entre estos dos autores, véase Reyes Mate. «El debate Habermas - Flores d'Arcais: La religión en una sociedad postsecular». *Claves de razón práctica* 181 (2008): pp. 28-33.

<sup>17</sup> Cf. Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, «Dialektik der Aufklärung». Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Philosophische Fragmente* (Frankfurt-Main: Suhrkamp, 2003).

<sup>18</sup> En una breve contribución, escrita como aportación del filósofo de Königsberg a la polémica entre Mendelssohn y Jacobi sobre el spinozismo, Kant expuso con claridad cómo debe orientarse el pensamiento y el abismo al que nos conduce la merma de razón porque «cuando se le niega a la razón el derecho que le incumbe de hablar primero acerca de los objetos suprasensibles como la existencia de Dios y el mundo futuro, se abre una amplia puerta a cualquier delirio, superstición, e incluso al ateísmo» (Immanuel Kant, «Was heisst: Sich im Denken orientieren?». *AK*, Bd. III).

<sup>19</sup> Cf. M. Buber, *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre filosofía y religión* (Salamanca: Sígueme, 2003) Prólogo, pp. 41ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.45. «Cada época — escribió K. Rahner— tiene su propia tarea en la presencia de Dios. La tarea del mundo de hoy es la de creer. Porque hoy ya no se trata de esta o de aquella creencia, de este o de aquel artículo de fe, sino de la fe misma, de la posibilidad de creer, de la capacidad del hombre para entregarse totalmente a una única, clara y exigente convicción» (Karl Rahner, «*Der Glaube des Priesters heute* [1962]». *Id.*, *SW*, Bd. 20, p. 216).

El propósito de las próximas páginas se sitúa, por tanto, en la misma dirección de los intentos por armonizar la ‘vieja antítesis’<sup>21</sup> entre religión y filosofía que vienen recorriendo interiormente, desde su comienzo mismo, las venas de la filosofía. Desde esta perspectiva, parece altamente beneficioso enraizar nuestra investigación en las fuentes vivas de la tradición filosófica acudiendo al pensamiento fecundo de Emmanuel Lévinas, uno de los pensadores más atrayentes, sin duda, a la hora de diseñar la integridad de la existencia y del pensamiento humano en torno al contenido fundamental del fenómeno religioso; fenómeno que, por el momento, permanece aún en espera, aguardando, obviamente, su necesaria dilucidación y especificación.

En los siguientes apartados trataremos de mostrar el peculiar modo en el que Emmanuel Lévinas ha planteado el problema filosófico de Dios,<sup>22</sup> intentando entablar, sobre todo, un diálogo directo con sus textos tanto filosóficos, como no-filosóficos.<sup>23</sup> Nuestro convencimiento personal es que el planteamiento singular de Lévinas sobre esta cuestión nos puede ayudar a plantear las cosas de una manera menos

<sup>21</sup> G. Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen*, vol. I, p 60. Recuérdese que Kant ya había dicho también de esas dos magnitudes que eran tan difíciles de mezclar como ‘agua y aceite’. Cf Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak., VI, p. 13.

<sup>22</sup> Las dificultades que entraña el empleo de la palabra ‘problema’ con relación a Dios hace que los autores alemanes más cercanos al ámbito teológico prefieran utilizar el enunciado ‘Dios como pregunta o cuestión’ [*die Gottesfrage*] al tradicional ‘Problema de Dios’ [*das Gottesproblem*].

<sup>23</sup> Lévinas no ha escatimado esfuerzos a la hora de separar escrupulosamente las ediciones de sus escritos filosóficos de los textos que él mismo ha denominado como ‘confesionales’. Ahora bien, una cosa es mantener con escrupulosa nitidez la diferencia entre las dos tradiciones y otra muy distinta negar que ambos tipos de escritura remontan a ‘una fuente de inspiración común’: «Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j’écris, entre les textes confessionnels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu’ils puissent finalement avoir une source d’inspiration commune» (Emmanuel Lévinas. «De la phénoménologie à l’éthique. Entretien avec E. Lévinas». *Esprit* (1997) : p. 126). La mayor parte de la producción literaria de carácter religioso escrita por nuestro autor está formada por las lecciones talmúdicas pronunciadas, a modo de clausura, durante más de treinta años seguidos en las celebraciones de los Coloquios de intelectuales judíos. El director de las *Ediciones Minuit*, Jérôme Lindon, publicó estos textos de 1968 a 1996 en cinco recopilaciones con los siguientes títulos: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L’Au-Delà du verset* (1982), *A l’heure des nations* (1988) y *Nouvelles Lectures Talmudiques* (1996). Junto a ellos hay que citar el libro publicado en 1962 en el que aborda, precisamente, el tema del judaísmo: *Difícil libertad*. Cf. E. Meir. «Les écrits professionnels et confessionnels d’Emmanuel Lévinas». Danielle Cohen-Lévinas et Shmuel Trigano (Dir.), *Emmanuel Lévinas. Philosophie et judaïsme* (Paris: Press Éditions, 2002) pp. 127-144; P. Bouret, *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo* (Madrid: Trotta, 2012) pp. 901ss.; David Banon, *De l’être a la lettre: philosophie et judaïsme dans l’oeuvre d’Emmanuel Lévinas* (Paris: Hermann, 2022).

academicista y a superar los convencionalismos a los que siempre acudimos en el hablar de Dios.

## § 2. De Dios que viene a la ‘idea’

En 1982, Emmanuel Lévinas decidió reunir en un único volumen algunos textos sobre el problema de Dios, entre ellos, el más significativo titulado «Dios y la filosofía».<sup>24</sup> Sabemos también que durante bastante tiempo estuvo vacilando acerca del título que tenía que llevar este pequeño, pero fundamental libro, seguramente el más arriesgado y por ello el más expuesto filosóficamente de todos los que salieron de su pluma. Y cuando por fin se topó con esa mariposita ciega volando al buen tuntún, que es la inspiración, publicó en la famosa casa de Vrin la obra que hoy conocemos como *De Dios que viene a la idea*.

Para una correcta comprensión de este enigmático enunciado, conviene evitar primero, algunas de las deformaciones a las que se le ha sometido. Por ejemplo, los editores alemanes, acostumbrados seguramente a la pulcra exactitud y precisión de su lengua, no han terminado de comprender la peculiar escritura de Lévinas, de la que Derrida, por cierto, dijo ya que merecía por sí sola un estudio aparte. Tal vez sea esta la razón por la que han decidido verter el hermosísimo título de la obra de nuestro filósofo como *Wenn Gott ins Denken einfällt*<sup>25</sup>, añadiéndole, además, un subtítulo inexistente en el texto original: *Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Pero, como he dicho, lo que se consigue con este tipo de licencia editorial es alterar radicalmente y arruinar, casi por completo, la intención fundamental de su autor cuya primera pretensión no fue nunca la de referirse a una condicional o temporal entrada de Dios en el pensamiento, ni tampoco la de ofrecernos una serie de discursos sobre nuestro posible encuentro con la Trascendencia.

La primera noción que Lévinas ha querido transmitirnos a través del título elegido pacientemente está dada ya, en mi opinión, en la preposición inicial ‘de’ empleada aquí para denotar, seguramente, esa procedencia inasible, la proveniencia de un Dios que viene, o acontece —si convenimos en recuperar el ‘*Ereignis*’ heideggeriano—, no se sabe de dónde. El ‘de Dios’ figuraría en este título, por tanto, a modo de locución para significar el advenimiento ciertamente ignoto de un Dios que viene o proviene de un impenetrable y enigmático arcano, aún por elucidar. Si convenimos en emplear el

<sup>24</sup> Emmanuel Lévinas, «Dieu et la philosophie». *Le nouveau Commerce* 30-31 (1975): pp. 97-128. Recogido en Id., *De Dieu qui vient a l'idée*, pp. 95 ss.

<sup>25</sup> Id., *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (Freiburg und München: Verlag Karl Alber, 1985).

vocabulario propio del filósofo lituano<sup>26</sup> tendríamos que referirnos aquí a ese ‘Decir’ pre-original y anárquico, que no tiene origen, ni principio o fundamento; mera evocación anacrónica que irrumpe de un pasado inmemorial, inaccesible a la memoria; no tematizable, por tanto, en el discurso ontológico del pensar o de lo ‘dicho’.<sup>27</sup> Hablamos pues de un pasado que nunca fue presente, pero que nos marca con el testimonio de su epifanía ética a modo de huella, apelándonos desde el mandato hasta conminarnos al movimiento de ‘*l’un pour l’autre*’, de la sustitución expiatoria.<sup>28</sup> Pues bien, este ‘Decir’, sin origen ni principio, es el que marca, precisamente, el carácter del hablar de Dios; lejos, por tanto, del dominio del ‘inter-és’, del ‘*conatus*’ spinocista o de la pugna por perseverar en el ser. Nos situamos pues, en ese ámbito del ‘De otro modo que ser’ en el que el Bien se halla más allá de la esencia [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας]<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Rodolphe Calin y François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas* (París: Ellipses, 2002).

<sup>27</sup> Cf. Óscar A. Correa, «El pensamiento de Emmanuel Lévinas y su relevancia para la teología». *Revista Teología* 128 (2019): pp. 77-102. Para el esclarecimiento de la diferencia entre el ‘Decir’ y lo ‘dicho’, cf. Sandra Pinardi, «Notas acerca del decir y lo dicho en el pensamiento de Lévinas». *Episteme* 30 (2010): pp. 33-47; Etienne Feron, *De l’idée de transcendance à la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Lévinas* (París: Millon, 1992) pp. 117ss.

<sup>28</sup> La subjetividad adquiere en Lévinas una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, ‘sustitución del otro por uno’ o ‘expiación’. Cf. Emmanuel Lévinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (París: Fata Morgana, 1991) pp. 58s. La noción de ‘sustitución’ se convierte así en el sentido último de la responsabilidad y «consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo -como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta sustitución no solo ser de otro modo, sino, como liberado del *conatus essendi*, otro modo que ser» (Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [París: Le livre de Poche, 1997] p. 379). Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Alteridad e infinito: La sustitución en Lévinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000): pp. 243-277.

