

Cómo citar en APA: Fernández Hart, Rafael (2021). Esbozo de filosofía de la religión en Emmanuel Lévinas: la emergencia de la hermenéutica. *Cuestiones Teológicas*, 48 (109), 17-31. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v48n109.a02>

Fecha de recepción: 21.11.2020 / Fecha de aceptación: 15.01.2021

ESBOZO DE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN EMMANUEL LÉVINAS: LA EMERGENCIA DE LA HERMENÉUTICA

An Outline for a Philosophy of Religion in Emmanuel Lévinas: The emergence of hermeneutics

RAFAEL FERNÁNDEZ HART¹ 

Resumen

El objetivo de este artículo es esbozar una filosofía de la religión en Emmanuel Lévinas. De este modo, se arrojarán luces en torno a un problema de interpretación en el que, por un lado, se considera que la filosofía de Lévinas se inscribe en el giro teológico de la fenomenología francesa, y por otro, el propio autor niega toda aproximación teológica. Con este esbozo, al mismo tiempo, se reconocen las reflexiones levinasianas sobre Dios, las Escrituras o lo sagrado, pero sin circunscribir su obra a una filosofía de la religión sobre la que nunca escribió. Ahora bien, aunque existen investigaciones sobre la filosofía de la religión del filósofo, no se ha valorado la pertinencia de este enfoque como respuesta ante quienes se apuran en sancionar un giro teológico en la filosofía levinasiana. Para satisfacer el objetivo del artículo se ha seleccionado el texto *Écrit et sacré* (1989), ya que se trata de la única publicación del autor que cabe bajo el rótulo bastante explícito de “filosofía de la religión”. Precisamente porque una publicación no constituye una razón suficiente para englobar la totalidad del pensamiento levinasiano, se propone solo un esbozo por el que se mantenga a salvo la empresa del autor, se estudie un artículo que aporte en esta dirección y que en general fue dejado de lado, y se muestre que, en este esfuerzo, más que giro teológico, se evidencia un giro hermenéutico. En este artículo, se muestra, primero, un panorama general de la filosofía de la religión para exponer los puntos de encuentro entre aquel y la filosofía de Lévinas. Segundo, bajo la noción de *anomalías*, recogemos elementos originales de *Écrit et sacré* que permitirán, en tercer y último lugar, proponer un esbozo de filosofía de la religión anclado en un giro hermenéutico. Se mostrará que, por su familiaridad con las Escrituras, Lévinas aboga por un ser humano capaz de ellas, abierto a ellas y a lo que las habita.

Palabras clave: Emmanuel Lévinas; Hermenéutica; Fenomenología; Sagrado; Santo; Dios; Escrituras; Torá; Talmud; Filosofía de la religión.

1 Doctor en Filosofía y Magíster en Teología por el Centre Sèvres – Facultés jésuites de París, Francia. Docente principal de la Universidad jesuita Antonio Ruiz de Montoya, Perú, en las asignaturas de filosofía de la religión y metafísica. Ha dirigido un seminario sobre Lévinas y otro sobre Tomás de Aquino. Ha sido docente de un taller sobre religiosidad popular en el Centre Sèvres (París, 2018-2019). Trabaja en torno al judaísmo, la mística, lo sagrado y la literatura sagrada en las diferentes religiones. En la misma UARM se desempeñó como Vicerrector Académico y como Decano de la Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas y actualmente es el Rector. Correo electrónico: rafael.fernandez@uarm.pe



Abstract

The article introduces an outline for a philosophy of religion in the work of Emmanuel Lévinas. Thus, it throws light on an issue of interpretation in which, on the one hand, it is thought that the philosophy of Lévinas is framed in the Theological Turn in French Phenomenology and, on the other, the philosopher himself denies any theological approach. At the same time, it acknowledges the considerations of Levinas regarding God, the Holy Scriptures, and Sacredness, without framing his work in any form of philosophy of religion, of which he never wrote. Though there is some research in the philosophy of religion of Levinas, the value of such an approach, as a response to those who rush at affirming a Theological Turn within Levinasian philosophy, has not been yet considered. Bearing this in mind, the article focuses on the work *Écrit et sacré* (1989), which is his only work that might be labeled as “philosophy of religion”. Precisely, because just one work is not enough reason to characterize the entire thought of Levinas, only an outline is proposed in this article, thus preserving his undertaking, but allowing to address a work that has been usually dismissed. Therefore, the article shows that it might be more appropriate to speak of a Hermeneutic Turn than of a Theological Turn. First, it introduces a general view of the philosophy of religion to consider the possible points of contact with the philosophy of Lévinas. Second, it considers the idea of anomalies. Finally, it considers original elements of *Écrit et sacré* that might make possible to outline a philosophy of religion connected to a Hermeneutic Turn. It also shows that due to his familiarity with the Scriptures, Lévinas argues for a human being who is capable of them and who is open to them.

Keywords: Emmanuel Lévinas; Hermeneutics; Phenomenology; Sacredness; Holy; God; Scripture; Torah; Talmud; Philosophy of Religion.

¿Qué es una filosofía de la religión? Presentación del contexto

Si bien no existe entre los trabajos de Emmanuel Lévinas ningún tratado específico de filosofía de la religión, la obra del filósofo francés deja en claro su interés por la religión cada vez que explora la relación que la filosofía tiene con ella. Así señala que “la filosofía deriva de la religión. La filosofía es invocada por la religión que camina a la deriva y probablemente la religión siempre camine a la deriva”² (Lévinas, 1977, p. 156). Este aserto señala sucintamente una de las preocupaciones que desarrolla con insistencia en el conjunto de su obra: pensar la religión, pero de un modo que la limite en relación con sus peligros más extremos. Ahora bien, si la filosofía se hace ineludible para la religión, se debe, en particular, según Lévinas, a que lo sagrado amenaza al sujeto ético, por lo que se hace imperativo elaborar una crítica de lo sagrado aprendiendo al mismo tiempo a leer e interpretar las Sagradas Escrituras.³

2 Las traducciones son mías. Esta cita evoca un programa completo de filosofía de la religión en el que se asigna un cometido específico a la filosofía: pensar la religión elaborando, al mismo tiempo, una crítica de lo sagrado.

3 El término viene precedido de su ambigüedad, como lo reiteramos a lo largo del artículo. Por una parte, las Sagradas Escrituras (en singular o plural) o la Revelación se refieren en *Écrit et sacré* a la Biblia judía, libro cuya excelencia reconoce

Para explorar cuánto podrían corresponder las preguntas y respuestas de Lévinas con los actuales desarrollos de la filosofía de la religión y cómo podrían estos evitar hacer de él un teólogo, se hace pertinente comenzar con la presentación del amplio contexto en el que se descubre esta disciplina. Así pues, desde su aparición en el siglo XVIII,⁴ la filosofía de la religión ha evolucionado a lo largo de la historia para constituirse en una disciplina propia, pero con métodos que comparte con el conjunto de la filosofía. Aunque la disciplina sea relativamente reciente, la reflexión y, sobre todo, la crítica de la religión son tan antiguas como la religión misma. Con todo, y sin pretender ser exhaustivo, me parece que se puede sostener que el ejercicio profesional más actual busca responderse preguntas que se ocupan de:

- El origen de la religión,⁵ es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad de este hecho; dicho de otro modo, ¿cómo ha sido y es posible la religión?
- La racionalidad de este hecho a partir de la historia de las religiones que se puede expresar con estas preguntas: ¿tienen las religiones una racionalidad propia? Y si es así, ¿en qué consistiría?
- Los sentimientos como dinamizadores de la religión. En efecto, se puede preguntar ¿cuál es el modo como ellos interactúan en el hecho de la religión o, mejor, ¿cómo se articula la religión con la dimensión afectiva del individuo o de la comunidad?

