

Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios*

Emmanuel Levinas, Judaism and the idea of God

Por: Mateo Navia Hoyos

G. I: Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica

Departamento de Historia

Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín

Medellín, Colombia

E-mail: ultimaetra@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 12 de junio de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n55a09

Resumen. *En este artículo se plantea que la noción filosófica de Emmanuel Levinas la idea de Dios ofrece una respuesta a la discusión sobre la relación entre Levinas y el judaísmo. Para ello se presentan algunos planteamientos de comentaristas e intérpretes, se exponen datos biográficos del autor y de sus lecturas formativas —bíblicas, literarias y filosóficas—, y se alude a algunos términos filosóficos que clarifican la ética como filosofía primera, para indicar la idea de Dios como trascendencia que protege la separación entre el Mismo y el Otro.*

Palabras clave: *Levinas, Judaísmo, ética, Dios, mismo, otro*

Abstract. *This article arises that the philosophical notion of Emmanuel Levinas the idea of God offers a response to the discussion on the relationship between Levinas and Judaism. So are some approaches to interpreters and commentators, biographical data of the author and his formative readings —Biblical, literary, and philosophical— are exposed, and refers to some philosophical terms which clarify the ethics as first philosophy, to indicate the idea of God as a transcendence that protects the separation between the Same and the Other.*

Keywords: *Levinas, Judaism, ethics, God, same, other*

* El artículo hace parte de la producción del grupo de investigación “Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica” de la Universidad Nacional de Colombia. Una versión preliminar de este texto, correspondió a la conferencia magistral “Emmanuel Levinas y el judaísmo”, presentada en la Universidad Católica de Colombia, en Bogotá, en octubre de 2014.

Cómo citar este artículo:

MLA: Navia, Mateo. “Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios”. *Estudios de Filosofía* 55 (2017): 144-161.

APA: Navia, M. (2017) Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios. *Estudios de Filosofía*, 55, 144-161.

Chicago: Navia, Mateo. “Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 144-161.

[N]o puede haber judaísmo sin Dios, la Torá e Israel. Sin “Israel” existiría un “monoteísmo” abstracto y una “Torá” en el cielo, pero no existirían en la tierra ni Dios ni la Torá. Sin la “Torá” no habría un vínculo entre “Dios” e “Israel”. Y sin “Dios” no habría judíos o serían (como tantas veces ellos lo quisieron) una nación como otras
(Fackenheim, 2007: 49)

Introducción

Desde hace algunos años se ha ido desplegando una conversación, a veces incluso discusión y debate, en torno a la relación entre Emmanuel Levinas y el judaísmo. Esto porque, como sabemos, Levinas era judío y filósofo. Sin embargo, lo central ha sido responder si la formulación ético—filosófica levinasiana está o no enraizada a fuentes hebreas.

Al respecto se referirán seis intérpretes de distintas procedencias, indicando sus planteamientos puntuales. En el caso español, Alberto Sucasas, propone leer

la escritura filosófica de Levinas como un *palimpsesto*, es decir, como un texto múltiple en el que se dan cita dos niveles de sentido. El uno, discurso filosófico patente o manifiesto, constituye el *fenotexto*; el otro, oculto o secreto, pero matriz silenciosa del primero, representa el *prototexto*. Así, la *infraestructura* textual, oculta como los cimientos del edificio o las raíces de la planta, proporcionaría el sustrato bíblico—talmúdico (prototexto) del discurso filosófico (fenotexto), justificando el uso de la expresión *filosofía judía* (Sucasas, 2002: 153).

En la estela dejada por Sucasas, Julia Urabayen subraya, citando al propio Levinas, que las referencias bíblicas son tan solo ilustración de lo filosófico. Cito:

Levinas desarrolla un estudio del judaísmo basado en la lectura de la Tora desde el Talmud y a ello consagra gran parte de su actividad y de su tiempo, pero esta dimensión de su obra no es la propiamente filosófica: aunque son inseparables, al dedicarse a la filosofía, lo que toma de su religión son las verdades universales y compartibles, y entonces las trata y estudia desde el punto de vista de la razón: «la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración»¹ (Urabayen, 2008: 112).

En contraste, la italiana Irene Kajon plantea una sumatoria de las fuentes, la filosófica y la hebrea, también citando a Levinas:

“Si el *Talmud* no es filosofía —Levinas escribe— sus rasgos son fuente eminente de aquella experiencia de la cual se nutren los filósofos”.² Leer así el *Talmud* implica buscar en él problemas universales y verdad, lo cual da al filósofo materia de reflexión. Los acontecimientos que el filósofo encuentra en la vida como acontecimientos humanos significativos, aparecen en el *Talmud* filtrados por el examen y la discusión; al análisis

1 Nota al pie: E. Levinas: *La huella del otro*, trad. Cast. De D. Guillot, México, Taurus, 2001, p. 98.

2 Nota al pie: E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* cit., pág. 12.

fenomenológico del filósofo, que opera con sus propios métodos, se suma el análisis filosófico que conserva la referencia a su objeto que es el mismo texto talmúdico en su modo de proceder, de interpelar y exponer (Kajon, 2007: 237).

Tomando distancia, pero encontrando una instancia que le ha permitido ser citada de manera frecuente por los intérpretes y comentaristas que se han pronunciado sobre Levinas y el judaísmo, la francesa Catherine Chaliel plantea: “La doble fidelidad que invoca —a la fuente hebrea y a la fuente griega— no autoriza al lector de su obra [la de Levinas] a realizar semejante partición jerárquica” (Chaliel, 2004: 283).

