

Una tentativa de reflexión acerca del posicionamiento del judaísmo en la obra de Emmanuel Levinas: la cultura, entre ética y política

An Attempt at Reflecting on the Place of Judaism in the Work of Emmanuel Levinas: Culture, between Ethics and Politics

NICOLÁS DE NAVASCUÉS MARTÍNEZ¹

Resumen: Tanto la relación entre ética y política como el estatuto de Jerusalén y Atenas, de discurso hebreo y discurso filosófico, han generado multitud de discusiones e interpretaciones en los estudios sobre Emmanuel Levinas. Las fronteras entre un espacio y otro, entre un lenguaje y otro, parecen a un momento sumamente claras para quedar desdibujadas al siguiente. Pero, ¿y si no fuese una relación bipolar sino tripolar? He ahí lo que postulo en este artículo: que el judaísmo, Jerusalén y el discurso hebreo no forman parte de lo ético sino de lo «cultural», un tercer campo en el discurso levinasiano que tiene una cierta autonomía, función y sentido. Un campo propio, y al mismo tiempo un campo ciertamente peculiar y vacío: el de moverse entre ética y política, escuchar y transmitir, siempre fiel y siempre traidor: una difícil responsabilidad, tanto como una difícil libertad.

Palabras clave: Filosofía de la cultura, ética, Levinas, judaísmo.

Abstract: Both the relationship between ethics and politics and the status of Jerusalem and Athens, of Hebrew discourse and philosophical discourse, have given rise to a multitude of discussions and interpretations in studies on Emmanuel Levinas. The boundaries between one space and another, between one language and another, at times seem remarkably clear only to become blurred the next moment. But what if this were not a bipolar relationship, but a tripolar one? That is what I propose in this article: that Judaism, Jerusalem, and Hebrew discourse belong not to the ethical, but to the *cultural* — a third field within Levinas's discourse that possesses a certain autonomy, function, and meaning. A field of its own, and at the same time a distinctly peculiar and empty one: the field of movement between ethics and politics, of listening and transmitting, always faithful and always traitorous — a difficult responsibility, as well as a difficult freedom.

Key words: Philosophy of culture, Ethics, Levinas, Judaism.

1. Introducción

En la obra filosófica levinasiana, de manera solo esbozada y no tematizada en *Totalité et infini*, y ya completamente estructurada con una argumentación autoconsciente en *Autrement*

Recibido: 03/11/2025. Aceptado: 02/07/2026.

¹ Profesor en la Universidad Internacional de la Rioja. Sus líneas de investigación principales son la filosofía francesa del siglo XX, la filosofía política contemporánea y la filosofía judía, con especial atención a la obra de Emmanuel Levinas. Publicaciones recientes: (2025). The Order of Art and Ethical Disorder: Levinasian Thoughts on Creation and Resistance. *Filozofia*, 80/5, pp. 665-678; (2026). La Europa de Emmanuel Levinas: apuntes sobre su esencia y su estructura, en torno a mismidad y alteridad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 59/1, pp. 53-65. Correo electrónico: nicolas.denavascues@unir.net

qu'être, tras la esfera de lo ético viene la esfera de lo político. El paso de una a otra se determinaría por un cambio de perspectiva: en esta nueva mirada, los terceros adquieren forma tras su espectralidad (Bensussan, 2008), y ahora se interponen entre el yo y el otro (Rolland, 2000). El otro es mi prójimo, pero es tercero también en relación con otro que es, a su vez, mi prójimo (Levinas, 2021: p. 204). Este paso de la ética a la política ha sido, tradicionalmente, uno de los quebraderos de cabeza de los estudios levinasianos, tanto por su indeterminación como por las contradicciones o antinomias en las que aparentemente podríamos entrar. No cabe duda de que el proyecto de reformulación de la ontología tradicional, esto es, la pretensión de poner en «bancarrota [...] la subjetivación ontológica» (Sucasas, 2006: p. 278) se encamina hacia el mundo social. Pero no es menos cierto que la normatividad política no aparenta ser la misma que la de la ética: ¿realmente podemos decir que hay una política para realizar esa ética, que el puente que liga a la segunda con la primera es un puente firme? Así lo piensa, por ejemplo, Herzog (2020: p. 41):

La ética es el principio de las relaciones en el mundo real, el mundo que conocemos, poblado por muchos otros y político por esencia. *Es el principio de las relaciones en el mundo político, y la política es la realización performativa de este principio, su aparición en el mundo.*

Y, sin embargo, pareciera que el de otro modo que ser (ética) no se deja materializar tan fácilmente por el ser, incluso un ser reformado (política).² Siempre ha habido una cierta desazón con el salto del Otro al otro.

Como tentativa interpretativa de establecimiento de un puente más sólido que explique esta situación, en este artículo propongo reflexionar acerca del tercer término que parece estar olvidado en esta dualidad de las esferas levinasianas, la ética y la política. Se trata del judaísmo. ¿Es este un segundo espacio, al lado del espacio filosófico, que contendría, separadamente, su propia ética y su propia política? ¿O, más bien, debe situarse como una esfera intermedia entre ética y política? Estas son las preguntas que guiarán mi estudio.

2. El comienzo de determinación tras la ética

La figura de la subjetividad ética es profundamente abstracta en la fenomenología levinasiana: no solo no tiene morada, sino tampoco nombre ni título, ni identificación ni historia. Por ello, toda determinación posterior a la ética tiene que partir de un mínimo de

² «Mais il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. Être, à partir de la signification de l'approche, c'est être *avec autrui* pour le tiers ou contre le tiers ; avec autrui et le tiers contre soi» (Levinas, 2021: p. 33). Mantengo el original a nota a pie de página, y traduzco yo mismo en caso de citar en el cuerpo del texto.

identificación: hay que vestir a esta figura, darle unos pensamientos, unos gustos y unos intereses, un espacio de desarrollo, y hacerle hablar una lengua —o varias, si es posible, *pace* Derrida—. ¿Es esta ya una figura política o se trata de una figura anterior, de nombre indeterminado todavía?