Cada una de estas preguntas supone abandonar lugares comunes y enunciar tareas para la reflexión filosófica contemporánea, de ahí que, en el presente, el inventario de filósofos sea tan amplio como las religiones. Con respecto de la posición levinasiana, podemos afirmar que se ocupa de las tres preguntas. En primer término, en diferentes oportunidades niega el origen celeste de la religión, y más específicamente, el de la Revelación (Lévinas, 1982, pp. 159-160); pero aboga por un infinito puesto en la consciencia como si se tratara de una disposición innata de todo ser humano (Lévinas, 1998a, pp. 108-109). En segundo término, defiende hasta el cansancio la vía racional de la religión, en concreto y una vez más, cuando se refiere a la Revelación (Lévinas, 1981, p. 138). Y, en tercer término, orientado por la exigencia intelectual del Talmud, se opone a toda visión numinosa o mágica de la religión (Lévinas, 1994b, pp. 237-238).

Ahora bien, más allá de estos interrogantes, el método de la filosofía de la religión también ha variado a lo largo del tiempo. A este respecto, se pueden evocar dos perspectivas igualmente relevantes. Por un lado, si partimos del objeto hay que reconocer la permeabilidad de los límites de la filosofía de la religión con respecto de la teología, la filosofía religiosa o la filosofía teológica. En este sentido, la filosofía de la

Lévinas (1989, p. 356). La Escritura, sin embargo, se refiere al conjunto formado por la Biblia judía y el Talmud, la ley escrita y oral (Lévinas, 1982, p. 165). Por otra parte, las Escrituras santas son el hecho mismo del lenguaje por el que cada uno es éticamente interpelado (Lévinas, 1989, p. 359); se trata de la exigencia dirigida a la persona en su singularidad inalienable, de ahí que la Revelación exija la historia en la que cada uno es único como intérprete (Lévinas, 1982, p. 164). Por tanto, no es imposible que Lévinas transite de las Sagradas Escrituras hacia cualquier escritura y que de esta última vuelva a las primeras para recordar la presencia ineludible y contraída de la Palabra de Dios. Aquí hay que hacer notar un círculo hermenéutico por el que se evidencia una paradoja consistente en que la Palabra de Dios precede a las Escrituras o se muestra que la Revelación viene antes de la Revelación (Lévinas, 1982, p. 158).

4 Greisch (2002, p. 31) sostiene que el primero en usar el término fue el jesuita alemán Segismundo von Storchenau (1731-1797), filósofo wolffiano opuesto al deísmo. Su propuesta constituye solo un preámbulo a la fe.

5 Preferimos usar el término *religión* en singular para subrayar el hecho mismo. El uso del singular no significa que ignoremos que estamos frente a un conjunto más bien indeterminado de experiencias religiosas que dan lugar a un amplio inventario de religiones.

religión ha requerido hacerse de un campo propio y aún en el presente no está exenta de cierta confusión o, mejor todavía, de cierto diálogo. El interés de Lévinas por el judaísmo ha hecho pensar en su aporte como una filosofía religiosa, en especial, porque se habría ocupado de explicar la identidad de la religión judía.⁶ Al respecto, hay que afirmar que, si encontramos resistencias para defender una filosofía de la religión en Lévinas, cuanto más con respecto a una filosofía religiosa que empobrecería su alcance universal. Así las cosas, no es suficiente que el autor haya reflexionado sobre la religión para sostener que existe el esbozo de una filosofía de la religión; sin embargo, intentamos mostrar que, al pensar la religión, no solo lo hace como parte de una reducción ética, sino que hay una verdadera contención filosófica de un fenómeno que abandonado a su suerte se desborda en formas de violencia o de tesis irracionales. En este sentido, la filosofía debe ocuparse de la religión, y en esto es muy consecuente.

Por otro lado, si se considera el método, se puede decir que la primera versión de la filosofía de la religión la encontramos antes de que su nombre se acuñara en el siglo XVIII; en efecto, en los primeros siglos de la era común, diversos pensadores ofrecían visiones críticas de la religión. Con ellos, se hizo evidente que la crítica a las creencias religiosas es una de las más antiguas formas de filosofía de la religión; sin embargo, las versiones más actuales de esta disciplina son la fenomenología y la hermenéutica (Schaeffler, 2003). Después del giro hermenéutico de la fenomenología iniciado por el mismo Heidegger, y prolongado por autores como Ricoeur, fenomenología y hermenéutica se alían en un esfuerzo por desentrañar el sentido. De este modo, por una parte, la fenomenología subraya cómo adviene este fenómeno, cómo se hace manifiesto, cómo se da; y por otra, gracias a la hermenéutica, se suma la exigencia de interpretar y comprender el sentido de la religión. Lo que busca la hermenéutica de la religión es comprender sus textos, actos y acciones, descifrar el sentido más allá del “sentido obvio” (Lévinas, 1989, p. 356).⁷ Esto explica la decisiva definición de Greisch (2004) que revela este enfoque y según la cual la religión es “une machine à faire du sens”, es decir, una máquina para crear sentido. Así, puede decirse que el sentido de la religión es la producción de sentidos. El filósofo lituano-francés no podría estar más de acuerdo. Este ejercicio de búsqueda apasionada de sentidos se dirige hacia la Escritura, la Biblia, la Palabra de Dios.

Como se ha sostenido, Lévinas (1982, p. 162) responde a las tres preguntas planteadas antes, y con este fin ofrecerá una dura crítica de lo sagrado.⁸ Pero se puede decir, como esperamos ponerlo en evidencia, que

6 Esta disciplina se ocupa de la “gramática” interna de una religión. Aunque su teorización (o su fundamentación) sea contemporánea, puede detectarse su presencia en autores tan antiguos como san Agustín. Puesto que su fin es la exposición de un cuerpo de verdades inherentes a cada sistema religioso, puede adquirir un carácter apologético (Greisch, 2002).