En otro extremo, el estadounidense Hilary Putnam, discute diversos aspectos del planteamiento levinasiano, e indica que “abreva de fuentes y temas judíos, y paradójicamente, [...] universaliza el judaísmo” (Putnam, 2004: 60). Esto, en contravía, diría Putnam, del judaísmo, pues no es una religión que haga “proselitismo religioso” (García, 2006: 37).

Y finalmente, el inglés Simon Critchley, planteará que Levinas “[e]ra filósofo y judío” (Critchley, 2004a: 33), escribiendo la conjunción “y” en cursiva, para separar la *doble fidelidad* ya indicada por Chaliel, y acentuar que si el mismo Levinas confesaba que su propósito consistía en “traducir la Biblia al griego”, con lo cual “se refería a volcar el mensaje ético del judaísmo en el lenguaje de la filosofía”, Critchley indicará que “lo esencial aquí es el acto de traducción” (Critchley, 2004a: 33).

Hasta aquí algunas de las interpretaciones planteadas por comentaristas e intérpretes sobre la relación entre Levinas y el judaísmo, las cuales se retomarán al final de este artículo luego de los apartados: “Levinas: judío y filósofo”, y “Algunos apuntes sobre el planteamiento levinasiano”.

1. Levinas: judío y filósofo

Levinas nació judío. En palabras de Critchley: “La familia Levinas pertenecía a la comunidad judía más numerosa e importante de Kovno,³ en la que, como más adelante recordaría Levinas, «ser judío era tan natural como tener ojos y orejas»” (Critchley, 2004b: 316). Por consiguiente, Levinas era judío porque nació de una madre judía, siendo esta una definición, además de la conversión, “que da la Halajá, el conjunto tradicional de leyes o doctrina judía” (Fackenheim, 2005: 53).

3 En este punto es importante realizar una clarificación histórica. Levinas nació en 1905, de acuerdo con el calendario juliano, por ser parte dicho territorio de la Rusia zarista; por tanto, en la época el nombre de la ciudad no era Kovno sino Kaunas.

Durante sus años de niñez, Levinas entró en contacto con múltiples libros, pues su padre era propietario de la librería “Prospect–Nicolas”. Sin empleados, nos cuenta Salomon Malka, “él mismo se ocupa[ba] de las ventas de libros o de material escolar, y se cuida[ba] de proporcionar la mejor educación a sus hijos [...] —Emmanuel, Boris y Aminadab—” (Malka, 2006: 23). La familia era, continúa Malka, “en efecto, tradicionalista, practicante. [Iban] a la sinagoga. [Comían] *kasher* [Levítico, 11]. Respeta[ba]n el *shabbat* [Génesis, 2]. Y celebra[ba]n las fiestas judías. [Era] un ambiente religioso, sin excesos, en la tradición lituana, donde la vida judía establec[ía]e el ritmo de la vida cotidiana” (Malka, 2006: 23).

Y si bien de aquellos años Levinas decía tener pocos recuerdos, llegó a narrar que Lituania era “el país del conocido Gaon de Vilna, del siglo XVIII, el último gran talmudista de genio. Las formas intelectuales más abiertas a la cultura general y la civilización moderna, que ya se imponían en mi tiempo, no pudieron borrar el prestigio de ese pasado” (Poiré, 2009: 50–51).

Pero ¿qué significa, aún de manera general, ser judío? Cuando se revisan síntesis o incluso libros de la historia del judaísmo, es usual encontrar la explicación según la cual el judaísmo corresponde a la historia de un pueblo que posee una religión tribal y familiar fundamentada en la Torá, es decir, la “ley” o la “enseñanza” del libro de Dios, esto es, los primeros cinco libros de la Biblia (Cfr: Smart, 2000: 116–117). Sin embargo, al margen de los detalles de una historia que comenzó después del 2000 a. C., (Cfr: Eliade, 1990: 209) y que se comenta no solo a partir de la Biblia sino del Talmud, el judaísmo es la historia de un pueblo que se fundamenta “en el famoso tríptico que pretende ser una verdadera triada o ‘trinidad’ judía: el Dios de Israel, el pueblo de Israel y la Torá de Israel” (Boyer, 2008: 15).

Explicación que es relevante porque señala tres aspectos nodulares que deberían ser abordados en la vida y la obra de Emmanuel Levinas en relación con el judaísmo, en una investigación de más largo aliento, pero que en este artículo se restringe a la idea de Dios.

De un alcance más general, el mismo Levinas refiere qué quiere decir “judaísmo”. Cito:

La palabra “judaísmo” se refiere, en nuestra época, a conceptos muy diversos. Ante todo, designa una religión —un sistema de creencias, ritos y prescripciones morales, fundados en la Biblia, el Talmud, la literatura rabínica, a menudo combinados con la mística o la teosofía de la cábala—.

[Pero también...]

significa una cultura —resultado o fundamento de la religión, pero contando con un devenir propio—. A través del mundo —e incluso en el Estado de Israel— los judíos

la reivindican sin fe ni prácticas religiosas. Para millones de israelitas asimilados a la civilización ambiente, el judaísmo no puede ni siquiera decirse cultura: es una sensibilidad difusa, hecha de algunas ideas y recuerdos, de ciertas costumbres y emociones, de una solidaridad con los judíos perseguidos por su condición de tales (Levinas, 2004a: 115).

Continuando con la presentación biográfica de Levinas, puede indicarse que en 1923 viajó a estudiar filosofía a Estrasburgo (Francia). Como le respondió en una entrevista a François Poirié: A Francia: “¡Porque es Europa!” (Poirié, 2009: 54), y a Estrasburgo: por ser “la ciudad más próxima a Lituania” (Poirié, 2009: 54).

