



## La Europa de Emmanuel Levinas: apuntes sobre su esencia y su estructura, en torno a mismidad y alteridad

Nicolás de Navascués

Universidad Internacional de La Rioja  

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.107341>

Recibido: 26/01/2026 • Aceptado: 07/04/2026

**Resumen:** A partir de y en relación con diversas filosofías acerca de Europa que se han elaborado en las últimas décadas, en este artículo investigo qué significa y qué función tiene la noción de “Europa” en la filosofía de Emmanuel Levinas. En permanente vínculo –y analogía– con su reflexión acerca de la relación de alteridad entre “Mismo” y “Otro”, trato de identificar la diferencia, la brecha y la constitución de esta Europa entre las dos grandes ciudades presentes en la filosofía levinasiana: Atenas y Jerusalén. Tras plantear el contexto de fatiga de sí que vivía Europa cuando Levinas reflexiona sobre ella, afronto los límites y las virtudes de la teoría de Levinas acerca de este mismo-en-el-otro de dos fuentes espirituales, discutiendo especialmente las acusaciones de eurocentrismo que ha recibido desde el campo poscolonial. Mi conclusión es que solo ampliando el *arché* europeo puede salvarse y defenderse una concepción moral de Europa, y ello depende de una continua interacción entre universalidad y particularidad que salve la diferencia sin quedarse encerrado en ella.

**Palabras clave:** Emmanuel Levinas; Europa; poscolonialismo; alteridad; judaísmo; filosofía griega; hermenéutica; filosofía francesa contemporánea.

### EN Emmanuel Levinas’s Europe: Notes on Its Essence and Structure, Around Sameness and Alterity

**Abstract:** Drawing on, and in dialogue with, various philosophies of Europe developed over recent decades, this article investigates the meaning and function of the notion of “Europe” in the philosophy of Emmanuel Levinas. In a constant relationship –and by analogy– with his reflection on the relation of alterity between the “Same” and the “Other,” I seek to identify the difference, the gap, and the constitution of this Europe between the two great cities present in Levinas’s philosophy: Athens and Jerusalem. After outlining the context of self-fatigue in which Europe found itself when Levinas reflected upon it, I address both the limits and the strengths of Levinas’s theory of this same-in-the-other grounded in two spiritual sources, with particular attention to the accusations of Eurocentrism raised against it from postcolonial perspectives. I conclude that only by broadening the European *arché* can a moral conception of Europe be preserved and defended, and that this depends on a continuous interaction between universality and particularity –one that preserves difference without becoming enclosed within it.

**Keywords:** Emmanuel Levinas; Europe; postcolonialism; alterity; judaism; greek philosophy; hermeneutics; contemporary french philosophy.

**Sumario:** 1. Dudar de sí: el contexto de la fatiga de Europa; 2. El roce de Europa: lo judío se toca con lo griego, lo griego se toca con lo judío; 3. Atenas y Jerusalén: dos fuentes, dos espíritus... ¿y un solo cuerpo?; 4. Lectura de “Vieux comme le monde?”: la especificidad del judaísmo, su universalidad; 5. De vuelta a la crítica postcolonial: volver a replantear la cuestión; 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** de Navascués, N. (2026): “La Europa de Emmanuel Levinas: apuntes sobre su esencia y su estructura, en torno a mismidad y alteridad”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 59 (1), pp. 53-65.

Emmanuel Levinas declara: “tenemos la gran tarea de enunciar en griego los principios que Grecia ignoraba. La singularidad judía espera su filosofía”<sup>1</sup>. Tremenda tarea, que recupera toda una historia, de Filón a Chestov, desde los grandes rabinos a Rosenzweig, pasando por Maimónides. En este artículo propongo leer esta expresión, sumamente citada, una y otra vez recordada, bajo el telón de la idea de Europa. La primera tesis que propongo parte de una interpretación de la citada expresión: afirmo que no solo la singularidad judía *espera* su filosofía, sino que Europa *espera* esa singularidad judía. Y eso quiere decir que la espera con un fin. Solo cuando Europa reciba-acoja esa singularidad judía podrá ser una Europa apropiada para el tiempo que vino tras la barbarie nacionalsocialista. Recordemos que Levinas, tras *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, pensará que Europa no se ha podido librar de la catástrofe con la única espiritualidad “griega”. Así, el humanismo europeo, pregonado por aquellos Kant y Hegel<sup>2</sup>, no es el único humanismo, y quizá ni siquiera el más importante, relevante, o el mejor para hacer frente a la barbarie siempre latente en una Europa que cree haberse deshecho del paganismo, pero que sigue sin estar completamente des-arraigada<sup>3</sup>. Este es el fracaso del cristianismo, que no acaba con el paganismo en Europa, y por eso la Europa levinasiana es la Europa de un nuevo humanismo, el humanismo del otro ser humano<sup>4</sup>. Europa debe ser desarraigada, y el cristianismo no ha hecho suficiente para ello<sup>5</sup>.

Con este fin, trataré de afrontar las siguientes problemas, que son solidarios entre sí, y cuyo tratamiento conjunto permite ofrecer una respuesta más sólida al primero de ellos, que es el principal objeto de este trabajo: el significado y la función de Europa en la obra de Levinas, a través de la clave de lectura de las dos espiritualidades que representan Atenas y Jerusalén (y, concomitantemente, Ulises y Abraham, aunque dejaré de lado esta segunda figuración por razones de extensión), en una relación fundada por la categoría del mismo-en-el-otro, proveniente de los textos más filosóficos de Levinas, para por último comprender de mejor forma los problemas que ha generado en la crítica postcolonial de Levinas y ofrecer un esbozo de respuesta. Cuatro problemas que jerarquizo desde el problema del significado de Europa en un presente –el de Levinas–, y cuya clave será, como señalé al inicio, esa singularidad judía, que significa a mi juicio dos cosas: espiritualidad no reductible a Grecia (representada por la lectura levinasiana de *Las Euménides*) y la ruptura de la totalidad de la universalidad griega (*logos*, onto-logía: el más allá de Atenas). Es una singularidad que, tomada desde sí misma y no desde un discurso de lo neutro (onto-logía), mantiene una exterioridad con respecto a la historia occidental/historia universal, viviendo así en una particular “historia santa”; de lo contrario, “el ser extranjero, en lugar de mantenerse en la inexpugnable fortaleza de su singularidad, en lugar de hacer frente, se convierte en tema y objeto”<sup>6</sup>.

Como se ve, atravesaremos varios “órdenes” de pensamiento o disciplinas: se mezclan, aquí, una fenomenología de la extranjería, un discurso sobre lo histórico, una suerte de filosofía de la cultura. Por esta razón me serviré tanto de los textos filosóficos más conocidos de Levinas como de algunos de sus trabajos “judíos”, precisamente para encontrar el roce entre “lo griego” y “lo judío” más allá de estas dos nociones como clichés culturales. Intentaré apuntar de qué modo Europa puede acoger estas dos espiritualidades, cuando una de ellas apunta hacia lo ético y la otra hacia lo político. Comenzaré a través del contexto de la fatiga de Europa: tras la Catástrofe y las crisis intelectuales que atenazan a Europa, Levinas defiende la posibilidad ética que sigue teniendo esta figura. Sin embargo, esto puede tornarse contra sí: ¿no es esta defensa de Europa eurocéntrica? Por eso, abordo inmediatamente esta posible crítica a través de la doble genealogía que Levinas encuentra en Europa, y trato de observar tanto las virtudes como las limitaciones de esta doble fuente espiritual. Lo fundamental a este respecto es el polo al que Levinas dedica más atención, el polo hebreo. Para ello, leo detenidamente un comentario talmúdico, “Vieux comme le monde”, que se plantea el problema de la singularidad judía. En él encuentro de nuevo el problema que vuelve susceptible a Levinas de la crítica postcolonial: ¿no es un eurocentrismo, no es un solo origen filosófico, que reduce todas las culturas ajenas a la Biblia y los griegos a apéndices de estas? Reconociendo esta limitación, ofrezco un distingo entre un sentido empírico y un sentido trascendental de estos dos personajes, Atenas y Jerusalén, en la última parte del artículo. Esta es una de las aportaciones fundamentales de este estudio, y su introducción tardía opera como clave de reconstrucción retrospectiva

<sup>1</sup> Levinas, E.: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit, 2021, pp. 233-234. Sigo el criterio de mantener en la lengua original las citas en la nota a pie de página y traduzco yo mismo en el cuerpo del texto para todos los trabajos citados en lengua no española.

<sup>2</sup> O este humanismo particular: hay muchos y múltiples, como es bien sabido, por ejemplo, aquel anterior y bien diferente de Dante, Cusa o Pico. Precisamente en relación con este último se podría decir mucho desde el punto de vista levinasiano, pero nos excede.

