



Oralidad y escritura: una propuesta de reintegración entre ética y hermenéutica en la obra de Emmanuel Levinas

Nicolás de Navascués

Universidad Internacional de La Rioja  

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.106738>

Recibido: 26/12/2025 • Aceptado: 12/05/2026 • Publicado en línea: 27/05/2026

Resumen. Si la obra levinasiana se caracteriza por el desarrollo de todo un nuevo lenguaje filosófico que pueda apuntar hacia la alteridad que se le ha escapado a la ontología occidental, su relación con la escritura y con los libros es más dudosa. Hay, más bien, toda una defensa de la oralidad, que parecería vincularse con lo ético, frente a la escritura, que estaría del lado de lo ontológico. Por lo menos, en las obras maestras: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. Sin embargo, sostengo que, si se atiende a otras partes de la obra de Levinas, tanto a algunos textos inéditos como a los escritos judíos, pueden aparecer nuevas perspectivas que nos den herramientas para la reintegración ética de la escritura. Analizo, para ello, las relaciones entre oralidad y escritura y cómo el decir antecede a ambas instancias, además de la relación analógica entre lo ético y el libro.

Palabras clave: hermenéutica; filosofía judía; Emmanuel Levinas; ética; filosofía francesa contemporánea.

EN Orality and Writing: A Proposal for the Reintegration of Ethics and Hermeneutics in the Work of Emmanuel Levinas

Abstract. If Levinas's work is characterized by the development of an entirely new philosophical language capable of pointing toward the alterity that has eluded Western ontology, his relation to writing and to books is more problematic. There is, rather, a sustained defense of orality, which would seem to be aligned with the ethical, as opposed to writing, which would belong on the side of the ontological. This holds, at least, for the major works: *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being*. Nevertheless, I argue that, if attention is turned to other parts of Levinas's work –both certain unpublished texts and the Jewish writings– new perspectives may emerge that offer tools for the ethical reintegration of writing. To that end, I examine the relationships between orality and writing and how the saying precedes both instances, as well as the analogical relationship between the ethical and the book.

Keywords: hermeneutics; jewish philosophy; Emmanuel Levinas; ethics; contemporary french philosophy.

Sumario: 1. Introducción; 2. Mirar la palabra, escuchar la palabra: filosofía y judaísmo, una vez más; 3. El Libro y el Otro, o el otro libro; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Navascués, N. de "Oralidad y escritura: una propuesta de reintegración entre ética y hermenéutica en la obra de Emmanuel Levinas", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.106738>

1. Introducción

Uno de los elementos más problemáticos en la obra filosófica de Emmanuel Levinas parece ser su crítica del arte y de la escritura. El pensador lituano atraviesa varias generaciones apasionadas por la literatura: de Bataille, Blanchot y Sartre a Lyotard y Derrida, los grandes maestros de la filosofía francesa –con los que dialogó Levinas– incluyeron, en sus propuestas filosóficas, la literatura. Pero Levinas, un autor a quien siempre resulta difícil integrar cómodamente en la historia de la filosofía del siglo XX, también –o quizá especialmente– en la francesa, no parece tener la literatura como uno de sus principales campos de investigación. Esto ha provocado inquietudes y dificultades en algunos de sus receptores: como dijera Choplin (2004, p. 203), Levinas parecería estar fuera de la “rehabilitación fenomenológica del arte”¹, y su iconoclastia sería bien poco revolucionaria. Por ello, se ha tratado de leer a contrapelo a Levinas, a través de distintas estrategias que vincularían la literatura con lo ético: releerlo con Blanchot (Wang 2023); separar la literatura del resto de artes (Fagenblat 2021) o insistir en lo ético de la escritura como tal y de algunas escrituras en particular (Dickow 2018), por ejemplo. Es hacia esta última línea hacia donde se dirige el problema y las tesis que defenderé en este artículo: el lugar desde el que hay que partir para comprender la renuencia levinasiana hacia lo escrito, la literatura y las artes –progresión escalonada– es la contraposición entre oralidad y escritura. Para tratar esta cuestión, emplearé tanto el corpus canónico de Levinas como algunos materiales inéditos, que a mi juicio pueden ayudar a deshacer algún entuerto: en especial la conferencia “L’Écrit et l’Oral”, originalmente pronunciada en 1952.

La tesis que sostendré es que Levinas no tiene una desconfianza hacia la escritura como tal, sino hacia la escritura declarada sacra y que, por tanto, no es revivificada a través de una palabra oral, una interpretación, sino que parece dejarse como un ídolo (Fortis 2025) para que signifique por sí misma. El filósofo francés está, en este sentido, aparentemente cercano a la “conversación” gadameriana y a la consideración de la escritura como un habla fijada y, por ello, deficitaria: “todo lo escrito es, como ya hemos dicho, una especie de habla extrañada que necesita de la reconducción de sus signos al habla y al sentido” (Gadamer 1999, p. 472). La hermenéutica se ocuparía, así, de volver al instante vital del sentido. Pero, en realidad, la posición levinasiana no es tan unívoca, pues el momento de la escritura no es solo el momento de la presencia ontológica, sino que puede ser también el de la traza ética. De esta forma, también participa de la versión hermenéutica ricoeuriana: del modelo de la “autonomización del texto” que, por ejemplo, Ricoeur defendió en distintos lugares: la escritura es estructuralmente diferente del habla, y permite una serie de efectos irreductibles. Entre ellos, el acceso a un mundo distinto del mundo del autor, o sea, a un mundo con un sentido superior: “gracias a la escritura el ‘mundo’ del *texto* puede hacer *estallar* el mundo del autor” (Ricoeur 1986, p. 111) y así puede superar la prueba del tiempo y actualizarse infinitamente. Es en la dialéctica de estas dos hermenéuticas de la presencia y de la ausencia, del tiempo y de la distancia –“la *Verfremdung* no es solo aquello que la comprensión debe vencer, sino que es también aquello que la condiciona” (Ricoeur 1986, p. 112)– como trataré de analizar la postura de Levinas.