En otra entrevista, a Philippe Nemo, le contó:

Allí, a los dieciocho años, encontré cuatro profesores a los que está unido en mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel, Maurice Halwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron. [...] En contacto con esos maestros se me revelaban las grandes virtudes de probidad intelectual y de inteligencia, pero también de claridad y de elegancia de la universidad francesa. Iniciación a los grandes filósofos Platón y Aristóteles, Descartes y los cartesianos, Kant ¡Nada aún de Hegel, en esos años veinte, en la facultad de letras de Estrasburgo! Pero eran Durkheim y Bergson quienes me parecían particularmente vivos en la enseñanza y en la atención de los estudiantes (Levinas, 2000: 27–28).

Sin embargo, sería por sugerencia de Gabrielle Peiffer que Levinas comenzaría a leer a Edmund Husserl, de quien llegaría a publicar una traducción al francés de sus *Meditaciones cartesianas*, algunos artículos, y un libro titulado *La teoría fenomenológica de la intuición*, durante las décadas de 1920 y 1930.

Más aún, como lo cuenta Alberto Sucasas: “El deseo de ampliar su formación fenomenológica [condujo] a Levinas a Friburgo [Alemania], donde asist[ió] durante dos semestres (1928–1929) a los últimos seminarios que Husserl impart[ió] antes de su jubilación. El tema de los cursos [fue] la psicología fenomenológica (1928) y la constitución de la intersubjetividad (1928–1929)” (Sucasas, 1998: 15).

En dicho viaje, Levinas, diciéndolo “en lenguaje de turista, tuv[o] la impresión de que fu[e] a ver a Husserl y encontr[ó] a Heidegger” (Poirié, 2009: 60); en quien halló a un filósofo que

en la palabra «ser» [despertó] su «verbalidad», lo que en ella es acontecimiento, el «pasar» del ser. Como si las cosas y todo lo que es «llevasen un tren de ser», «desempeñasen el oficio de ser» [...] Mientras que Husserl todavía proponía —o parecía proponer— un programa trascendental a la filosofía, Heidegger definía claramente la filosofía con respecto a los otros modos de conocimiento como «ontología fundamental» (Levinas, 2000: 36).⁴

4 Relación de Levinas con la fenomenología, a la cual el lector puede acercarse con el libro de Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, donde se encuentran artículos como “La obra de Edmund Husserl”, “Martin Heidegger y la ontología” y “Reflexiones sobre la ‘técnica fenomenológica’” (Cfr: Levinas, 2005).

Entre 1940 y 1945, Levinas comenzó a escribir *De la existencia al existente* durante su cautiverio, —pues había sido capturado como prisionero de guerra durante la segunda guerra mundial. El libro fue publicado en 1947, y con él, puede decirse, ingresó propiamente a la filosofía, pues propuso allí una reflexión sobre el *hay* (*il y a*) que se contraponía al *hay* (*es gibt*) heideggeriano. A su vez, en dicho libro, quedó planteada una intersubjetividad anterior al “acontecimiento mismo de la presentación del existente y el Otro, donde el Otro abre el tiempo para señalar el más allá del ser, el cual, a su vez, refiere una región distinta del yo, del existente” (Navia, 2009a: 49). Con otras palabras, en *De la existencia al existente* aparece “[e]l Yo subordinado al *otro*” de manera clara, lo cual había sido ya esbozado en un artículo escrito antes de la guerra en 1935, intitulado *De la evasión*.

Después de la guerra, Levinas empezó a asistir a los Coloquios de intelectuales judíos organizados por la sección francesa del Congreso judío mundial,⁵ conoció a su maestro Monsieur Chouchani,⁶ comenzó a dirigir La Alianza Israelita Universal de París y la Escuela Normal Israelita Oriental, donde estuvo hasta 1961, cuando presentó *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* “como Tesis de Doctorado en Letras” (Levinas, 2004b: 271–272), e inició su docencia de filosofía en Poitiers. Luego regresó a París en 1967 para enseñar en la Universidad de París–Nanterre, y finalmente entre 1976 y 1984 perteneció a La Sorbona. Importa recordar que Levinas publicó en 1974 *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y en 1982 *De Dios que viene a la idea*, otras de sus obras filosóficas fundamentales.

Con lo anterior, se ha presentado *grosso modo*, a través de biógrafos y el mismo Levinas, el hecho de que fue judío y filósofo, e incluso se han ido introduciendo algunos apuntes sobre su planteamiento. Lo biográfico es, por supuesto, su marca exterior, la cual, al decir de Alberto Sucasas, es irrelevante, pues “[e]staríamos ante una categoría historiográfica neutra (es decir, insignificante) desde el punto de vista teórico” (Sucasas, 2002: 118–119), cuando se indaga su relación con el judaísmo, a través de establecer las fuentes hebreas presentes en su filosofía. Sin embargo, tal rodeo parece no debe demeritarse, pues el mismo Levinas reconoce sus distintos referentes, aunque no logre precisar las transiciones, o si se quiere las superposiciones que aparecen en sus escritos. Cito a Levinas:

Muy pronto la Biblia, los primeros textos filosóficos de la universidad, después de un vago resumen de psicología en la escuela secundaria y una rápida lectura de algunas

5 *Cuatro lecturas talmúdicas y De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, son dos libros en los que se recogen las participaciones de Levinas en dichos coloquios, entre 1963 y 1967; y 1969 y 1975, respectivamente (Cfr: Levinas, 1996 y 1997).