<sup>29</sup> Platón, Rep. 509b. En 1947, Lévinas situaba ya su propia búsqueda intelectual bajo la guía de esta fórmula. Cf. Emmanuel Lévinas, *De l’existence à l’existant* (París: Fontaine, 1947) p. 9; Id., *Totalité et infini. Essai sur l’Extériorité* (Den Haag: M. Nijhoff, 1961) p. 269 [La création]. La fórmula ha sido finalmente recogida como centro de su propuesta ética definida como «el Bien antes del Ser» (Id., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* [La Haya: Martinus Nijhoff, 1978] p. 157. Traducción española de Antonio Pintor Ramos, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* [Salamanca: Sígueme, 1987]. Nueva edición traducida por Jesús M. Ayuso y prologada por Miguel García-Baró [Salamanca: Sígueme, 2021]). Por su parte, Klaas Huizing vislumbra en este título la complicada controversia mantenida por Lévinas con Heidegger cf. Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Lévinas’ Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main: Athenäum, 1988) p. 16 n.23 y p. 186. Esta última interpretación vendría avalada, en última instancia, por el uso que Heidegger hizo también de dicha expresión. Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas». Id., *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989) pp. 116s. y p. 192. Una buena y pormenorizada exégesis de la fórmula platónica se puede leer en Jean-François Mattéi, «Lévinas et

En suma, un Dios no contaminado por el ser<sup>30</sup> y que no es otro, dicho con toda claridad que el Dios al que siempre se ha referido Lévinas, a saber: El Dios innombrable y tres veces santo de la tradición judía; el Dios vivo y único de la Biblia, pero que reclama, sin embargo, ser adorado en toda su plenitud con ambas manos, la de la fe y la de la razón.<sup>31</sup>

La segunda pretensión del título escogido por el lituano sería la de indicar, a mi modo de ver, el ‘adónde’ de ese Dios que viene del pasado lejano y distante. Lo que Lévinas propone literalmente es que ese Dios —cuyo Nombre es innominado [*innominé*], desconocido [*deconue*], innostrado [*innommé*], como le gustaba decir a su gran amigo Maurice Blanchot<sup>32</sup>—, ese Dios remoto viene ‘a la idea’. No se dirige o se introduce, por tanto, en ese discurso del pensar [*das Denken*] al que Heidegger pretendió acostumbrarnos, sino a la ‘idea’ y con este término no se está queriendo nombrar otra cosa más que a la filosofía misma, porque el vocablo ‘idea’ [*εἶδος*] es una de esas proto-palabras, un término donde se ha configurado la categoría [*κατ-ηγορία*] del mismo lenguaje filosófico, o sea, el modo con el que la filosofía ha estado mostrándose en el ágora [*ἀγορά*] del discurso público.

Con el término ‘idea’ se está denotando, en consecuencia, al conjunto de la filosofía en su variadísimo y pluri-direccional trascurso histórico. Pero, al referirnos a la filosofía nos vemos obligados a precisar aquí también, como acabamos de hacer respecto al término Dios, que para Lévinas solo la que porta el sobrenombre de ‘griega’ merece, en puridad, tal denominación. Lo que finalmente parece plantear el título ‘*De Dios que viene a la idea*’ es, en definitiva, la posibilidad de que se pueda producir un encuentro o relación entre Dios y la filosofía, entre la fuente judía y la griega o, si se

Platon, sur l’«*au-delà de l'être*»». *Noesis* 3 (1998): pp. 9-26. Para el estudio en Platón del ‘Bien’ como ‘transesencia’ que constituye la verdadera transcendencia, sigue siendo aconsejable el minucioso y bellissimo análisis de Marcelino Legido, «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego». *Acta Salmanticensia* XVIII (1964): pp. 13-55.

<sup>30</sup> La invitación de Emmanuel Lévinas de proponer un Dios ‘no contaminado por el ser’ y la recomendación de Jean Luc Marion a pensar a ‘Dios sin el ser’ deben ser interpretadas en la estela del debate sobre la constitución onto-teo-lógica de la metafísica y en perspectiva crítica con la idolatría conceptual que supone la noción heideggeriana de ser. Cf. Lévinas, *Autrement qu'être*, Note préliminaire p. 10; Id., *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993) pp. 137-260; Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 1991).

<sup>31</sup> La tesis de una Verdad absoluta escindida en dos aventuras del espíritu, necesarias ambas al mismo tiempo, se debe a la genial originalidad de F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997).

<sup>32</sup> Cf. J.-L. Nancy, «Le nom de Dieu chez Blanchot». *Magazine littéraire* 424 (2003): pp. 67-68; Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot* (Paris: Fata Morgana, 1975). Edición española de José M. Cuesta Abad, *Emmanuel Lévinas. Sobre Maurice Blanchot* (Madrid: Trotta, 2000):

prefiere mejor, entre el sentimiento inherente a la fe bíblica y el pensamiento filosófico-formal propio del logos.

### § 3. Biblia y Filosofía: Algo más que converger

Para entender con exactitud la posición de Lévinas sobre la relación entre el pensamiento filosófico y la sabiduría de la religión, conviene atender a lo que él mismo manifestó en la entrevista que mantuvo con Philippe Nemo.<sup>33</sup> Lo que Lévinas dice allí, al término casi de su producción literaria, es que hay que rechazar rotundamente la necesidad de tener que conciliar o de hacer concordar las dos tradiciones que tejen su pensamiento, Biblia y Filosofía, porque la herencia bíblica –al menos en cuanto al sentido mismo de Europa se refiere– implicaría ya, según él, la necesidad de la herencia griega. En el fondo, la propuesta levinasiana considera que Europa no representa simplemente la confluencia de dos corrientes culturales, sino «la concreción donde las sabidurías teórica y bíblica hacen más que converger».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982).

<sup>34</sup> Id., «Paix et proximité». *Les Cahiers de la nuit surveillée* (1984). Reeditado en Id., *Altérité et transcendance* (Paris: Fata Morgana, 1995): p. 148. Cf. Id., «la Bible et les Grecs». Id., *À l'heure des nations* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988) p. 155. Para la comprensión de la influencia del judaísmo en Lévinas cf. Catherine Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, Barcelona: Herder, 2004. Chalier es, sin duda, una de las más sensibles y productivas representantes del movimiento encaminado a esclarecer la tensión entre judaísmo y filosofía en la obra de Lévinas. Entre sus numerosas obras destacan *Judaïsme et altérité* (Lagrasse: Verdier, 1982); «Singularité juive et philosophie». J. Rolland (ed.), *Emmanuel Lévinas: Les Cahiers de la nuit Surveillée 3* (Lagrasse: Verdier 1984): pp. 78-98; *La persévérance du mal* (Paris: Cerf 1987); *Lévinas. L'utopie de l'humain* (Paris: Albin 1993) traducción española de Miguel García-Baró, *Lévinas. La utopía de lo humano* (Barcelona: Ríos Piedras, 1995); *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas* (Paris: Albin, 1998); su contribución «E. Lévinas: philosophie <et> Judaïsme». Danielle Cohen-Lévinas et Shmuel Trigano (Dir.) *Emmanuel Lévinas, Philosophie et judaïsme* (Paris: Press Éditions, 2002): pp. 179-194; *La trace de l'infini: Emmanuel Lévinas et la source hébraïque* (Paris: Cerf, 2002). Cf. Asimismo Fabio Ciaramelli, «Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas». *Revue de Métaphysique et Morale* (1983) pp. 580-600; David Banon. «Lévinas, penseur juif ou juif qui pense». *Noesis 3* (1998): pp. 27-42; Shmuel Trigano. «Lévinas et le projet de la philosophie-juive». *Rue Descartes* (1998): pp. 141-164; François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*. (Paris: Belles Lettres, 2000) pp. 133-168. Entre nosotros, J. Alberto Sucasas ha puesto de manifiesto la influencia decisiva que el judaísmo tiene en la obra de Lévinas cf. J. Alberto Sucasas Peón. «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas. Lectura de un palimpsesto». *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1994): pp. 71-104; Id., «Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Lévinas». *Cuadernos salmantinos de filosofía* (1995): pp. 221-265; Id., «El texto múltiple: judaísmo y filosofía». Graciano

Cuando Lévinas emplea esta expresión ‘más que converger’ no puede significar otra cosa más que el dato de su posible y fundamental coincidencia. La filosofía, frente a lo que habitualmente suele afirmarse, no habría sido nunca esencialmente atea y, en consecuencia, no existiría tampoco necesidad alguna de emprender esa especie de ansiada conciliación porque sencillamente no existiría ninguna rivalidad insalvable entre ambas instancias. Este tipo de pensamiento puede, tal vez, resultar algo ingenuo, pero es lo que Lévinas ha repetido una y otra vez. La filosofía reposa sobre una experiencia pre-filosófica, una especie de segunda escritura que subyace oculta en su interior. Filosofar no sería, en realidad, sino descifrar esa escritura escondida como si de un palimpsesto se tratara.<sup>35</sup>

Digámoslo sin ambages: La experiencia previa a la que se refiere Lévinas, no es otra que la experiencia de la tradición bíblica que abarca el conocimiento de la ‘Torah (התורה)’, la ley, junto con la enseñanza oral que encontramos en el Talmud. ¿Acaso no tienen los versículos bíblicos el mismo derecho a ser citados que Hölderlin o Shakespeare? Claro que sí, responde, pero con la condición de que ellos no se tomen nunca como prueba, sino solo como testimonio de esa tradición o de esa experiencia más antigua que la misma filosofía.