<sup>3</sup> Pues arraigo y paganismo se identifican continuamente para Levinas. “Traditional humanism remained helpless in the instrumentalization of rationality by a brutal regime whose guiding principle was fueled by the affirmation of a *Lebensraum* for a single, supposedly immaculate identity, language, corpus and nation” (Cohen, J. y Zagury-Orly, R.: “Otherwise than Humanism: Anti-Judaism and Anti-Semitism in European Philosophy”, en D. Meacham y N. de Warren (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, Nueva York, Routledge, 2021, p. 392).

<sup>4</sup> Es el aprendizaje del siglo de la tragedia (Balibar, É.: “Europe: Vanishing Mediator”, *Constellations*, 10/3, 2003, p. 325).

<sup>5</sup> “El intento de superar las identidades raciales o étnicas mediante valores políticos universales había fracasado, porque lo que se ofrecía era una mala universalidad, es decir, una generalización de determinadas singularidades” (Mate, R.: *Tierra de Babel. Más allá del nacionalismo*, Madrid, Trotta, 2024, p. 147).

<sup>6</sup> Levinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 2016, p. 233.

del conjunto de los problemas suscitados hasta este quinto apartado. Como se ve, hay una estructura de espiral, inevitable en la reflexión sobre un autor como Levinas, insistente e hiperbólico, y atento al lenguaje y a los matices –o a algunos de ellos, como señalaré.

## 1. Dudar de sí: el contexto de la fatiga de Europa

Levinas pronunció la conferencia titulada “De l’unicité” en 1985, en el marco de un coloquio organizado por una asociación liberal, CIEL, *Comité des intellectuels européens libéraux*. Se trata de un texto central para pensar el concepto de Europa al que el filósofo francés se remitirá idealmente, y con él podemos comenzar la discusión.

A su juicio, en el tiempo desorientado que vive Europa, es importante seguir pensando quiénes son los europeos y qué pueda ser y designar este nombre. En el tiempo del cansancio que siente Europa<sup>7</sup> hace falta recobrar un cierto ánimo moral. Para ello, la clave gira en torno a poder ver cómo el reino de la Razón Universal, en su quiebra (histórica y filosófica), puede invertirse, gracias a la mala conciencia, en reino del des-interés<sup>8</sup>. Es decir, la inversión del eurocentrismo hegeliano en anti-eurocentrismo, o el relativismo estructuralista lévi-straussiano, no debe significar una ausencia de orientación ética. Todo lo contrario: lo que muestra es que el sujeto europeo es capaz de tener mala conciencia, de des-conectarse de su identificación plena y amoral, o supramoral, para recuperar el mandamiento ético que gobierna Europa<sup>9</sup>. Más aún: es posible que no solo el sujeto europeo tenga una mala conciencia, sino que Europa misma sea la mala conciencia. De ser esto cierto, en el sujeto europeo se produciría una salida de sí y una negación de la identificación autocomplaciente con su propio ser. Esto estaría en la línea de la reflexión sobre Europa que diversos pensadores contemporáneos han construido en las últimas décadas, para quien la filosofía de Europa exige una separación, una distancia, un *écart* sobre sí misma<sup>10</sup>: esta sería más una estructura que una sustancia *emplazada*, como defiende Balibar<sup>11</sup> frente a una tentativa como la de Brague en *Europe: la voie romaine*.

Y, a su vez, esto vendría a mostrar cómo el concepto de Europa y su realidad cultural es, tras el pensamiento levinasiano acerca de la situación pre-originaria en que el sujeto se encuentra habitado inmemorialmente por otro que le perturba desde su interior mismo y le hace responsable, la capacidad para seguir manteniendo el sonido de la ética en esta transición inevitable –por la pluralidad, los terceros– hacia la política y la ontología. O sea, un transmisor para que nunca se pierda el significado de lo humano, de la subjetividad ética que es la humanidad del hombre. Dos conceptos clave, pues, para pensar Europa con Levinas: la mala conciencia del europeo, y la responsabilidad a través de la Escritura. Ambos tienen un mismo objetivo: la lucha contra el paganismo.

Así, la lucha por Europa es una perpetua lucha por el paganismo<sup>12</sup>, y esto significa una lucha contra la raíz y el enraizamiento, contra la geografía. Y ello desde una geofilosofía de la escritura, o sea: desde una anti-geo-filosofía. Todo está contenido en una página de Levinas contra Simone Weil:

El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término. La aparición de la Escritura no es la subordinación del espíritu a una letra, sino la sustitución de la letra por la tierra. El espíritu es libre en la letra y está encadenado en la raíz<sup>13</sup>.

De esta forma, Europa es el ámbito –o *debe* serlo, veremos *si* lo es– o el lugar en el que lo ético incide a través de la forma hermenéutica que define al ser judío, esto es, al ser definido por la lectura de la Torá. Primera tesis, y primer problema asociado: Europa es un lugar apto para que “lo judío”, caracterizado por la sensibilidad ética y por el vínculo con la Escritura, habite junto a “lo griego”, caracterizado por la

<sup>7</sup> Levinas, E.: *Altérité et transcendance*, París, Livre de Poche, 2019, p. 137.

<sup>8</sup> “L’Europe de la Raison universelle a donc perdu la paix des justes” (Cohen-Levinas, D.: “Nous autres Européens”, en E. Levinas, *De l’unicité*, París, Rivages, 2018, p. 21).

<sup>9</sup> Levinas, E.: *De l’unicité*, p. 43. Esta es la excelente interpretación que hace Simhon, A.: “La mauvaise conscience de l’Européen. Levinas devant Lévi-Strauss”, *Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, 47, 2010, pp. 113-130, que me ha influido en diversos puntos. Como él, mantengo una posición algo ambivalente en la relación entre la Biblia y los griegos, y consideraré, a su vez, la posibilidad de un heleno-judaísmo, que Simhon opone a un romano-cristianismo.

<sup>10</sup> Cacciari, M.: *Geo-filosofía de Europa*, Madrid, Alderabán, 2000 y *Europa o la filosofía*, Madrid, A. Machado Libros, 2007; Gasché, R.: *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, Stanford, Stanford University Press, 2008 y *Locating Europe. A Figure, A Concept, An Idea?*, Bloomington, Indiana University Press, 2021; Glendinning, S.: *Europe: A Philosophical History, Part 1. The Promise of Modernity*, Londres, Routledge, 2021; Wismann, H.: *Lire entre les lignes. Sur les traces de l’esprit européen*, París, Albin Michel, 2024. Si es que realmente quiere y puede ofrecer algo al mundo, como señala Bauman: Europa podrá significar en la medida en que siga buscándose-haciéndose hasta el infinito, pero su tarea ya no es construir naciones sino inventar la humanidad, pasar del planeta hobbesiano a la unificación universal kantiana del género humano (Bauman, Z.: *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 40). Es lo que Balibar, É.: “Europe”, p. 324 denominó un orden público transnacional –lo cual implicaría a su vez hablar del proyecto habermasiano–, que no se confunde con un pacifismo moral.

<sup>11</sup> Balibar, É.: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Gallilée, 1997, pp. 391-392.

<sup>12</sup> Por eso, es importante para las siguientes páginas comprender que el marco interpretativo levinasiano sigue siendo siempre el que aparece claramente en los primeros artículos de los años 30, o sea, la lucha contra el paganismo. Véase sobre este tema Fagenblat, M.: “Paganism as a Political Problem: Levinas’s Understanding of Judaism in the 1930s”, *Religions*, 527, 2024, pp. 1-27.

<sup>13</sup> Levinas, E.: *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel, 2023, p. 211.

universalidad y lo histórico, y dirigido a la política, pero con tendencias paganas<sup>14</sup>. Europa es por tanto algo contra sí misma, pues Europa también puede ser pagana: es lo que, evidentemente, Levinas tiene en cuenta al empezar a construir esta Europa ética como respuesta a una Europa previa, la de las barbaries del siglo XX.

Este discurso se complica, no obstante, cuando atendemos a algunas citas y expresiones de Levinas que han hecho pensar a una corriente interpretativa que se trata de una obra racista e incapaz de pensar multiculturalmente<sup>15</sup>. Para algunos, hace falta precisamente un “espacio no-eurocéntrico desde el que pensar este pensamiento de la subjetividad ética”<sup>16</sup>, y se apunta a que el “otro Otro” no puede estar “cara a cara”: la alteridad levinasiana requiere una conversación con el otro postcolonial. Aunque se han señalado ya algunos problemas en esta comparativa de dos metodologías filosóficas bien diferentes<sup>17</sup>, cabe preguntarse: ¿es entonces Levinas un promotor de una europeización que no sería sino una dominación de los pueblos subalternos? Si esto fuera cierto, habría que salir de la perspectiva misma de Levinas para pensar las categorías levinasianas. Pero ¿es eso posible sin deshacerse de Levinas? Y más aún: ¿es necesario?