6 Sobre el maestro Chouchani, remito al lector a la biografía escrita por Salomón Malka (Cfr: Malka, 2007), y a una reseña del libro que publiqué (Cfr: Navia, 2008).

páginas sobre el «idealismo filosófico» en una «Introducción a la Filosofía». Pero, entre la Biblia y los filósofos, los clásicos rusos —Puschkin, Lemonotov, Gogol, Turgueniev, Dostoievski y Tolstoi, y también los grandes escritores de la Europa occidental, y en especial, Shakespeare. [...] ¿es una preparación para Platón y para Kant, inscritos en el programa de la licenciatura en filosofía? Se requiere tiempo para darse cuenta de las transiciones (Levinas, 2000: 24–25).

Transiciones, superposiciones, o como también puede decirse, traducciones —entendiéndose con ello los tránsitos— entre Grecia y Jerusalén, entre Ulises y Abraham, entre lo hebreo y lo occidental. Vuelcos que pueden captarse de un modo más claro cuando se introduce uno en su planteamiento de la ética como filosofía primera, y de la primordialidad del Otro respecto al Yo, comprensibles a partir de su alejamiento de la ontología.

2. Apuntes sobre el planteamiento levinasiano

Quienes interpretan y comentan la obra de Levinas, suelen comenzar con la anterioridad del rostro del Otro respecto al Mismo, porque tal precedencia anuncia la ética como filosofía primera. A su vez, que la ética sea la filosofía primera, acentúa el rompimiento de Levinas con la ontología, y por ende con la teoría, en tanto plantea que la *inteligibilidad* conduce a la *totalidad*, y ello no hace más que empañar, e incluso erradicar, la trascendencia.

No obstante, cuando se atiende la insistencia de Levinas en la separación radical entre el Mismo y el Otro, puede advertirse la distancia de la proximidad en la cual el Otro aparece, y con la cual se establece, a su vez, la subjetividad del Mismo. Una subjetividad que, como plantea en *Totalidad e infinito*, está fundada en la idea de lo infinito (Cfr: Levinas, 2002: 52).⁷ Pero faltaría aún preguntar, ¿qué quiere decir que la subjetividad esté fundada en la idea de lo Infinito?

⁷ Desde las páginas iniciales del Prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas menciona la fuerte impresión que le ocasionó la oposición a la idea de totalidad presente en *Die Stern der Erlösung (La estrella de la redención)* de Franz Rosenzweig. Al respecto, resulta oportuno remitir al lector a Cohen, 1994, y plantear, con Alberto Sucasas, que las nociones bíblicas aludidas por Rosenzweig: Creación, Revelación y Redención, vinculadas a la relación Dios–mundo, la Revelación Dios–hombre, y la Redención hombre–mundo, respectivamente, permiten incursionar en derroteros con los cuales puede desentrañarse la escritura *prototextual* que yace bajo la escritura *fenotextual* levinasiana (Cfr: Sucasas, 2006; Navia, 2009b). En palabras del propio Rosenzweig: “En efecto, al haber reconocido en Dios al Creador y al Revelador, y en el mundo, ante todo, a la criatura, y en el hombre, ante todo, al alma amada, por encima de todo *quizá* consta ahora que Dios está arriba. [...] Y con la misma necesidad con la que en el triángulo antemundano está Dios arriba, tiene, en el triángulo del mundo, que estar la Redención abajo, y confluendo en ella las líneas que parten de la Creación y de la Revelación” (Rosenzweig, 1997: 310).

Como se indicó más arriba, la trascendencia rompe la *totalidad*, y por tanto, se relaciona con la idea de lo Infinito, en tanto separa al Mismo y al Otro, impidiendo que se engloben o totalicen los términos. Por ende, para que se de la trascendencia no puede introducirse ningún intermediario porque podría obstaculizar la relación —el encuentro— entre el Mismo y el Otro. Por ello, dice Levinas que la trascendencia tiene esto de notable: “la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido” (Levinas, 2002: 59). La estructura que se anuncia corresponde entonces a la instalación de una posición eminente e irreductible del Otro, y de una subjetividad separada que se encuentra en el punto de partida.⁸

Para Levinas, los términos de la relación no pueden acoplarse ni sistematizarse desde fuera, la relación debe sustraerse de cualquier *tercer término* que pudiera comprenderla, pues los traicionaría como particulares. De este modo, Levinas consigue defender la unicidad irreductible y radical de los elementos, siendo la trascendencia la encargada de mantener la separación entre los términos, sin privarlos de su alteridad.

Con lo anterior, Levinas formula una *intención trascendente* que les permita al Mismo y al Otro, que se encuentren “relacionados”, sin introducir un concepto que pudiese restablecer una unidad o identidad. Para ello, reconfigura la conceptualización sobre la relación, introduciendo el término *religión*. Dice el autor: “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (Levinas, 2002: 64). *Religión*, del latín *relligio–religionis*, Levinas la refiere desde su acepción *religatio–religatio*, que quiere decir “la acción que se lleva a término en la ligadura”. Así, con su explicación etimológica —o filológica si se quiere— Levinas traslapa una relación que se encuentra “en relación” sin totalizarse, conservando dos movimientos simultáneos: la separación y la juntura. Una relación que mantenga estas dos características permite que se proteja la alteridad del Otro como imposible de convertirse en objeto, y como un existente único que le es trascendente al Mismo.

8 En *Dios, la muerte y el tiempo*, Levinas lo dice con otras palabras: “En el análisis cartesiano de la idea de infinito, se encuentran siempre los dos tiempos: 1.º Dios es el *cogitatum* de una *cogitatio*; existe la idea de Dios; 2.º Dios es aquello que significa lo no conteniente por excelencia, lo que sobrepasa toda *capacidad*. De este modo hace estallar, la realidad objetiva de Dios, su realidad formal de reflexión; y es quizá eso lo que, por adelantado, trastoca la validez universal y el carácter original de la intencionalidad”. Y más adelante, continúa: “Todo ocurre como si la negación incluida en el *in*-finito no significase una negación cualquiera sino precisamente la idea de infinito, es decir, el infinito *en* mí. Como si el psiquismo de la subjetividad despertada equivaliese al infinito en lo finito. Como si —y no es ningún juego de palabras— hubiese que comprender el *in* del infinito, a la vez, como un *no* y como un *en*” (Levinas, 1998: 254–255).