2. Mirar la palabra, escuchar la palabra: filosofía y judaísmo, una vez más

Levinas parece posicionarse en múltiples ocasiones en favor de una oralidad radical como núcleo del lenguaje y del sentido en la producción de la palabra. Sin embargo, cualquier forma de unilateralidad al respecto me parece que debe ser criticada². Es cierto que, por ejemplo, en el prefacio a un libro de David Banon dedicado al *midrash*, Levinas defiende el Talmud precisamente como interrogación de lo escrito: “importancia primordial de la lectura, del paso del Escrito al Oral”, y se trata así de un “pensamiento preocupado por no dejarse embotar en lo escrito y por recuperar sin cesar lo oral que lo mantiene despierto” (Levinas 1987, p. 8; p. 10)³. Sin embargo, la dependencia de la oralidad respecto de la escritura indica, de entrada, que la concepción cultural acerca de la palabra y el escrito debe mantenerse en una tensión abierta.

De hecho, el propio Levinas indica que la palabra es una palabra que se escribe, acaba por ser textual (Levinas 2021c, p. 7-8). La palabra misma de Dios es siempre ya escritura; el decir no *existe* sin estar mezclado con el dicho:

La noción de *huella* remonta a lo que, en *De otro modo que ser*, llamaba *Eleidad*. La Palabra de Dios, siempre ya oída y siempre aún por renovar, siempre ya signo y letra y Escritura, siempre en su ya dicho y en lo no-dicho de lo ya-dicho, en lo no-dicho de su *huella* –desbordando la presencia de lo mostrado y del Tú (Levinas 1988, p. 93).

¹ El criterio que sigo es el de traducir yo mismo los textos en otras lenguas cuando los cito en el cuerpo del texto y mantener el original cuando los cito a pie de página.

² Coincido, así, con Calin (2005, p. 349): “l’exaltation de l’oralité ne témoigne pas d’un rejet de l’écriture au profit de la parole, mais plutôt d’une mise en garde contre l’oubli de la dimension de trace de l’Écriture, trace qui n’est jamais vivante que dans l’exégèse, c’est-à-dire dans l’incessant renouvellement du sens des Écritures par la multiplicité des voix singulières”.

³ De ahí que algunos intérpretes, como Llewelyn (2002, pp. 128ss.), hayan diferenciado radicalmente entre la palabra hablada y la obra escrita.

Se trata de una cita central. Toda palabra forma parte, en cierto modo, de la escritura y de la Escritura: de la Biblia, que para Levinas contiene todo el sentido de lo humano, pero también de la realidad de lo escrito, de las características de lo escrito. La razón es que su forma y su sentido están condicionadas por eso que Levinas denomina aquí huella, modo de ser anterior al ser. Pues el ser está caracterizado por la presencia, y la palabra es una presencia, pero la huella es presencia-ausencia: es lo que hace que todo sea *ya dicho*.

En esta cuestión de la ontología de toda palabra ha insistido Ponzio (1996, p. 27): “*la palabra humana es ya escritura*”, por lo que la relación de alteridad misma tendría una naturaleza escritural. Se tendría que entender, así, que la escritura no es re-presentativa sino presentativa, y no en el sentido de la presencia ontológica sino en su relación con la *huella*: indicación, señal, dirección, de aquello que no quería dejar rastro y pasó.

No obstante, la tesis de Ponzio no debe tomarse a la ligera: la escritura es derivada igual que la oralidad, comprendida en sentido ordinario, es derivada. Ambas dependen de una instancia anterior, y ambas son igualmente necesarias: “la fidelidad previa no es una ingenuidad: todo en ella puede y debe convertirse en discurso y libro que llamen a la discusión” (Levinas 2018, p. 105). Esta instancia anterior de sentido es lo que toda la aventura de Levinas pugna por, si no com-prender, sí alcanzar a apuntar: lo ético –neuro– como espacio de inteligibilidad pre-cognitivo, antes de que el sujeto tradicional de la filosofía se haya *puesto*, diríamos con el idealismo alemán. En *Autrement qu’être*, adoptó el nombre de “situación pre-originaria”: situación de an-arquía, de tiempo dia-crónico, in-memorial. Y, particularmente, en términos lingüísticos, ese Decir fundante de la lengua estaba al mismo tiempo más allá de la lengua, pues es “anterior a los signos verbales” (Levinas 2021a, p. 17). Así, el lenguaje, y la forma conversacional que adopta la relación con la alteridad, no es ni oral ni escrito en el Decir. No es una manifestación, por lo que es imposible registrarla.

Sin embargo, uno de los problemas fundamentales para Levinas es que esta situación que nadie vivió, pero que es condición de posibilidad de todo fenómeno –enigma antes del mundo–, pueda pensarse y discutirse, compartirse y realizarse, y, especialmente, en el ámbito de la comunidad y en la hermenéutica. He ahí la primera hipótesis interpretativa que propongo para comprender el problema de la relación entre oralidad y escritura como base para la comprensión de toda filosofía de los textos en Levinas y para una interpretación general del proyecto levinasiano: en los textos judíos se trata de dar forma y una primera particularización –pero, al mismo tiempo, universal– a ese “sin-forma” de la (no)experiencia del rostro⁴. Es decir, de la *épreuve* del rostro, como dirá para separarse de la tradición fenomenológica, tanto hegeliana como husserliana, todavía intelectualista (Levinas 1984, p. 108). Si en sede ética el rostro rompe con la correlación nóesis-noema, esto es, no se deja captar ni comprender de modo cognitivo, en sede judía hay una forma de comprensión –no plenamente cognitiva, sino más bien ilustrativa– en torno al rostro.

Así, el rostro sin forma ni figura, de-formado para no ser imagen sino lugar de sentido –miseria y humildad–, alcanza en los textos judíos, y gracias a la especial relación que indagaremos de la oralidad y la escritura, una forma de ser tratada intelectualmente. Por ello, habrá que prestar especial atención a los textos talmúdicos, revalorizadores de nociones duramente criticadas en los textos filosóficos. Pues, ¿cómo podemos comprender la defensa de la oralidad en Levinas, que consiste en *hacer presente* lo pasado, si la presentización es criticada como forma de sincronización y, por tanto, de dominio de un cogito satisfecho? Sólo si nos encontramos en un estadio en el que hay contacto con la diacronía y anticipación de la cronología; sólo si comprendemos la historia santa en su doble vínculo con la Historia universal y con la eternidad. Solo si el judaísmo escucha lo ético, pero no se apropia de ello.