A mi juicio, esta crítica es solo parcialmente acertada. Por un lado, es verdad que Levinas no es un pensador del multiculturalismo, ni estrictamente un pensador postcolonial. Sin embargo, ha prestado mucha atención a un extranjero, un ser minoritario, silenciado, que es el judío, y también a un judío de ámbitos geográficos múltiples, y en contacto con otras culturas: aunque Levinas sea un *litvak*, convive y se relaciona con otros judíos, de los askenazíes a los marranos, y siempre tuvo mucha relación con el judaísmo del norte de África. Sin embargo, esto es solo anecdótico. Más importante es que Levinas ha realizado un movimiento, que Derrida –por muchas dudas que tuviese al respecto, por lo menos inicialmente– captó bien: la introducción de la filosofía judía en el discurso hegemónico de la ontología occidental. Y eso es, ya, una atención al Otro que, leída desde una filosofía de la cultura, tiene tintes anti-individualistas, anti-canónicos, y post-coloniales. Por eso, mi hipótesis es que, si tiene razón Cacciari<sup>18</sup> al escribir que “Europa está allí donde ‘roza’ con lo extraño, con lo extranjero”, la Europa de Levinas solo puede comprenderse a partir del roce de lo judío con lo griego, y de lo griego con lo judío; solo así lo judío se hace extraño a sí, y lo griego se hace extraño a sí<sup>19</sup>. Esta es la doble fidelidad levinasiana, la que, al decir de Meir<sup>20</sup>, sorprende a la filosofía y le obliga a tener en cuenta la fe, sin que eso signifique una armonización de fe y razón, ni una contradicción entre *intellectus* y *fides*. Pero hay que subrayar que Grecia también sorprende a Jerusalén, y la obliga a tomar en cuenta a la filosofía. Y esta dualidad es la que habita en la palabra de Levinas, también en su filosofía de Europa, y también frente a otros filosofares de Europa. Dualidad del roce y del europeo, pues. Félix Duque subraya en este punto que

desde luego, es innegable que el europeo ha tocado y palpado (*angetastet*) todo lo extraño y extranjero, para apropiarse de ello y ser en ello. Pero nadie *habita impunemente* en lo ajeno (todo *habitat* es ajeno; y sólo aceptando esa premisa puede llegar, con el tiempo, a resultar ‘apropiado’). Así que Hegel podía haber caído en la cuenta de que todo tocar es *recíproco* (no hay tacto sin *contacto*), y de que, aunque sea de manera pasiva, el europeo recibe en sí lo extraño, como un *phármakon*: puede curarlo (sobre todo, de la enfermedad mortal de su ‘espléndido aislamiento’), mas también infectarlo y hasta exterminarlo.

De esta forma, se podría sostener que, aunque Levinas no es un pensador multicultural, ofrece un análisis más abierto a la alteridad de las otras culturas que algunos pensadores multiculturales<sup>21</sup>. Habrá que mostrar ahora, por tanto, en qué consiste este roce como operación filosófica, qué implicaciones éticas tiene para Europa, y si es realmente fecundo.

<sup>14</sup> “Témoignage d’une Europe qui n’est pas seulement hellénique”, Levinas, E.: *Altérité*, p. 138.

<sup>15</sup> Alpert, A.: “Not to be European would not be ‘to be European still’: Undoing Eurocentrism in Levinas and Others”, *Journal of French and Francophone Philosophy*, 23/1, 2015, pp. 21-41; Drabinski, J.: *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011; Drichel, S.: “Face to Face with the Other Other: Levinas versus the Postcolonial”, *Levinas Studies*, 7, 2012, pp. 21-42.

<sup>16</sup> Alpert, A.: “Not to be European”, p. 23.

<sup>17</sup> Blond, L.: “Levinas, Europe and others: the postcolonial challenge to alterity”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47/3, 2016, pp. 260-275. Otra versión sugerente es la crítica al abordaje postcolonial y al abordaje puramente judío: Anderson, P.: “Levinas and the Anticolonial”, *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 15/1, 2017, pp. 150-181 trata de superar las dos posturas ofreciendo una mirada anticolonial.

<sup>18</sup> Cacciari, M.: *Europa*, p. 86.

<sup>19</sup> Duque, F.: *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003, p. 77n1).

<sup>20</sup> Meir, E.: *Levinas’s Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalén, The Hebrew University Magnes Press, 2008, 14. Para Meir, Levinas es un *traductor* entre las ciudades, y en esa medida un “traidor”, como todo traductor, pero un traidor necesario.

<sup>21</sup> Excedería el marco de este artículo introducir una comparación en este punto con Taylor y con Gadamer, especialmente con la categoría de la fusión de horizontes a partir de la apertura a otras culturas, pero es posible que en el primero especialmente haya una dependencia hegeliana que se cierra a la diferencia.

## 2. El roce de Europa: lo judío se toca con lo griego, lo griego se toca con lo judío

Hace falta volver, para ello, a la categoría de la singularidad de Israel. Levinas, frente a la integración de lo plural en lo uno de Hegel, parte, por el contrario, de la singularidad de Israel<sup>22</sup>, donde se refleja<sup>23</sup> lo universal, y desde ahí se abre a los otros pueblos<sup>24</sup>. También –o quizá paradigmáticamente– desde la Escritura, que puede traducirse al griego –lengua de lo universal–, aunque haya un resto de dolor que solo se pueda decir en hebreo<sup>25</sup>. Eso no significa que Levinas tenga una calificación esencial de lo que es Europa, pero sí unas consideraciones primeras acerca del sentido del proyecto europeo, y de lo que define a una Europa en continua in-definición, pues se caracteriza por su mala conciencia. Esto explica que Levinas hable en una ocasión de “la deseuropeización de Europa bajo Hitler y Stalin”<sup>26</sup>. Existe la posibilidad de *européizarse* y de *deseuropeizarse*. Lo cual nos pone de nuevo en una tensión compleja, pues vuelve a estar cerca del proyecto y de la filosofía colonial de la Ilustración, encargada de europeizar el globo.

Sin embargo, no es eso lo que encontramos en Levinas, cuya reflexión sobre Europa es abierta y anti-geográfica. En su obra no hay una *Mitteleuropa* pensada contra el espacio franco-británico y el Oriente ruso, como el Rosenzweig de *Globus*. Menos aún el proyecto de Kojève de un mediterráneo armado y articulado contra Estados Unidos. Tampoco, a su vez, un proyecto contra el bolchevismo y el capitalismo norteamericano como es el proyecto schmittiano. Lo que hay es: la Biblia y los griegos, expresión repetida en infinidad de ocasiones por Levinas<sup>27</sup>. Solo desde ahí se piensa Europa:

su herencia bíblica implica la necesidad de la herencia griega. Europa no es una simple confluencia de dos corrientes culturales. Es la concreción en la que las sabidurías de lo teórico y de lo bíblico hacen algo más que converger. La relación con el otro y aquello único que es la paz llegan así a exigir una razón que tematiza, sincroniza y sintetiza, que piensa un mundo y reflexiona sobre el ser, conceptos necesarios para la paz entre los hombres<sup>28</sup>.

Se trata de dos aventuras del espíritu que conviven en un mismo ser o macrosujeto: Europa. Sin pretender agotar todavía esta cuestión, podemos señalar que desde cierta perspectiva se rozan, y en este (con)tacto se llaman una a la otra, salen de sí, y se miran como iguales. El saber filosófico puede dirigirse hacia lo único, y ya no solo hacia lo universal-homogéneo; el texto bíblico puede traducirse, comprenderse y decirse fuera del hebreo. Pero desde otra perspectiva, el roce es único: una roza a otra, y sabe que no son iguales, tanto como la otra roza a la una. La política griega necesita ponerse un velo y no mirar a la persona para hacer justicia; el texto bíblico sangra y no puede traducirse un cierto dolor hebreo. Saben que cada una cumple una función: juntas se desactivan, se invocan y se realizan. Tres acciones diferentes.

Por eso, aunque Levinas sostenga que Europa tiene que superarse a sí misma à *l'heure des bilans*, tampoco se encontrará el futuro en América, al modo hegeliano: Europa no puede quedarse en un mero museo, en una colección de antigüedades. La vitalidad de Europa depende de que se recuerde su vitalidad moral. Aunque haya muerto una cierta Europa con el marxismo, y con ella se haya producido una pérdida de esperanza, Europa se puede re-orientar por su capacidad crítica en su doble genealogía<sup>29</sup>.

Pero, si Levinas piensa a Europa como una entidad con una doble genealogía, cerrada a cualquier otra forma, ¿no será Levinas el filósofo asentado que tematiza su propia tierra y del que, por tanto, tenemos que decir que su cultura es una entre otras muchas que surgen y adoran la tierra? Proveniente de los bosques lituanos<sup>30</sup>, Levinas escribe (a) Europa desde la otra orilla<sup>31</sup>. ¿Desde la otra orilla? Sería así una de esas posibilidades de un acontecimiento en el *à-venir* a partir de la apertura exigida por Derrida: “para no cerrar de entrada una frontera al por-venir del *acontecimiento*, a aquello que *viene*, a aquello que viene quizás y que quizás viene [sic] de una orilla totalmente otra”<sup>32</sup>. Pero ni siquiera esto es acertado, pues Levinas nunca se traslada al otro lado del mediterráneo, a la *tierra* de Israel: Levinas habita París, aquel París que para Valéry era el centro, centro y punta, cabo de la tierra, cabo de inicio y destino. Levinas escribe desde un centro, pero desde los márgenes de ese centro. Solo en una ocasión, hasta donde sé, delimita Levinas

<sup>22</sup> Levinas, E.: *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Ginebra, Labor et Fides, 1984, p. 48.