7 Lévinas ya había explicado en diferentes oportunidades la distancia que se extiende entre un sentido obvio y otro que debe escrutarse a través del examen hermenéutico. Las escuelas de Antioquía y Alejandría son prototípicas del trabajo de precisión sobre los diferentes tipos y niveles de interpretación de la Escritura. Es posible que a ellas se refiera Lévinas (1989, p. 356) al mencionar la exégesis de los Padres de la Iglesia. En *L'au-delà du verset* (1982), el filósofo lituano-francés recuerda los “cuatro famosos niveles” de lectura judía: “*psbath* (sentido obvio), *rémez* (sentido alusivo), *drach* (sentido solicitado), *sod* (sentido secreto), cuya sigla vocalizada produce la palabra *pardès* (vergel), y que, a su vez, solicitan la exégesis y solo constituyen aspectos del rabinismo en tanto relación con el texto” (p. 125).

8 Al respecto, corresponde expresar nuestra reserva con la posición de Mao (2019) quien sostiene: “La Illeidad es el nombre de lo sagrado o de lo Santo en Lévinas” (p. 7). Lévinas distingue claramente lo sagrado y lo santo, y sobre ello versa *Du Sacré au Saint* (1977). Para Lévinas, lo sagrado es un hechizo que se opone al judaísmo. En última instancia, lo sagrado se refiere al sentimiento de fusión del sujeto con el hecho masivo del ser (Lévinas, 1991, p. 60), por lo que

su posición metodológica se desarrolla a través de un tránsito que va de la fenomenología, de la descripción de la emergencia del fenómeno, a la hermenéutica, la comprensión de lo que se muestra, el ejercicio de descifrar lo que expresa la Revelación.

La fenomenología atravesó un giro hermenéutico prácticamente desde sus inicios: “Hay que ver, en efecto, de qué manera Husserl mismo preparó silenciosamente este giro [hermenéutico], incluso si él mismo no ha sospechado todas las consecuencias de aquel” (Grondin, 2003, p. 15). Y aunque Lévinas se reconoce en la estricta y rigurosa tradición fenomenológica,⁹ su tesis, en particular cuando se trata de la “Revelación”, es eminentemente hermenéutica, tal como él mismo lo defiende. Esto se produce, en primer lugar, porque constata las limitaciones de la fenomenología. Para el filósofo, es necesario salir del ámbito de lo Mismo (*Même*), es decir, había que encontrar una vía distinta de la del ser impermeable e impenetrable, implícita a la fenomenología:¹⁰ la intencionalidad “reina entre signos y significantes” (Lévinas, 1989, p. 361). Pero, en segundo lugar, porque, como lo señala Grondin, el giro hermenéutico de la fenomenología ha mostrado que todo sentido se da en el espacio del lenguaje; mejor todavía, este giro “intenta pensar en este elemento perturbador, confuso y aterrador del lenguaje, que es condición de toda intencionalidad, de toda intención de sentido y de toda consciencia” (p. 13). Lévinas (1982) piensa exactamente igual. El lenguaje no es solo un instrumento, sino que me “coordina con el otro a quien hablo y significa a partir del rostro por el otro” (p. 9). En esta perspectiva, Lévinas no cejará en su empeño por mostrar que el Decir (*le Dire*) está por el otro lado de lo Dicho (*le Dit*), y que, mientras el “fulgor del lenguaje” (Calin y Sebbah, 2002, pp. 15-16) nos remite al Decir, es decir, al cara a cara no sustancializado, no hecho “una cosa”, el lenguaje como Dicho cargará con los límites de un sentido que, a decir verdad, no puede atraparse ya que no es “una cosa”.

Señala, además, Grondin (2003), “esta experiencia de los límites del lenguaje confirma la universalidad del elemento lingüístico: lo que no se puede decir, lo que va más allá del orden del lenguaje, es lo que se debería poder decir, pero no siempre se puede decir” (p. 13). Pienso que este límite, y a la vez universalidad del lenguaje, explica que Lévinas haya trazado un itinerario hacia la hermenéutica, porque, como se ha recordado, para el filósofo lituano lo que no se puede decir no debe por ningún motivo callarse, sino que debe escribirse (Rolland, 2000, p. 194). Cuando el lenguaje es más que un instrumento de intercambio o de información deviene en Escritura. Mejor aún, el lenguaje exige siempre interpretación y precisamente por ello la excelencia de este se halla en la Escritura a interpretar (Lévinas, 1989, pp. 355-356).

lo sagrado más bien corresponde con el *Il* y *a*, mientras que la *Illéité* es lo santo, “próximo pero diferente” (Lévinas, 1998a, p. 113).

- 9 Muy tempranamente en 1931 Lévinas señalaba: “vivimos bajo el signo de la fenomenología: ser fenomenólogo es poner toda cosa en cuestión sin que el escepticismo se beneficie, es creer que una respuesta es posible, aunque sin tenerla ya preparada” (1994a, p. 90), pero también más tarde, en su obra de 1974, insiste en que su punto de vista es fenomenológico (pp. 231, 281). Lévinas nunca rechaza su orientación fenomenológica, pero propone ir más allá o, incluso, interrumpirla. En efecto, la fenomenología no consiste para él en “identificar y fijar esencias”, sino “en desformalizar, en convertir, por un gesto de escritura, el fenómeno a la indeterminación dinámica de los horizontes de sentido” (Sebbah y Salanskis, 2008, p. 178). Su proyecto conduce, pues, a la hermenéutica.
- 10 El ser no admite ninguna interrupción a su modo propio: “ni una fisura en el encadenamiento conducido por la esencia, ni una distracción” (Lévinas, 1974, p. 230). El otro, en cambio, aparece siempre como una perturbación o como una interrupción, acaso molesta de la quietud y tranquilidad de la buena consciencia intencional (Lévinas, 1998b); interrupción, deseable y amenazante, que pone freno a mi totalidad (Reed, 2019, p. 505).

En *Más allá del versículo*, quise mostrar en especial que la hermenéutica es parte de la Revelación y que debemos volver al sentido insuperable del versículo; pero, también, que en todo momento debemos tratar de traducirlo al griego y a su significado universal. (Lévinas, 1996b, p. 47)

La cita muestra no solo la necesidad de transitar hacia la hermenéutica, sino que ella forma parte de la Revelación o de las Sagradas Escrituras; de este modo, es necesario que el intérprete se introduzca entre los versículos para dar con un sentido otro que los excede. En medio de ellos, emerge un sentido que expresan y a la vez callan. Se puede adelantar que este sentido es, en última instancia, ético y precisamente por ello apela a la persona que no puede eludir su responsabilidad.

***Écrit et sacré*: elementos para esbozar una filosofía de la religión**

Como se ha anunciado, no es nuestro cometido reducir todo el pensamiento de Lévinas a una filosofía de la religión. Una empresa de esta envergadura merecería un desarrollo mucho más prolijo y una revisión de la extensa obra del filósofo lituano-francés. Con todo, en lo que nos hemos propuesto como meta para este artículo, la filosofía debe indagar las bases de la religión y, en particular, la proliferación de sentimientos a la luz de lo sagrado (Lévinas, 1977, p. 156). Con lo dicho hasta aquí, puede entenderse que su esfuerzo por pensar la religión no solo está asociado a la Revelación y a su necesaria hermenéutica, sino que también se puede sostener que tal empresa, contrariamente a lo que postula Janicaud (1992), no es un quehacer teológico. Lévinas siempre negó que su filosofía fuese asociada a la teología, incluso, si esta parece obsesionada por el infinito, la trascendencia o Dios. Asimismo, Lévinas tenía una interpretación muy precisa del sentido de la teología: para él, esta disciplina nos introduce en el lenguaje de mediaciones por el que el otro, el prójimo, queda a merced del pensamiento que reduce todo a su propia medida.¹¹ En este sentido, Lévinas se vería a sí mismo más bien como antiteológico.