Esta dualidad y ambigüedad es obligada, al mismo tiempo, porque la oralidad no puede desentenderse de la escritura, quizá porque es ya escritura, quizá porque la escritura es ya oralidad. Nuestra civilización textual puede olvidarlo: ese es el rol de esa lectura interrogadora, activa, a la que me refería antes, que lo recuerda. La pregunta es: ¿cómo conciliar la crítica a la escritura con la defensa del Libro, y por qué Levinas se ha movido entre estas dos posiciones?

Para desentrañar esta cuestión, hace falta comenzar viendo brevemente cuál es la crítica a la escritura en las dos grandes obras filosóficas. En *Totalité et infini*, una obra de la que está particularmente ausente la reflexión sobre la escritura y los escritos, sí que aparece el elemento del lenguaje y la oralidad. El interés de Levinas es subrayar que el lenguaje y el pensamiento razonable surgen a partir de lo ético (Hiraoka 2020), por lo que la dimensión kerigmática de la alteridad condiciona la posibilidad de enunciar con sentido los hechos. De esa forma, la verdad no precede, sino que sucede a la alteridad y a la justicia: es a través de lo ético como puede articularse lo ontológico, y solo a partir de lo ético como surge el filosofar. El sentido, el primer inteligible, surge con el otro (Levinas 2021d, p. 229), y la filosofía empieza a pensar a partir de su palabra y del signo que emite. Aunque estas tesis tenían precedentes en algunos textos anteriores –especialmente, en el artículo dedicado a las tachaduras (*biffures*) de Leiris, donde se opone el sonido a la visión, la letra cerrada a la palabra abierta–, es paradigmático que la escritura brilla por su ausencia. ¿Qué

⁴ “Les choses ont une forme, se voient *dans* la lumière – silhouette ou profil. Le visage se signifie» (Levinas 2021d, 149).

ocurre en *Autrement qu'être*? El privilegio de la oralidad se mantiene, pues la categoría central es la del testimonio, pero no testimonio escrito sino hablado. Dice claramente Levinas: “es a través de la voz del testigo como la gloria del Infinito se glorifica” (2021a, p. 229). Y la relación entre *Dire-Dit* está articulada sobre la oralidad, sobre un decir primero, sobre las palabras en los labios del otro, que me reclaman, y mi respuesta a ellos: “solo el sentido del otro es irrecusable y prohíbe la reclusión y el regreso a la concha de uno mismo. Una voz viene de la otra orilla. Una voz interrumpe el decir de lo ya dicho” (Levinas 2021a, p. 280).

Sin embargo, en la segunda obra mayor sí que hay una reflexión sobre el libro como no la había habido en otros textos, por lo menos no en aquellos que venían a desarrollar el núcleo de su pensamiento, como *Totalité et infini*⁵. Primero, el apunte contra el libro es crítico: aparece el libro como sintetizador, como pretensión de recuperar el tiempo perdido, operador de la retención y de la memoria (Levinas 2021a, pp. 61, 73, 209-210). Segundo, en un sentido no crítico, pero tampoco positivo, Levinas escribe que “el Decir se fija en Dicho –se escribe con precisión, se hace libro, derecho y ciencia” (2021a, p. 247). Esta tesis expresa el hecho de que lo ético debe determinarse ontológicamente, que no se da nunca lo ético puro. Finalmente, Levinas sugiere en las últimas páginas del libro, justo antes del “Autrement dit”, que el libro no es pura sincronía frente a la diacronía ética, que la hermenéutica tiene algo que decir acerca de la ética:

En la escritura, ciertamente, el decir se convierte en puro dicho, en la simultaneidad del decir y sus condiciones. El discurso interrumpido que recupera sus propias rupturas es el libro. Pero los libros tienen su destino, pertenecen a un mundo que no abarcan, pero que reconocen al escribirse, al imprimirse, al escribirse pre-facios [*en se faisant pré-facer*] y al hacerse preceder de un prólogo. Se interrumpen, apelan a otros libros y, en última instancia, se interpretan en un decir distinto del dicho (Levinas 2021a, pp. 264-265)

Pero: se trata de una tachadura. La escritura es dual: *pharmakon*, diremos con Derrida. Levinas quiere decir no solo que la voz oral dedicada a los libros es capaz de romper la totalidad, sino que la reflexión del discurso, de los otros discursos, sobre sí mismo, sin cerrarse y pretenderse autónomo, abre una y otra vez el dicho para volver al decir. Por eso Sucasas sostiene que se trata de una escritura transtextual en el sentido de Genette: “la inmanencia del escrito se quiebra en trascendencia textual, que lo relaciona, de forma declarada u oculta, con otro texto o con toda una serie de ellos” (2006, p. 83). Son los otros, lectores, los que salvan al libro de su destino ontológico, y pueden encontrar el más allá del ser. El decir-dicho se manifiesta entonces en la relación oralidad-escritura: la oralidad se vincula con el decir, y la escritura con el dicho, pero todo decir termina por ser escrito (dicho) y hace falta una nueva voz que lo lleve al decir. La tradición –el tiempo– rompe la totalidad, porque las voces siguen llegando para llevar el texto e interpretarlo. El proceso, por tanto, es infinito, pero la voz capaz de despertar lo que duerme en lo escrito también sugiere que lo escrito no es puro dicho, que algo duerme en lo escrito más allá de su carácter de escrito.

Pero hasta ahí nos quedamos en este texto superlativo de la segunda obra maestra. Habrá que dirigirse hacia los escritos judíos si queremos comprender mejor este *pero*, esta salvación en el último instante de una escritura que recaía en pura ontología, orden y ordenadora de aquel ser sin límites del que había que evadirse. Mi tesis es que en esos textos judíos se encuentra tanto la restitución del valor de la escritura como su relación con la oralidad, y en ellos se ve que la crítica a la escritura en los grandes textos filosóficos se produce porque esta no puede dar cuenta suficientemente del campo de sentido de lo humano. Lo ético no se deja aprehender en sí por la escritura –filosófica, literaria–. Solo cuando se toma conciencia de la limitación, cuando se escucha a un tiempo la necesidad de escribir, de recoger la escritura e interpretarla acerca de lo ético, esta se revaloriza. Y eso acontece con el judaísmo. Por eso Levinas, en ocasiones, enfrenta la Ley oral y la Ley escrita, para decir que la oralidad suaviza la dureza de la escritura (2023, p. 213). A mi juicio, esto no solo indica que suavice su dificultad o su violencia, sino el acercamiento del lector a la escritura: el rol de la oralidad es posibilitar la entrada a un texto tan infinito que, como el infinito malo hegeliano, podría estar escapándose una y otra vez. Y, además, hay un doble movimiento en esa expresión: por un lado, la escritura no ocurre en lo ético, donde se produce el lenguaje puro, donde se da la condición del lenguaje –el Decir–, pero, por otro lado, la escritura por excelencia es la que está más próxima a lo ético y por ello es infinitamente dura. La oralidad vuelve, pues, tras su posición primera, para suavizar esa misma dureza. La oralidad suaviza la oralidad a través de la mediación que ha tomado en la escritura.