<sup>23</sup> Como se refleja lo ético en la historia en *Totalité et infini*.

<sup>24</sup> Hasta el punto de que todos los seres humanos sean de Israel, Levinas, E.: *Du sacré au saint*, París, Minuit, 2022, p. 171.

<sup>25</sup> Levinas, E.: *À l'heure des nations*, París, Minuit, 2014, pp. 56 y 63.

<sup>26</sup> Levinas, E.: “Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le prêt”, en R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Lovaina, Peeters, 1997, pp. 31-67; p. 46.

<sup>27</sup> Véase, por ejemplo, Levinas, E.: *À l'heure*, p. 155 y Levinas, E.: “‘La humanidad es bíblica’. Emmanuel Lévinas”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36/2, 2019, p. 564.

<sup>28</sup> Levinas, E.: *Altérité*, p. 146.

<sup>29</sup> Por supuesto, todo sigue girando en torno a Europa: las dificultades de la mirada hacia los pueblos no europeos me ocuparán en las siguientes páginas.

<sup>30</sup> Como Czesław Miłosz, que quiso recordar a los europeos occidentales, y particularmente a los franceses, que había otra Europa de la que él venía en *Mi Europa*. Sin embargo, Levinas no le recuerda a Europa su origen lituano.

<sup>31</sup> Pienso aquí en la historiadora franco-tunecina Sophie Bessis, que escribió *Je vous écris d'une autre rive. Lettre à Hannah Arendt*, recordando el eurocentrismo arendtiano.

<sup>32</sup> Derrida, J.: *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, p. 68. Puede estar haciendo referencia Derrida a una expresión del final de *Autrement qu'être*: “une voix vient de l'autre rive. Une voix interrompt le dire du déjà dit”, Levinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Livre de Poche, 2021, p. 280.

su Europa geográficamente: “nosotros occidentales, de California a los Urales, alimentados de Biblia por lo menos tanto como de presocráticos”<sup>33</sup>. Pero, además de que estas fronteras son ciertamente abiertas y prolongadas, en un sentido todo ser humano es<sup>34</sup> europeo<sup>35</sup>.

En este sentido universal interpreto un apunte de Levinas de sus notas filosóficas sobre el *eros*, cuando está desentrañando la noción de camaradería, la vecindad y la coexistencia originaria: “el espacio es a la vez aquello que contiene y que separa”<sup>36</sup>. Y esto es Europa: espacio que contiene (y une) y, simultáneamente, separa. Pero Europa no se reduce a esto: hace falta pensar Europa no espacialmente –que siempre cierra– sino temporalmente –que es la puerta, la apertura a la alteridad–: la relación con el otro es el tiempo mismo. Y, así, la no-contemporaneidad de los contemporáneos –categoría de Koselleck, recogida por Hartog– es un desfase diacrónico, que permite acoger esa no-contemporaneidad en el seno de las múltiples formas temporales. El reloj de la Historia universal es diferente del reloj de la historia santa<sup>37</sup>, lo que permite que se pueda injertar en este reloj un pueblo no reducido a la igualdad con el resto de los pueblos, que aporta una espiritualidad propia. La estructura de Europa es, pues, la de un mismo-en-el-otro.

Y, en este sentido, tanto espacial como temporal, Europa no es una identidad: Europa es una relación. Europa no es una sustancia que aparezca, sino más bien un *écart*, una separación, un espacio vacío y lleno al mismo tiempo. Europa existe, así, bajo el modelo ético; Levinas nos habría enseñado<sup>38</sup> que hay una brecha imposible de cerrar entre el sí-mismo y el yo, producida a partir de la separación entre Otro y Mismo. Europa se da entre la presencia y la ausencia, en el continuo movimiento. Europa es una relación y, en este sentido, Europa posee una analogía con la estructura de Mismo y Otro. Pero no es una relación cualquiera: Europa es la relación entre Atenas y Jerusalén.

### 3. Atenas y Jerusalén: dos fuentes, dos espíritus... ¿y un solo cuerpo?

Lo cual plantea la cuestión de qué ciudad representa cada polo. Para Levinas, aparentemente, es claro: Atenas es Mismo; Jerusalén, lo otro, el Otro. En este sentido, la *relación* entre ambos debe ser de alteridad y mismidad, semejante a la expuesta en el espacio ético. Pero ¿es tan sencillo? Israel es perseguido<sup>39</sup>, ¿pero no puede ser también perseguidor? ¿No es Israel, en su función moral, en su elección, en su carácter de élite, la subjetividad ética? ¿Y si lo es, o toma sobre sí esa carga de forma no libre, no es quien soporta la alteridad? De esta sutil forma, Israel, todos aquellos fuera de sí son los otros, y en ese sentido, extranjeros, viudas, huérfanos. Atenas pasa a ser así la alteridad, y Jerusalén, la mismidad. Este doble juego tiene una doble implicación: cada polo es, a un tiempo, indestructible; pero simultáneamente, cada polo bebe del otro. Así, cada ciudad puede tener a un mismo tiempo identidad y dependencia; si es cierto que “no hay mediación lógica entre el Yo y lo Otro”, y que “lo Otro se mantiene idéntico a sí mismo”, como escribe Leiva<sup>40</sup>, esto no puede adscribirse lógicamente a una sola de las ciudades, sino dialécticamente a ambas. No existe una sola universalidad (*katholikos*), sino dos universalidades, pues la universalidad levinasiana es la del otro-en-el-mismo<sup>41</sup>. El hecho de que puedan alimentarse mutuamente sin perder su particularidad, y teniendo en cuenta que no estamos hablando en el “sin contexto” de lo ético sino en un contexto cultural determinado, tiene como conclusión que Atenas y Jerusalén se concretan, ya, en Europa<sup>42</sup>.

De esta forma, Levinas está pensando en un auténtico humanismo universalista que no se rija por criterios de demarcación de una presunta racionalidad y libertad que terminen por excluir a los pueblos considerados menos avanzados, y frente a los cuales las naciones europeas tienen el derecho de expandirse para *civilizar*. Para sostener esta tesis, mi interpretación es que su doble *arjé*, la Biblia y los griegos, es una forma de des-hacer el *arjé* para indicar la an-arquía primitiva. Por eso dice el filósofo judío que “la Biblia ocupa un lugar importante en el descubrimiento del sentido de lo humano, su relevancia no es inferior al canon universal de Grecia”<sup>43</sup>. No es inferior, pero tampoco superior. No se trata de dos

<sup>33</sup> Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, París, Livre de Poche, 2021, p. 149.

<sup>34</sup> O puede serlo: el peligro es continuamente el de dejar fuera a otros. De nuevo, este peligro está latente en la discusión hasta ahora y realizo a continuación un intento de abordarlo.

<sup>35</sup> Es esta perspectiva la que le falta a un estudio sobre la Europa de Levinas como el de Mensch, J: “Europe and Embodiment”, *Levinas Studies*, 11, 2016, pp. 41-58 –por lo demás, un trabajo original y bien desarrollado–. Mensch piensa que la forma levinasiana de pensar Europa es una extensión desde el plano micro de los individuos y de su corporeidad al plano macro de las naciones: por tanto, una extensión de la responsabilidad individual a la responsabilidad política o nacional. El precio que paga es la desaparición de cualquier reflexión sobre Jerusalén y Europa, que es el centro de mi discusión.

<sup>36</sup> Levinas, E.: *Œuvres complètes 3. Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, París, Grasset/Imec, 2013, p. 169.

<sup>37</sup> Levinas, E.: *À l'heure*, p. 10.

<sup>38</sup> Schnell, A.: *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, París, Vrin, 2010, p. 182.

<sup>39</sup> Levinas, E.: *Du sacré*, p. 46.

<sup>40</sup> Leiva, G.: “La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético”, *Recerca*, 29/1, 2024, pp. 1-24; p. 19.

<sup>41</sup> Mensch, J.: “Europe”, p. 44.

<sup>42</sup> Estas dos universalidades son las únicas presentes en Levinas. No hace falta recordar aquella ocasión en que, muy torpemente, Levinas dijo que todo lo demás era danza: Levinas, E.: “L'intention, l'événement et l'autre. Entretien avec Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris”, *Philosophie*, 93/2, 2007, pp. 12-32; p. 22.