Así, la trascendencia del Otro inscribe entonces un movimiento que no se consuma, pero que reitera y se perpetúa. Dice Levinas en *Trascendencia y altura*: “Ni la noción de lo demasiado grande, ni la de lo demasiado misterioso dan cuenta de él, sino las nociones de altura y trascendencia” (Levinas, 2006: 97). Por tanto, la altura y la trascendencia aproximan al Otro con el infinito en tanto desborda siempre cualquier determinación intentada. El llamado viene entonces de la altura del Otro, y la recepción del mensaje solo es posible si se está sustraído del plano del ser. Rompimiento del ser que permite la relación–religión–ligadura, en su separación y juntura, que es conseguido por la idea de lo Infinito, que no reposa, sin embargo, en el Mismo, sino en el Otro. En palabras de Levinas: “La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador” (Levinas, 2002: 85). La idea de lo infinito es entonces desproporción y desmesura, y consigue sugerir, por tanto, un pensamiento desproporcionado y desmesurado, esto es, que desborda y rebasa al pensamiento teórico, e incluso, al pensamiento fenomenológico de la intencionalidad, dice Levinas, mediante el Deseo. Así, llega a decir el autor: “El Deseo mide lo infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida”, y añade, “[l]a desmesura medida por el Deseo es rostro” (Levinas, 2002: 85), el cual, continúa, “contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal [*intermediario* o *tercer término*], sino una *expresión*” (Levinas, 2006: 74–75).

De este modo, puede comprenderse que la alusión al rostro corresponde a la respuesta de Levinas a la ontología, pues con su significación especial, se enmarca como *anterioridad filosófica del ente sobre el ser*, “siendo” expresión absoluta y radical de la *exterioridad*. Cito a Levinas: “La noción de rostro [...] [s]ignifica la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo salvaguarda al yo que la recibe. Permite finalmente describir *la noción de lo inmediato*” (Levinas, 2006: 75).

Noción de lo inmediato que alude específicamente al encuentro entre el Mismo y el Otro, mencionado por Levinas como *cara–a–cara* o *frente–a–frente*, esto es, la misma *religión–ligadura*, pero subrayando que el rostro del Otro implica una resistencia, un cuestionamiento al Mismo, porque la idea de lo Infinito se produce en él.

Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia:

la resistencia ética. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad —puramente ética— de esta tentación y tentativa (Levinas, 2002: 212).

El infinito que brilla en el Rostro del Otro abre la trascendencia y resiste desde la vulnerabilidad con su ausencia de defensa, pero ¿cómo se logra tal protección? Continúa Levinas:

Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una *percepción* con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una *conciencia* de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar *presupone* la trascendencia de la expresión. El rostro amenaza de lucha como una eventualidad, sin que esta amenaza agote la epifanía de lo infinito, sin que formule la primera palabra (Levinas, 2002: 212–213).

Lo fundamental corresponde entonces a instaurar la relación como anterior a la lucha, pues si el rostro abre la trascendencia y se pasa en él la idea de lo infinito, la relación implanta una anterioridad ética privilegiada respecto a la lucha, que podría, sin embargo, suceder.

En síntesis, haber introducido algunos términos y nociones centrales del planteamiento levinasiano, con los cuales se ha mencionado la separación radical entre el Mismo y el Otro, la *religión* como relación y separación, y, de manera destacable, la trascendencia que protege la unicidad y alteridad de los términos por su articulación con la idea de lo infinito que aparecen en el Rostro del Otro, nos acercan a la ética como filosofía primera formulada por Levinas. Formulación que intenta apartarse de la posible remisión a una construcción teórica. Esto es, que, para *decirse*, rompe con la ontología, con el plano del ser, indicando una anterioridad incluso previa a la emergencia de la filosofía.

La demarcación de la anterioridad se convertirá entonces para Levinas en una noción recurrente, luego de que fuese en *Totalidad e infinito* donde realizó su presentación más concisa mediante la ubicación de la idea de lo infinito. Para ello, se basó en la “Tercera meditación” de René Descartes, y en tan solo dos páginas logró presentar su interpretación sobre la idea de lo infinito que protege la trascendencia de la relación entre el Mismo y el Otro.

De su lectura, indica Levinas:

Si, en una primera etapa, Descartes toma una conciencia indudable de sí por sí, en una segunda etapa —reflexión sobre reflexión— percibe las condiciones de esta certeza. Esta certeza se debe a la claridad y a la distinción del *cogito*, pero la certeza es buscada a causa de la presencia de lo infinito de este pensamiento finito que sin esta presencia ignoraría su finitud (Levinas, 2002: 224).

Según Levinas, la apelación del *cogito* al infinito le sirve a Descartes para apoyar la certidumbre de su existencia y, de ese modo, el sujeto cartesiano logra aprehenderse mediante aquel punto de vista exterior. El proceso de constitución del *cogito* consigue reconocer su finitud mediante la presencia de la substancia infinita, sin embargo, y esto es central en la lectura de Levinas, cuando Descartes apunta que “no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y de la luz” (Descartes, 2003: 41) se equivoca, en la medida en que lo importante corresponde a que lo infinito se encuentra radicalmente separado del *cogito*. Es decir, no es que el ser finito se comprenda como negación de lo infinito, sino que el ser finito logra reconocer que lo infinito se extiende y aleja en la distancia. De este modo, para Levinas el relevante descubrimiento cartesiano consiste en presentar una separación radical entre los términos. De un lado, el infinito que se extiende en la distancia y, de otro, el finito que se sabe separado.⁹

En esta perspectiva, estamos de acuerdo con la interpretación de Patricio Peñalver cuando afirma en su texto “Descartes y Levinas en contexto”: “La idea de infinito, que Descartes “emplea” para explicar la relación entre el yo finito y el Dios infinito (y así, para “demostrar” la existencia de éste), juega en el texto de Levinas un papel muy distinto: *el de aquello que explica la relación original con el otro, la relación social original*” (Peñalver, 2001: 233).