Así las cosas, y aunque parezca problemático apenas esbozar una filosofía de la religión (con un método que circula entre la fenomenología y la hermenéutica), parece más consistente con la empresa levinasiana, al menos por lo que se refiere al tratamiento de la Escritura y de lo sagrado. Chardel (2002) alude a un propósito análogo: “la aproximación levinasiana de la Escritura instauro una toma de distancia con respecto de todo motivo teoteológico, que es el motivo central de toda hermenéutica cristiana que va siempre esencialmente de la letra al espíritu” (p. 206). Aunque suscribimos y seguimos enteramente el sentido no teológico, pensamos que la hermenéutica cristiana es precedida por una larga tradición y que ha conocido muy diversos estilos desde la historia crítica hasta la narrativa. No nos parece exacto que su hermenéutica vaya de la letra al espíritu. Su historia es compleja y admite una variedad de itinerarios.

En 1989, Lévinas participó de una obra colectiva titulada *Introduction à la philosophie de la religion* dirigida por Francis Kaplan y Jean-Louis Vieillard-Baron. Se podría sostener que, vista la totalidad de la producción levinasiana, esta contribución, *Écrit et sacré*, es la única que cabe en el marco de una filosofía de la religión de manera explícita. Por esta razón, parece indispensable comprender lo que pretende con

11 La teología sigue siendo un pensamiento de la identidad y del ser; este pensamiento fue mortal para Dios y para el hombre de la Biblia (Lévinas, 1991, p. 88).

este artículo. Los estudios críticos que reconocen y explican una filosofía de la religión de Lévinas lo han dejado de lado o se han consagrado casi exclusivamente a los análisis levinasianos sobre el judaísmo. Ahora bien, este texto no solo es parte de una propuesta de filosofía de la religión, sino que introduce variables que no deberíamos ignorar. En efecto, *Écrit et sacré* llama la atención, porque muestra, por lo menos, tres anomalías con respecto al corpus levinasiano en general. Hacer una exégesis completa de este desbordaría las posibilidades de este artículo. Nos hemos propuesto subrayar su singularidad al constatar anomalías que hacen notar la efervescencia de un pensamiento sobre la religión como esbozo de filosofía de la religión.¹²

1. Un artículo fuera de clasificación. Lévinas solía publicar por separado sus textos filosóficos para no confundirlos con sus textos talmúdicos o con aquellos que se referían al judaísmo.¹³ En el caso de *Introduction à la philosophie de la religion*, el supuesto de la obra es claramente filosófico,¹⁴ pero el artículo aborda temas que tenemos costumbre de leer en sus comentarios talmúdicos y no en sus obras estrictamente filosóficas. ¿Se confunde Lévinas? ¿Ignora su propia clasificación? ¿Señala implícitamente que cualquier reflexión filosófica sobre la religión debe asociarse a sus textos talmúdicos? De hecho, algunas secciones de este artículo reproducen ideas y fragmentos que encontramos en sus comentarios talmúdicos, por ejemplo, en *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques* (Lévinas, 1982). Pero, de acuerdo con la distinción del propio Lévinas, ¿en qué sección clasificar este artículo? ¿Filosofía o comentario judío? Y nos permitimos una tercera alternativa: ¿esbozo de filosofía de la religión?

En relación con esta pregunta, se puede reconocer una ambigüedad en el estatuto de este artículo: no se trata de un comentario talmúdico, pero se retoma el sentido de la Revelación y de las Sagradas Escrituras; tampoco se trata propiamente de una prolongación de la fenomenología, pero la reconducción ética está tan presente como en los textos filosóficos. Incluso más, el estudio de las Escrituras permite al autor retomar el lenguaje desbordado por otro sentido, por un Decir, como se aprecia en los dos ámbitos de su producción. Asimismo, se puede observar que la ambigüedad del estatus de este trabajo permite establecer un puente entre la fenomenología y la hermenéutica, entre un fenómeno y un texto en los que se constata por igual que “el significante no se dirigiría directamente hacia un significado” (Lévinas, 1989, p. 356). Puede ser que *Écrit et sacré* no sea el único texto puente, pero su argumento central abona en argumentos para tratarlo como tal.

12 Aunque Lévinas abunda en referencias a las Escrituras, Dios y la religión, no son numerosos los artículos o los libros que desarrollan estrictamente la filosofía de la religión del autor en lengua francesa (Fabre, 2005). El tema aparece en literatura en inglés, aunque tampoco de una manera masiva. Es el caso del libro de Jeffrey Kosky, *Levinas and the philosophy of religion* (2001). Al respecto, Minister y Murtha (2010) hacen un inventario de los trabajos elaborados sobre la filosofía de la religión de Lévinas hasta 2010. Como se ha dicho, existe una multiplicidad de escritos, pero no parece que los haya en abundancia en la última década con respecto a la defensa exclusiva de una filosofía de la religión.

13 En algún sentido, se debe reconocer que esta separación no impide que Lévinas tenga una visión global unificada en la que la Torá tiene un rol protagónico constante: “En Levinas, escuchamos la voz de un pensamiento mucho más antiguo y original, que es la voz de la Torá” (Welten, 2020, p. 359). Esta posición resulta pertinente a efectos de nuestro argumento y nos permite, incluso, sostener que entre obras filosóficas y comentarios talmúdicos existen mucho más que coincidencias; existe un solo Lévinas.

14 No solo lo señala el título de la obra, sino el prólogo de Jean-Louis Vieillard-Baron titulado “Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion” (Vieillard-Baron y Kaplan, 1989, pp. 9-16).

2. Uso ambiguo del término *sagrado*. La segunda anomalía puede reconocerse en el uso del término *sagrado*.¹⁵ Su modo de tratar el tema es desconcertante, ya que nos somete a un ademán por el que parece reconocer el valor sagrado del texto (incluso al subrayar que la cultura “sacraliza” algunos textos) cuando, a decir verdad, Lévinas nunca se interesa en lo sagrado, a menos que sea para ofrecer una crítica. Para avanzar en su texto sin perder la ruta por este ademán, hay que leer como si tuviéramos que olvidar lo que ha mostrado en escritos anteriores y posteriores acerca de la necesidad de distanciarse de lo sagrado en el entendido de que se trata del enemigo del judaísmo: “lo sagrado inscribe a Dios en la naturaleza y es paganismo” (Calin y Sebbah, 2002, p. 51). Peor aún, lo sagrado es el medio por el que los sentimientos se exacerban y propician la fusión con el otro. Todo esto forma parte del paganismo que no deja espacio a la trascendencia. *Écrit et sacré* reclama un riguroso estudio de los textos sin dejar espacio al sentimentalismo religioso, cuyo peligro, ya lo señalamos, es la fusión-desaparición por el otro. Así, veremos al filósofo defender la exégesis como vida espiritual que caracteriza al ser humano (Lévinas, 1982, p. 8); pero, precisamente, porque el lenguaje se hace escritura más allá de quienes lo producen, quiebra la solidez previsible del sujeto, del ser. La escritura rinde testimonio del acceso a la palabra y de la exigencia de una inevitable exégesis.