<sup>43</sup> Levinas, E.: “La humanidad”, p. 561.

fuentes espirituales heredadas, que se superponen, o se combinan, o se mezclan, para formar una unidad, como ocurre en la humanidad europea hegeliana, siguiendo su lógica dialéctica. Permanecen irreductiblemente presentes, pues son imposibles –ideales en su pureza– y necesarias, son herencias que superan al individuo y que al mismo tiempo no definen al individuo como algo superior a él. Solo a través de la doble expansión, y por tanto de una doble desactivación y de un doble ensalzamiento simultáneo, se puede lograr ese humanismo no discriminador. Para des-hacer la alergia<sup>44</sup> tradicional de la ontología y la política europea a lo diferente, se posiciona un principio al lado del principio por excelencia: los griegos y su actitud puramente teórica, la realización de los griegos en una Europa cuyo centro es Alemania. No hay un solo lugar del que provenga el sentido, pues el sentido primero es el del no-lugar<sup>45</sup>.

Por eso, la Europa de Levinas no es (una Europa de la) tierra. Especialmente fuerte en el rechazo a esta tierra es el primer polo que reivindica su filosofía: Israel, la Biblia. Sin embargo, algo más compleja es la respuesta y la relación con la tierra del otro polo de (su) Europa. En cierto modo, la filosofía también va más allá del paganismo de la tierra en cuanto que se toma a la filosofía por sí misma, pero al mismo tiempo, corre el riesgo de alimentar esa des-humanización, pues la filosofía está vinculada al ser, a la ontología y a la política. En ningún caso condena Levinas la filosofía, que es tan necesaria para Europa como la Biblia, y tan capaz como ella de la universalización. Sin embargo, Levinas sostiene dialécticamente que la filosofía es universal y particular a un tiempo, pues está sujeta al ser. Por el contrario, la Biblia es universal desde la particularidad, pero no está sujeta al ser, sino enfrentada a él. De este modo, entre la Biblia y la filosofía se construye una relación irreductible e inversa: la Biblia va de la particularidad a la universalidad, mientras que la filosofía se mueve en sentido contrario, de la universalidad a la particularidad –solo Grecia pensó filosóficamente–.

Esta relación irreductible es, por tanto, una búsqueda más allá del *arjé* y del monismo, en este caso, del origen de Europa. Por ello, Levinas deconstruye Europa para encontrar qué ha quedado olvidado, sepultado y enterrado como perro muerto que en realidad ha irrigado y puede seguir fecundando la vida espiritual de este continente. Europa no es una interrogación<sup>46</sup>, sino dos interrogaciones. En este proceso, la crítica levinasiana al ontologismo y a la filosofía de lo neutro, a la reflexión filosófica siempre vinculada a lo tecnológico, y su destrucción de esta hegemonía, se concretan ahora en la forma de una Europa abierta y atravesada por lo ético.

La guía de Levinas consiste en que lo judío puede romper con la identificación de razón y victoria<sup>47</sup> que guía la de-finición de lo europeo a través de la racionalidad del vencedor –aquí resuena el apotegma hegeliano: lo racional es real, lo real es racional–; pero no es solo lo judío, sino que lo griego tiene la misma importancia. Como afirma Levinas, “la espiritualidad de Occidente donde el espíritu permanecía como algo coextensivo al saber”<sup>48</sup> necesita algo más que el saber, y eso es una cultura que no se reduce al filosofar y a su tecnología, y tampoco al arte; hace falta encontrar otra espiritualidad que *también* sea occidental. Esto es, el objetivo de pensar y de realizar un injerto que no sea *alérgicamente* rechazado por el cuerpo<sup>49</sup>, que logre que no se activen las defensas biológicas contra esta nueva espiritualidad. Pensar *otra* espiritualidad para Europa es, por tanto, no solo recibir lo ético, sino decirlo, e interpretarlo, junto a lo griego. Abraham y Ulises se mezclan, sin que sus identidades se confundan.

#### 4. Lectura de “Vieux comme le monde?": la especificidad del judaísmo, su universalidad

Esta doble identidad, y la doble necesidad de estas identidades, cada una con su particularidad y su rol –sin que lo judío quede reducido a ser un ser humano por encima de judío– es lo que encontramos en ese texto en que Salanskis<sup>50</sup> observó la proximidad de Cassirer y Levinas en lo referente al totalitarismo latente en la historia: “Vieux comme le monde?”. Se trata de una lectura talmúdica en un coloquio dedicado al problema de si el judaísmo es necesario para el mundo, por lo que se trata de un texto especialmente apto para mostrar qué es lo específico del judaísmo en relación con lo griego.

Dos elementos destacan de esta lectura: para empezar, el hecho de que el propio texto talmúdico, su práctica, “demuestra siempre que el judaísmo y los judíos son necesarios para el mundo”<sup>51</sup>. Por tanto, la práctica hermenéutica judía, y su relación con la textualidad, es única e irreductible al comentario de texto filosófico y a la hermenéutica filosófica occidental. Pero el objeto muestra ya que el judaísmo, a pesar de su posibilidad de ser pensado en su especificidad, está también atravesado y en diálogo con

<sup>44</sup> Levinas, E.: *En découvrant*, p. 263.

<sup>45</sup> “The Levinasian re-reading of the philosophical tradition is characterized by a sustained questioning of the notion of ‘place’ and of ‘belonging’ to a primary and originary reconciliatory element of meaning and signification” (Cohen, J. y Zagury-Orly, R.: “Otherwise”, p. 390).

<sup>46</sup> Cacciari, M.: *Europa*, p. 33.

<sup>47</sup> Levinas, E.: *Difficile*, p. 254.

<sup>48</sup> Levinas, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, p. 97.

<sup>49</sup> Bojanic, P.: *Violencia y mesianismo*, Madrid, Trotta, 2021.

<sup>50</sup> Salanskis, J.-M.: *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 221.

<sup>51</sup> Levinas, E.: *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 2018, p. 154.

algo ajeno: se trata de un texto sobre el sanedrín, palabra griega e institución influenciada, por tanto, por lo extranjero. Además, hay un segundo elemento fundamental: la Guemará declara que esa institución de nombre griego es de paternidad hebrea<sup>52</sup>. El origen estaría en el *Cantar de los cantares*. Por tanto, se reconoce que en lo histórico se producen convergencias y préstamos, pero lo importante es “saber con qué espíritu se hace un préstamo”<sup>53</sup>. La injerencia ajena se justifica y se piensa en relación con un pasado propio, con una espiritualidad propia.

Estos dos elementos se combinan en la lectura que propone Levinas de *Las Euménides*. ¿Por qué este texto? Como en el Talmud se dice que el sanedrín está en el ombligo del universo, en la obra de Esquilo el santuario de Delfos está sito en el ombligo del mundo. Una civilización que no conoce las Escrituras produce un texto en el que todo parece estar ya pensado, por lo que uno puede pensar que no hace falta leer más que eso<sup>54</sup>. ¿Será que el judaísmo no es necesario al mundo? El aporte judío al mundo sería ya viejo como el mundo; el mundo estaba y sabía antes de los judíos. El humanismo helénico contiene ya el monoteísmo judío: “¿dónde está pues la diferencia entre Delfos y Jerusalén?”<sup>55</sup>. Nada especial en los judíos: triunfo de la filosofía de la historia hegeliana, enemigo temible contra el que Levinas piensa una y otra vez al reflexionar sobre la historia y sobre el papel del judaísmo –en buena línea rosenzweigiana–. Aunque se podría decir que es un triunfo solo en un sentido, pues Levinas, refractario siempre a la lógica hegeliana, lo que hace es temer que lo excepcional y absoluto no resida en Israel sino en Grecia, por lo que hay un cambio civilizacional, pero no de la lógica hegeliana<sup>56</sup>.

Levinas realiza un doble movimiento para salir de esta aporía difícil para el judaísmo: por un lado, “a las espiritualidades auténticas no les falta ninguna aventura espiritual”<sup>57</sup>. Jerusalén sería capaz de contener a Atenas, y Atenas a Jerusalén. Pero, segundo movimiento que no cancela el anterior, también hay una especificidad en estas dos grandes espiritualidades, en las modulaciones de la voz de cada una, en sus detalles y matices en las formulaciones. Y la especificidad del ombligo jerosolimitano es su rol universal ético: “una diaconía al servicio de la totalidad del ser”<sup>58</sup>. Esta es la cultura ética que Levinas está proponiendo, tanto en el sentido de la reflexión sobre el texto como en la construcción posterior, sociopolítica, de un Estado al servicio de lo ético. ¿Es *efectivo* lo ético en lo cultural –¿puede el texto transmitir lo inmemorial del para-el-otro?–, y luego en lo ontológico? Sí, dice el Talmud: “el judaísmo concibe la humanidad del hombre como susceptible de una cultura que le preserve del mal separándolo de él por una simple valla [clôture] de rosas”<sup>59</sup>, y por débil que sea no se hará brecha en este vallado –que casi sería más apropiado llamar “tela”, ante la materialidad del cerco–. Esto es específico del judaísmo: realizar y no inventar el ideal, no salvar al ser humano de la desesperación, sino mejorarlo, exigirle esa moral sobrehumana<sup>60</sup>. Y, sin embargo, el judaísmo puede encontrar un aliado en el saber griego para construir mejor, más ampliamente, más universalmente, aquella tela: esa es la tarea de Grecia al lado de Jerusalén. Una en la otra, otra en la una, sin dejar de ser particulares –y universales–.