De un modo semejante, puede apoyarse esta interpretación en una importante consideración de Bernard Williams en su texto *Descartes: el proyecto de la investigación pura*:

9 Lectura de Descartes realizada por Levinas, que dista de la emprendida por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*. Pues mientras Levinas se concentra en la relación que Descartes plantea entre Dios y el *cogito*, Husserl se detiene en la suspensión del *cogito* de Descartes, para plantear la relevancia del *yo trascendental*. Dos citas permiten mostrar lo anterior claramente: “esta *ἐποχή* fenomenológica, o este «poner entre paréntesis» el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada [...] La *ἐποχή* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí” (Husserl, 1996: 62). Y más adelante: “Mediante la *ἐποχή* fenomenológica, reduzco mi yo humano y natural y mi vida psíquica—el reino de mi *propia experiencia psicológica*— a mi yo fenomenológico–trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológica–trascendental del yo*. El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la *ἐποχή* fenomenológico–trascendental” (Husserl, 1996: 68).

[S]u idea de Dios no es aquella de un ser infinito de manera puramente negativa, es decir, un ser tal que no podemos concebir los límites de su excelencia, sino de un ser realmente infinito del cual *sabemos* que no hay límites a su excelencia o, como en algún otro lugar propone la distinción, la excelencia de Dios no es indefinidamente sino *infinitamente grande* (*Princ.* i 26 y ss., para una explicación diferente de estos términos véase I *Rep.*: VII 113, HR2 17) (Williams, 1995: 141).

Si bien Descartes señala la imposibilidad de comprender o de acercarse a Dios como substancia infinita, es decir, la imposibilidad del conocimiento teórico que podemos tener sobre esta idea, Levinas recuperará el descubrimiento de una relación que deja atrás lo teórico, e instala la *trascendencia*. La interpretación de Levinas consiste en afirmar que Descartes ha descubierto en la relación entre la substancia infinita y el ser finito, la existencia de una *relación trascendente* que describe la *situación* entre el Yo y el Otro. Relación que debe entenderse como un Yo finito separado del Otro, y un Otro trascendente radicalmente separado del Yo. La *situación* del Yo y el Otro, considerada de este modo, funda para la intersubjetividad un tratamiento que no permite alguna resolución teórica, ni que los términos de la relación sean englobados.

Escribe Levinas en *Totalidad e infinito*: “La relación con lo infinito, en la doble estructura de lo infinito presente a lo finito, pero también fuera de lo finito, ¿no es extraña a la teoría?” (Levinas, 2002: 224). Pues, del doble movimiento generado por la presencia de lo infinito, la relación escapa a la teoría en tanto su *separación* señala una distancia que no es posible ajustar. En otras palabras, Levinas resalta de la meditación cartesiana, que Descartes no lleva a término una constitución de lo infinito, permitiendo, de esta manera, que quede una puerta abierta. Es decir, el infinito al no ser asumido como un objeto o como un ente del cual la tematización podría aspirar a una verdad o presentación objetiva, logra escapar a las reducciones intentadas por la teoría. La posibilidad de la relación entre dos libertades se hace efectiva. El logro cartesiano, dice Levinas, consiste en el descubrimiento de una “*alteridad total*, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad” (Levinas, 2002: 225).

De este modo, cuando Descartes dice: “Y no importa que yo no comprenda lo infinito, o que hay en Dios otras innumerables cosas que no puedo comprender de ningún modo, y quizás ni siquiera vislumbrar con el pensamiento; pues es propio de lo infinito el que yo, que soy finito, no lo comprenda” (Descartes, 2003: 42), Levinas asume esta explicación para la descripción del Otro que participa de la relación. El Otro es infinito, trascendente, y por tanto, mi comprensión teórica nunca logrará reducirlo. El Otro se resiste a mi aprehensión, escapa, se aleja, me es siempre exterior.

Lo infinito, trascendente o extraño pensados no como objetos sino como aquello que desborda los límites, solicita del pensamiento otras categorías, las cuales Levinas formula como *pensar mejor o más que pensar*.

La idea del infinito asumida por Levinas debe entenderse entonces como excedencia, desmesura y desbordamiento del contenido del Otro, pues solo en la medida en que el Otro sea asumido como trascendente, como *absolutamente separado* del Yo, puede iniciarse un posible diálogo. No hablo con el Otro como otro Yo, hablo con el Otro porque es Otro. *Pensar o más que pensar*, contener más de lo que es posible contener alude a una subjetividad que no es solo identidad o interioridad, no refiere un ser existente solo en el mundo; contener más de lo que es posible contener alude a una subjetividad que, fundada en la idea del infinito, es apta para entablar una relación con otro trascendentemente Otro, a quien es posible hablarle.