Es cierto que Lévinas no ha levantado nunca un muro entre las lecturas talmúdicas y los escritos filosóficos. Pero al tiempo que justifica la pertinencia de acudir a esa otra fuente, va también a defender siempre que es a la tradición filosófica occidental a quien «le asiste el derecho a la última palabra y a que todo deba ser expresado en su lengua, aunque quizá no sea ella el lugar donde comience la carga de sentido».<sup>36</sup> Aceptado este presupuesto preliminar, urge después que la filosofía vuelva al lenguaje [‘logos’] para poder traducir lo puro y lo indecible.<sup>37</sup> La pregunta que cabe hacerse entonces es si esta traducción de lo puro y de lo indecible al lenguaje no terminará en traición de uno y otro extremo, como tempranamente le objetó ya Derrida.<sup>38</sup>

González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas* (Madrid: Editorial Complutense, 1994) pp. 211-226.

<sup>35</sup> Cf Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana, 1972).

<sup>36</sup> Lévinas, *Ethique et infini*, pp. 20s. C. François Guibal, *Emmanuel Lévinas. Le sens de la transcendance, autrement* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009) pp. 71ss.

<sup>37</sup> Cf. Lévinas, *Ethique et infini*, p. 101.

<sup>38</sup> El primer y más acertado análisis crítico de la producción de Lévinas fue el ensayo de Derrida en el que se planteaba ya, precisamente, la incompatibilidad fundamental de las tesis que vertebran ‘*Totalidad e infinito*’ con la fenomenología. Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas». Id., *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989) pp. 107-210. De otra naturaleza e importancia es su colaboración de 1980 bajo el título «En este momento mismo en este

Se trata ciertamente de un riesgo que Lévinas ha asumido siempre con plena lucidez. Podemos decir que la propuesta de Lévinas, a la vez que critica muchos conceptos de la filosofía [Ser, existencia, ontología, saber, lo dicho, interés, lo mismo, sincronía, representación], también introduce e importa nociones exógenas a la misma, en un intento de reconceptualización [alteridad, ética, justicia, Dios, lo otro que ser, santidad, el no-saber, testimonio, expiación, sacrificio, sustitución, huella, Decir]. De alguna manera, como vengo diciendo, nuestro autor parece asumir y justificar esta íntima hibridación entre ambas instancias y sus respectivos lenguajes, el discurso del pensamiento teórico-filosófico y el Decir originario de la sabiduría de la religión.<sup>39</sup>

#### § 4. La dialéctica de la salvación: Del ser al otro<sup>40</sup>

La filosofía, el discurso o lo dicho [*'le dit'*], ha de entender que la santidad es algo previo e incontestable. Y aquí radica además lo verdaderamente racional, lo inteligible. El único valor absoluto es la posibilidad humana de darse a sí mismo al otro como prioridad.<sup>41</sup> Creo que esta decisión de Lévinas de colocar lo absoluto del valor como inicio del filosofar debe ser leída en diálogo con la modernidad. La cuestión primera no está, por tanto, en «saber si la moral es o no una farsa»,<sup>42</sup> sino en cómo decir de nuevo lo absoluto del valor después de la proclamación de la muerte de Dios y de la

trabajo heme aquí»: en Id., *Cómo no hablar. Y otros textos* (Barcelona: Proyecto A Ediciones, 2019) pp. 81-116. Las contribuciones siguientes de este autor en torno a la figura de Lévinas fueron escritas después de su muerte y recogen, por una parte, la palabra ante el amigo muerto y, por otra, la recepción agradecida de su pensamiento sobre el importante tema de la hospitalidad un año después de su fallecimiento: en Id., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida* (Madrid: Trotta, 1998). Derrida, por último, dedicó un capítulo entero a desglosar la fenomenología del eros, su disimetría evidente '*au-delà du visage*', a la femineidad de la amistad en la que intenta mostrar los efectos, pero también las carencias –según Lévinas–, de lo que este autor llama «implacable configuration: feminité, enfance, animalité, irresponsabilité» (Id., «L'Intouchable ou le voeu d'abstinence». Jean Luc Nancy, *Le Toucher* (Paris: Galilée 2000): pp. 81ss, aquí p. 103.

<sup>39</sup> «Je ne redoute pas le mot de Dieu qui apparaît très souvent dans mes essais. L'infini me vient à l'idée dans la signifiante du visage. [...] cette signifiante éthique en elle-même [...]. Elle est exigence de sainteté» (Lévinas, *Ethique et infini*, p. 101).

<sup>40</sup> Lévinas ha utilizado esta expresión para titular el trabajo dedicado a analizar la obra de Paul Celan. Cf. Emmanuel Lévinas. «De l'être à l'autre». *La Revue des Belles-Lettres* 46 (1972) pp. 193-199; recogido en Id., *Noms Propres* (Paris: Fata Morgana, 1976) pp. 59-77.

<sup>41</sup> Cf. Id., *Entre nous*, p. 11 [119].

<sup>42</sup> Id., *Totalité et infini*, p. IX [47].

consiguiente transvaloración (*Umwertung*), es decir, cómo podemos volver a pensar otra vez a Dios desde Dios<sup>43</sup>.

La decisión fundamental de Lévinas, como vamos a ver, trata de recobrar la santidad como fuente de sentido después de la proclamación de la muerte de Dios y del consiguiente nihilismo. Digamos de entrada que el término ‘santidad’ mienta aquí la infinitud de la separación que hace posible el mismo discurso ético.<sup>44</sup> La santidad ha de ser tenida siempre como primero y, en cierta manera, lo más anárquico, porque es aquello que no soporta condiciones; es lo incondicionado. Incluso la teología, más allá de lo oportuno que resulte el empleo de este término, deberá venir después.<sup>45</sup> No se

<sup>43</sup> «[...] al contrario (de las filosofías), las religiones o, para ser precisos, la religión cristiana no piensa a Dios [...] a partir del concepto, sino a partir de Dios mismo» (Jean Luc Marion, *La double idolâtrie*. Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu* (Paris: PUF, 2009): pp. 46 – 74, aquí p. 59. ¿No fue Kierkegaard quien invitó a olvidarnos de mediaciones y submergirnos en la misma noción de Dios? Y la razón que daba para este proceder era que Dios no puede ser explicado por ninguna otra cosa que no sea él mismo Cf. S. Kierkegaard, *Post scriptum. No científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*, (Salamanca: Sígueme, 2010) II, 2,2. Es Dios, por tanto, el ‘que da que pensar’ si convenimos en seguir la expresión empleada por el P. Cabada Castro para su magnífico libro. Dios es la causa de que podamos preguntarnos por él. O como muy bien dice Lévinas se trata *De Dios que viene a la idea*, que fractura o desborda el pensamiento. Cf. Manuel Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid: BAC, 1999); Adolf Gesché, *Dios para pensar*, t. 3: Dios, Salamanca: Sígueme 2010).

<sup>44</sup> «[...] lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* (mandamientos)» (Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, p.180). Ser destinatario de la Ley tiene el significado concreto de haber sido elegido y conlleva, a la vez, la asignación de una responsabilidad por el otro.

<sup>45</sup> No se puede soslayar la resistencia y la sospecha con las que el filósofo lituano ha encarado una y otra vez el concepto mismo de ‘teología’. En el capítulo nuclear sobre la ‘substitución’ de su segunda obra maestra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974) asienta, en cierta manera, la impugnación de toda tesis teo-lógica al mostrar ésta, por propia definición, su cercanía al ‘logos’ en el que irremediamente se ha centrado la filosofía occidental. El principio de este ‘vasallaje’ de la teología a la filosofía radica en la aceptación de un tipo de pensamiento que empieza comprendiendo la racionalidad exclusivamente desde lo que Lévinas denomina como ‘gesta del ser’. Resultado directo de esta modalidad de discurso teo-lógico es que a Dios, en tanto que pensado, se le ha de ubicar de entrada en el recinto ontológico. Desde esta perspectiva, Ricoeur llegará a hablar del sesgo ‘violentamente anti-teológico’ de Lévinas. Cf. Paul Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Lévinas* (Barcelona: Anthropos, 1999) p. 22. Para la relación de Lévinas con la teología véase Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Emmanuel Lévinas: eine Herausforderung für die christliche Theologie* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998; Francisco Javier Herrero Hernández. «Lévinas y el cristianismo». *Communio* (2006); Michael Purcell, *Lévinas and theology* (Cambridge: Cambridge University, 2006); Correa, «El pensamiento de Emmanuel Lévinas»; *Magdalene Thomassen, Traces de*

trata aquí, por tanto, del problema de la existencia o de la no existencia de Dios, sino de la posibilidad de entender el término Dios como una palabra significativa hoy. Lo que hay que determinar a partir de ahora es, precisamente, los contornos de esa experiencia primera que se nos propone como comienzo mismo de la filosofía; una experiencia originaria que comienza notificándose de manera singular, como se ha dicho, en el dato 'De Dios viene a la idea'. ¿A qué tipo de experiencia fundamental se nos está remitiendo?

Desde luego no se trata, en primer lugar, de una experiencia religiosa. Lo que Lévinas se ha propuesto mostrarnos es, ni más ni menos, que la voz y el acento de Dios tal como expresan las mismas Escrituras. A pesar de lo violentamente paradójico que pueda resultar esta decisión, no cabe duda de que la intención aquí es, dicho en la terminología clásica kantiana, hacer una fenomenología del noúmeno. Creo que esta ambigüedad constituye justamente el origen de toda la anfibología con la que nuestro autor ha despachado, prácticamente desde el inicio de su labor filosófica, la gran empresa fenomenológica.<sup>46</sup>

*Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas* (Paris: Les Editions du Cerf, 2017). Desde el ámbito de la filosofía de la religión destaco la obra de Jeffrey L. Kosky, *Lévinas and the Philosophy of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 2001). Entre los nuestros puede consultarse el excelente y bien trazado estudio de Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Lévinas* (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1982).