Jerusalén contiene Atenas, y Atenas a Jerusalén: precisamente Europa es el *continente* en el que la universalidad se ha hecho, o se puede hacer, ejemplo para las naciones<sup>61</sup>. Esta universalidad se expresa y se dice de dos maneras: tanto en griego como en hebreo –sin que ello obvие que determinados dolores solo se pueden decir en hebreo–. Pero ese ser ejemplo que es un estar *entre* las naciones, que quiere decir a un tiempo vínculo y separación, ¿no quiere decir que no todos pueden ser (o, simplemente, son) europeos? “Si no hay distanciamiento, en cualquiera de sus formas [el oscilar entre evasión y expulsión], no hay judíos”, dice Calasso<sup>62</sup>. ¿No vuelve a ser Levinas susceptible de la crítica postcolonial?

## 5. De vuelta a la crítica postcolonial: volver a replantear la cuestión

Judith Butler rechaza la caracterización de Europa como continente cerrado en Levinas: “aunque podríamos sentir la tentación de entender esto como un vil eurocentrismo, probablemente también sea importante ver que no existe una Europa reconocible que pueda derivarse de esta visión”<sup>63</sup>. Señala críticamente

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>56</sup> Esta solo triunfa en esta lectura por la eliminación del rol de Israel, pero no podría aceptar que todo estuviese ya en Grecia: falta el cristianismo, el camino romano, los pueblos germánicos, etc. Por supuesto, ni hablar de los pueblos “no principales”, al margen de la Historia.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 167. “Aux spiritualités authentiques aucune aventure spirituelle n'est épargnée”, expresión de difícil traducción.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>61</sup> Y, concretamente, ese es el rol proclamado por Levinas para los judíos: “the Jew must enlighten the modern Western gentile” (Klaushofer, A.: “The Foreignness of the Other: Universalism and Cultural Identity in Levinas’ Ethics”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31/1, 2000, p. 65).

<sup>62</sup> Calasso, R.: *El libro de todos los libros*, Barcelona, Anagrama, 2024, p. 116.

<sup>63</sup> Butler, J.: *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres, Verso, 2004, p. 136. Para Alpert tampoco es suficiente: “even if Europe names only an idea, it still names an idea which demands the specific modes of thought (supposedly) developed

que “el islam permanece inefable”, y su tesis es que para Levinas “el hebraísmo ha tomado el sitio del helenismo”<sup>64</sup>, pero no habría un eurocentrismo definido. No obstante, ¿cómo explicar entonces el y levinasiano, esa conjunción que le une a Arendt<sup>65</sup>, de la Biblia y los griegos? ¿Se contradice Levinas?

Butler está leyendo de uno de los textos más centrados en Europa que Levinas escribió: “Paix et proximité”. En él, el filósofo francés tematiza claramente la idea de la conciencia y la mala conciencia de los europeos: en el seno del sujeto europeo convive su ser *conatus* con el deseo o la seducción de la paz, pero esta paz del europeo se logra a partir de la Verdad y la razón, del discurso que unifica lo diverso, que asimila el extranjero; esta paz debe, pues, transformarse gracias a la mala conciencia que tiene el europeo de los productos históricos de ese intento de paz<sup>66</sup>. Levinas rechaza la solución planteada por la fatiga europea que deriva en relativismo, y va a la raíz: la mala conciencia, porque toda justicia puede encerrar una injusticia, porque toda teleología justifica los crímenes; más aún, porque hay angustia por la responsabilidad que cada uno tiene en la muerte o el sufrimiento del otro<sup>67</sup>. La vocación de Europa es anterior a la paz del discurso, a la construcción del Estado, a la filosofía y el mensaje de verdad: la vocación de Europa es el “no matarás” bíblico<sup>68</sup>. La respuesta que Levinas exige, entonces, a Europa, es la difícil respuesta de la conciencia que responde a ese mandato, como subraya Delhom, pues “solo puede encontrarse en el estremecimiento y el temblor de una conciencia obsesionada por la angustia de cometer crímenes, incluso cuando ello ocurre en nombre de la justicia”<sup>69</sup>. Así, Europa es un continente de paz, pero se ha equivocado en la búsqueda de paz que le proporcionaba la única fuente de sentido que recordaba: Grecia. Hace falta volverse hacia la otra fuente –pero sin destruir el territorio ateniense–.

La pregunta que se impone, pues, es cómo se vuelve una fuente sobre la otra, y qué provoca eso. Europa es central, pero lo es porque

cuando hablo de Europa, pienso en la reunión de la humanidad. ¡Sólo en el sentido europeo puede reunirse el mundo! Al menos, así lo creo yo. En este sentido, el budismo puede decirse igualmente en griego. Hay muchas más confluencias en la tradición europea que en las particularidades –en el género nacional– de un pueblo...<sup>70</sup>.

Esto quiere decir que hay *más* allá de Europa, por supuesto, pero eso que hay más allá puede decirse con los elementos que caracterizan a Europa<sup>71</sup>. La noción central, y el problema central, es –por tanto– la *traducción*. Levinas dice que todo se puede traducir a Grecia y Jerusalén. Parece, pues, que la universalidad que puede acoger todas las diferencias sin negarlas se supone que es la mezcla o conjunción de Atenas y Jerusalén: Europa.

Este elemento de la traducción lleva consigo un segundo problema, que es el de la conjunción: se trata de ver si Levinas, al establecer el y de la Biblia sumado a los griegos, establece simplemente un segundo *arjé*, o un *arjé* ampliado. Ese es el argumento que ofrece Glendinning: por mucho que una segunda fuente se una a la fuente originaria, se sigue manteniendo un hilo dorado, una monogenealogía solo ligeramente ampliada<sup>72</sup>. Es lo que Drabinski<sup>73</sup> utiliza contra Levinas: la Biblia y los griegos son una única cultura filosófica. Con un *arjé* tan sólido, la puesta en cuestión de sí se vuelve más complicada.

Sin embargo, creo que con los conceptos elaborados hasta ahora podemos dar un último paso para dar una posible respuesta a este problema, fundamentalmente a partir de esa doble relación y continua des-identificación de cada ciudad a través de su mismidad-en-la-alteridad. No es ni *uno* ni *dos*: es uno-y-dos-y-ninguno. Es una relación en metamorfosis diacrónicas. Por eso, concluiré este apartado volviendo a re-escribir desde una última perspectiva la relación entre la Biblia y los griegos, de tal modo que esa unidad aparezca finalmente como plena pluralidad, y así como negación de un mono/bi-origen, por muy grande o amplio que pueda ser este.

En una ocasión dice Levinas: “no se trata [esta definición], evidentemente, más que de una manera de indicar grandes direcciones, no es una designación precisa de conjuntos históricos”<sup>74</sup>. Grandes direcciones: se trata de dos tendencias del espíritu que no se solapan entre ellas. Por eso, ambos polos

in Athens and Jerusalem” (“Not to be”, p. 31).

<sup>64</sup> Butler, J.: *Precarious*, p. 135.

<sup>65</sup> Urabayen, J. “La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas”, *Pensamiento*, 63/237, 2007, pp. 413-436.

<sup>66</sup> Levinas, E.: *Altérité*, pp. 136-137.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>69</sup> Delhom, P.: “Europe, Peace, and Guilty Conscience: A Close Reading of Levinas’s ‘Peace and Proximity’”, *Levinas Studies*, 17, 2023, pp. 47-63; 61.

<sup>70</sup> Levinas, E.: *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 138. Levinas establece, no obstante, una cierta distancia, reconociendo que desconoce muchas otras culturas: “it is Europe which, alongside its numerous atrocities, invented the idea of ‘de-Europeanization’ This represents a victory of European generosity. For me, of course, the Bible is the model of excellence; but I say this knowing nothing of Buddhism”, *ibid.*, p. 164.

<sup>71</sup> Se podría señalar aquí cómo con este gesto desaparece el subalterno.

<sup>72</sup> Glendinning, S.: *Europe*, p. 46.

<sup>73</sup> Drabinski, J.: *Levinas*, p. 4.

<sup>74</sup> Levinas, E.: *Les Imprévus de l'histoire*, París, Livre de Poche, 2021, p. 181.

son necesarios. Por un lado, Levinas escribe del europeo cuando este se concibe y se realiza desde el mono-origen griego<sup>75</sup>: es la figura “al mismo tiempo aventura y hombre de máxima seguridad”, es “el europeo seguro, por lo menos, de su retiro de sujeto, en su subjetividad extra-territorial, seguro de su separación respecto a todo otro y así de una especie de irresponsabilidad respecto al Todo”<sup>76</sup>. Pero, por otro lado, Levinas también criticaría un mono-origen hebreo, pues en ese caso no se llegaría a la política y a la medida: Europa necesita de ambos, necesita el arte y las catedrales (cristianas) también, necesita la ciencia y el lenguaje filosófico. Lo importante es su unión: “el hecho es que estas dos culturas no se han separado, que coexisten y se inquietan mutuamente. Franz Rosenzweig incluso piensa que se presuponen y se llaman al mismo tiempo que se exigen separadas”<sup>77</sup>. Y solo en esta unión se *realiza* Europa: un espíritu que se institucionaliza en el Estado justo sin eliminar el saber hebreo acerca de la proximidad; una extensión del amor por el ser humano único a la colectividad humana<sup>78</sup>.