Mi hipótesis especulativa es que la cultura,³ nombre que emplearé para lo judío en Levinas, funciona como ese puente anterior a la política y posterior a la ética:⁴ se trata del medio por el que pasa la ética hacia la ontología, gracias a una hermenéutica cultural⁵ que va concretando la abstracción absoluta del orden no-fenoménico de la ética.⁶ De esta forma, se trata del espacio abierto, de los intersticios (Levinas, 2018a: p. 58) por los que la ética entra una y otra vez en esa ontología y esa política. Esto es: la cultura son las tablas por las que se pasa de la ética a la ontología, pero también son el canal por el que, cada vez que se está en el mundo, se puede recordar aquello más íntimo que se lleva en el interior; aquello por lo que se despierta, recordando lo no-recordable, a la subjetividad del otro-*en-el-mismo*. Hay, pues, dos tránsitos: la forma de ética-ontología (vía cultura) y la forma de ontología-ética (vía cultura): de entrada en un campo y de salida hacia el otro de forma indefinida.

Vemos, pues, que mi pretensión es mostrar cómo y por qué la cultura puede servir para matizar la perspectiva del paso de la Alteridad a la alteridad, del Otro a todos los otros. Por ello, sostengo que en la cultura permanece una estructura análoga a la de la ética: así, la cultura expresa una excedencia, una des-mesura, quizá no infinita como la de la ética, pero sí mayor

³ He argumentado en otro lugar (Navascués, en prensa) cómo podemos comprender la noción de una filosofía de la cultura en Levinas y por qué se puede caracterizar así el judaísmo (objeto de esta filosofía levinasiana). La definición que propongo es que la cultura es el conjunto textual, simbólico y artístico a un tiempo histórico y suprahistórico, trascendental e inmanente, que la humanidad tiene consigo, desde el cual obtiene el sentido y que funciona para orientarse en el mundo, y que, particularmente, en la huella y el texto del Libro, ha articulado la forma de vida de la particularidad del pueblo judío.

⁴ Puente que suaviza el abrupto paso de la anarquía al arjé. El judaísmo es, así, un intermediario, como diría Rosenzweig (1982: p. 183): «forma parte del destino —por no decir más— del pueblo judío no ser un pueblo de creadores, sino de intermediarios». Para quienes piensan que de la ética a la política se puede pasar fácilmente, no hace falta postular intermediario: «the entire purpose of the Talmudic readings is to show that the Law can never be actualized in its pure anarchic form. The Law cannot appear in the world without interpretation —namely, without processes of mediation, transformation, and delay. It has no phenomenal existence outside of justice, understood as a ratio of ethics and politics» (Herzog, 2020: p. 115). Esta es una de las objeciones previsibles a mi argumento. La otra —como me sugirió un revisor, a quien estoy agradecido— es la que identifica lo judío con el nervio ético mismo, pero como veremos, sostengo una diferencia entre la abstracción ética y la concreción judía.

⁵ Esta consideración moral de la hermenéutica levinasiana ya ha sido señalada, tanto por Sucasas (2001) como por Goldwyn (2015). El autor que más incide en que la ética se prolonga hacia la hermenéutica es Calin (2005), que desarrolla la idea de la comunidad judía inspirada. No obstante, mi posición acerca de la hermenéutica resalta más bien su carácter mediador entre ética y política.

⁶ No soy el único ni el primero, claro, en preguntarse cómo dar un paso más fluido del plano ontológico al plano ético. Sucasas (2006: pp. 161ss.), por ejemplo, considera que los fenómenos liminares que están presentes a ambos lados del río son la muerte y el erotismo, figuras ambivalentes que están en esta equivocidad dual. La diferencia entre hermenéutica y (anti-)fenomenología de la subjetividad la subraya Guibal (2009: p. 99).

que la de la funcionalidad política. El mundo específicamente humano, cultural, sería «el mundo en el que todo artefacto, más allá de su destino primero y de la función que debe cumplir, presenta un excedente, un plus, manifiesta una vida propia, una alteridad» (Ponzio, 1996, p. 130). Por eso estoy en desacuerdo con Ricoeur cuando escribe que «la terceridad [*tiercité*] lleva consigo el destino de la escritura, de la lectura, del libro, de la verdad y de lo que *De otro modo que ser* llama hacia su final la “sabiduría del amor”» (Ricoeur, 1998: p. 308). La comunidad cultural es otra comunidad que la de los terceros: para Levinas, se trata de la comunidad interpretativa judía, que se ocupa de la escritura, de la lectura y de los libros.

La cultura, por tanto, posee una ambigüedad ético-ontológica, capaz de escuchar a un lado y de susurrar al otro. El ser judío está ya en contacto con la eternidad (Rosenzweig), junto al Señor, y, al mismo tiempo, en medio de las naciones, y configurando un Estado: el Estado de David —frente al de César: Roma—, y declarando, a una, que hay que ir más allá del Estado en el Estado. De esta forma, la cultura es la depositaria responsable, comunitaria e individualmente, de decir el Decir (ético), esto es, de transformarse en Dicho (ontológico), pero en Dicho consciente de su profanación, y, por tanto, impelida eternamente a replantear la pregunta al texto para des-decirse y así volver a acercarse al Decir.⁷ El Decir no *existe* sin lo Dicho, pues no es propiamente fenoménico, pero se corre el riesgo de olvidar que esa existencia es una impureza.

Por tanto, el deber de una cultura es alcanzar la autoconciencia de que está siempre incompleta, y abrirse a una acogida continua de preguntas y sentidos. Dicho en términos hegelianos: cada instante es el instante en que el sujeto cuestiona al objeto y no recibe la respuesta apropiada. Para alcanzar la satisfacción deseada, habría que remontarse al origen, pero el origen está ya mancillado, pues el origen es ya el no-origen, donde ocurrió todo. En los términos hegelianos de nuevo, en este caso del capítulo «Religión» de la *Fenomenología* (Hegel, 2018: p. 785): la historia de la cultura es la historia de un conjunto infinito de nudos que nunca llegan a formar un haz, pues el haz que une todos esos momentos en esa comprensión unitaria, reconciliada y verdadera solo existe an-árquicamente —esto es, nunca ha existido—. Su dimensión trascendental es tal que existir la despojaría de toda su infinitud. La historia humana es, pues, un aluvión de alusiones culturales, que, de olvidar su carácter de nudo en pos

⁷ Este es el lenguaje levinasiano para describir la lingüisticidad del acontecimiento y el acontecimiento de la lingüisticidad, que es propiamente ético.

de un falso haz, haría olvidar el carácter auténticamente espiritual de la humanidad de lo humano.