Levinas reiterará en sus libros posteriores a *Totalidad e infinito* esta comprensión sobre la idea de lo infinito captada en Descartes. Así, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (de 1974), escribe: “El infinito afecta al pensamiento y lo destruye, al mismo tiempo, lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama. Lo sitúa de nuevo en su lugar y, de ese modo, lo pone en su sitio: lo despierta” (Levinas, 1987: 258). Participación positiva del infinito que genera una dislocación en la estructura del Yo, pues revuelve y disloca su posición, la despierta. Despertar del Yo que proviene del Otro, de su llamado, de su voz que deja traslucir la presencia de lo infinito. Más aún, en *De Dios que viene a la idea* (de 1982), la idea de lo infinito en Descartes vuelve a ser mencionada, pero directamente relacionada como meditación sobre la idea de Dios. Dice Levinas:

En su meditación sobre la idea de Dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del *yo pienso*, con un rigor inigualable. Aun cuando piensa en Dios como en un ser, piensa en Él como en un ser eminente o como en un ente que es de manera eminente [...] Descartes mantiene aquí un lenguaje sustancialista al interpretar la desmesura de Dios como un superlativo del existir. Pero no es ahí donde reside para nosotros su insuperable aportación. Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión en el inconsciente sino un despejarse o un despertar que sacude el «sueño dogmático» que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto (Levinas, 2001: 94–95).

En esta perspectiva, se trata, de nuevo, de introducir la trascendencia, el más allá del ser, tanto con la idea de lo infinito, como con la introducción de la anterioridad. Sobre lo infinito, dice Levinas: “[E]l *in* de lo Infinito significa[ra] a la vez el *no* y el *en*” (Levinas, 2001: 96), esto es, que lo infinito de la idea de Dios le dice *no* al yo, pero se dice, al tiempo, *en* el yo. Y sobre la anterioridad:

Se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; anterior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, an-árquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad más antigua de entrada que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable que la representación retiene en su presencia (Levinas, 2001: 97).

Con esto se logra una estocada capital, la inclusión del sentido de la idea de Dios, que no sucede por su nombramiento porque sería todavía representación en la *gesta del ser*; sino idea de Dios que *se dice* y se mantiene en su ambigüedad, en su inverosimilitud como trascendencia. En palabras de Levinas: “Si la intelección del Dios bíblico —la teología— no alcanza el nivel del pensamiento filosófico, no se debe a que piensa a Dios como ente sin explicitar previamente el «ser de este ente», sino porque, al tematizar significa de una manera inverosímil [...] lo más allá del ser, la trascendencia” (Levinas, 2001: 87). Pero una trascendencia que sobrevuela la noción misma del Rostro del Otro, en tanto, continúa Levinas:

Dios no es simplemente el «primer otro» (*autrui*), «otro por excelencia» o «el absolutamente otro», sino un otro (*autre*) diferente del otro (*autri*); otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el prójimo, y diferente a cualquier prójimo, trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trajín del *hay* [Nota al pie: Huella de un pasado que jamás fue presente (y, sin embargo, ausencia que todavía perturba)] (Levinas, 2001: 103).¹⁰

Con esta última vinculación, a saber, que Dios es trascendente antes que el otro, *con una alteridad previa a la alteridad del otro, hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el trajín del hay*, se cierra un círculo, si así puede decirse, que se abrió cuando se planteó al inicio de este artículo, que Levinas ingresó a la filosofía al contraponer el *hay (il y a)* al *hay (es gibt)* heideggeriano, planteando la precedencia de una intersubjetividad anterior a la presentación del existente y el Otro, siendo el Otro el que abría el más allá del ser. El salto, desde *De la existencia al existente* de 1947 hasta *De Dios que viene a la idea* de 1982, corresponde, podría decirse, a haber encontrado una anterioridad que, valga la redundancia, es anterior

10 En *Dios, la muerte y el tiempo*, volvemos a encontrar estas alusiones a Dios como Otro diferente de los Otros, y a la *trascendencia hasta la ausencia*; cito: “Dios no es simplemente el primer otro, sino que es distinto a los otros, otro de otra manera, otro con una alteridad previa a la alteridad de los otros, a la constricción ética al prójimo. Diferente, por tanto, de cualquier prójimo. Y trascendente hasta la ausencia, hasta su posible confusión con el barullo del *hay*”; y más adelante, continúa: “Para que esta fórmula —«trascendente hasta la ausencia» no se quede en fórmula—, era preciso restituirla a la significación de toda la intriga ética, a la comedia divina en la que se implica la responsabilidad, y sin la cual la palabra Dios no habría podido surgir” (Levinas, 1998: 263–264).

a la intersubjetividad, al Otro, al Rostro, a saber, la idea de Dios. Noción que proviene, como ya se planteó, de la teología, pero que Levinas hace ingresar a la filosofía, *diciendo* la idea de Dios sin nombrar —al innombrable: D... Restricción del nombramiento que tiene su explicación, a saber, si es nombrado es trasladado a la inmanencia, y esta produce la muerte de su trascendencia. Cuando se pronuncia o escribe Dios, ancla como Dicho, encalla; por eso, solo en su ausencia permanece y participa, diría Levinas, haciendo estallar la razón cuya pretensión consiste en apresar el aparecer.

Conclusión

En síntesis, en este artículo se plantea que Levinas estuvo embarcado durante su vida, en el esfuerzo constante por introducir en sus escritos la trascendencia a través de diversas nociones. Sin embargo, dado que la trascendencia suele esfumarse cuando se introducen los términos y nociones, por su inmanencia, su región solo puede permanecer, en su ausencia, en el *decir* que implica decirla cada vez, como la primera vez, de otro modo, pero diciéndola. Verbalidad de la trascendencia que deja atrás la verbalidad del ser que descubrió Levinas en su juventud al leer a Heidegger, y que hace comprensible la interpretación de Derrida sobre la obra de Levinas cuando dice: “Se pliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente” (Derrida, 1989: 114).