Esta cohabitación exige entender la lógica de esas dos grandes direcciones. Propongo entender esa lógica, y las posibles contradicciones, a través de la distinción entre un doble sentido que yace en el uso levinasiano tanto del concepto “Atenas” como del concepto “Israel”. Por un lado, el sentido empírico: tanto uno como otro forman parte de una Historia universal. El pueblo de Israel recorre unos pasos de la Historia universal, y lo mismo hacen los griegos. Pero también hay un sentido trascendental: la filosofía y sus métodos y sus formulaciones, su lengua griega, la universidad y la universalidad; la Biblia como monoteísmo, como responsabilidad moral. En el fondo, se trata de las dos grandes figuras de los viajeros, Abraham y Ulises, cada uno armado con su propia palabra: uno que sale sin fin, otro que retorna<sup>79</sup>. Este es el sentido ideal, frente al sentido empírico, en que Abraham llegaría a la Tierra Prometida, y Ulises, tras volver a Ítaca, partiría de nuevo de viaje. Pero trascendentalmente, podemos decir que el espíritu europeo es el espíritu de dos palabras: “espíritu europeo: el verbo más fuerte que el silencio”<sup>80</sup>.

Desde esta distinción podemos entender cómo Levinas parece haber circunscrito empíricamente en diversas ocasiones las dos fuentes de Europa. Esto ocurre especialmente cuando opone el monoteísmo a Asia y a lo que denomina los pueblos ajenos a la historia santa: la entrada en la escena del teatro de la Historia universal de aquellas masas subdesarrolladas afro-asiáticas [sic] ajenas a la historia santa<sup>81</sup>. Por tanto, su forma de exclusivismo está fundada esencialmente en el judaísmo como cultura que vehicula una ética universal, condición de posibilidad del ser humano como tal; pero si en los años 30 excluía de esta universalidad a los particularismos nacionalsocialistas, ahora excluye a pueblos mucho más difícilmente –y dolorosamente– excluibles: “si en los años 30 la amenaza era un paganismo de derechas, en 1959 Levinas identificó un paganismo de la izquierda, representado por el ‘barbarismo’ de las culturas no-bíblicas”<sup>82</sup>. Por eso, Levinas acaba pecando, como Hegel, de una dialéctica cerrada<sup>83</sup>. No hay Estado mundial posible para Levinas, por ejemplo, porque las diferencias espirituales son demasiado grandes<sup>84</sup>. El filósofo francés construye bloques espirituales, y en un pensador tan atento a los matices y con una finura lingüística así, resulta difícilmente justificable. En un artículo de 1960 acerca de las relaciones entre Rusia y China, escribe para *Esprit* que no puede haber encuentro entre Occidente y Asia, porque hay “una extrañeza radical, ajena a toda la profundidad de su pasado, donde no se filtra ninguna voz con inflexión familiar, de un pasado lunar o marciano”<sup>85</sup>. En lugar de hacer uso de su anacronismo histórico, de su despreocupación por la historiografía concreta, que le permitiría jugar libremente con el pasado reconstruyéndolo para los beneficios del presente, Levinas cae en el prejuicio y se contradice a sí mismo<sup>86</sup>. Hay lugar para una apertura de Europa a otras espiritualidades, pero solo a las que una determinada razón vuelve a considerar.

<sup>75</sup> “Le *chez soi*, dont l’histoire européenne elle-même a été la conquête et la jalouse défense”, Levinas, E.: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, París, Livre de Poche, 2021, p. 273.

<sup>76</sup> Levinas, E.: *Quatre lectures*, p. 78. Esta figura es concreta para Levinas, y realmente existente: la utiliza en una lectura talmúdica para representar a “qui ne reconnaît pas la façon juive d’être dans la vérité, qui ne peut pas admettre le particularisme de l’attitude juive en face de la vérité: le saducéen est un Européen” (*ibid.*, p. 101).

<sup>77</sup> Levinas, E.: *Autrement que savoir*, París, Osiris, 1988, p. 78.

<sup>78</sup> Levinas, E.: *Is it Righteous*, p. 112.

<sup>79</sup> Levinas, E.: *En découvrant*, p. 267.

<sup>80</sup> Levinas, E.: *Œuvres complètes 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, París, Grasset/Fasquelle, 2009, p. 133.

<sup>81</sup> Levinas, E. *Difficile*, p. 242. Aunque Fagenblat, M.: “‘Fraternal Existence’: On a Phenomenological Double-Crossing of Judeo-Christianity”, en E. Nathan y A. Topolsky (eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 185-207; pp. 201-203 argumenta sólidamente que entre cristianismo y judaísmo no se produce una alianza teo-geo-política, sino que más bien ambas religiones tienen un pacto de compasión y apertura hacia las exigencias humanitarias contemporáneas, en ocasiones Levinas es ciertamente confuso a este respecto, como en *Être juif*.

<sup>82</sup> Hammerschlag, S.: “Emerging from the Marrano Complex”, *Levinas Studies*, 14, 2020, p. 122.

<sup>83</sup> La dialéctica abierta levinasiana de Europa que termina por cerrarse a lo no-europeo tiene un ilustre antecesor: Franz Rosenzweig y su rechazo del islam. Levinas, por el contrario, entiende que los musulmanes son, junto a los cristianos, vecinos y compañeros en la civilización de Occidente, como en *Difficile liberté*, p. 169. Fagenblat, “Fraternal Existence”, señala bien la importancia de cruzar judaísmo y cristianismo, y pensar y acoger el islam desde el punto de vista levinasiano, desde el punto de vista auténticamente monoteísta.

<sup>84</sup> Esto no quiere decir que *deba* haber un Estado mundial, tan solo me importa resaltar la razón que ofrece Levinas.

<sup>85</sup> Levinas, E. *Les imprévus*, p. 150.

<sup>86</sup> O bien es demasiado consecuente con algunas de sus posiciones. Por eso subraya Alpert, “Not to be”, p. 34, que “even if we introduce the Other as a cultural alterity content, Levinas would still insist that only a monotheistic ear could hear that content”.

Se hace sumamente apropiada, pues, la tesis de Jean-Luc Nancy: “el Occidente cristiano, pero con él todo el Occidente monoteísta (incluido el judaísmo...) y con él, finalmente, el Occidente en general, no puede dejar de comportar una exclusión interna. Debe sacrificar una parte de sí mismo para ser él mismo”<sup>87</sup>.

## 6. Conclusiones

¿Levinas, finalmente hegeliano? Sin negar esta crítica y estas limitaciones, ni eliminar esta conclusión, desde el sentido trascendental es posible leer el problema de otra forma. En cierto modo, no hay pueblo ajeno a la historia santa, y no solo porque geopolíticamente Europa haya realizado un proceso de colonización, expansión y universalización (violenta) de su Idea durante siglos. No hay pueblo ajeno a la historia santa porque la historia santa es la existencia de Dios en la Tierra, y esto no significa solo el pueblo judío, sino todo ser humano. La historia santa se extiende así a todos aquellos que hayan vivido moralmente, acogido, realizado la hospitalidad, respetado y atendido al extraño y al otro antes que a sí mismos. Pero también a todos aquellos que hayan leído los textos, interpretado, extraído sentido: a quienes hayan descubierto que la infinitud habita el texto en su finitud, conteniendo más en menos, con la posibilidad latente de estallar en un sentido siempre mayor. Pero ¿incluir a todos los pueblos no-europeos en la historia santa no significa eliminar sus propias historias? ¿No es precisamente atender contra su particularidad y su alteridad?

Hay un texto fundamental y poco conocido sobre este tema, “Pièces d’identité”, que formula la tesis ya expuesta más arriba acerca de que hay diversas civilizaciones universales. Para discernir cuáles son, el criterio es que una civilización debe ser “capaz de todo lo que contienen las otras civilizaciones, de todo aquello que es valioso humanamente”<sup>88</sup>. La grandeza de una civilización no es su originalidad o su carácter pintoresco, sino el grado de su universalidad y su coherencia<sup>89</sup>: su carácter ético. Pero eso no las iguala y homogeneiza, sino que, dicho hegelianamente, cada civilización tiene una realización concreta, práctica, que las distingue entre ellas. Levinas siempre piensa que la igualación de las culturas es un paganismo relativista, que la *orientación* solo se logra posicionando una instancia por encima de la Historia y de las culturas. Por eso, hay que ver aquí un doble movimiento filosófico: por un lado, particularidad de la historia de un pueblo; por otro, inclusión en la historia santa. En términos individuales, eso significa que la alteridad irrepresentable del individuo perteneciente a una cultura permanece intacta, pero solo gracias a que se accede a una dimensión superior: su pertenencia a lo humano, a una Revelación que es a un tiempo particular (para los judíos) y universal (para todos los seres humanos)<sup>90</sup>.