3. Cultura: ni ética ni política, ámbito de la mediación

Y es que no cabe duda de que para Levinas el espacio ético se encuentra antes de la(s) cultura(s) y de sus alusiones y de sus aluviones (Levinas, 2023: p. 436; Levinas, 2024: p. 652). Lo ético es absolutamente sin contexto,⁸ está fuera/antes del mundo, sin horizonte fenoménico. Antes de la cultura, de la historia y de la política, la humanidad (universal) que se trama en ese lugar es(tá) absolutamente indeterminada. ¿Podemos vincular este espacio, pues, con algo particular, como las identidades y las nacionalidades? Sin duda, el lugar desde donde se piensa y se escribe ese espacio es concreto, situado.⁹ Y Levinas *escogió* la lengua francesa, aunque en su intimidad hablase el ruso. Así se lo declara a Poirié: «es en esta lengua donde siento los jugos de la tierra» (Levinas, 2006a: p. 74).¹⁰ Se trata de un habitar sin conexión alguna con el paganismo de la tierra y la sangre, ya que no hay «sangre francesa» en Levinas. La lengua le lleva hacia otros lugares, otros conceptos. Sabemos también de la pasión y el estudio de Levinas de las letras cuadradas, y de la idea de que hay cosas que solo se expresan en hebreo: la Catástrofe, la persecución, el dolor de las víctimas. Esta es, pues, la vía para penetrar en el mínimo de identificación.

En este sentido, no solo las letras cuadradas, sino sus lectores, el *être juif*, son ese lugar situado desde donde se carga con la (anti-/contra-)fenomenología del rostro y todo lo que baila a su alrededor, la situación ética. Mi hipótesis es, pues, que el segundo momento de la filosofía de Levinas es el momento de la cultura, la lengua y el arte, a través de lo que el pueblo judío expresa y vive sobre y en ellas. El judaísmo es el encargado de trasladar, en la obra levinasiana, esta enseñanza de la humanidad indeterminada —universalidad absoluta— hacia los pueblos determinados —particularidad concreta— gracias a su identidad tensionada entre máxima universalidad —deber— y máxima particularidad —elección, pueblo de Dios—. Por tanto, el

⁸ «The face is abstract, Lévinas says, because its self-signification abstracts precisely from context—which is to say from the world, from the frames of meaning shared by different historical or empirical situations, and not least from language itself» (Cavarero, 2016: p. 164).

⁹ Lo que hace la situación de la ética antes de la cultura es proteger el ámbito más débil: el ser humano por sí mismo, antes de las convenciones culturales, sociales y políticas.

¹⁰ Sebbah ha entendido así las palabras de Levinas: «la pensée de Levinas est en ce sens une pensée de l’habitation—mais de ‘locataire’ si l’on veut: elle nous indique que l’on pense toujours depuis quelque part, depuis un corps, un lieu, serait-on tout entier témoignage de l’universel» (2003: p. 130).

judaísmo, tal y como lo presento, es una religión que adopta una forma cultural, y es en esa forma cultural donde realiza su misión y su sentido.

Esta doble vertiente tiene que ver, a su vez, con una doble fidelidad de Levinas: a la filosofía y a la religión. En la obra levinasiana hay una indudable tensión, muchas veces discutida, entre estas dos disciplinas, que se caracterizan como el polo Atenas y el polo Jerusalén. David Banon (2022: p. 110) propuso la imagen del díptico para comprender las dos partes de la obra: estas son dos paneles con un vínculo íntimo, y no se puede retirar uno de los paneles sin dañar al otro, y por tanto a la totalidad de la obra. La interpretación de Alberto Sucasas ha incidido en esta cuestión para mostrar que «lo judío no sería marca cuya presencia/ausencia discriminase dos tipos de escritos, sino elemento unificador de toda la escritura levinasiana, volviendo pleonástico el sintagma ‘obra judía’» (Sucasas, 2006: p. 74). Así, nos encontraríamos con un prototexto —la tradición religiosa del judaísmo— que se pone de manifiesto en el fenotexto —el logos filosófico que expresa el sentido oculto en el prototexto— (Sucasas, 2006: especialmente pp. 83ss.). El prototexto está oculto como segundo nivel debajo del nivel superficial del fenotexto, por lo que una hermenéutica que se hiciese cargo de ello, como la propuesta por el propio Sucasas, sería capaz de desvelar este palimpsesto. Esta interpretación, muy fecunda y extremadamente sugerente,¹¹ puede estimarse con respecto a la inspiración y escritura de la obra levinasiana. Sin embargo, mi tesis es que en el discurso mismo propuesto por Levinas no se sigue la misma estructura. Incluso aunque pudiéramos decir que la filosofía levinasiana es estructuralmente judaica (Critchley, 2007: p. 50), eso no quiere decir que de todos sus campos reflexivos pueda ser predicado que son judíos —o no de la misma forma, en el mismo sentido, con la misma importancia—. Dicho de otro modo: aunque Jerusalén precede a Atenas en el orden de la construcción del pensar de Levinas, la ética no es identificable ni con Jerusalén ni con Atenas: es el más allá de los nombres. Jerusalén precede a Atenas, pero como forma cultural, frente a la posterior forma política.

Esto no significa dejar de considerar, en ningún caso, la obra levinasiana como propia de un filósofo judío con una doble inspiración. De hecho, el elemento fundamental para mi argumento es el de la operatividad del judaísmo como forma cultural, como religión constituida que es capaz de llevar consigo las enseñanzas de la situación pre-originaria a la historia. Así, en el origen está la situación pre-originaria; después, lo advenido a través de ese pasado

¹¹ Y no solo por haberse mostrado como una de las vías más completas y sugerentes para dar cuenta del proyecto y del sentido de la obra levinasiana, sino que tiene una base sólida en algunas afirmaciones del propio Levinas. El lugar más claro, a mi juicio, es una entrevista con Malka en la que el filósofo francés dice que en *Autrement qu'être* «c'est un vécu ou une épreuve juive qui est traduite» (Levinas, 1984: p. 108).

inmemorial es traído a una diacronía cada vez más cronológica, y con otro lenguaje, por la comunidad interpretativa judía. Es posible que la sustitución sea una sobreimpresión de la Redención cuando uno piensa en la escritura levinasiana, pero, del mismo modo, se pueden reconstruir los pasos para analizar cómo la Redención es una consecuencia de la sustitución. Si Sucasas sostiene que Levinas describe la relación interhumana —vínculo entre el Otro y el Mismo— en función del nexo veterotestamentario entre YHWH e Israel (Sucasas, 2006: p. 197), mi propuesta sostiene que la descripción de la relación interhumana es analogada en la descripción de la Escritura y el lector, o sea, de la voz que enuncia y de la comunidad que recibe, interpreta, transmite. Esto es: si Sucasas argumenta que «la religión de Israel es la clave secreta que permite comprender la intersubjetividad ética» (2006: p. 229), yo afirmo que la intersubjetividad ética es comprendida en primer lugar por Israel, que cumple con una labor cultural de llevar a las naciones esta sabiduría.