Repetición, pero nunca igual, que puede incluso relacionarse con su biografía. Pues Levinas, parece, no fue filósofo y judío como plantea Critchley, sino judío y filósofo. Su nacimiento, y con ello haber estado acompañado por la Biblia y el Talmud desde sus primeros años, asegura una fidelidad que solo los judíos reconocen. Pero también, separación entre sus publicaciones filosóficas y religiosas en editoriales distintas, que sin embargo se transfieren en lo esencial, la anterioridad y primordialidad de la ética, y la misma idea de Dios que introduce Levinas en la filosofía, a sabiendas del estallido que produce.

La *doble fidelidad* planteada por Charlier zanja las discusiones posibles en tanto asegura lo innegable, el hecho de que la obra de Levinas mantiene a referencias una y otra fuente, la filosófica y la hebrea. No obstante, cuando Urabeyen plantea que Levinas *trata y estudia las verdades universales y compartibles de la religión judía desde el punto de vista de la razón*, parece omitir el estallido que producen nociones como, entre otras, la idea de Dios.

Idea de Dios que, considero, es de las más potentes en Levinas, si se comprende que él consigue sustraerla de la teología para introducirla en la filosofía, interrumpiendo el ser, la inmanencia, pero interviniendo lo que acontece en el ser y en la inmanencia, porque porta la trascendencia que mantiene la separación entre el Mismo y el Otro, sin privarlos de su alteridad.

Trascendencia de la idea de Dios que, anterior a la trascendencia del Otro, anuncia la anterioridad del *heme aquí*, en el *decir*, en la trascendencia pura donde ocurre la vida de *nosotros*, con Dios o en su ausencia....

Bibliografía

1. Boyer, A. y M.R. Hayoun (2008). *La historiografía judía*, Trad. de Paula López Caballero, México, Fondo de Cultura Económica.
2. Chaliel, C. (2004). *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, Trad. de María Pons Irazazábal, Barcelona, Herder.
3. Cohen, R. A. (1994). *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
4. Critchley, S. (2004a). Introducción. En: Levinas, E. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmód.
5. Critchley, S. (2004b). Epílogo. Emmanuel Levinas. Un inventario dispar. En: Barroso Ramos, M. y D. P. Chico (Eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta.
6. Derrida, J. (1989). Violencia y Metafísica. En: *Escritura y diferencia*, Trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.
7. Descartes, R. (2003). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos.
8. Eliade, M. (1990). Judaísmo. En: *Diccionario de las religiones*, Buenos Aires, Paidós.
9. Fackenheim, E. L. (2005). *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*, Trad. de Mariana Kosmal, Buenos Aires, Lilmód.
10. García, M. del R. (2006). *Historia de las religiones*, Colombia, Intermedio Editores, del Círculo de Lectores.

11. Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
12. Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme.
13. Levinas, E. (1994). *Cuatro lecturas talmúdicas*, Trad. Miguel García-Baró, Barcelona, Riopiedras.
14. Levinas, E. (1997). *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Trad. Soedade López Campo, Barcelona, Riopiedras.
15. Levinas, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*, Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland, Trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra.
16. Levinas, E. (2000). *Ética e infinito. Una entrevista de Philippe Nemo*, España, Machado Libros.
17. Levinas, E. (2001). *De Dios que viene a la idea*, Trad. de Graciano González R.–Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid, Caparrós.
18. Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. de Daniel E. Guillot, Salamanca, Sígueme.
19. Levinas, E. (2004a). Judaísmo. En: *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
20. Levinas, E. (2004b). Signatura. En: *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
21. Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Trad. Manuel E. Vázquez, España, Síntesis.
22. Levinas, E. (2006). *Trascendencia y altura*, Trad. de Antonio Domínguez, Madrid, Trotta.
23. Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*, Trad. de Alberto Sucasas, Madrid, Trotta.
24. Malka, S. (2007). *Monsieur Shoshani. El enigma de un maestro del siglo XX*, Trad. Alberto Sucasas, Buenos Aires, Lilmod.
25. Navia Hoyos, M. (2008). Periplos de un biógrafo. Reseña de “Monsieur Shoushani de Salomón Malka, *Riff-raff: revista de pensamiento y cultura*, España, Universidad de La Rioja, 37.

26. Navia Hoyos, M. (2009a). Emmanuel Levinas: entre la cautividad y la filosofía, *Co-herencia*, Medellín, Universidad EAFIT, vol. 6 (11), julio–diciembre.
27. Navia Hoyos, M. (2009b). Epílogo al libro de Alberto Sucasas: Levinas: lectura de un palimpsesto, *Daimon: Revista de filosofía*, Murcia, vol. 46.
28. Peñalver, P. (2001). *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid, Caparrós.
29. Poirié, F. (2009). *Emmanuel Levinas. Ensayo y conversaciones*, Trad. de Miguel Lancho, Madrid, Arena.
30. Putnam, H. (2004). Levinas y el judaísmo. En: Levinas, E. *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
31. F. Rosenzweig (1997). *La estrella de la redención*, Trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme.
32. Smart, N. (ed.) (2000). Judaísmo. *Atlas mundial de las religiones*, Alemania, Könnemann Verlagsgesellschaft.
33. Sucasas, A. (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Emmanuel Levinas: esbozo biográfico. En: Nogueira, Á. D. Emmanuel Levinas. Un compromiso con la Otredad, *Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, Antrophos, vol. 176, enero–febrero
34. Sucasas, A. (2002). *Memoria de la ley. Ensayos sobre pensamiento judío*, España, Riopiedras.
35. Sucasas, A. (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod.
36. Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Levinas. En: Alonso Martos, A. (ed.) *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Universitat de Valencia, Valencia.
37. Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Trad. de Laura Benítez, México, Universidad Autónoma de México.