Lo que está haciendo aquí Levinas es defender la posición del maestro, de aquel que lleva por el camino de las palabras, a través de su palabra oral. Por eso, cuando escribe que “la ley oral es eternamente

⁵ Interesante para esta transición de 1961 a 1974 es la tesis de Lapidot (2024, p. 136), según la cual hay un giro radical y auto-crítico de una a otra, en que no solo cambia el lenguaje sino el filosofar mismo de Levinas: “in *Otherwise than Being* Levinas shifts not only the terminology but also the performance of philosophical discourse, including its own, from the operation of logics to that of hermeneutics. In contrast to logics, which is the movement of thought, of concepts, which already takes place in a domain of transparent intelligibility, hermeneutics is the operation that constitutes intelligibility, by making objects or phenomena legible, comprehensible, sensible. The relation between logics and hermeneutics is the relation between thinking and reading”.

contemporánea de la escrita” (2023, p. 213), hay que realizar de nuevo una doble interpretación de la expresión. Primero, en términos estrictamente judíos, que la ley oral no tiene una posición secundaria con respecto a la escrita, sino que se trata de una posición de igualdad. Segundo, más ampliamente, que no existe escritura sin oralidad y no existe oralidad sin escritura: el texto llama a que las voces se agrupen en torno a él, y el texto no existe si no es interpretado. Pero, a su vez, la pura oralidad se pierde en el vacío: necesita la dureza del texto para sobrevivir.

Esta es la razón por la que, cuando sea escrita la ley oral, esta no perderá su carácter oral: los rasgos que la definen como oralidad –intersubjetividad dialógica en la interpretación– no se pierden, no desaparecen al ser puestos por escrito⁶. No solo hay una continuidad entre lenguaje y escritura (Abensour 2008, p. 71), sino un bucle como el que provoca el escepticismo, de ida y vuelta, de retorno continuo de la palabra y de vuelta a la textualidad.

A su vez, este bucle que se produce entre la oralidad y la escritura es el que sirve para hacer la distinción central entre *libros* y *documentos*, textos para el presente y textos que pertenecen puramente al pasado. Es lo que Levinas subraya en el texto acerca de la trascendencia de las palabras, dedicado a las tachaduras de Leiris:

¿Expresarse es solo manifestar un pensamiento mediante un signo? Esquema sugerido por los escritos. Palabras desfiguradas, ‘palabras congeladas’ en las que el lenguaje ya se transforma en documentos y vestigios. La palabra viva lucha contra esta transformación del pensamiento en vestigio, lucha con la letra que aparece cuando no hay nadie para escuchar (Levinas 2006a, p. 202).

Por un lado, la oralidad enseña que no se está solo en el mundo, recuerda al sujeto su dependencia con respecto a la alteridad y, a la vez, la responsabilidad. Pero, inmediatamente, la oralidad se contiene en la escritura, y la oralidad no se vale por sí misma, salvo en el espacio pre-originario. Levinas no puede evitar pensar desde la Modernidad –y no quiere hacerlo–.

Por otro lado, resulta importante atender a la expresión entrecomillada de la cita anterior: palabras congeladas. Nos ofrece una nueva perspectiva del asunto: el decir estaría vinculado con el calor, lo dicho con el frío; la oralidad estaría abierta al tiempo, mientras que la escritura se quedaría fija para la eternidad. De este modo, dejaría de ser relevante para los seres humanos del tiempo futuro, y necesitaría ese calor externo.

Palabras congeladas, pues. Esta expresión remite a Rabelais (Levinas 2011, p. 208), como se puede comprobar atendiendo a la conferencia “L’Écrit et l’Oral”, de 1952⁷, y podría conectarse con Hannah Arendt, que defendió la filosofía como la actividad que descongela los conceptos que la tradición ha enfriado. De hecho, en esta época Levinas parece valorar todavía el modo filosófico de preguntar, mientras que después será sometido a su crítica heterológica y observará un carácter solipsista en la filosofía. Como el propio título indica, es uno de los lugares más importantes de la obra levinasiana para estudiar la relación entre oralidad y escritura. Me adentraré en un comentario detenido de esta conferencia, pues como he señalado creo que son esos márgenes levinasianos de los textos judíos y de algunos trabajos inéditos los que mejor nos muestran la perspectiva hermenéutica levinasiana.

En ella, de una forma mucho más clara que en la obra publicada, Levinas separa lo escrito y lo oral y atribuye la disciplina filológica a lo escrito y la disciplina filosófica a lo oral. Esto indica ya cómo no hay que tomar al pie de la letra las nociones de oralidad y escritura, pues no cabe duda alguna de que la filosofía también se transmite a través de la escritura. Es más bien por la forma de *preguntar* como las divide Levinas: la civilización contemporánea, sociedad de lectores (Levinas 2011, p. 203), es una civilización de lo escrito no solo por la acumulación gutenberguiana de letras, sino por su forma de preguntar y de leer, en solitario. Por el contrario, la pregunta filosófica –y talmúdica– es una pregunta colectiva y viva, que trae al presente el texto, que renueva la palabra antigua: la verdad en la manifestación oral se produce a partir de la relación maestro-alumno (Levinas 2011, p. 203). De hecho, la forma de verdad de lo escrito y la forma de verdad de lo oral se corresponden: la verdad de lo escrito solo se produce cuando la verdad de lo oral le proporciona las condiciones, pues, en caso contrario, lo escrito “deviene mitología o filología” (Levinas 2011, p. 204).