Así pues, *Écrit et sacré* nos expone a una posible indeterminación porque hasta ahora Lévinas se ha empeñado en hacer ver que lo sagrado no puede estar más alejado del lenguaje como encuentro entre seres humanos. Ese lenguaje-encuentro es el que debemos descodificar a partir de una hermenéutica. Ni la Biblia ni las “Sagradas Escrituras” (Lévinas, 1989) son objeto sagrado cuyo origen sería celeste (Lévinas, 2006);¹⁶ más bien, hay que proceder como si la Escritura “que requiere una interpretación [...] fuera el lugar originario de la trascendencia liberada de sus mitos” (Lévinas, 1989, pp. 353-354). Por eso, se puede decir que las Escrituras así inspiradas enseñan más bien una sabiduría contraria a lo sagrado, asociado este último, sin ninguna duda, a la inmanencia, al ser, a la repetición de lo Mismo. Por tanto, en *Écrit et sacré*, es necesario atravesar primero esta extraña indeterminación de un texto sagrado que debe ser desacralizado¹⁷ por una lectura de otro tipo: el significado de las Sagradas Escrituras requiere una hermenéutica que pasa por diferentes lectores (Lévinas, 1982, p. 7); solo así se podrá pasar del sentido obvio al enigmático. No es un juego de palabras, sino el espacio entre el sentido obvio y el enigmático corresponde con el hecho del infinito en lo finito y con el carácter de una religión-relación (Lévinas, 1991, p. 20) que está siempre por descubrirse en la lectura al responderse quién es aquí y ahora aquel por quien debo responder.¹⁸

3. Desmontaje hermenéutico de lo sagrado. La tercera anomalía consiste en la reelaboración de la crítica contra lo sagrado. Si la crítica de Lévinas contra lo sagrado había sido en general ontológica,¹⁹

15 Vale la pena subrayar que Lévinas parece excusarse cada vez que usa el adjetivo “sagrado” y, por eso, dice en un caso “textes dits sacrés” y en otro “on appelle, par extension, textes sacrés”. El filósofo señala así cuál es el uso habitual del término para posicionarse del otro lado. Lévinas siempre se muestra crítico de lo sagrado y de la mística, ya que, según su interpretación, conducen a una fusión en la que el sujeto desaparece.

16 “El monoteísmo marca una ruptura con respecto a cierta concepción de lo sagrado. Él no unifica ni jerarquiza estos dioses numinosos y numerosos, sino que los niega. En relación con lo divino que ellos encarnan, el monoteísmo solo es ateísmo” (Lévinas, 2006, p. 30).

17 “En lugar de sacralizar el texto a partir de una trascendencia pre-supuesta metafísicamente o de alguna opinión sobre el origen del texto, la trascendencia, como tal, ¿no se articula en el texto, es decir, en su lectura? (Lévinas, 1989, p. 355).

18 Hablamos, por tanto, de una reducción ética que solo se comprende a la luz de la religión-relación. Solo hay relación donde hay primero separación, de ahí que la relación por excelencia se dé donde la fusión de términos es imposible.

19 Lévinas (1991) habla de una confusión que “desustancializa la sustancia” (p. 61).

política²⁰ y antropológica,²¹ en esta oportunidad, propone abrir los versículos desde el interior, leer entre líneas, escudriñar las Sagradas Escrituras más que abocarse a lo sagrado por una sumisión irracional. Su cometido cambia de ángulo, es hermenéutico, como si esta estrategia pudiese llegar más lejos que la reducción fenomenológica:

Aparte de estos signos externos de lo sagrado, aparte del ritual y el realce de lo original o de lo pretendido como tal, aparte de las emociones y la exaltación que el texto proporciona, ¿puede una consciencia moderna formular un criterio interno y actual de lo sagrado del texto, y así indicar su significado y contenido? ¿Puede hacerlo también fuera de las referencias a la trascendencia del tras-mundo, que sería tomada como una garantía de lo sagrado? (Lévinas, 1989, p. 354)

Como puede verse, la pregunta de Lévinas es retórica y más bien prepara el giro por el que lo sagrado deberá ser desmontado, ya que conduce a una ilusión de trascendencia que no es otra cosa que la prolongación de la buena consciencia que se mira a sí misma²² sin ser capaz de salir de su vocación por el ser.

Lévinas (1989) sostiene que la exégesis es el lugar “de la vida espiritual” (p. 360), por lo que conviene interrogarse ¿qué significa, pues, interpretar? ¿y qué significa en especial cuando la fenomenología nos ha conducido hasta su límite ya que ella desarrolla una consciencia intencional solo en virtud de otra que es anterior y que él llama “mala consciencia” o “consciencia pre-reflexiva” (Lévinas, 1998b)? Si puede decirse que Lévinas esboza una filosofía de la religión, concretará este cometido a través de una inflexión en su propio pensamiento, puesto que la fenomenología no podrá habérselas con un fenómeno, sino con un “contra-fenómeno”, como lo señala la crítica al referirse al infinito o rostro por el otro (Calin y Sebbah, 2002); y esto es así, puesto que aquello a lo que se refiere Lévinas, la contracción del infinito, es esquivo a nuestra consciencia intencional. En este límite, la hermenéutica aporta su auxilio introduciéndose en los intersticios de los versículos, es decir, la hermenéutica prepara el aterrizaje del infinito en la relación, en la acción ética.

Estas anomalías hacen visible el argumento motor del artículo en cuestión y que habremos de afinar en lo que sigue: el ser humano tiene que habérselas con una ambigüedad expresada como el más en el menos o como una maravillosa contracción del infinito (Lévinas, 1989, p. 357). En virtud de las Escrituras que reclaman una interpretación, el ser humano aparece en el corazón de una paradoja que hace vivir la hermenéutica: él es aquel a quien se dice la palabra y, al mismo tiempo, aquel por quien hay Revelación (Lévinas, 1982, p. 175). Dicho de otro modo, el ser humano, he ahí la dimensión espiritual levinasiana, acoge la palabra y, a la vez, es la razón de ser de esta; en este hecho extraordinario, yace oculta, y contraída, la Palabra de Dios.

20 “El poder político quiere extenderse; se desea imperio” (Lévinas, 1996a).

21 Para la mentalidad primitiva “ser es participar” (*être, c'est participer*) (Lévinas, 2004, p. 60).

22 Ricoeur había visto la necesidad de avanzar más allá de la fenomenología al constatar la no coincidencia del yo consigo mismo. Esta grieta secreta explica que el ser humano sea lábil. En el caso de Lévinas, el filósofo de *Totalidad e infinito* observa que el más habita en el menos sin que la fenomenología pueda dar cuenta de ello. De alguna manera, de lo que se trata es de poner entre paréntesis el ejercicio mismo de la fenomenología. Esta se encuentra, pues, ante un caso en el que no puede producir ninguna síntesis.