<sup>46</sup> A investigar la oscilante relación de Lévinas con la fenomenología dediqué mi escrito: *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005). La precipitada catalogación de nuestro autor en el marco de los teísmos restauracionistas fue planteada en el debate que abrió el provocador escrito de Janicaud sobre «el giro teológico de la fenomenología francesa». Su objetivo principal consistía en criticar la «restauración metafísica [y teológica]» llevada a cabo por Lévinas y en la que «la fenomenología ha sido tomada como rehén por una teología que no quiere decir su nombre» (Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* [París: L'éclat, 2001] pp. 31 y 33 respectivamente). Desde esta perspectiva, la primera obra mayor de Lévinas *Totalidad e infinito* de 1961 será interpretada, por ejemplo, como mera transposición en un lenguaje seudo-filosófico de una concreta y muy particular teología judía. Pero la intención de Janicaud poseía un alcance mucho mayor al interpretar el giro teológico de la fenomenología contemporánea como un síntoma elocuente de su intrínseca imposibilidad. Cf. Id., *La phénoménologie éclatée* (Paris: L'éclat, 1998). Una réplica indirecta a la polémica inaugurada por Janicaud la encontramos en el volumen en el que Jean-François Courtine reagrupa y presenta conferencias de Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Paul Ricoeur bajo el título *Phénoménologie et théologie* (París: Criterion, 1992). Véase también Alan Hernández Marcelo. «¿Giro o reactivación? El problema de Dios en la fenomenología francesa». *Analysis* 29 (2021): pp. 185-194; Jimmy Hernández Marcelo. «The French Reception of Husserl: Between Existence and Knowledge». *Disputatio* 26 (2023): pp. 1-31.

Con demasiada frecuencia, la filosofía de Emmanuel Lévinas es catalogada casi exclusivamente, sin embargo, dentro del campo de la ética a pesar de que él mismo confesó que su auténtico interés, el territorio a donde él ha dirigido decididamente sus esfuerzos, no ha sido solo o propiamente a la problemática ética, sino a lo santo, a la ‘santidad de lo santo’<sup>47</sup>, para ser más precisos, en tanto fuente de todo valor.<sup>48</sup> La edición del volumen primero de sus *Obras Completas* emprendida bajo la coordinación de Jean Luc Marion, ha sacado a la luz escritos y cuadernos inéditos redactados entre 1940-1945<sup>49</sup>, los años cruciales en los que estuvo cautivo del ejército alemán como oficial francés, así como diversas notas tomadas en su investigación filosófica desde 1935 a 1965. Pues bien, entre los más antiguos de esos apuntes figura uno con fecha del 8 de septiembre de 1937 en el que nuestro autor, rechazando directamente la interpretación que Heidegger realiza del ‘*In-der-Welt-sein*’, escribe lo siguiente: «El mal de la soledad no es el hecho de un ser encontrándose mal en el mundo; sino el mal del hecho mismo del ser —aquel que no se puede sanar por un ser más completo, sino por la salvación. La salvación —finaliza diciendo— no es el ser [*Salut n’est pas l’être*]». <sup>50</sup>

Lo que estos breves enunciados expresan es, en el fondo, la diástasis radical que Lévinas establece entre la santidad y el ser. La santidad —todavía nombrada en esta vieja libreta con el término ‘*sacré*’— constituye el verdadero ámbito de la revelación en el que las leyes y las categorías naturales no imponen su vigor. El ser, en cambio, permanece clavado y encadenado en la mera naturaleza. De esta diferenciación fundamental es de donde surge esa genuina necesidad de la ‘evasión’,<sup>51</sup> de una verdadera salida de sí mismo [*soi*]), de una transcendencia. La evasión a la que esas líneas aluden es claramente la evasión que aleja del ser; evasión que debe ser interpretada como salida de la existencia anónima y neutra. Más aún, se trataría de la

<sup>47</sup> Así, al menos, se lo habría confesado a Derrida. Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Editions Galilée, 1997) p. 15; François Poirié, *Emmanuel Lévinas* (Besançon: La Manufacture, 1992) p. 83.

<sup>48</sup> Cf. Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée*, Préface à la deuxième édition (2000) p. 5 [p. 11 edición española].

<sup>49</sup> Cf. Emmanuel Lévinas, *Oeuvres complètes*, tome 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. R. Calin avec et C. Chalier (éd.) (Paris: Grasset, 2009).

<sup>50</sup> Emmanuel Lévinas. «Carnet 1 [8 septembre 1937]». Id., *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 52. Lévinas ha insistido siempre en su denuncia contra el absurdo que supone el ‘inter-és’ si se tiene en cuenta, literalmente, que «el ser es el mal» (Id., *Le Temps et l'Autre* [Paris: PUF, 1983] p. 29).

<sup>51</sup> Lévinas ha sentido prematuramente esta necesidad por evadirse del anonimato de la existencia, del fenómeno impersonal del ‘es gibt’ heideggeriano. Cf. Emmanuel Lévinas, «De l'évasion». *Recherches philosophiques* (1935-1936) pp. 373-392. Editado nuevamente y prologado por Jacques Rolland (Montpellier: Fata Morgana, 1982). Traducción española de esta última edición debida a Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros 1999).

evasión absoluta, es decir, la mera aspiración a salir del dominio de tener que ser, del 'avoir qu'être'. Para decirlo con toda simplicidad, a lo que Lévinas nos ha invitado, desde el umbral mismo de su contribución filosófica, es a realizar el tránsito hacia 'l'au-delà',<sup>52</sup> como tendremos ocasión de explicar más adelante, y que, de algún modo, apunta ya a 'la imposibilidad de escapar de Dios'.<sup>53</sup>

Llegados a este punto, no está de más volver a recordar que fue en este tiempo de cautividad, cuando se fraguó el complejo texto *De la existencia al existente* (1947). La lectura de sus notas nos otorga ciertamente el privilegio impagable de asistir a la maduración del núcleo fundamental de este libro, descrito por el propio Lévinas con la expresión 'dialéctica de la salvación', o sea, la dialéctica por la que el yo se libera de su intimidad.<sup>54</sup> Anotándolo, primero con lápiz y volviéndolo a subrayar años más tarde con su pluma estilográfica, afirma con total rotundidad: «Un elemento esencial de mi filosofía –aquél por el que difiere de la filosofía de Heidegger– es la importancia del Otro»<sup>55</sup>. Y de ahí la relevancia que ya empieza a cobrar en estas notas de cautividad el 'hinne-ni', el 'me voici', 'heme aquí' bíblico.

La subjetividad, en efecto, se define por su estructura profética y no por la mismidad ['*Jemeinigkei*t'] que caracteriza la esencia clausurada del '*Da-sein*'. Todavía no ha transcurrido el tiempo suficiente para ese último e hiperbólico 'giro

<sup>52</sup> Lévinas, *Oeuvres complètes*, p. 59.

<sup>53</sup> «[...] l'impossibilité d'échapper à Dieu (qui, en cela au moins, n'est pas une valeur parmi les valeurs) git au fond de moi comme soi, comme passivité absolue» (Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 165).

<sup>54</sup> Lévinas. «Carnet 2», *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 66. El 'moi' y el 'soi', el yo-mismo y el sí-mismo, manifiestan la instalación en esa mismidad siempre repetitiva de lo Mismo. Pues bien, la relación con mi existencia no podrá ser vivida nunca como la simple asunción de esta existencia. Lévinas llega al extremo de hablar, incluso, de una «esclavitud de la existencia ['*asservissement de l'existence*']» (Ibíd., p. 56). Recuérdese que para Heidegger «la esencia del Dasein consiste en su existencia ['*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*']» (Heidegger, *SuZ*, § 9). Una existencia, la del 'uno impersonal [*Man*]', que resulta, finalmente, incomprensible, absolutamente determinada por la '*Geworfenheit*', el hecho de ser aherrojado, del tener que batallar por parte de ese 'uno impersonal [*Man*]', en medio de sus posibilidades, siempre de manera impropia o inauténtica, en completo abandono hasta completar la integridad de su existencia de cara a la muerte (Ibíd., § 29). Lévinas se refiere a dicho término ya en 1932 cuando dice: «Heidegger fixe par le terme de *Geworfenheit* ce fait d'être jeté et de se débattre au milieu de ses possibilités et d'y être abandonné. Nous le traduirons par le mot *déréliction*» (Emmanuel Lévinas. «Martin Heidegger et l'ontologie». Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1949, <sup>2</sup>1993) p. 68.

<sup>55</sup> Lévinas. «Carnet 5», *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 134. «En mi filosofía –sigue añadiendo– [se produce una] ruptura con el substancialismo en el sentido en que la intersubjetividad del amor y de la abnegación se convierten en el acontecimiento que domina el ser mismo» (Ibíd., p. 144).

levinasiano'<sup>56</sup> en el que “el ser acabe invirtiéndose en subjetividad» dando lugar a una «subversión de la esencia en substitución».<sup>57</sup> Será entonces cuando se dote a la subjetividad de una nueva significación, aquella que le otorgue otro modo que ser, en último extremo, ‘substitución del otro por uno’ o ‘expiación’.<sup>58</sup> La noción de *substitución* se convierte así, por tanto, en el sentido último de la responsabilidad y «consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo –como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta substitución no solo *ser de otro modo*, sino, como liberado del *conatus essendi, otro modo que ser*».<sup>59</sup>

## § 5. Un Dios no subjetivo: Testigo de la ética

En este movimiento que va ‘del ser al otro’, la iniciativa radical proviene ya, sin embargo, del misterio que no es ni el ser, ni la nada.<sup>60</sup> Misterio que desvela un Dios ‘no subjetivo’.<sup>61</sup> Por eso lo decisivo no es tanto creer en la existencia de Dios –lo cual no deja de ser una abstracción– cuanto, como dice literalmente Lévinas, tener una cuestión de Dios [*avoir une question de Dieu*].<sup>62</sup> Y no hay duda alguna sobre el significado de esta extraña expresión, porque la cuestión de Dios conlleva la pregunta

<sup>56</sup> Stephan Strasser señala, en efecto, una especie de ‘Kehre’ en el pensamiento de Lévinas. Se trata de un evidente cambio de perspectiva: «Si la oposición entre Metafísica y ontología Fundamental se colocaba en el punto central del nivel de *Totalidad e infinito*, ahora –en *Autrement qu’être*– se rechaza como insuficiente la doctrina del ser en todas sus formas [...] Surge el papel fundamentador de la Ética» (Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978) p. 223). No cabe duda de que en el pensamiento de Lévinas encontramos una especie de proceso no exento de radicalización que bien merece el nombre dado por este mismo autor de «filosofía en marcha» (Id., «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas», *Revue Philosophique de Louvain* (1977) pp. 101-125, aquí p. 101). Cf. Bernhard Casper. «Illéité. zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas» *Philosophisches Jahrbuch* (1984) pp. 273-288, aquí p. 275. El término ‘Kehre’ aplicado a Lévinas ha sido utilizado también en otro sentido por Delhez para aludir concretamente al compromiso de nuestro autor respecto al judaísmo. Cf. Michel Delhez, «La “Kehre” Lévinassienne» *Revue philosophique de Louvain* (2002) pp. 129-148.