Levinas defiende, en la línea de *Totalité et infini*, el hecho de que lo escrito dejado a sí mismo elimina la posibilidad del sujeto de “defenderse” en el juicio que se celebra contra él: elimina la interioridad, y es visto como una cosa entre las cosas, juzgable según sus obras. Hace falta observar, por tanto, el hecho de que lo escrito reposa en el fondo sobre la palabra, que existe por la intención de expresar que tiene el sujeto (Levinas 2011, p. 208).

Hasta aquí, nada extraño con respecto a la obra publicada. Pero Levinas da un giro, que no encontraremos en ningún otro lugar, y escribe que lo escrito no solo es esa prolongación de la maravilla de la palabra, sino que tiene una función específica:

⁶ No cabe duda de que una comparación con el *Fedro* y las lecturas derrideanas en torno a la cuestión son sumamente fecundas al respecto, pero exigiría un desarrollo que aleja de la perspectiva adoptada aquí.

⁷ Aunque el texto que tenemos, del que me ocuparé a continuación, está redactado después de 1960.

Lo escrito me habla a partir del pasado. Todo escrito es testamento, palabra de un muerto y última palabra. En este sentido, lo escrito me abre un pasado que jamás he vivido yo, que no tiene lugar alguno en lo privado de mi memoria. Un pasado absoluto (Levinas 2011, p. 211).

Tesis absolutamente novedosa: lo escrito como viniendo desde el antaño profundo de Valéry, lo escrito como viniendo... de la situación pre-originaria, precisamente. Lo escrito, ¿prolongación de lo ético? Se refuerza así la hipótesis interpretativa que proponía antes: que, en el ámbito judío, se produce la escucha de lo ético, sin quedar identificado con ello, y una suerte de conexión con lo histórico/ontológico/político. De ese modo, este ámbito intermedio de lo escrito, que también podríamos denominar “cultural”, es una prolongación no ontológica pero ya en relación con lo histórico de lo ético. Lo escrito saca al individuo del dominio de su historia personal, y le señala la incapacidad de hacerse con (de re-cordar) lo escrito. Y, sin embargo, le obliga a ello, hasta el punto de que terminará por indicarle que fue él o ella quien estuvo en la entrega de la Torá en el Sinaí⁸.

Levinas llama a este escrito una “palabra sin llamada”, pues está escrita, y también lo denomina “ley” (2011, p. 212). La resonancia religiosa es evidente, pero parece desviado considerar que Levinas está hablando tan solo de la Biblia⁹: no solo porque no emplea mayúscula alguna para ninguna de estas palabras, sino porque estos textos componen un “mundo de escritos” (2011, p. 212).

No obstante, el argumento de Levinas no termina ahí. Lo escrito vuelve a presentar una insuficiencia, pues su autor no está presente para escuchar mis preguntas. Aunque hay una “presencia real” –recordemos la importancia de esta expresión para George Steiner– detrás del texto, esta no puede responder mis dudas. Por eso el lector interpreta: el sistema de signos del texto no tiene un sentido transparente, por lo que tiene que empezar a discernir. Así comienza la filología y se cierra la trascendencia, pues se inicia un diálogo solitario del alma consigo misma (Platón): la alteridad ha desaparecido, y el autor, que no puede responder, se convierte en objeto de estudio y no de enseñanza viva. Desaparece la vertiente ética: “el lector es su propio maestro. Leer ya no es entender el pensamiento del otro, sino juzgarlo” (Levinas 2011, p. 214).

Tercer giro, tras la defensa de la oralidad, el ascenso de la escritura, y la caída en desgracia final de esta. El texto escrito, que se ha hecho con la hegemonía del sentido, se muestra fenómeno entre fenómenos. No hay trascendencia alguna. Y es importante ver que no la hay por dos razones y en dos sentidos: no hay trascendencia *en* el texto y/porque no hay trascendencia *fuera* del texto. Ha desaparecido el Otro del texto porque ha desaparecido la posibilidad de la maestría. Sin embargo, Levinas argumenta que para que el texto aparezca, tiene que estar fundado y debe tener su condición de posibilidad en algo que no es él mismo. Esta condición de posibilidad, de hecho, no tiene apariencia o no es una aparición. Se trata de una presencia en sí, o sea, de un sentido que brota de sí mismo: es el argumento acerca del sentido irreductible de la alteridad del rostro en *Totalité et infini*, pero ahora en la forma del maestro: “esta presencia del pensamiento mismo, sin relativismo alguno, es su presencia en la palabra del maestro porque cuando el maestro habla, el pensamiento tiene un rostro” (Levinas 2011, p. 217). Se vuelve posible de nuevo plantear una cuestión, y termina de este modo la hegemonía de lo escrito. El modelo de la situación pre-originaria –Otro que yo aparece antes de mí y me obliga antes de que yo pueda asumir libremente la responsabilidad– se calca aquí, de tal forma que el texto que me precede me invoca, y el maestro me cuestiona¹⁰. Debo responder ante el texto, que recupera su trascendencia. Como escribe Levinas en otro lugar, “la enseñanza es una verdadera enseñanza allí donde la universalidad de la verdad anunciada no debe hacer desaparecer el nombre ni la persona de quien la ha dicho” (2021c, p. 105)¹¹. Pero la enseñanza, de nuevo, vuelve a estar fundada en una textualidad. Por eso, aunque este ensayo termina haciendo una defensa de que toda enseñanza es oral, sienta las bases para considerar una auténtica defensa de la escritura. Lo que se desprende de este ensayo, por tanto, es que Levinas es un crítico de una escritura que cree que puede desentenderse de la oralidad, o sea, de los otros, de la pregunta, de la comunidad interpretativa. Por eso dice que “el rostro es condición de verdad” (Levinas 2011, p. 223). Es un crítico de la forma moderna –individual– de leer, y de la supuesta protección que esta lectura-escritura otorgaría al culto lector: “nosotros los modernos, que hemos leído todos los libros” (Levinas 2014, p. 70), dice irónicamente, criticando a aquellos que se creen protegidos del culto idolátrico por la cultura y los libros. Esto es, a aquellos que creyeron que la Razón de Occidente dejaría atrás, con su Progreso, el paganismo y su barbarie; que creen que la cultura protege del paganismo... es decir, del totalitarismo hitleriano.

⁸ “Selon une parabole talmudique, tous les juifs, passés, présents et futurs se trouvaient au pied du Sinaï, d’une certaine façon, tous ils furent présents à Auschwitz” (Levinas 2006b, p. 465).