Expresado de otra forma: aunque podamos entender que el judaísmo sea una de las fuentes pre-filosóficas de las que se nutre la filosofía levinasiana —judaísmo anterior a la filosofía—, eso no significa que en la propia filosofía no haya lugar para el judaísmo o que el lugar del judaísmo tenga que ser *primero*. Esta posición es la del espacio ético anterior al judaísmo, y a su vez el judaísmo es anterior a la filosofía cuando esta es concebida como *sagesse de l'amour*, que es el espacio puramente griego: la política.¹²

Por último, se puede expresar mi tesis en la terminología de la retórica clásica: aunque en la *inventio* levinasiana la forma judía sea anterior, en su *dispositio* la forma judía es posterior. Y es acerca de la *dispositio* por lo que nos preguntamos en esta metarreflexión de la interpretación general del pensamiento de un autor. Así, mientras que Sucasas está pensando verticalmente —prototexto oculto debajo de un fenotexto: se puede escarbar y alcanzar la raíz—

¹² Lo diré de otro modo una vez más, por su centralidad para el argumento que presento en las siguientes páginas. Es evidente que hay una huella del judaísmo en la filosofía de Levinas (Urabayen, 2008: 108). Pero eso no indica de suyo *dónde* aparece el judaísmo con su función específica en el discurso general levinasiano: aunque sea una inspiración para la construcción de su discurso ético —he ahí algunas experiencias pre-filosóficas— y sea una guía para pensar políticamente, mi hipótesis es que el judaísmo juega su rol privilegiado en la cultura. De ahí que no lleve a cabo, ni me sirva exactamente, de los análisis de Sucasas, cuya premisa es precisamente la posibilidad de encontrar plasmaciones precisas y correspondencias exactas, aunque en otra lengua, entre judaísmo y filosofía-fenomenología. Aunque sugerente, debo reconocer que encuentro muchos otros prototextos, como han mostrado algunos comentaristas: es la multiculturalidad —particularmente la lengua rusa, de la que Arseneva (2002) ha mostrado bien su importancia en la obra del pensador de origen lituano— levinasiana, por ejemplo, que resuena tras los textos levinasianos. Tampoco sigo a Chalier (2002), para quien, en la línea de Sucasas, el judaísmo es la fuente primera de la filosofía levinasiana, que lleva su huella. El propio Levinas sugiere la idea, qué duda cabe: «on pourrait dire que la pensée biblique a, jusqu'à un certain point, influencé ma lecture éthique de l'interhumain, tandis que la pensée grecque a largement déterminé son expression philosophique à travers le langage» (Levinas, 1997: p. 129). Pero ese «se podría decir» y «hasta un cierto punto» indican con qué limitaciones hay que tomárselo; y, sobre todo, volvemos al argumento original que he ofrecido: inspiración no es lo mismo que posición.

, yo estoy proponiendo una interpretación horizontal y tripartita —nada hay que escarbar, sino que el intérprete debe diseminar: separar y colocar lo que está presentado de forma caótica o dispersa, incluso unitariamente—. ¹³ Es la segunda de las tres partes, que vincula la primera con la tercera, la que ha recibido menos atención, especialmente en tanto que situada en esta posición. ¹⁴ De este modo, la ética ha venido antes de la religión como institución, como espacio de creencias. ¹⁵

No digo que la ética presuponga la creencia. Al contrario, la creencia presupone la ética como esa interrupción de nuestro estar-en-el-mundo que nos abre al otro. La exigencia ética de ser responsable por el otro socava la primacía ontológica del sentido del Ser; desestabiliza las posiciones naturales y políticas que hemos asumido en el mundo y nos predispone a un sentido que es otro que el Ser, que es de otro modo que ser (Levinas, 1997: p. 131)

Pero esto implica, a su vez, que el primer acto de paso de un ámbito al otro, el primer rito de paso, es la entrega de un testigo, de un objeto: la escena del monte Sinaí (*Ex* 31, 18). Por eso, la primera analogía que se debe subrayar es que la donación de la Torá cumple la función histórico-ejemplar-cultural de la situación originaria que describe Levinas, ya sea el encuentro entre Mismo y Otro que quiebra la inmanencia (*Totalité et infini*) o el de un habitar(me) del Otro en el Mismo desde un pasado inmemorial (*Autrement qu'être*):

Debemos preguntarnos si toda acción inspirada no procede de la situación única y primera de la donación de la Torá; si, a la luz de esta situación, no se desprende el sentido mismo de la inspiración; si, más precisamente, la inversión de la cronología normal entre la aceptación y el conocimiento no indica un ir más allá del saber —un ir más allá de la tentación de la tentación—, pero de un modo distinto al que implicaría un retorno a la ingenuidad infantil (Levinas, 2018b: p. 91).

Cuando Levinas piensa que tras el Sinaí todo reside entre aceptar el monoteísmo, o sea, la religión, y la idolatría (Levinas, 2014: p. 70), lo que está indicando es que lo humano puede perderse entre lo ético y lo político. O sea, que el pueblo judío, y el monoteísmo anti-pagano, es el encargado de transmitir esa ética pre-originaria hacia el origen político, con los terceros (*le(s) Tiers*).

¹³ Es posible ilustrar el argumento con un ejemplo más concreto: mi tesis es que la relación primitiva con el Otro como *maître*, aunque pueda estar *influida* efectivamente por un prototexto judío, no es el prototexto mismo. Este prototexto, estrictamente, no es anterior en el discurso levinasiano, sino posterior: pertenece al ámbito judío de la cultura. Es decir, la relación de *maître* y *étudiant(e)* proviene precisamente, como una concreción, de una forma más primitiva de relación entre el Mismo y el Otro.