Un esbozo de filosofía de la religión: la contracción del infinito

El esbozo de una filosofía de la religión en Lévinas girará en torno a tres piezas fundamentales: la Escritura, lo sagrado y la contracción del infinito. Como ya hemos visto, el término *Escritura* es ambiguo, porque se trata, por un lado, de la Biblia, de la Sagrada Escritura o de la Revelación, y por otro, de la Escritura como gesto cultural, ya que en ella se nos devela el sentido mismo del lenguaje en el que el Decir siempre desborda lo Dicho; mejor todavía, la “letra procura apertura, ella engendra, como una fuente, el lenguaje” (Petitdemanche, 2008, p. 137). La letra o la Escritura son inagotables, como lo es el infinito que las desborda. Eso explica una sentencia, sin duda, central en *Écrit et sacré*. La cita alude a un hecho imposible de sintetizar y, por ello, se introduce “como si”. Ante la respuesta de Rabbi Yehoshua ben Levi por la que se reconoce que sabemos interpretar la Escritura, Lévinas (1989) parece sorprenderse: “como si la Escritura que exige interpretación (¿y la Escritura no es acaso la modalidad misma del lenguaje en tanto apela a la interpretación?) fuera el lugar originario de la trascendencia despojada de sus mitos” (pp. 355-356). Así se deslizan dos sentencias mayores: a) la Escritura es el lenguaje en la medida en que siempre hay que interpretar y b) la Escritura es el lugar de la trascendencia (del infinito), pero despojada de mitos. Podría sostenerse que la Escritura es la casa de la trascendencia desacralizada. Pero el ejercicio de desacralizarla, de retirarle su ropaje celeste, va a la par de la interpretación o, mejor, es parte de la interpretación. El ejercicio mismo en el que se interpreta la Escritura supone abrirse camino en medio de una vegetación sagrada que amenaza nuestra posición singular.

Cierto, el pensamiento puede hacerse cómplice de una lógica sagrada que aspira a la fusión, que impide la separación; por eso, para Lévinas (2005, p. 74), el pensamiento no debe o no puede apropiarse del infinito o de la trascendencia. Es verdad que se trata de una tentación permanente y acaso a ello también se refiera cuando recuerda que la razón es luciferiana o, mejor aún, cuando señala que la tentación por excelencia es la filosofía, hambrienta de conocer y de probar ávidamente de todo. Esta posibilidad tienta, incluso, a la fenomenología, a esta filosofía por excelencia, que desearía hacer síntesis del infinito para hacerse de él o para dejarse hacer por él. La fusión camina en los dos sentidos.

Pero Lévinas (1961, p. 77) no pretende que nos mantengamos en una suerte de parálisis contemplativa del infinito. Separado, aunque no se deba tematizar, podemos obedecerlo, ya que, en el momento mismo en que se anuncia, nos dirige una orden. La separación es la condición de toda relación, de toda religión; por eso, la totalización se opone a la religión. Dicho de otro modo, la separación es la garantía de la relación y también de la posibilidad de responder éticamente desde la unicidad. Esta convicción supone un pensamiento sobre la religión que se construye a partir de tensiones que no están exentas de ambigüedades.

El deseo de interpretar los versículos procede del hecho de que en las Escrituras hay una contracción del infinito²³ (Lévinas, 1982, p. 7) o una *kenosis* de Dios²⁴ (Lévinas, 1989, p. 357). Basado en la tradición

23 Lévinas se sirve del término *Tsimtsum* o *Zimzoum* (contracción) que procede de la cábala judía. Para él, este término resolvía la antinomia entre la omnipresencia de Dios y el ser del ser humano fuera de Dios (Lévinas, 1982, p. 200). Asimismo, había afirmado que, al contraerse, el infinito deja espacio al ser separado (Lévinas, 1961, p. 77).

24 Al usar este término, Lévinas dialoga con la tradición cristiana. El término constituye un hápax de la Biblia (Flp 2, 7). El término griego significa vaciarse de sí mismo y se tematiza como tal desde la época de los Padres de la Iglesia, es decir, desde los primeros siglos de la era común.

talmúdica, Lévinas sostiene que las Escrituras hablan el lenguaje de los seres humanos, pero albergan mucho más que la letra; el infinito habita en lo finito, el más en el menos. Esto explica que el Decir no sea atrapado por lo Dicho y, sobre todo, da a entender que hay un sentido enigmático que debe ser descifrado. La hermenéutica tiene así un cometido preciso: ella debe escrutar entre los versículos el sentido de un infinito que, precisamente, porque no se deja contener por las letras, me convoca de modo singular. Aunque el infinito, refractario a la manifestación, como señala Lévinas (1974, p. 120), parezca alejarse y perderse convertido en un Él, propone que miremos de cerca el texto para descubrir en él lo que descubrimos en la consciencia, a saber, una contracción del infinito que se convierte nada menos que en un mandato de amor al prójimo. Lévinas se exime de reflexionar en torno a Dios o sus atributos; incurriría en contradicción, o en teología. De lo que se trata, precisamente, es de no decir nada que desvirtúe al infinito, que, alejado de toda posibilidad de ser objeto de la consciencia, señala el sentido de las acciones: un amor siempre inédito por el prójimo.

Écrit et sacré permitirá completar lo que hemos sostenido. La filosofía es requerida por la religión-relación amenazada por lo sagrado. El oficio del filósofo que piensa la religión consiste en volvernos sobre las Sagradas Escrituras para leer en ellas lo que no es posible hacer sin un desmontaje de lo sagrado que interfiere u opaca la luminosidad del infinito. Mientras el lector se quede absorto ante un texto “sagrado”, será incapaz de comprender el mandato que se le ha dirigido y, sobre todo, impedirá que los versículos expresen aquello que no pueden retener y que queda graficado en un hacer.

En su análisis, Lévinas muestra que lo que se dice de las Sagradas Escrituras se puede decir de todo lenguaje y de todo texto y, en especial, de aquellos que la cultura ha canonizado como clásicos. De ahí que el ser humano no sea solo, o no tanto, ser en el mundo (como lo es para Heidegger), sino un ser abierto-a-las-escrituras (Lévinas, 1989, p. 361). Sin embargo, es verdad, la Biblia posee una excelencia por el hecho mismo de ser vehículo prescriptivo y ético por el que una multiplicidad de voces se articula (o desarticula) para hacer hablar mi propia voz, mi propia interpretación, siempre inédita. La religión, contrariamente a lo que se podría imaginar si nos gobierna una visión sagrada, favorece la irrupción de la singularidad; no solo la judía, sino también y, sobre todo, la mía.