⁹ Aunque sea un modelo que pueda tener *in the back of his mind*: poco después ironiza diciendo “comment cette extériorité se pense comme celle d’une genèse (j’allais presque dire de la Genèse)” (Levinas 2011, p. 212).

¹⁰ En realidad, Levinas emplea en el texto un argumento más próximo a *Totalité et infini*: yo invoco al otro, es un vocativo el que hace aparecer al maestro, con mi pregunta. Pero se puede interpretar de la misma forma en que lo hago yo, con las categorías de *Autrement qu’être*.

¹¹ “Dans la parole du maître la pensée et le maître qui l’énonce sont un” (Levinas 2011, p. 219).

3. El Libro y el Otro, o el otro libro

Hemos llegado hasta una afirmación positiva: la escritura necesita la oralidad, pero la oralidad por sí misma no puede sustituir a la escritura, y la confianza pura en la escritura desactiva la mayor fortaleza que podemos encontrar en esta, que es la enseñanza. Para continuar esta indagación, podemos introducir una nueva analogía: aquella que vincula al libro y al Otro. La hipótesis de interpretación, ahora, es la posibilidad de la tentación estética frente al mandato ético (Nordholt 1999): que la absorción en el mundo del texto extraiga de la responsabilidad en el mundo de la ética. En términos más husserlianos: que el horizonte de sentido se desplace desde la alteridad del Otro hasta la alteridad del libro, de tal modo que un noema ocupe el lugar del otro.

Levinas teme que el libro sustituya al Otro. Flaubert escribió que los grandes libros nos dan puñetazos en la cabeza, y un joven Kafka, en una carta en la que utiliza una expresión muy similar a la de Flaubert, termina diciéndole a Oskar Pollak que un libro debe ser el hacha para romper el mar helado de nuestro interior. Los libros rompen a sus lectores, generan un *trauma*... igual que el Otro en la lectura levinasiana. El libro y el Otro cumplen la misma función. Hay un conflicto jurisdiccional: dos autoridades competentes en la misma materia¹².

Y, sin embargo, un tribunal es más “eficiente” y significativo que el otro; propiamente, uno deriva del otro, aunque fenoménicamente se encuentren uno al lado del otro. Por eso puede existir la tentación literaria y la trampa de la autonomía del arte, que se ilustra bien con la famosa expresión de Proust en *Le temps retrouvé*: “la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c’est la littérature”. Aunque la lectura levinasiana de Proust encuentra la ética tras la estética, sigue existiendo el hecho de que los libros, la palabra, no son sino sombra de la realidad¹³. Levinas primero condena esa sombra; pero luego quiere hacerla suya, negarse a que el diablo, que roba las sombras –como enseñó Peter Schlemihl–, domine el arte. Por eso, el planteamiento levinasiano consiste en reconducir el arte a la ética: es el intento de que la sombra haga algo por los sujetos que viven al sol. Que hablara con ellos, quizás, como la de Nietzsche en *El caminante y su sombra*. La palabra no engendra vida, sino que necesita al viviente que la enseña, la enuncia, la escucha.

Un segundo problema, solidario con el anterior, es que el escrito puede tener el carácter de juego, frente a la seriedad y la responsabilidad de la ética. Esta era la gran crítica que Levinas espetó a Bataille: el juego, aunque emparentado con la responsabilidad ética por su anti-economicismo y anti-instrumentalismo, se opone al don ético porque es una “gratuidad lúdica donde la gravedad de la alteridad se va en humo, en la alegría y el éxtasis” (Levinas 2021a, p. 209). Aunque pueden compartir objeto jurisdiccional, lo ético y lo estético, distinguidos a su vez entre oralidad y escritura, abordan de dos formas muy diferentes la alteridad. La estética o la escritura dejada a su libre albedrío es incapaz de tomar sobre sí la responsabilidad de la palabra del otro.

Así, por ejemplo, en su novela *Saturday*, Ian McEwan (2023, p. 169) escribe:

Existen esos raros momentos en que los músicos, juntos, rozan algo más dulce de lo que jamás habían encontrado antes, en ensayos o en actuaciones, más allá de lo meramente colaborativo o técnicamente competente, cuando su expresión se vuelve tan fácil y grácil como la amistad o el amor. Es entonces cuando nos dan un atisbo de lo que podríamos ser, de nuestra mejor versión, y de un mundo imposible en el que lo das todo a los demás sin perder nada de ti mismo.

La música arrastra rítmicamente; pero más aún, nos hace imaginar mundos. Mundos en los que el *juego* artístico es solo de incremento, y no de vaciamiento, pérdida, olvido. Por eso Levinas teme, en ocasiones, el arte. Porque nada se pierde, frente a la gravedad de la ética, donde todo está en juego –más que en el juego–: hasta la kénosis, hasta el despojamiento de tu ser. Nada se pierde en la construcción sincrónica de un mundo coherente (“todo encaja, por fin”, dice poco después McEwan, 2023, p. 170); todo está siempre perdiéndose en mi relación con el Otro, en que, si no me pierdo, *lo pierdo*. La obra literaria está obligada a la coherencia, parece, y por eso es incapaz de dar cuenta de una heterología in-coherente. Esto se vincula a su vez con la filosofía hegeliana porque, como recuerda Pardo (2007), Hegel considera en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* la *realización* de la Poesía en la Historia: esto es, que la coherencia que introduce lo poético en su trama –estamos aquí sobre el telón de Aristóteles– se puede traducir a la Historia. La Historia no es pura o mera secuencia, sino que posee coherencia, o Sentido mayúsculo. Razón, en definitiva. Levinas quizá comienza a temer la poesía por esta razón: establece un orden artificial, que

¹² Quizá quien mejor ha expresado este problema levinasiano con el arte es Paul Auster cuando uno de sus personajes le dice al otro por qué este último escribe literatura: “it means that you can’t live without other people, I said. When they’re there for you in the flesh, the real world is sufficient. When you’re alone, you have to invent imaginary characters. You need them for the companionship” (Auster 2011, p. 141). La tentación estética es olvidar al Otro de carne y hueso para crear la totalidad estética y olvidar así el infinito ético. Por eso, el peligro de los libros no es solo el del Quijote o el de Bovary, sino el de *Mendel el de los libros*: “en su mundo superior de los libros no había guerras, ni malentendidos, tan solo el eterno saber y querer saber aún más números y palabras, títulos y nombres” (Zweig 2009, p. 42).