¹⁴ Es posible que haya un resabio hegeliano en esta tripartición, pero la funcionalidad no es dialéctica: esta no es una negación de la afirmación primera, sino un dicho de otro modo y en otro sentido.

¹⁵ Léxico posterior a *Totalité et infini* en este caso, pues en aquella obra religión, ética y metafísica eran tres perspectivas de lo mismo.

Sin embargo, el relato bíblico, y concretamente el relato sobre lo judío —conjunción entre lo hebreo y lo israelita, diría Blanchot—, no comienza simplemente en el Éxodo. Por eso, esta interpretación puede parecer una contradicción con respecto a la propia tesis levinasiana de que su sujeto podría representarse como Abraham.¹⁶ Efectivamente, Abraham está en un umbral en el que participa tanto de lo ético como del campo de lo hermenéutico.¹⁷ Es cierto que con él se inicia la historia santa, pero todavía no hay un pueblo de Israel —aquí tenemos que recordar a Jacob—, y no parece haber necesidad de estas tablas.¹⁸ Hegelianamente, podríamos decir que era necesaria una alienación —Egipto en la esclavitud— para volver a sí —tras el Éxodo— finalmente a través de la donación de la Torá. Pero probablemente se trata más bien de una entrada de la figura comunitaria, más allá de la devoción individual del patriarca: Dios se revela a toda la humanidad en el Sinaí, y ahí todo el pueblo responde que hará cuanto ha dicho el Señor (*Ex* 19, 8; *Ex* 24, 3 y 7). Esto es, tras la situación pre-originaria, esta relación por excelencia debe extenderse a todo lo humano: la Torá proporciona las normas de la justicia universal humana (Levinas, 2018b: p. 141). Abraham depende todavía excesivamente de lo ético para ser la figura concreta con la que comience lo cultural, y es más bien la alianza mosaica del Sinaí la que cumple este rol. No en vano escribirá Levinas que «la Torá se entrega en la Luz de un rostro» (Levinas, 2018b: p. 103), pero ese rostro es ahora más comunitario que Abraham —lo que no quiere decir que esta figura no concentre, ya, la universalidad en su singularidad—. Aunque Abraham es padre del pueblo de Israel, este se constituye, propiamente, tras la liberación de Egipto, con Moisés (Levinas, 2018b: p. 140). Y esta constitución es, dice Levinas siguiendo un tratado talmúdico, la constitución de una alianza con la Humanidad entera (Levinas, 2014: p. 11), pues «no es solo con vosotros con quienes instituyo esta alianza y este pacto, sino también con quienes están hoy con nosotros, en presencia del Señor, nuestro Dios, y con quienes no están hoy a nuestro lado» (*Dt* 29, 13-14).¹⁹

Esta última cita muestra, al mismo tiempo, la objeción más básica que se puede hacer a la estructura argumentativa que propongo: que la Escritura no viene después de la ética, sino que son co-originarias; que el ser judío es contemporáneo del des-inter-és de la situación originaria; que la situación originaria, en definitiva, reside en el Monte Sinaí. Pero creo que podemos mostrar que la obra levinasiana busca otra dirección, una dirección en la que el ser

¹⁶ Paradigmáticamente, en su oposición con Ulises: cfr. «La trace de l'autre» (Levinas, 2016: p. 267).

¹⁷ Empleo lo «hermenéutico» como sinécdoque que indica claramente cómo a mi juicio lo interpretativo es el núcleo que vincula todos los aspectos culturales del pueblo judío.

¹⁸ Esto es una cuestión discutida tradicionalmente: cómo se comportaban los grandes personajes bíblicos de esas veintiséis generaciones desde Adán antes de la entrega de la Torá.

¹⁹ Cito traduciendo la edición del Rabinato francés, que se puede consultar en <https://www.sefarim.fr/>.

judío sea el representante eminente de esa situación originaria, pero en una primera determinación. Esta sería anterior a la política, un espacio de la elección entre las naciones, anterior a todas ellas, más antigua. En una ocasión, Levinas escribe que lo humano reside «en el rostro del otro hombre, antes de toda Escritura» (Levinas, 2006c: p. 137). La mayúscula es indicativa de que incluso la Torá, aunque contenga todo lo ético, aparece efectivamente, y por eso viene tras el rostro.

Es decir, la escena del Sinaí, y todo lo que viene tras ella, está ya determinada de alguna forma: aunque aconteció sin acontecer —no hay preocupación alguna por su «verdad histórica», por su carácter empírico—, este acontecimiento se tiene por escrito, se recuerda de alguna forma, y un pueblo que se denomina a sí mismo Israel la tiene por fundacional. De hecho, el elemento de la escritura aparece por primera vez aquí, y es Moisés quien escribe la alianza de Dios con su pueblo la segunda vez (*Ex*, 34, 27). Por eso, esta escena y esta realidad se encuentran ya derivadas de una situación originaria estrictamente filosófica, abstracta y universal. En este sentido, el famoso «*vers le profond jadis*» levinasiano-valéryano, hacia las profundidades de un tiempo muy lejano, hacia lo pre-originario, se determina y concreta aquí como el pasado de las Escrituras: será necesario leer el pasado de la Escritura para acceder al tiempo inmemorial de la alteridad que se ha empezado a dar en la situación pre-originaria.

4. Pasado, presente, futuro: la transmisión del mensaje ético

Así, si se ha insistido mucho en la necesidad de traducir lo particular o singular de Israel para lo universal (Brezis, 2012: p. 180), como significación fundamental del proyecto levinasiano, mi propuesta es que esa traducción es solo segunda, esto es, depende de una traducción anterior. Lo ético ha debido traducirse primero al hebreo. Las letras cuadradas no son el lenguaje primero, sino que el lenguaje primero es el decir sin palabras, es la lengua (*langue*) antes de toda habla (*parole*), si tuviésemos que ponerlo en términos saussureanos. Por tanto, hay un doble movimiento de traducción: desde lo indecible pero siempre exigido del Decir ético a la lengua hebrea de la singularidad del pueblo judío, y de esta singularidad del pueblo judío a la universalidad de las naciones, a través del griego y de la potencia latente en el concepto del mismo Israel, identificado con lo humano por Levinas (2014: pp. 97 y 192).