El artículo hace visible un espejismo que comparten las culturas más allá de lo estrictamente religioso; cierto, este espejismo descansa en el hecho de que lo sagrado habitualmente se asocia a un origen divino o celeste que se valida por sí mismo. Sin embargo, el interés del filósofo lituano-francés no es tanto lo sagrado, como el texto sobre el cual se juzga su sacralidad. Así pues, como parte de la actitud natural en cuanto a lo sagrado, asumimos que este describe un mundo supuestamente trascendente en virtud del cual todo lo que entra en contacto con él se hace igualmente sagrado.²⁵ Lejos de sacralizar los textos, para Lévinas, se trata de pensar en una trascendencia que atraviesa los textos o, mejor, que se asoma en ellos en la figura del lector, pero sin dejarse atrapar: “¿no se articula la trascendencia como tal en el texto, es decir, en su lectura?” (Lévinas, 1989, p. 355). La respuesta no se deja esperar: el texto “contiene” la trascendencia, pero, sobre todo, es desbordado por ella. La trascendencia o el infinito que parece “contenido” por el texto no es un fenómeno que la consciencia pueda apresar de acuerdo con el ejercicio fenomenológico; no es posible una síntesis noético-noemática de este contenido. Se trata, más bien, de exponerse, de que el lector en su

25 Lévinas (1991) basa su estudio en Lévy-Bruhl: “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”.

lectura se exponga a versículos entre los que se esconde, “contraído” (como orden, como llamada, como grito por el otro), el infinito. La interpretación exige, incluso, que el todo de los lectores sea indispensable para dar con una verdad-mandato que no se puede callar. Así, las Sagradas Escrituras²⁶ constituyen un testimonio de aquello que dejan entrever: la trascendencia, el infinito, Dios. Lévinas (1989) señala el estatuto que adquieren la exégesis o la interpretación: “En la exégesis [...] se produce el paso al más allá o a la trascendencia”²⁷ (p. 357). La exégesis supone que cada individuo ponga en juego su singularidad y que a través de esta responda a un texto que, por encima de todo, es una llamada por el otro, una llamada al quehacer ético; sin duda, esto es lo que ocurre, en particular, con la Biblia.

A través de este giro hermenéutico se puede apreciar que las Escrituras suspenden la síntesis fenomenológica, y así se vislumbra una trascendencia incontenible. Lévinas (1989) puede ahora explicar que el lector es requerido por el texto, *sollicité*, no solo en su competencia de lector, puesto que, después de todo, eso es banal; el lector es requerido por un “mensaje” que excede la información y que lo conmina a responder con su vida; es solicitado en su absoluta unicidad, en el hecho de su identidad irreplicable. Esto significa que lo que se entrega en las Sagradas Escrituras adquiere una significación “a través de cada yo y para cada yo que ha sido despertado al sentido no intercambiable de su singularidad” (Lévinas, 1989, p. 358). Es también en este sentido que cualquier texto podría llegar a ser escritura santa. Lévinas sostiene que cada persona en su singularidad es indispensable para completar el sentido de las Escrituras y que cada uno es convocado por ellas sin tener la posibilidad de eludir la exigencia de su responsabilidad. El infinito que se anuncia entre los versículos de las Sagradas Escrituras apela al sentido de una responsabilidad que me atañe sin escapatoria: en eso consiste mi unicidad.²⁸ Más que un texto sagrado (a estas alturas ya entendimos que no hay tal), la hermenéutica revela un texto cuyo enigma me convoca y ningún otro en mi lugar puede ofrecer respuesta. La respuesta, que no es otra que la acción ética inédita, cierra el círculo de la interpretación o de la hermenéutica. Este texto, que Lévinas (1989) ahora llama “inspirado” y ya no sagrado, lo es porque es capaz de detener la violencia desde el momento en que he aceptado que tengo la obligación de responder ya no solo al texto, sino al infinito que, contraído, me convoca a un quehacer ético. Las Escrituras se hacen mandato en el que mi identidad, desmontada de todas sus defensas contra el exterior, es concernida de manera insustituible.²⁹ Cabe añadir que estamos ante una hermenéutica que

26 Puede insistirse en que, sin duda, hay una diferencia entre un texto “sagrado” y las Sagradas Escrituras con respecto de las cuales Lévinas se atreverá a hablar de texto y lenguaje por excelencia. ¿Sobre qué descansa la excelencia? No solo sobre la posibilidad de descubrir el sentido inagotable del texto, sino sobre el mandato ético al que nos obliga el infinito que irrumpe en el encuentro cara a cara.

27 A este respecto, la exégesis nos pone frente a una excelencia inédita en la que se constata la contracción. Lévinas (1989, p. 361) se permite revisar y corregir la analítica heideggeriana, como se ha indicado.

28 En este sentido, el interés levinasiano no está solo en mostrar cómo el infinito atraviesa el rostro del otro. De manera análoga, el infinito atraviesa también el versículo del texto, de ahí que se les llame Sagradas Escrituras.

29 “Hay que pensar hasta allí la des-sustancialización del sujeto, su des-reificación, su desinteresamiento, su sujeción, su subjetividad” (Lévinas, 1974, p. 163). Esta misma idea es desarrollada por Welten (2020), quien lleva al extremo la condición del sujeto que experimenta un trauma: “no es el otro el que está marcado por una experiencia traumática lo que me hace responsable de él, sino que soy yo quien está traumatizado por el sufrimiento del otro. Es el otro el que destruye no sólo la imagen que tengo de él, sino incluso la imagen que tenía de mí mismo” (p. 358). Consideramos que este traumatismo explica de manera consistente la experiencia del sujeto desmontado por la responsabilidad que le cabe.

no solo puede llamarse ética; esta hermenéutica es espiritual, porque inspira ya no solo un conjunto de acciones a realizarse, sino una apertura por la que el ser humano se reconoce como tal.

Gracias al ejercicio de la hermenéutica, en el origen del cual Lévinas reconoce el valor histórico de la exégesis bíblica, se revela que las Sagradas Escrituras son lo que son por el lenguaje como gesto por el que se detiene toda violencia, sin duda, porque en él quedamos inevitablemente expuestos al cara a cara ético. Si se puede comprender que las Sagradas Escrituras, primero, y los textos “clásicos”, por extensión, poseen una excelencia, es porque se convierten en el mandato de hacer espacio al otro. En efecto, las Sagradas Escrituras son un llamado ético, más aún, una prescripción que procede por el otro;³⁰ siempre vulnerable, frágil y necesitado.³¹

Conclusiones

Écrit et sacré es uno de los elementos a considerar cuando se busca rastrear el esbozo de un ámbito como este en el autor lituano-francés, aunque no existe explícitamente una filosofía de la religión en Lévinas. Cualquier esfuerzo actual por reconstruir una posibilidad de este género debe pasar por este artículo de excepción. Ciertamente, a través de su excepción o de sus anomalías, muestra cómo se comporta la filosofía levinasiana al tratar la religión: no solo la circunscribe para evitar sus excesos, sino que se muestra la centralidad del texto, de la Escritura, en el hecho de la religión, entendida como relación singular porque permite el despliegue de mi propia acción inédita. Ahora bien, el hecho de que el texto cargue con el infinito contraído, como el más en el menos, pide una hermenéutica espiritual, solicita que el lector intervenga para responder o corresponder a dicho infinito. El mandato del infinito se hará audible o tendrá resonancia en virtud del rol del lector.