Levinas parece ser aquí plenamente hegeliano: se reconoce lo mismo en el otro, lo otro en el mismo. Se está cabe-sí-en-lo-otro. Pero no es tan sencillo. Levinas no es Pablo, como sí lo es Hegel en muchos sentidos, cuya lógica termina por igualar y homogeneizar, y así hacer imposible la excepción. El filósofo francés mantiene una primacía de lo judío y al mismo tiempo la imposibilidad de ser judío. Esta postura quizá suena excesivamente derrideana, pero podemos encontrar a Levinas sosteniendo lo siguiente:

Interrogarse sobre la identidad judía es ya haberla perdido. Pero es aún aferrarse a ella, sin lo cual se evitaría el interrogatorio. Entre este *ya* y este *aún* se dibuja el límite, tenso como una cuerda floja sobre la que se aventura y se arriesga el judaísmo de los judíos occidentales<sup>91</sup>.

En el fondo, si el ser judío es aquel que trata de encarnar la subjetividad ética, está destinado al fracaso. Ser judío es fracasar. Pero, al mismo tiempo, el judío también está destinado a la política, por razones históricas quizá, pero destinado a ello para Levinas. Por eso, el judío también está destinado al triunfo (efímero) de lo político.

En definitiva, Levinas piensa en un judaísmo universalista en su diferencia, pero sobre todo en una apuesta por el cosmopolitismo, por el acercamiento a la universalidad del otro hombre y por la escucha de los diferentes y de las diferencias, en múltiples vías, estadios, pistas y campos de interrelación subjetiva. Europa es una conjunción de universalidad(es) y particularidad(es). Y solo en este doble movimiento, esta doble mirada, para escuchar lo ético y realizar lo político, puede entenderse y, quizá, salvarse Europa. Esta es su estructura: la de un Mismo-en-el-Otro, en el que los roles los representan, alternativamente, Atenas y Jerusalén. Y esta es su función: señalar, y recordar, una universalidad de lo humano, a través de la universalidad por excelencia del espíritu griego y de la singularidad excepcional del espíritu hebreo. Difíciles, sin duda, pero una tarea por-venir, una tarea moral, pero también política.

<sup>87</sup> Nancy, J.-L.: “Préface. Le témoin du négatif”, en J. Cohen, *Le spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005, p. 13.

<sup>88</sup> Levinas, E.: *Difficile*, p. 90.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>90</sup> La relación entre la historia santa y la historia de las naciones particulares no es simétrica y paralela estrictamente –lo que generaría una relación de “alternativa” entre la una y las otras– sino que son dos órdenes distintos e irreducibles.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 87.

## 7. Referencias bibliográficas

- Alpert, A.: "Not to be European would not be 'to be European still': Undoing Eurocentrism in Levinas and Others", *Journal of French and Francophone Philosophy*, 23/1, 2015, pp. 21-41. <https://doi.org/10.5195/jffp.2015.622>
- Anderson, P.: "Levinas and the Anticolonial", *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 15/1, 2017, pp. 150-181. <https://doi.org/10.5195/jffp.2017.721>
- Balibar, É.: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- Balibar, É.: "Europe: Vanishing Mediator", *Constellations*, 10/3, 2003, pp. 312-338. <https://doi.org/10.1515/9781400825783.203>
- Bauman, Z.: *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge, Polity Press, 2004.
- Blond, L.: "Levinas, Europe and others: the postcolonial challenge to alterity", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 47/3, 2016, pp. 260-275. <https://doi.org/10.1080/00071773.2016.1180848>
- Bojanic, P.: *Violencia y mesianismo*, Madrid, Trotta, 2021.
- Butler, J.: *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres, Verso, 2004.
- Cacciari, M.: *Geo-filosofía de Europa*, Madrid, Alderabán, 2000.
- Cacciari, M.: *Europa o la filosofía*, Madrid, A. Machado Libros, 2007.
- Calasso, R.: *El libro de todos los libros*, Barcelona, Anagrama, 2024.
- Cohen, J. y Zagury-Orly, R.: "Otherwise than Humanism: Anti-Judaism and Anti-Semitism in European Philosophy", en D. Meacham y N. de Warren (eds.), *The Routledge Handbook of Philosophy and Europe*, Nueva York, Routledge, 2021, pp. 379-398. <https://doi.org/10.4324/9781315686233-31>
- Cohen-Levinas, D.: "Nous autres Européens", en E. Levinas, *De l'unicité*, Paris, Rivages, 2018, pp. 7-33.
- Delhom, P.: "Europe, Peace, and Guilty Conscience: A Close Reading of Levinas's 'Peace and Proximity'", *Levinas Studies*, 17, 2023, pp. 47-63. <https://doi.org/10.5840/levinas2023175>
- Derrida, J.: *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991.
- Drabinski, J.: *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2011. <https://doi.org/10.1515/9780748647064>
- Drichel, S.: "Face to Face with the Other Other: Levinas versus the Postcolonial", *Levinas Studies*, 7, 2012, pp. 21-42. <https://doi.org/10.5840/levinas201274>
- Duque, F.: *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Oviedo, Nobel, 2003.
- Fagenblat, M.: "'Fraternal Existence': On a Phenomenological Double-Crossing of Judeo-Christianity", en E. Nathan y A. Topolsky (eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 185-207. <https://doi.org/10.1515/9783110416596-011>
- Fagenblat, M.: "Paganism as a Political Problem: Levinas's Understanding of Judaism in the 1930s", *Religions*, 527, 2024, pp. 1-27. <https://doi.org/10.3390/rel15050529>
- Gasché, R.: *Europe, or the Infinite Task: A Study of a Philosophical Concept*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Gasché, R.: *Locating Europe. A Figure, A Concept, An Idea?*, Bloomington, Indiana University Press, 2021. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ghv47v>
- Glendinning, S.: *Europe: A Philosophical History, Part 1. The Promise of Modernity*, Londres, Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780429507434>
- Hammerschlag, S.: "Emerging from the Marrano Complex", *Levinas Studies*, 14, 2020, pp. 107-125. <https://doi.org/10.5840/levinas202132212>
- Klaushofer, A.: "The Foreignness of the Other: Universalism and Cultural Identity in Levinas' Ethics", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31/1, 2000, pp. 55-73. <https://doi.org/10.1080/00071773.2000.11007279>
- Leiva, G.: "La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético", *Recerca*, 29/1, 2024, pp. 1-24. <https://doi.org/10.6035/recerca.7207>
- Levinas, E.: *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Ginebra, Labor et Fides, 1984.
- Levinas, E.: *Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988.
- Levinas, E.: "Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le prêt", en R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Lovaina, Peeters, 1997, pp. 31-67.
- Levinas, E.: *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Levinas, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004.
- Levinas, E.: "L'intention, l'événement et l'autre. Entretien avec Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris", *Philosophie*, 93/2, 2007, pp. 12-32.
- Levinas, E.: *Œuvres complètes 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris, Grasset/Fasquelle, 2009.
- Levinas, E.: *Œuvres complètes 3. Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Paris, Grasset/Imec, 2013.

- Levinas, E.: *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 2014.
- Levinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2016.
- Levinas, E.: *De l'unicité*, Paris, Rivages, 2018.
- Levinas, E.: *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 2018.
- Levinas, E.: *Altérité et transcendance*, Paris, Livre de Poche, 2019.
- Levinas, E.: "La humanidad es bíblica. Emmanuel Lévinas", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36/2, 2019b, pp. 557-566. <https://doi.org/10.5209/ashf.63334>
- Levinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2021.
- Levinas, E.: *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Livre de Poche, 2021.
- Levinas, E.: *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 2021.
- Levinas, E.: *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Livre de Poche, 2021.
- Levinas, E.: *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 2022.
- Levinas, E.: *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 2023.
- Mate, R.: *Tierra de Babel. Más allá del nacionalismo*, Madrid, Trotta, 2024.
- Meir, E.: *Levinas's Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Jerusalén, The Hebrew University Magnes Press, 2008.
- Mensch, J.: "Europe and Embodiment", *Levinas Studies*, 11, 2016, pp. 41-58. <https://doi.org/10.5840/levinas2016115>
- Nancy, J.-L.: "Préface. Le témoin du négatif", en J. Cohen, *Le spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005, pp. 11-17.
- Salanskis, J.-M.: *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011.
- Schnell, A.: *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.
- Simhon, A.: "La mauvaise conscience de l'Européen. Levinas devant Lévi-Strauss", *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 47, 2010, pp. 113-130. <https://doi.org/10.4000/cpuc.1148>
- Urabayen, J.: "La comprensión de la identidad y la alteridad en el seno de Europa en la obra de Arendt y Levinas", *Pensamiento*, 63/237, 2007, pp. 413-436.
- Wissman, H.: *Lire entre les lignes. Sur les traces de l'esprit européen*, Paris, Albin Michel, 2024.