¹³ Platónicamente, se diría a su vez que ya es sombra.

pesa sobre lo fortuito de la existencia atenazada por el ser. Prometiéndole una salida al Orden, construye otro Orden –no hay des-orden, dice *Autrement*–. Pero lo ético indica el desorden, la ausencia de Sentido tal y como lo piensa Hegel. Historia y Poesía parecen así ser excluidas a una. Sin embargo, lo que creo que realiza Levinas es una resignificación de ambas: arte o poesía ética, e historia santa para reconducir la Historia. Son los reflejos de lo ético, ahora posicionado como inteligibilidad primera.

El tercer problema identificable, que a su vez está en co-implicación con los dos argumentos anteriores, es que la narración pone en cuestión la razón. Como escribe Derrida, “contar historias, de Platón a Heidegger incluido, es lo prefilosófico o lo opuesto al pensamiento por excelencia. Se podría detectar este gesto en Platón, en Hegel, de cierta manera, donde pensar la Historia es todo lo contrario a contar historias” (2021, p. 180)¹⁴. Probablemente porque las historias tienen meandros imprevistos, porque el narrador improvisa y se deja llevar, sin fin... Porque la narración otorga el sentido por excelencia al ser humano, pues contiene y transmite la reserva de sentido de la experiencia humana. Porque está abierto a la contingencia. Por tanto, la ética, que es la encargada de poner en cuestión la razón, estaría aquí siendo suplantada por la razón narrativa.

Ante estos tres problemas, defiende que el intérprete de Levinas tiene una respuesta única: apropiárselos y reformularlos. Levinas narrará su *intrigue*, contará la historia del otro, de aquello pre-filosófico (3). Levinas reclamará una cierta literatura ética (2). Levinas hará del Libro el mismo Otro, los analogará, y reclamará que el libro puede llevar a lo ético, igual que transportar a lo político, y en lo político recordar lo ético (1). Esto muestra la importancia de la conexión entre lectura y alteridad, entre el judaísmo y el otro hombre. Debe recordarse cómo el espíritu judío se encuentra presente en toda esta discusión, como un fantasma teórico, ya desde la premisa: que la excedencia de sentido llega desde el campo ético y se manifiesta concretamente en el ámbito de la textualidad y de la lectura¹⁵. Aunque esta idea no es única de Levinas, su forma de presentarla obedece a su enraizamiento en la tradición judía de corte rabínico, centrada en la lectura de la Torá a través del Talmud.

Este judaísmo en lo estético está detrás de la idea fundamental que vincula las respuestas propuestas a los problemas encontrados: la literatura y la lectura poseen analogías con la ética. Pues cada libro es la posibilidad y el mandamiento de remontar a la situación originaria del sentido, igual que cada encuentro con el otro es la obligación de remontar a la des-mesura exigida en el pasado inmemorial e irrepresentable. El propio Levinas ha mostrado esta posibilidad de analogación:

Hay en el arte el hecho de encontrar una cosa como única, que no se repite; en este sentido, es completamente *análogo* a lo que busca la responsabilidad; por lo tanto, la verdadera relación del creador con su obra es esa preocupación por verla por primera vez, es decir, en su unicidad, por captar lo que es único en lo que no es único: ahí se da el paso de la responsabilidad ética al hecho estético. La obra es lo que nunca se ha visto y uno actúa como si fuera el primer creador. La belleza, probablemente, es ese don de unicidad... (Levinas 1996, p. 149; cursiva mía).

El Libro posee una analogía con el Otro porque ambos residen en la exterioridad, y ambos me reclaman: “heme aquí” es la expresión con la que respondo a la exigencia, respuesta no intencional, tanto de la responsabilidad por el otro como de la lectura-interpretación del versículo¹⁶. Desde el punto de vista de la obra levinasiana, existen múltiples lugares de analogías estructurales entre la ética y la estética/hermenéutica, concebida como la filosofía de la cultura del ser judío. La mayoría de las veces no se encuentran expresamente en la letra, sino que es tarea del intérprete identificar estos lugares. Señalaré tan solo uno, que caracteriza el núcleo analógico que quiero expresar.

Desde *De l'existence à l'existant*, el estado de vigilia y el sueño eran importantes. Sin embargo, fueron sufriendo diversas modificaciones en la obra levinasiana. En la obra madura, su significado es el de no descansar, no dormirse, jamás dejar de vivir la vigilia en la vigilancia por el Otro. Se trata de no olvidar al Otro en el descanso, pues dormir indica una satisfacción y un reposo: el finiquito y olvido de la deuda hacia el otro. Por su parte, en el libro de *Josué*, 1, 8, encontramos un versículo especialmente importante para los judíos¹⁷: “que no se aparte de tus labios el libro de esta Ley. Medítalo día y noche para llevar a la práctica todo lo que está escrito en él”. La analogía se construye aquí de la forma siguiente: lo ético indica la prohibición de dormir, de reposar, tanto como lo hermenéutico, de la misma forma, prohíbe dejar que los significados se fijen, de dar por bueno lo ya comprendido y por sentido lo recibido. La inquietud ética se transforma en hermenéutica. Es una oda a la actividad, a la creatividad de la lectura, a la co-creación¹⁸.

¹⁴ También sería interesante observar esta dualidad historias-Historia en dos corrientes, una más próxima a Levinas y otra más alejada: el Lyotard de *La condition postmoderne* y el Marquard de la polimiticidad, la Historia universal y las historias multiversales.

¹⁵ “En lo denominado, queda siempre un resto, un noúmeno, algo invisible, irracional, que, para Levinas, es figura de un tiempo inconmensurable” (Dominguez Rey 1997, p. 13).

¹⁶ “Parce que l'altérité vulnérable de la lettre inquiète le sujet, elle lui impose la responsabilité de veiller sur son sens, c'est-à-dire de lui offrir, sans faillir, l'asile de son questionnement vivant” (Chalier 1998, p. 144), ha escrito muy precisamente Catherine Chalier.

¹⁷ Véase Levinas en torno a este versículo en “Modèle de l'Occident” (2021c, p. 40).