<sup>57</sup> Cf. Lévinas, *Autrement qu’être*, 123-166. Véase Francisco Javier Herrero Hernández. «Alteridad e infinito»: pp. 243-277.

<sup>58</sup> Cf. Lévinas, *Entre Nous*, pp.58s.

<sup>59</sup> Id., *Difficile liberté*, p. 379.

<sup>60</sup> Cf. Id., *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 147.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>62</sup> «Être religieux –ce n’est pas croire à l’existence de Dieu– ce qui est une abstractio– mais avoir une question de Dieu –la question de Dieu c’est la prière –La question qu’on pose à l’intéressé –l’appel» (*Ibid.*, p. 196).

que se plantea el interesado, la llamada que atiende el que busca y espera: La cuestión de Dios es la oración y ésta, a su vez, el pensamiento diáfano, sin reservas, sin segundas intenciones, sin recámaras [*'pensée sans arrière-pensée'*]: «Tengo confianza en Dios. No que él hará todo según mi deseo. Pero sé que en última instancia trataré con Él. Esto es la confianza [*'émouna'*]. Estoy entre sus manos. El dolor –puede llegar al infinito. Tiene algo de embriagador –pues en él se teje mi pasividad en el seno de Dios y mi elección». <sup>63</sup>

Con un sencillo ejercicio de imaginación uno puede llegar a imaginarse perfectamente al prisionero de guerra israelita número 1492 en aquel *Stalag* alemán, leyendo a León Bloy y a Teresa de Lisieux, e introduciéndose de lleno en la comprensión de la trascendencia, en el orden mismo del misterio. El Dios sobre el que Lévinas ha meditado largamente durante su cautividad, no cabe duda, es el Dios judío; un ser, en consecuencia, sin subjetividad, ni asomo alguno de personalidad. Dios como «una cierta temporalización del tiempo», <sup>64</sup> vaciándose continuamente en los numerosos actos sucesivos en que consiste la creación *ex nihilo*. Porque la creación no fue, en efecto, un único acto en el que se creara el ser y la evolución siguiera como de suyo, sino que consiste en muchos actos sucesivos. <sup>65</sup> La 'idea de creación', como fondo diacrónico de pasividad absoluta, desempeñará, a partir de entonces, un papel primordial en el desarrollo de la concepción levinasiana. En este mismo orden de ideas, es clara la oposición con la que nuestro autor rechaza el primado de la sin-cronía de la representación al que habría permanecido fiel el conjunto de la filosofía occidental. No se contempla aquí tampoco la posibilidad abierta por el devenir hegeliano, bergsonian o heideggeriano, sino que el tiempo es aquello que constituye el misterio fundamental en el fondo del ser; un ser que por este motivo puede interpretarse ya como sobrenatural [*'surnaturel'*]. <sup>66</sup>

Habría que comenzar a desgranar, por tanto, esa dimensión nueva de la epifanía por la que el aparecer aún sensible del rostro [*'le visage'*] del otro se transforma, o muta, en resistencia total a la aprehensión, al concepto [*'Begriff – begreifen'*] hasta llegar a hablarme; es entonces cuando el rostro del otro me invita a entablar con él

<sup>63</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 162 y 154 respectivamente. Los corchetes son una introducción mía.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 82.

<sup>65</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 53; Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 140; *Id.*, *Totalité et infini*, pp. 269s. El tema de la creación en Lévinas ha encontrado eco, entre otros, en el magnífico artículo de Antonio Pintor Ramos. «En las fronteras de la fenomenología. El creacionismo de Lévinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1992) pp. 209ss. Cf. O. Gaviria González. «L'idée de création chez Lévinas. Une archéologie du sens». *Revue Philosophique de Louvain* (1974) pp. 509-538.

<sup>66</sup> Cf. Lévinas, *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 134.

una relación totalmente distinta de la que mantengo con las demás cosas.<sup>67</sup> En el aparecer del rostro que ahora está frente a mí [*en face de moi*] se me abre el '*noumeno*', se me da el *en sí* [*kath'hauton*], la posibilidad de tener un contacto con lo absoluto, con el mundo de lo inteligible, de las ideas; esa región donde los seres –dice Lévinas– cobran o tienen un rostro.<sup>68</sup> El rostro es, en definitiva, la idea misma de lo infinito.

Si seguimos ahondando en lo pensado en esta última afirmación podremos, según él, renovar las posibilidades de esa *Tercera Meditación* de Descartes en cuyo final, no lo olvidemos, asistimos a la transformación de la idea de lo infinito en una Majestad adorada, esto es, abordada como rostro. En su audacia, Lévinas afirma incluso que es en la epifanía del rostro donde encontramos la mejor formulación del argumento ontológico. Y es que en la idea de Dios –que ha sido colocada, depositada, puesta, metida, insertada o introducida en mí, según la expresión textual empleada por Descartes [*ideam illam mihi indidisse*], en esa idea, que me es innata, hay más de lo que yo puedo pensar. Yo tengo en mí una idea que excede mi capacidad de pensar, mi capacidad ideativa. Mas allá de su utilización como prueba de la existencia de Dios, lo que le interesa destacar a nuestro autor de estos textos –que singularmente él ha citado en latín– es, en primer lugar, la no-constitución de lo infinito por parte del cogito. Todo el problema de la modernidad estriba en el paso de la segunda a la tercera meditación, en el reconocimiento o la no aceptación, de que no es el cogito el que alcanza a Dios, sino Dios el que se deposita en mí, *ut ita dicam*.

Contra toda la ortodoxia cartesiana, Lévinas ve aquí la posibilidad de comprender al sujeto de una manera nueva, contemplándolo como un sujeto pre-originario. En todo caso, la idea de lo infinito no se puede objetivar pues no es un objeto más como los otros; y aquí radica, precisamente, la fuerza del argumento ontológico cuando predica la mutación de este 'objeto' en ser, con independencia respecto a mí. Dios, es el Otro –dice Lévinas. En el argumento ontológico acontece pues la misma mutación que vimos surgir ante la presencia del rostro de otro. Yo veo un objeto, una idea, una simple esencia que vira, que muta en pura posición absoluta, independiente, existencia '*kath'hauton*'. Lo que sucede aquí es la mutación de una esencia en existencia. Como Malebranche supo comprender, la idea de Dios es Dios en mí; es Dios mismo rompiendo la conciencia que apunta ideas, que pone del revés, patas arriba, al cogito mismo.

Desde esta interpretación no puede resultar extraño que el segundo aspecto a subrayar de la citada *Tercera Meditación* sea la precedencia o la prioridad de mi

<sup>67</sup> Cf. Id., *Totalité et infini*, especialmente el apartado «rostro y ética», pp. 207ss.

<sup>68</sup> Ibid., p. 67.

percepción de lo infinito con relación a la que tengo de lo finito, o sea, que la idea de Dios es anterior a la que yo tengo de mí mismo. Lo decisivo del texto radica, por tanto, en esa significación que precede a la *'Sinngebung'*. Se trata de una racionalidad anterior a toda constitución de sentido, donde la significación es justamente lo Infinito, es decir, el Otro. Y no es por casualidad que Descartes haya vinculado esta precedencia con la idea de la creación, porque lo que se desprende de esta idea es un sentido que me precede; la revelación de que la inteligibilidad misma me es anterior.

Pero este dinamismo hacia lo infinito como salida del ser –y que más tarde recibirá el nombre de ‘intriga’–, no puede comprenderse, ya lo he insinuado, como un simple movimiento teológico. El movimiento hacia la exterioridad más absoluta no ha sido nunca entendido, en efecto, en el sentido de una trascendencia o una “existencia superior”, sino como una ‘ex-cedencia’ de corte ético, es decir, una salida del ser y de las categorías que lo describen bajo la ya mencionada fórmula platónica de la idea del Bien como ‘trasesencia’ [*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*].<sup>69</sup>

## § 6. Conclusión

El arte de Lévinas consiste en coger los textos filosóficos por su borde. Lo acabamos de ver con la tercera meditación cartesiana y el énfasis que el filósofo lituano puso en su cierre. La idea de lo infinito se convierte en ese pasaje final, más allá del estilo ornamental allí empleado, en la divina Majestad contemplada y adorada como rostro. Lévinas hablará en su último período de la intriga del rostro como gloria del infinito. El peso [*kaved – kavod*], o la gloria, pasa a ser la mejor traducción de esa Majestad o Altura depositada en mí, en la pasividad del cogito, y se convierte, al mismo tiempo, en la definición para la significación ética o para el peso o la gravedad que el otro adquiere en mi responsabilidad.