Esta identificación es esencial para caracterizar la universalidad pero exige, a su vez, una justificación de una particularidad de lo universal: la caracterización del judaísmo como cultura. Hay varias bases textuales a este respecto. Primero, Levinas se ha ocupado

explícitamente del judaísmo como cultura (Levinas, 2018b: p. 96), que degenera en «mera cultura» cuando se pierde su voz para los filólogos e historiadores. También en el llamamiento que precedió a la creación de los *Colloques des intellectuels juifs de langue française* en los que participó Levinas durante décadas, «La diaspora est-elle une condition de survie du judaïsme», el filósofo francés habló de presentar el judaísmo como cultura, «un judaísmo que representa una cultura completa» (Levinas en Szwarc, 2017: p. 332). Por tanto, la verdadera cultura significa en el presente. En otro lugar es más concreto aún: Israel «más allá de su realidad espiritual o rigurosamente política, significa también la concreción de un pueblo y de sus formas culturales y cotidianas» (Levinas, 2014: p. 48). También cabe aducir una tercera referencia, en que Levinas no emplea el término cultura, pero sí dos parejos: el judaísmo «es, ante todo —y en el sentido superior de este término—, una literatura y una civilización» (2023: p. 405). Volveré a la cuestión de la literatura en la conclusión, donde apuntaré su importancia. En todo caso, se puede anticipar ya que si el núcleo de lo cultural se identifica con lo judío a través del mundo textual, la literatura tendrá que jugar un papel relevante a este respecto.

Levinas pensó que esta vida de la cultura debía ser custodiada por un judaísmo renovado. Por tanto, mi hipótesis central para continuar argumentado la importancia de señalar que hay un paso de la ética a la cultura, y de la cultura a la política, es que la situación ética descrita por Levinas es capaz de dejar una huella en un tiempo histórico; que la huella de la responsabilidad aparece en el yo cuando este comienza su historia, tras el tiempo diacrónico del pasado inmemorial y de la responsabilidad infinita. Solo así, creo, se pueden entender las afirmaciones levinasianas acerca de la santidad en su último periodo y, especialmente, las que indican que la situación ética es la condición de posibilidad del conjunto de actos cotidianos y ontológicos que denominamos «buenos»: la misericordia, la caridad, la entrega.²⁰

Esta huella que deja la ética en el tiempo histórico es llevada por el pueblo del Libro,²¹ pueblo acostumbrado a seguir los indicios: el pueblo judío,²² que con su cultura y la hermenéutica tiene que llevar la imposible presencia en la ausencia a la presencia de la

²⁰ «C'est seulement cette incondition d'otage qui fait qu'il peut y avoir pardon, pitié ou compassion» (Levinas, 1993: p. 202).

²¹ «El judaísmo es un ejemplo de efectividad trans-histórica» (Garrido-Maturano, 2009: p. 279). No es un pueblo a los ojos de Hegel, pues no ha tenido un Estado. Pero sí es el pueblo que, ajeno a la historia objetiva, ha atravesado la historia cargando con su fidelidad monoteísta al Libro.

²² A la hora de hablar de ese ejemplo histórico que es la cultura en Levinas, hemos de concederle que el judaísmo es lo que él dice que es. En ese sentido, el tiempo en el judaísmo no parece ser *solo* lo que destaca Levinas: promesa, apertura y paciencia mesiánica dirigida a un momento utópico y escatológico en la política que también pueda estar más allá de la política. También hay un tiempo del presente, de la reconstrucción del Templo. Pero el judaísmo solo *es* como perpetua discusión; quizá Levinas sea un polo de esa dialéctica sin síntesis que tanto admirara en el océano del Talmud.

historia.²³ Aquello que estuvo envuelto en nubes debe disipar su no-fenomenicidad para ser efectivo socialmente. Por tanto, si es cierto que «los ideales religiosos del judaísmo ofrecen, para Levinas, modelos vivientes para la acción moral» (Lesch, 2022: p. 146), caben dos opciones: o bien estos ideales son otra forma de decir el espacio ético —pero entonces este ya no sería tan abstracto, tan ahistórico, tan *nunca acontecido*— o bien, y reitero mi tesis, los ideales religiosos se expresan a través de la cultura.

Resulta imperioso volver a prestar atención al lema levinasiano: «recibir, celebrar, transmitir» (Levinas, 2018b: p. 7).²⁴ Esta divisa implica responder a una serie de preguntas: qué, de quién, para qué y para quién, y mi propuesta interpretativa es que nos proporciona la gran tripartición en tres pasos: el ser judío es quien recibe (de la ética), celebra (en la cultura), y transmite (en y a la política).

La profundidad de esta sentencia no puede entenderse desde una filosofía de la historia del progreso, cuya noción central es inevitablemente la de «desarrollo». El paradigma de esta idea es, como tantas veces en la modernidad y particularmente para la mirada levinasiana, Hegel. Y ello sin perjuicio de su grecomanía, pues, aunque tanto en la eticidad como en el arte Grecia sea *indépassable*, el principio moderno de la subjetividad supera todos los grandes logros griegos. Reúne en su seno, determinadamente, el pasado. Por eso hay que pensar el tiempo, y la historia, y la tradición, de otra manera, que no subsuma y supere el sentido de estas realidades. Hace falta remitirse al pueblo de dura cerviz.

Esto puede permitir dar cuenta de la durísima dificultad de cargar con el mensaje de lo ético: la ética de Levinas deriva en una persecución difícilmente conciliable con una ética bondadosa al uso (Sebbah, 2018). Por ello esta dificultad de la separación (*Totalité et infini*), la imposibilidad de la unidad —mantenida a lo largo de toda la obra—, y la lógica/exigencia de la sustitución (*Autrement qu'être*), que terminan en el ideal-mandato de santidad, es especialmente apta para ser transmitido por los judíos: «es precisamente por esta afirmación del momento traumático del nacimiento vía la separación que Emmanuel Levinas llama al judaísmo

²³ Es cierto que Levinas caracteriza en múltiples ocasiones al pueblo judío como el pueblo moral; parece claro, precisamente, ubicar la crítica a la omnipotencia de la Historia en *Totalité et infini* y el reclamo de un juicio suprahistórico, moral, a través del judaísmo: «le discours de Levinas est le difficile discours de l'altérité du judaïsme comme possibilité de mise en question de l'exclusivisme de la conceptualisation politique» (Ponzio, 1996: p. 116). Pero esto no significa que se deba *identificar* el espacio ético con el espacio judío; esto es, no es unívoca, por lo menos, la relación de ética y judaísmo. Mi tesis es que el contacto que posee es privilegiado, pero no es una relación de identificación.