En este sentido, lo primero en este ejercicio filosófico consiste en desmontar lo sagrado que envuelve el texto con aura celeste que deviene en ininteligible. Otros trabajos del autor mostrarán que la amenaza central de lo sagrado es devenir en totalidad (Lévinas, 1991, p. 60) y exigirán, además, transitar de lo sagrado, enemigo del judaísmo, a la santidad ética (Lévinas, 1977).

Écrit et sacré debe ubicarse en el amplio ámbito de una filosofía que, en su pasaje de la fenomenología a la hermenéutica, ha logrado expresar una palabra razonable sobre la religión. Así, la contribución levinasiana desarrolla particularmente una transformación de su fenomenología al proponernos un giro hermenéutico: entre los versículos de las Sagradas Escrituras está presente, o contraída, la Palabra de Dios, la trascendencia, el infinito que detiene la violencia, puesto que asegura que haya un ser separado. Se ha constatado que la fenomenología se topa con un límite, el límite de la trascendencia que no se puede intuir

30 Como señala el filósofo a este respecto, “la aparición de la palabra Dios en lo Dicho es el acontecimiento lingüístico de este modo de significar” (Lévinas, 1989, p. 361). *Écrit et sacré* ha hecho hasta aquí un seguimiento riguroso del aparecer de la palabra Dios en lo Dicho entre los versículos, pero no basta. Lo Dicho no puede encerrar aquello cuyo fulgor ha brillado una y otra vez. He aquí un acontecimiento inaudito y único que el filósofo se encarga de testificar. Los profetas hicieron lo mismo; por eso, Lévinas recuerda que la santidad se asocia a este profetismo.

31 Esta maravillosa paradoja acompaña toda la filosofía de Lévinas: el mandato procede de otro que es vulnerable.

ni sintetizar, de ahí la necesidad de una hermenéutica que escrute lo que se esconde en los textos y en el texto por excelencia (Lévinas, 1989, p. 356). Así, gracias a la hermenéutica, comprendemos (se nos inspira) el mensaje ético de las Sagradas Escrituras. En este sentido, frente a quienes se exasperan por la gracilidad levinasiana en cuanto a su pensamiento sobre la religión, hemos insistido en que no parece necesario apelar a una reducción teológica o a un giro teológico. Una salida razonable y menos problemática es vislumbrar que Lévinas ofrece al menos el esbozo de una filosofía de la religión que supone un giro hermenéutico por el que el autor postula que la excelencia de las Sagradas Escrituras, de la Biblia y del Talmud descansa en la orden ética que nos pide hacernos responsables del otro. El infinito, que yace contraído tanto en la consciencia como en el texto, activa nuestra responsabilidad. Esta es la religión para Lévinas: la relación desmitificada (desacralizada), pero en la que el infinito se contrae, irrumpe e inspira por un mandato ético-espiritual dirigido a mí. El infinito se contrae, irrumpe e inspira entre versículos y espera ser acogido por un universo infinito de lectores.

Referencias

- Calin, R. y Sebbah, F.-D. (2002). *La vocabulaire de Levinas*. París: Ellipses.
- Chardel, P.-A. (2002). Du primat du visage aux richesses inattendues de l'écriture: remarques sur l'herméneutiques d'Emmanuel Levinas. *Revue philosophique de Louvain*, 100(1-2), 186-211.
- Fabre, P. (2005). *Bibliographie d'Emmanuel Levinas, 1929-2005*. Jerusalén: Institut d'Études Lévinassiennes.
- Greisch, J. (2002). *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion* (Vol I). París: Les éditions du Cerf.
- Greisch, J. (2004). *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion* (Vol IV). París: Les éditions du Cerf.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. París: Presses universitaires de France.
- Janicaud, D. (1992). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Éditions de l'Éclat.
- Kosky, J. (2001). *Lévinas and the philosophy of religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1977). *Du Sacré au Saint*. París: Éditions du Minuit.
- Lévinas, E. (1981). Amour et révélation. En P. Huot-Pleuroux, *La charité aujourd'hui* (pp. 133-148). París: S.O.S.
- Lévinas, E. (1982). *L'au-delà du verset*. París: Minuit.
- Lévinas, E. (1989). Écrit et sacré. En J.-L. Vieillard-Baron y F. Kaplan (Eds.), *Introduction à la philosophie de la religion* (pp. 353-362). París: Les éditions du Cerf.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset et Fasquelle.
- Lévinas, E. (1994a). *Les Imprévus de l'histoire*. París: Fata Morgana.

Esbozo de filosofía de la religión en Emmanuel Lévinas: la emergencia de la hermenéutica

- Lévinas, E. (1994b). *L'intrigue de l'infini*. París: Flammarion.
- Lévinas, E. (1996a). *Nouvelles lectures talmudiques*. París: Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1996b). *Transcendance et intelligibilité*. París: Labor et Fides.
- Lévinas, E. (1998a). *De Dieu qui vient à l'idée*. París: Vrin.
- Lévinas, E. (1998b). *Éthique comme philosophie première*. París: Rivages Poche.
- Lévinas, E. (2004). *De l'existence à l'existant*. París: Vrin.
- Lévinas, E. (2005). *Quatre lectures talmudiques*. París: Les Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (2006). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. París: Albin Michel.
- Mao, X. (2019). Religion's ambivalent relation with violence: From scott appleby to Emmanuel Levinas. *Religions*, 10(11), 632. <https://doi.org/10.3390/rel10110632>
- Meslin, M. (1988). *L'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse*. París: Les éditions du Cerf.
- Minister, S. y Murtha, J. (2010). Levinas and the philosophy of religion. *Philosophy Compass*, 5(11), 1023-1033. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00342.x>
- Petitdemange, G. (2008). Lévinas, la réserve de la lettre. En M. Abensour y A. Kupiec (Ed.), *Emmanuel Levinas: la question du livre* (pp. 137-151). Normandía: IMEC.
- Reed, R. C. (2019). Spiritual trial in Kierkegaard: Religious anxiety and Levinas's other. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(4-5), 495-509. <https://doi.org/10.1080/21692327.2019.1677172>
- Rolland, J. (2000). *Parcours de l'autrement*. París: Presses universitaires de France.
- Schaeffler, R. (2003). *Filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Sebbah, F.-D. y Salanskis, J.-M. (2008). *Usages contemporains de la phénoménologie*. París: Sens y Tonka.
- Vieillard-Baron, J.-L. (1989). Les conditions de possibilité d'une philosophie de la religion. En J.-L. Vieillard-Baron y F. Kaplan (Eds.), *Introduction à la philosophie de la religion* (pp. 9-10). París: Les éditions du Cerf.
- Welten, R. (2020). In the beginning was the violence: Emmanuel Levinas on religion and violence. *Continental Philosophy Review*, 53, 355-370. <https://doi.org/10.1007/s11007-020-09491-z>