Será entonces cuando introduzca la noción de huella [*trace*] para tratar de describir el tránsito del fenómeno a su *'au-delà'*. Pues en la huella retiene aún algún vestigio o signo de un fenómeno que ya no está, que ha pasado a su más allá. La huella del otro determina a la ética como gloria, como relación sin relación o pensamiento sin adecuación, sin la correlación de noesis y noema. Proximidad que escapa al saber pero que no por eso deja de ser racional, ni implica tener que guardar silencio en contra de

<sup>69</sup> Lévinas recobra esta idea platónica en 1961 al tratar la fundamental noción de ‘creación’ en cuanto inicio del movimiento hacia la trascendencia y la alteridad. Cf. Lévinas, *Totalidad e infinito*, «*La création*», pp. 269ss. La fórmula ha sido finalmente recogida como centro de su propuesta ética definida como «el Bien antes del Ser» (Id., *Autrement qu'être*, p. 156).

la recomendación ridícula de un cierto positivismo admitiendo exclusivamente los hechos verificables en la 'experiencia'.<sup>70</sup>

Pero con el término 'huella' yo tengo denotada ya la presencia de una ausencia, obtengo todo lo más un 'él', lo que Lévinas va a denominar como 'l'illéité' [*la ileidad*].<sup>71</sup> *Ileidad* es pues el nombre para la trascendencia y para el origen de la alteridad. La huella es la forma en la que la Divinidad se muestra como sucede en el cap. 33 de Éxodo donde Dios habla cara a cara con Moisés como un hombre habla con su prójimo, sintiendo la huella de su gloria, pero sin poder ver su rostro. Por eso la mejor forma de glorificar la gloria, el testimonio más sincero del Infinito, es la prueba viviente del mártir que dice '*me voici*'.

El 'heme aquí' no solo define una nueva subjetividad pre-origenaria como huella del infinito en la que el yo es un otro [*'je est un autre'*], sino la única manera racional de pronunciar o de insinuar hoy el nombre de Dios. De ahí que las proposiciones racionalistas del tipo 'yo creo en' hayan perdido todo su vigor y que la única exposición válida para ese nombre sea la idea cabalística de su contracción (*zimzoum*), nueva manera de hacerse presente el Infinito y que experimentamos cuando nos referimos, como acabo de decir, al '*me voici*' en tanto estatura de lo humano, 'humanismo del otro hombre'; '*me voici*' que significa, antes que nada, la responsabilidad absoluta y la absoluta pasividad, pero también la imposibilidad de escapar de Dios,<sup>72</sup> como el gran mártir o el testigo por antonomasia de la ética<sup>73</sup>.

En una conmovedora intervención radiofónica nada más acabar la guerra, Lévinas ha relatado lo que supuso el reencuentro con la experiencia judía durante el tiempo de su cautiverio. Este testimonio personal permite que nos asomemos a la soledad del prisionero judío que experimenta cómo su propia existencia va cobrando, consciente o inconscientemente, carácter religioso. Su soledad es, en el fondo de su alma, una

<sup>70</sup> El término 'experiencia' es, sin duda, uno de los conceptos menos aclarados en la historia de las ideas filosóficas. Así lo ha testimoniado Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1972) p. 329. Existe traducción española: A. Agudo Aparicio y R. de Agapito, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Sígueme, 1977) p. 421. Cf. Jean Greisch. «Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité». Philippe Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (Paris: Cerf, 2005) pp. 53-75.

<sup>71</sup> Cf. Bernhard Casper, *Illéité: zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas* (Freiburg: Karl Alber, 1984).

<sup>72</sup> Cf. Id., *Autrement qu'être*, p. 233.

<sup>73</sup> Cf. Francisco Javier Herrero Hernández, «Dios como el testigo de la ética según Lévinas» Francisco José Andrades; Miguel Anxo Pena; Ángel Galindo (Eds.), *Razones para vivir y razones para esperar* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2012) pp. 585 – 603.

soledad con Dios incluso si por orgullo o por prejuicio no osa pronunciar su nombre. A diferencia del deportado, para quien el martirio era inmediato, el prisionero tiene tiempo de prepararse para ello. Entre aquel hombre y su sufrimiento se abre entonces un intervalo –rememora Lévinas– y en este intervalo se desliza la meditación; instante mismo en el que comienza la vida espiritual.<sup>74</sup>

Es el momento de releer el pasaje bíblico en el que Abrahán va a inmolar a Isaac. Tal vez el dato más relevante de ese texto sea el silencio de los tres días en los que padre e hijo van de camino hacia el lugar que el Señor ha indicado para el sacrificio. Porque ese silencio de los tres días, roto solo en la última etapa por la pregunta del hijo y la respuesta implícita del padre, fue precisamente lo que hizo que aquella prueba resultase fecunda. Y lo que Lévinas está contemplando es cómo esa historia se refleja ahora en su propia existencia. Se trata siempre del mismo intervalo de silencio y soledad, que este instante de la historia es vivido también por aquel prisionero judío, con conciencia ya explícita de su judaísmo, como tortura, como muerte y como *Kidouche-Hachème* (Santificación del Nombre).

En aquel *Stalag* alemán, la historia judía, el hebreo y la Biblia volvían a suscitar el interés y su estudio. Evitando el recurso a un fácil lirismo, Lévinas recupera alguno de aquellos momentos excepcionales. Con emoción contenida relata la pureza de uno de esos cortos instantes en los que un grupo limitado de prisioneros -con al menos diez miembros, como prescriben las normas de oración- se reunían en una habitación, rodeados de camas e iluminados con la tenue luz de las lámparas de petróleo o de acetileno, para recitar las antiguas plegarias. La celebración de aquel oficio religioso crepuscular finalizaba curiosamente en la oscuridad de la noche y en medio de las sonrisas sarcásticas de los que no iban, obligados tal vez por sus convicciones contrarias o por su pertenencia al siglo XX –comenta irónicamente nuestro autor.

Aquel murmurar corto y fluido, desgranando las oraciones memorizadas desde la infancia, volvía a recuperar en su espíritu el sentido de las antiguas fórmulas. Cuando la fuerza en su triunfo más brutal hacía dudar de todo lo que se había enseñado sobre el Bien y el Mal, sobre un mundo gobernado por la Misericordia, las antiguas palabras litúrgicas recordaban las historias increíbles de un pueblo, Israel, amado por Dios con un amor eterno; un Señor que nos salvaba de la mano de todos los tiranos; el poder del faraón arrollado por las olas entre los cantos de alegría de los israelitas. Repetición infatigable de un credo en el que triunfaba el humilde y el pobre.

Aquellos prisioneros habrían estado perfectamente legitimados para cerrar con desdén el libro de oraciones y salir reteniendo una blasfemia que presionaba sus labios o para repetir sencillamente las cosas sin pensarlas, sin creerlas, con la indulgencia que

<sup>74</sup> Cf. Id., «L'expérience juive du prisonnier». En *Oeuvres Complètes*, t. 1, p. 211.

se puede tener con el candor de épocas ya pasadas. Pero también era posible volver a implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás, como el mismo Jesús. Encontrar una terrible confirmación de este amor de Dios en el dolor y en la duda. Y sentirse otra vez como entre sus manos y volver a experimentar su presencia en la pasividad total del abandono. Descubrir la misteriosa inversión del sufrimiento en felicidad.

Y, a fin de cuentas, ¿no es el judaísmo todo esto? Qué es el judaísmo sino la experiencia, después de Isaías y de Job, de la posibilidad de esta inversión –ante la esperanza, en el fondo de desesperanza- del dolor en dicha; el descubrimiento en el sufrimiento mismo de los signos de la elección. Todo el cristianismo –nos dice Lévinas– está ya contenido en este hallazgo muy anterior a él. Estos instantes –termina relatando con admiración- existían para algunos de nosotros y no eran ni mentira, ni anacronismo.

Creo que sin esta experiencia del prisionero judío no se puede comprender del todo a Lévinas. No es posible ya una comprensión completa de nuestro autor sin acudir a la raíz judía de la que se nutre su pensamiento. Es esta, ciertamente, una fuente demasiado presente en el desarrollo de su obra para poder silenciarla por completo.<sup>75</sup> Ni su filosofía, ni su judaísmo pueden ser desconectados de aquel acontecimiento terrible que vieron sus propios ojos y quedó clavado para siempre como una astilla en su carne.<sup>76</sup> La posibilidad misma de leer un texto arcaico y volver a tomarlo al pie de la letra sin adaptarlo a una interpretación, es decir, sin buscarle un sentido simbólico o metafórico, ésta fue también una posibilidad que se abrió en este período de cautividad. Los acontecimientos que siguieron a la *Shoá* no hicieron, por otra parte,

<sup>75</sup> Uno de los mejores conocedores de la raíz judía en Lévinas es, sin duda, Benny Lévy. Como es sabido, el que fuera discípulo y último secretario de Sartre, dio un giro radical a su vida tras el contacto en 1978 con nuestro autor. Es entonces cuando se produce en él un ‘regreso’ a las fuentes del judaísmo y crea el ‘*Institut d’études lévinassiennes*’ en Jerusalén junto con Alain Finkielkraut y Bernard-Henri Lévy. Cf. Benny Lévy, *Visage continu: la pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas* (París: Verdier, 1998); Id., *Être juif: étude lévinassienne* (París: Verdier, 2003); Id., *Lévinas: Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem, 27 novembre 1996-9 juillet 1997* (Lagrasse: Verdier, 2009).

<sup>76</sup> Cf. Id., «Carnet 7», en Id., *Oeuvres Complètes*, t. 1, 172. Es sabido que su experiencia personal como prisionero militar judío en un campamento del norte de Alemania y el conocimiento posterior de la Shoáh, donde murieron asesinados la mayoría de los miembros de su entorno familiar, le llevó, además de jurar no volver a pisar suelo alemán, a renegar del clima generado por la filosofía de Heidegger al que nunca terminó de perdonar por completo. El destino del pueblo judío y del judaísmo, identificado como «responsabilidad con respecto al mundo entero y, en consecuencia, *judaísmo universalmente perseguido*», marcará de forma indeleble la propuesta filosófica y la propia vida del lituano definida por él mismo desde entonces como «dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi». (Id., *Difficile liberté*, p. 374). Cf. Id., *De lo Sagrado a lo santo*, p. 48.

sino confirmarle en el valor de esta verdad; la verdad enseñada desde la infancia de que el injusto y el fuerte sucumben, mientras el humilde y el pobre son salvados y triunfan. Toda esta verdad elemental pareció revalidarse en su más desnuda simplicidad y literalidad en los acontecimientos mundiales que siguieron a la gran guerra.

## REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. (1973). *Negative dialektik. Jargon der eigentlichkeit*. En *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bd. 6. [Trad. cast.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, 2005].
- BANON, David (1998). «Levinas, penseur juif ou juif qui pense». *Noesis*, 3: pp. 27-42.
- BANON, David (2022). *De l'être a la lettre: philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*. Paris: Hermann.
- BOURET, P. (2012). *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Madrid: Trotta.
- BUBER, Martin (2003). *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre filosofía y religión*. Salamanca: Sígueme.
- CABADA CASTRO, Manuel (1999). *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC.
- CALIN, Rodolphe y SEBBAH, François-David (2002). *Le vocabulaire de Levinas*. París: Ellipses.
- CASPER, Bernhard (1984). *Illéité: zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas* (Freiburg: Karl Alber, 1984).
- CHALIER, Catherine (1982). *Judaïsme et altérité*. Lagrasse: Verdier.
- CHALIER, Catherine (1984). «Singularité juive et philosophie». En: J. Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas: Les Cahiers de la nuit Surveillée* 3. Lagrasse, Verdier: pp. 78-98.
- CHALIER, Catherine (1987). *La persévérance du mal*. Paris: Cerf.
- CHALIER, Catherine (1988). *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin.
- CHALIER, Catherine (1993). *Lévinas. L'utopie de l'humain*. Paris: Albin. [Trad. cast. de Miguel García-Baró. *Levinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Ríos Piedras, 1995].
- CHALIER, Catherine (2002). «E. Levinas: philosophie <et> Judaïsme». En: Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.). *Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme*. Paris, Press Éditions: pp. 179-194.

- CHALIER, Catherine (2002). *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf. [Trad. cast. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004].
- CIARAMELLI, Fabio (1983). «Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas». *Revue de Métaphysique et Morale*, pp. 580-600.
- CONILL, Jesús (2007). «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana». *Pensamiento*, 63: pp. 571 - 581.
- COURTINE, Jean-François, ed., (1992). *Phénoménologie et théologie*. París: Criterion.
- CORREA, Óscar A. (2017). «El pensamiento de Emmanuel Levinas». En: *Magdalene Thomassen. Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*. Paris: Les Editions du Cerf.
- CORREA, Óscar A. (2019). «El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología». *Revista Teología*: pp. 77 - 102.
- DELHEZ, Michel (2002). «La "Kehre" levinassienne». *Revue philosophique de Louvain*: pp. 129-148.
- DERRIDA, Jacques (1989). «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas». En: Id., *La escritura y la diferencia*. Trad. cast. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- DERRIDA, Jacques (1997). «En este momento mismo en este trabajo heme aquí». En: Id., *Cómo no hablar. Y otros textos*. Barcelona, Proyecto A Ediciones: pp. 81-116.
- DERRIDA, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Editions Galilée. [Trad. cast. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta, 1998]
- DERRIDA, Jacques (2000). «L'intouchable ou le voeu d'abstinence». En: Jean Luc Nancy, *Le Toucher*. Paris, Galilée: pp. 81ss.
- ESTRADA, José Antonio (2004). *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta.
- FERON, Etienne (1992). *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Millon.
- FLORES D'ARCAIS, P. (2008). «Once tesis contra Habermas». *Claves de razón práctica*, 179: pp. 56 - 60.
- GADAMER, Hans-Georg (1972). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr. [Trad. cast. de A. Agudo Aparicio y R. de Agapito. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- GAVIRIA GONZALEZ, O. (1974). «L'idée de création chez Levinas. Une archéologie du sens». *Revue Philosophique de Louvain* : pp. 509-538.
- GESCHÉ, Adolf (2010). *Dios para pensar*. Tomo 3: Dios. Salamanca: Sígueme.

- GREISCH, Jean (2005). «Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité». En: Philippe Capelle (éd.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris, Cerf: pp. 53-75.
- GUIBAL, François (2009). *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HABERMAS, Jürgen (2001). «Glauben und Wissen». En: Id., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp [Trad. cast. de R. S. Carbó. «Creer y saber». En Id., *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2009: pp. 129-146].
- HABERMAS, Jürgen (2005). «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?». En: Florian Schuller (Hrsg.), *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- HABERMAS, Jürgen (2006). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger. Freiburg: Herder. [Trad. cast. de Isabel Blanco Volmer y Pablo Largo Domínguez. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión* Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger. Madrid: Encuentro, 2006].
- HABERMAS, Jürgen (2009). *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt-Main: Suhrkamp. [Trad. cast. de ere Fabra Abat. *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós, 2006].
- HABERMAS, Jürgen (2011). *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trad. cast. de Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, Jürgen (2013). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Tauros, 1990].
- HEGEL, G. Wilhelm Friedrich (1983) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. W. Jaeschke [Hrsg.], vol. 1: Teil 1. *Der Begriff der Religion*. Hamburg: Meiner. [Trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. vol. I: *El concepto de religión*. Trad. de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1989].
- HEIDEGGER, Martin (1979). *Prolegomena zur Geschichte der Zeitsbegriffs [SS. 1925]*. Hrsg. v. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 20, pp. 109s. [Trad. cast.: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Zur Sache des Denkens [1962/1964]*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 14, p. 39. [Trad. cast. de la primera parte: *Tiempo y Ser*. Trad. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos, 2009].

- HEIDEGGER, Martin (1995). «Einleitung in die Phänomenologie der Religion [WS 1920/21]». En: Id. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 60: pp. 3 - 156.
- HEIDEGGER, Martin (2006). «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957)». En: Id., *Identität und Differenz*. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 11: pp. 31-68. [Edición parcial bilingüe de Arturo Leyte, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988].
- HERNÁNDEZ MARCELO, Alan (2021). «¿Giro o reactivación? El problema de Dios en la fenomenología francesa». *Analysis*, 29: pp. 185-194.
- HERNÁNDEZ MARCELO, Jimmy (2023). «The French Reception of Husserl: Between Existence and Knowledge». *Disputatio*, 26: pp. 1–31.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier (2000). «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27: pp. 243 - 277.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier (2005). *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier (2006). «Levinas y el cristianismo». *Communio. Revista Internacional de Teología*, 2: pp: 83-95.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier (2012). «Dios como el testigo de la ética según Levinas». En: Francisco José Andrades; Miguel Anxo Pena; Ángel Galindo (Eds.), *Razones para vivir y razones para esperar*. Salamanca: Publicaciones Universidad: pp. 585 – 603.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Javier (2016). «La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el 'giro teológico' de la Fenomenología». En: *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, editado por Ildefonso Murillo. Madrid: Publicaciones de Diálogo Filosófico, pp. 233 - 243.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco Javier (2016). «Trascendencia y Postsecularidad: La cuestión de Dios en la cultura contemporánea». *Aporía. International Journal for Philosophical Investigations*, 12: pp. 4 - 22.
- HERRERO HERNÁNDEZ, Javier (2019). «La fenomenología de Husserl como fundamento filosófico para la teología». *Aporía. International Journal for Philosophical Investigations*, Especial nº 2: pp. 12 - 33. DOI: 10.7764/aporia.2.1611
- HOLSCHER, Uvo (1968). *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W (2003). «Dialektik der Aufklärung». En: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Philosophische Fragmente*. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- HUIZING, Klaas (1988) *Das Sein und der Andere. Levinas'Auseinandersetzung mit Heidegger*. Frankfurt am Main: Athenäum.

- HUSSERL, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, *Edmund Husserl. Gesammelte Werke (Husserliana)* Band VI. [Trad. cast. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica 1990].
- HUSSERL, Edmund (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband texte aus dem nachlass 1934-1937*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, *Husserliana*, Band XXIX.
- JAEGER, Werner (1953). *Die Theologie der Frühen Griechischen Denker*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- JANICAUD, Dominique (1990). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: L'éclat.
- JANICAUD, Dominique (1998). *La phénoménologie éclatée*. Paris: L'éclat.
- KANT, Immanuel (1968/1977). *Kritik der reinen Vernunft =KrV, [1781 (A) und 1787 (B)]*. En: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [=AA]. Berlin: G. Reimer, 1902s. Photomechanischer Nachdruck der Ersten Abteilung: *Kants Werke* (Bd. I - IX), Berlin 1968/1977; *Kritik der reinen Vernunft (= KrV) 2. Aufl. 1787 = Bd. III; KrV 1. Aufl. bis einschließlich Paralogismuskapitel = Bd. IV*.
- KANT, Immanuel (1968). «Was heisst: Sich im Denken orientieren? [1786]» En: *Kants Werke. Akademie Textausgabe [AA]*, Bd. VIII: pp. 131 - 148.
- KANT, Immanuel (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1794]* Hrsg. von Bettina Stangneth. Meiner: Hamburg. [Text der Ausgabe 1793 mit Beifügung der Abweichungen der Ausgabe 1794. En: Id., AA, VI].
- KEARNEY, Richard, et al. (1997). «De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec E. Levinas». *Esprit*, 234: pp. 121 – 40.
- KIERKEGAARD, Søren. *Post scriptum. No científico y definitivo a 'Migajas filosóficas'*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- KOŁAKOWSKI, Leszek (1981). «Die Sorge um Gott in einem scheinbar gottlosen Zeitalter». En: H. Rössner (hrsg.), *Der nahe und ferne Gott: nichttheologische Texte zur Gottesfrage im 20. Jahrhundert*. Berlin: Severin und Siedler.
- KOSKY, Jeffrey L. (2001). *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- LANGTHALER R. y NAGL-DOCEKAL H. (eds.) (2007). *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*. Wien: Akademie, 2007.