²⁴ Pierre Nora (2021: p. 90) habla del lema levinasiano como la caracterización de la vida lograda.

‘religión de adultos’» (Bielik-Robson, 2016: p. 611). Deber difícil, y cuyo cumplimiento no está dado de una vez por todas; el olvido de este deber es un hecho terrible.

Por tanto, los judíos cargan con el mensaje ético en un doble sentido. Por un lado, por su rol de lectores y transmisores del texto. Lo ético necesita alguien que lo transmita, y es en la forma de la transmisión de la Torá como se produce esta apertura al mundo de lo ético.²⁵ Pero, por otro lado, los judíos concentran en sí el sufrimiento de la humanidad; esto es, su carácter de pueblo perseguido los pone como ejemplo primero del sufrimiento de todos los humanos. La persecución es una «situación humana, sin duda —y por ello, quizá el alma humana sea naturalmente judía» (Levinas, 2015, p. 60). Por eso, aquellos que cargan con el mensaje de lo ético tienen las espaldas dobladas; son a un tiempo ejemplo y condición de posibilidad, a través de la historia santa en la historia universal, del juicio escatológico: «para juzgar la historia no es necesario ser judío, pero quizá haya sido el judaísmo —por el estilo concreto de su existencia— lo que ha permitido liberarse de la historia sin que uno mismo sea judío» (Levinas en Amado Lévy-Valensi y Halperin, 1963: p. 148).

En estas dos vertientes se observa el carácter de *passeur* que tiene el ser judío: un mediador entre ética y política, a través de la barca de la cultura; la poesía no está destinada al ser, pero tampoco es la situación ética (Levinas, 2023: p. 204). La vocación del judío es la transmisión de ese sustrato original de sentido que la ética ha aportado:²⁶ he aquí la enorme influencia rosenzweigiana. No obstante, esta importancia del ámbito judío no debe declinarse tanto en el sentido religioso como en el sentido hermenéutico, pues, como sostiene Fernández Hart (2021), se ha de hablar más de giro hermenéutico que de giro religioso en Levinas. Es decir, quizá no hay como tal una filosofía de la religión en su obra, pero sí una continuada reflexión acerca de lo escrito, la interpretación, y de cómo Dios y la comunidad se interrelacionan en esta hermenéutica. Los judíos pertenecen a la historia santa a partir del libro, y solo a partir del libro llegan a la historia universal: «¡pertenecer a un libro como se pertenece a una historia!» (Levinas, 2006b: p. 176). Este es el sentido de Israel, apartada de las naciones de la Historia universal. Apartada pero no desgajada de ella, excluida, pero con poder sobre ella. La historia santa es el reverso²⁷ de la historia (Levinas, 2014: 95).

²⁵ La Torá «a ainsi toujours besoin de passeurs pour atteindre ses destinataires» (Chalier, 2008: p. 41).

²⁶ «La singularité juive réside pour Levinas dans la transmission d’un éveil et d’une attention à la survenue toujours en retrait d’une transcendance dont la révélation n’est pas savoir mais injonction» (Guibal, 2009: p. 58).

²⁷ El revés o el reverso de la historia, que correspondería al reverso de la subjetividad ensayado por Levinas en el espacio ético y que se va dando la vuelta hasta llegar al anverso en la ontología: anverso determinado, no obstante, por las exigencias, la primacía y la gloria del reverso.

El tiempo del judío es, de esta manera, el de la particular temporalidad del Libro/de los libros, el ámbito de un acontecimiento que adopta una forma escritural y, en esa medida, desformalizada. Se conforma por tanto el espacio de una relación —lector *del* libro, lector-autor— y un tiempo —el tiempo de la lectura—. Si la tríada pasado-presente-futuro se desformalizaba en el espacio ético en el pasado inmemorial de la responsabilidad infinita que emana del Rostro y que en mi respuesta del don inauguraba el tiempo futuro, abierto, ahora es el Libro y esa Historia Santa las que concretan la temporalidad de la cultura y de la historia. Es el tiempo como fecundidad, pero ahora concretada: en el estudio, la escucha (recepción y pasividad) y la interpretación y escritura (donación y actividad proyectiva). Como se ve, los diversos conceptos en que se desglosa la reflexión sobre lo judío en Levinas se aglutinan en torno a lo cultural.

5. Conclusiones

Concluamos: este ámbito cultural precede y no se subsume en lo político, que tiene su propia temporalidad. Por eso, antes de pensar políticamente el Estado, se debe comprender la situación de la cultura, el mesianismo, la responsabilidad ética del judío, la relación con la tierra y, especialmente, la función de los libros y la literatura. Es a través de una sugerencia de Rosenzweig como podemos comprender la que quizá sea la razón fundamental para hacer preceder la cultura sobre la política: «parece que la formación de la originalidad nacional se da siempre en la literatura antes de que acceda a la figura estatal clásica, modélica respecto de Europa» (Rosenzweig, 2015: p. 172). Haciendo un caso consciente de malinterpretación, sin referencia histórica concreta —para Rosenzweig esto se dio de Rabelais al Estado de Luis XIV; de Shakespeare al Estado de Pitt, de Goethe hacia Bethmann—, se puede elevar a concepto esta idea, a proceder analítico: la literatura nacional precede a la construcción del Estado, así como lo escrito precede a la constitución de la justicia. En esta tentativa que he presentado, he tratado de mostrar que este es un puente razonable: pero se ha tratado tan solo de un estudio metarreflexivo, acerca de la posición misma del judaísmo en el discurso levinasiano, de su función, de su relación con lo ético y con lo político, y he apuntado hacia los lugares que deberían estudiarse por sí mismos y detenidamente según esta lógica interpretativa global de la obra levinasiana.

Por eso, podemos concluir indicando que el papel fundamental que Levinas otorga al exégeta, o al crítico, particularmente en «La réalité et son ombre», es central para entender la

comunidad, la pluralidad, antes aun de que aparezca el *Tiers* político, como señalábamos al inicio del artículo. Este papel del exégeta que abre a lo político descansa sobre dos razones: primero, porque *siempre hay otro texto*, y el individuo no se debe dormir en una palabra única, sino que debe seguir despertando más textos; segundo, porque *siempre hay otros intérpretes*, y la palabra del lector es una entre otras, por lo que se debe limitar cada responsabilidad interpretativa —aunque esto sea injusto y, en el origen, el texto le pertenece absolutamente a cada uno—. La literatura y su interpretación proporcionan, así, un ejemplo perfecto para realizar una analogía con la ordenación política que limita la responsabilidad ética. Sin embargo, ni en el caso de la historia santa, ni en la filosofía del libro o la hermenéutica, se da una equivalencia exacta. La analogía se produce entre dos elementos en los que se introduce la historia: por eso, no habrá que llevar demasiado lejos estas analogías, pues no hay una equivalencia exacta entre el espacio ético y la vida judía o la Historia santa. Cada uno de los tres espacios obedece a una lógica interna, al mismo tiempo que sienta las bases —del primero al segundo, del segundo al tercero— para cada economía posterior. Cuál sea el contenido concreto de la economía de la cultura es otra historia: queda abierto para un trabajo posterior.

Referencias

- Amado Lévy-Valensi, É. y Halperin, J. (eds.) (1963). *La conscience juive. Données et débats*. París: PUF.
- Arseneva, E. (2002). Lévinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil. *Revue Philosophique de Louvain*, 100(1—2), 65-79.
- Navascués, N. de (en prensa). Orientación y sentido: sobre lo que pueda ser una filosofía de la cultura levinasiana. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*.
- Banon, D. (2022). *De l'être à la lettre. Philosophie et judaïsme dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*. París: Hermann.
- Bensussan, G. (2008). *Éthique et expérience. Levinas politique*. Estrasburgo: La Phocide.
- Bielik-Robson, A. (2016). «Un champ de bataille actuel». Le judaïsme en avant-garde de la dépanagisation. *Le Genre humain*, 56-57(1), 607-624.
- Brezis, D. (2012). *Levinas et le tournant sacrificiel*. París: Hermann.
- Calin, R. (2005). *Levinas et l'exception du soi*. París: PUF.

- Cavarero, A. (2016). *Inclinations. A Critique of Rectitude*. Stanford: Stanford University Press.
- Chalier, C. (2002). *La Trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf.
- Chalier, C. (2008). Il est écrit dans les livres: catouv basefarim. En M. Abensour y A. Kupiec (eds.), *Emmanuel Levinas. La question du livre* (pp. 35-45). Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: IMEC.
- Critchley, S. (2007). *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londres: Verso.
- Fernández Hart, R. (2021). An outline for a philosophy of religion in Emmanuel Lévinas: The emergence of hermeneutics. *Cuestiones Teológicas*, 48(109), 17-31.
- Garrido-Maturano, Á. (2009). La rebelión de la eternidad. El vínculo entre historia, trascendencia y tiempo en el pensamiento de Emmanuel Levinas. En P. Bonzi y J. J. Fuentes (eds.), *El énfasis del Infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Lévinas* (pp. 273-294). Barcelona: Anthropos.
- Goldwyn, E. (2015). *Reading Between the Lines. Form and Content in Levinas's Talmudic Readings*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Guibal, F. (2009). *Le sens de la transcendance, autrement*. Paris: PUF.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Herzog, A. (2020). *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Legros, R. (2022). *Qu'est-ce que la phénoménologie? Réflexions à partir de Husserl, Arendt et Levinas*. Paris: Hermann.
- Lesch, C. H. T. (2022). *Solidarity in a Secular Age. From Political Theology to Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, E. (1984). Entretien avec Emmanuel Levinas. En S. Malka, *Lire Levinas* (pp. 103-114). Paris: Cerf.
- Levinas, E. (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset.
- Levinas, E. (1997). De la phénoménologie à l'éthique: Entretien avec Emmanuel Levinas. *Esprit*, 234(7), 121-140.

- Levinas, E. (2006a). *Emmanuel Lévinas. Essai et entretiens*. Arlés: Actes Sud.
- Levinas, E. (2006b). *Hors sujet*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2006c). *L'Herne. Lévinas*. Paris: Éditions de l'Herne.
- Levinas, E. (2014). *À l'heure des nations*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Levinas, E. (2015). *Être juif suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*. Paris: Payot y Rivages.
- Levinas, E. (2016). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (2018a). *De l'unicité*. Paris: Rivages.
- Levinas, E. (2018b). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit.
- Levinas, E. (2021). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche.
- Levinas, E. (2023). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (2024). *Œuvres complètes 4. Dossier Totalité et infini. Textes et documents inédits*. Paris: IMEC/Grasset.
- Nora, P. (2021). *Jeunesse*. Paris: Gallimard.
- Ponzio, A. (1996). *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas, suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Levinas*. Paris: L'Harmattan.
- Ricoeur, P. (1998). L'histoire autrement. En N. Frogneux y F. Mies (eds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire* (pp. 293-309). Paris/Namur: Cerf y Presses universitaires de Namur.
- Rolland, J. (2000). *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF.
- Rosenzweig, F. (1982). À propos du caractère national juif. Un fragment. En O. Mongin, J. Rolland y A. Derzcanski (eds.), *Franz Rosenzweig. Les Cahiers de La nuit surveillée* (pp. 183-185). Paris: La nuit surveillée.
- Rosenzweig, F. (2015). *Escritos sobre la guerra*. Salamanca: Sígueme.
- Sebbah, F.-D. (2003). *Levinas*. Paris: Belles Lettres.
- Sebbah, F.-D. (2018). *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*. Paris: Presses universitaires de Nanterre.

- Sucasas, A. (2001). *El rostro y el texto: la unidad de ética y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos.
- Sucasas, A. (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.
- Szwarc, S. (2017). Les penseurs du Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française (1957-2007): à l'ombre de la Shoah. *Revue d'Histoire de la Shoah*, 207(2), 329-341.
- Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas. En A. Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética* (pp. 105-126). Valencia: PUV.