- LEGIDO, Marcelino (1964). «Bien, Dios, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego». *Acta Salmanticensia*, XVIII: pp. 13 - 55.
- LEVINAS, Emmanuel (1935-1936). «De l'évasion». *Recherches philosophiques*: pp. 373-392. Editado nuevamente y prologado por Jacques Rolland. Montpellier: Fata Morgana, 1982. [Trad. cast. de esta última edición de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 1999].
- LEVINAS, Emmanuel (1947). *De l'existence à l'existant*. Paris: Fontaine.
- LEVINAS, Emmanuel (1949). «Martin Heidegger et l'ontologie». En: Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, <sup>2</sup>1993.
- LEVINAS, Emmanuel (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, Emmanuel (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1972). «De l'être à l'autre». *La Revue des Belles-Lettres*, 46: pp. 193-199. Recogido en Id., *Noms Propres*. Paris, Fata Morgana, 1976: pp. 59-77.
- LEVINAS, Emmanuel (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- LEVINAS, Emmanuel (1975). «Dieu et la philosophie». *Le nouveau Commerce*, 30-31: pp. 97-128. En: Id., *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. [Trad. cast. de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, <sup>2</sup>2001].
- LEVINAS, Emmanuel (1975). *Sur Maurice Blanchot*. Paris: Fata Morgana. [Trad. cast. de José M. Cuesta Abad. *Emmanuel Levinas. Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta].
- LEVINAS, Emmanuel (1977). *Du sacré au saint*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Trad. cast. de Antonio Pintor Ramos. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987. Nueva edición trad. de Jesús M. Ayuso y prologada por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2021].
- LEVINAS, Emmanuel (1982). *L'Au-Delà du verset*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1982). *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- LEVINAS, Emmanuel (1983). *Le Temps et l'Autre*. Paris: PUF.
- LEVINAS, Emmanuel (1984). «Paix et proximité». *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Reeditado en Id., *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel (1988). «la Bible et les Grecs». En: Id., *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1988). *A l'heure des nations*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1991). *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Fata Morgana.

- LEVINAS, Emmanuel (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset.
- LEVINAS, Emmanuel (1994). *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.
- LEVINAS, Emmanuel (1996). *Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit.
- LEVINAS, Emmanuel (1999). *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Thomas Wiemer (Übersetzer). Freiburg und München: Verlag Karl Alber.
- LEVINAS, Emmanuel (2009). *Oeuvres complètes*, tome 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. R. Calin avec et C. Chalier (éd.). Paris: Grasset.
- LEVY, Benny (1998). *Visage continu: la pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*. Paris: Verdier.
- LEVY, Benny (2003). *Être juif: étude lévinassienne*. Paris: Verdier.
- LEVY, Benny (2009). *Lévinas: Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem, 27 novembre 1996-9 juillet 1997*. Lagrasse: Verdier.
- MARDONES, José María (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- MARION, Jean-Luc (1991). *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- MARION, Jean-Luc (2009). «La double idolâtrie». En: Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (eds.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris, PUF: pp. 46 – 74.
- MATE RUIPÉREZ, Manuel-Reyes (2008). «El debate Habermas - Flores d'Arcais: La religión en una sociedad postsecular». *Claves de razón práctica*, 181: pp. 28 - 33.
- MATTÉI, Jean-François (1998). «Levinas et Platon, sur l'«au-delà de l'être»». *Noesis*, 3: pp. 9 – 26.
- MEIR, E. (2002). «Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas». En : Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (Dir.), *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*. Paris: Press Éditions: pp. 127 - 144.
- NANCY, J.-L. (2003). «Le nom de Dieu chez Blanchot». *Magazine littéraire*, 424: pp. 67 - 68.
- PANNENBERG, Wolfhart (1996). *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Trad. cast: *Historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2001].
- PANNENBERG, Wolfhart (1988). *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Trad. cast.: *Metafísica e idea de Dios*. Trad. de Manuel Abella. Madrid: Caparrós, 1999.
- PINARDI, Sandra (2010). «Notas acerca del decir y lo dicho en el pensamiento de Levinas». *Episteme*, 30: pp. 33 – 47.

- PINTOR RAMOS, Antonio (1992). «En las fronteras de la fenomenología. El creacionismo de Levinas». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*: pp. 209ss.
- POIRIÉ, François (1992). *Emmanuel Lévinas*. Besançon: La Manufacture.
- PURCELL, Michael (2006). *Levinas and theology*. Cambridge: Cambridge University.
- RAHNER, Karl (1967). «Der Glaube des Priesters heute [1962]». *Geist und Leben*, 40: pp. 269 - 285 En: Id., *Sämtliche Werke [=SW]*, Bd. 20.
- RAHNER, Karl (1976). «Meditation über das Wort 'Gott'». En: Id., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i. Br.: Herder, 1976) pp. 54 - 61. En: SW, Bd 26, pp. 48 - 55. [Trad. cast. de Raúl Gabás. «Meditación sobre la palabra 'Dios'». En: Id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979, pp. 65 - 78.
- REDER M. y SCHMIDT J. (eds.) (2008) *'Ein Bewußtsein von dem, was fehlt'. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt-Main. Suhrkamp.
- RICOEUR, Paul (1999). *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos.
- ROSENZWEIG, Franz (1997). *La estrella de la redención*. Trad. cast. de Miguel García Baró. Salamanca: Sígueme.
- SEBBAH, François-David (2000). *Lévinas. Ambigüités de l'alterité*. Paris: Belles Lettres.
- STRASSER, Stephan (1977). «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas». *Revue Philosophique de Louvain*: pp. 101-125.
- STRASSER, Stephan (1978). *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- SUCASAS PEÓN, J. Alberto (1994). «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. Lectura de un palimpsesto». *Cuadernos salmantinos de filosofía*: pp. 71-104.
- SUCASAS PEÓN, J. Alberto (1994). «El texto múltiple: judaísmo y filosofía». En: Graciano González R. Arnáiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Editorial Complutense: pp. 211-226.
- SUCASAS PEÓN, J. Alberto (1995). «Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas». *Cuadernos salmantinos de filosofía*: pp. 221-265.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (2000). *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino.
- TRIGANO, Shmuel (1998). «Levinas et le projet de la philosophie-juive». *Rue Descartes*: pp. 141-164.
- VÁZQUEZ MORO, Ulpiano (1982). *El discurso sobre Dios en la obra de Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

WEISCHEDEL, Wilhelm (1971-1972). *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

WOHLMUTH, Josef (Hrsg.) (1998). *Emmanuel Levinas: eine Herausforderung für die christliche Theologie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

ZUBIRI, Xavier (2004). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.

ZUBIRI, Xavier (2013). *El hombre y Dios: nueva edición*. Madrid: Alianza.



### De Dios y la filosofía en Emmanuel Lévinas

La filosofía de Emmanuel Lévinas es catalogada, casi exclusivamente, dentro del campo de la ética a pesar de que él mismo confesó que su auténtico interés se ha dirigido siempre hacia lo santo, a la 'santidad de lo santo' en tanto fuente de todo valor. El término 'santidad' mienta la infinitud de la separación que hace posible el mismo discurso ético. La presente investigación asume, en primer lugar, el principio hegeliano según el cual, las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón misma y sostiene, en consecuencia, que es necesario mostrar la interna conexión que las vincula a las modalidades modernas de pensamiento. Se centra, sobre todo, en el pensamiento fecundo de Emmanuel Lévinas, uno de los pensadores más atrayentes a la hora de diseñar la integridad de la existencia y del pensamiento humano en torno al contenido fundamental del fenómeno religioso. Trata de explicar, en segundo lugar, el peculiar modo en el que ha planteado el problema filosófico de Dios, intentando entablar, sobre todo, un diálogo directo con sus textos tanto filosóficos, como no-filosóficos. El resultado final muestra el camino levinasiano hacia un 'humanismo del otro hombre' cuyo contenido esencial está diseñado en el 'me voici' que significa la absoluta responsabilidad y pasividad del sujeto, pero también la imposibilidad de escapar de Dios, como el gran mártir o el testigo por antonomasia de la ética.

**Palabras Clave:** Lévinas · Dios · Religión · Filosofía · Judaísmo.

### On God and Philosophy in Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas' philosophy is almost exclusively classified within the field of ethics, even though he himself confessed that his true interest has always been directed towards the holy, towards the 'sanctity of the holy' as the source of all value. The term 'sanctity' denotes the infinity of the separation that makes ethical discourse possible. This research assumes, first of all, the Hegelian principle according to which the great religions belong to the history of reason itself and maintains, consequently, that it is necessary to show the internal connection that links them to modern modes of thought. It focuses, above all, on the fruitful thought of Emmanuel Levinas, one of the most attractive thinkers when it comes to designing the integrity of existence and human thought around the fundamental content of the religious phenomenon. Secondly, it attempts to explain the peculiar way in which the author has posed the philosophical problem of God, trying above all to establish a direct dialogue with his philosophical and non-philosophical texts.

The final result shows the Levinasian path towards a ‘humanism of the other man’ whose essential content is designed in the ‘me voici’ which means the absolute responsibility and passivity of the subject, but also the impossibility of escaping from God, as the great martyr or the quintessential witness of ethics.

**Keywords:** Levinas · God · Religion · Philosophy · Judaism.

---

**FRANCISCO-JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ** es Catedrático de Antropología Filosófica, Teodicea y Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca (España). Además, es Profesor Asociado en el Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política de la Universidad Estatal de Salamanca. Ha publicado el libro *De Husserl a Levinas. Un camino en fenomenología* (2005) y también ha traducido el libro de Jean Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa* (2019). He sido editor del Número Especial de «Aporía: Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas» (Pontificia Universidad Católica de Chile) sobre Fenomenología y Teología (2019) y de las obras: *Las Horas de la Filosofía* (2013), *Dios, la Verdad y la Fe* (2014), *Antropología, Mística y Arte* (2015) y *Virtudes, Valores y Compromiso Social* (2017). También es autor de numerosos Artículos y Capítulos de Libros.

**Contact:** Universidad Pontificia de Salamanca, Calle Compañía 5, 37002, Salamanca, España. e-mail (✉): fjherrerohe@upsa.es · iD: <https://orcid.org/0000-0001-7545-4005>

---

**HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY**

Received: 30–Enero–2024; Accepted: 15–March–2024; Published Online: 31–March–2024

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

Herrero Hernández, F.-J. (2024). «De Dios y la filosofía en Emmanuel Lévinas». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 111–144.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024