¹⁸ Steiner ha escrito de este versículo que “*Hypnos* is a Greek god, and enemy to reading” (1996, p. 304).

Y, sin embargo, no podemos confundir los dos campos de la ética y la hermenéutica, que se distinguen radicalmente –en su raíz– por su posicionamiento en dos esferas distintas: de un lado, la que corresponde a la situación pre-originaria, sin títulos ni formas, de una subjetividad constituida por otro que lo habita: el otro–en-el-mismo; por otro lado, la que corresponde a una experiencia y una tradición, la judía, a partir de la cual Levinas ha pensado la universalidad de una particularidad que se refleja en la Historia sin quedar dominada por ella, pues vive su propia historia (santa).

4. Conclusiones

De esta forma, podemos concluir y ofrecer una tentativa de respuesta, a su vez, a por qué Levinas tiene una relación ambivalente con el texto *escrito*. Existe una razón de corte histórico, y otra razón de corte filosófico. Primero, lo que le preocupó, por las circunstancias históricas que vivió, fue que el pueblo judío viviera y que renaciera una espiritualidad que habían tratado de asesinar en Auschwitz. Por eso, frente a las ciencias filológicas e históricas que toman como objeto el judaísmo, Levinas reivindica siempre que la palabra que se lee es la palabra viva que pronuncian unos individuos concretos. Pero más aún, a esos individuos les va la existencia en la pronunciación de esa palabra. De ahí la insistencia en las lecturas talmúdicas en la correspondencia entre el estudio y las prescripciones: se produce una identificación entre exégesis y liturgia, entre moral y hermenéutica. Por ejemplo, Levinas subraya que “el estudio no termina jamás, *porque nunca estamos en paz con el otro*” [*on n’est jamais quitte envers autrui*]” (2014, p. 72). Hay una identificación muy precisa entre la lectura, el comentario y el estudio del Libro –que luego será “de los libros”: las literaturas nacionales que son apéndices de la Biblia– y la actitud ética, que es una óptica –no un mirar la luz, pero sí una aproximación peculiar y particular al mundo–. De esta forma, la lectura del libro otorga las claves ópticas para realizar la espiritualidad en la moral. Así, el deseo y la insatisfacción como afectividades por excelencia de la descripción fenomenológica del encuentro ético entre Mismo y Otro¹⁹ permanecen aquí como residuos esenciales de la situación ética originaria. De ahí que, si la inquietud jamás satisfecha y en reposo significa la infinitud de la temporalidad en el ser finito en la descripción ética del sujeto, en la sede de ese judaísmo dentro-y-fuera-de-la-historia significa un *à-venir* canalizado, en una tierra de la promesa, que no es una tierra prometida, y, sobre todo, no es una tierra *permitida* (Levinas 2018, p. 137).

En esta línea, es muy significativo que Levinas muestre en alguna ocasión que el paso de la ética a la estética se realiza en la oración (cuerpo-oración) y a través de la liturgia específicamente: “es el momento de una transición excelente de la ética a la estética, es la liturgia, la estética a partir de lo litúrgico” (Levinas 1996, p. 150). Liturgia no solo en un sentido tradicional religioso, sino en el sentido que le da Levinas (2021b, p. 59-60) en *Humanisme de l’autre homme*: el ejercicio de un servicio, de un deber, de un oficio²⁰, que no solo es gratuito, sino que requiere una pérdida por parte de quien ejerce el servicio (*mise de fonds à perte*). Estética –o espacio de la cultura– a través de la ética, pero solo cuando se mira con conceptos ético-religiosos. El judaísmo como religión que lleva la ética a la estética.

Esa liturgia es la que permite al pueblo judío continuar viviendo, ser actual contra la posibilidad de la mitología y de la pérdida de su fuerza moral contra la Historia; es “a la vez conmemoración de la historia Santa y continuación de los acontecimientos conmemorados, las prácticas se insertan, mediante la *interpretación*, en la trama de esos acontecimientos” (Levinas 2006b, p. 176)²¹. Interpretación, lectura, liturgia y moralidad se entrelazan para definir al ser judío como un lector, un estudiante de la Torá que renueva incesantemente la exégesis, y la exégesis de la exégesis²². El judío se preocupa por la trascendencia de un Dios que no se encarna, pero que habita en las letras, tanto como se preocupa por la trascendencia y el sufrimiento del otro hombre²³. El judío depende, en su existencia, del Libro. Todas las lecturas talmúdicas pueden entenderse bajo la aventura de sumergirse en el pasado, y en las figuras del pasado, para traerlas al presente, para hacerlas vivas *hoy*. Por eso, el libro también depende del judío:

El Libro es, por tanto, la relación con el Libro: la relación entre el hombre y el Libro. El Libro no es ni el Libro propiamente dicho, el texto, ni el hombre, lector-del-Libro; es la relación de uno con el otro, de uno para el otro (Ouaknin 1986, p. 236).

En este sentido, la relación ambivalente con el texto escrito se decanta, apuntando ya hacia otro lugar, hacia una defensa de la escritura, hacia la escritura como antaño profundo, capaz de preservar de la

¹⁹ Véase el capítulo 5 de Navascués (en prensa) para un desarrollo de la importancia de estas nociones en la obra levinasiana.

²⁰ El término es *office*, que remite a Cicerón.

²¹ En un apunte, escribe Levinas (2009, p. 187): “Histoire sainte – une liturgie qui ne devient pas comédie ni mystification. Une liturgie toujours neuve. Pas de gestes. Toujours des événements”.

²² “La fusion de la liturgie et de l’étude, le trait unique d’Israël” (Levinas 2021c, p. 41).

²³ “Dieu certes non incarné, mais en quelque façon inscrit, vivant sa vie –ou une part de sa vie– dans les lettres: dans les lignes et entre les lignes et dans l’échange d’idées entre lecteurs qui les commentent, où ces lettres s’animent et son renvoyées par les prescriptions du livre –commandant sans asservir, comme la vérité– à répondre dans la justice au prochain, c’est-à-dire à aimer autrui” (Levinas 2014, 71).

idolatría, como la Torá, “por su esencia de Libro, es decir, por su escritura misma que significa precisamente prescripción, y por la lectura permanente que esta convoca –lectura permanente o interpretación y reinterpretación o estudio” (Levinas 2014, p. 71).

Y, por otro lado, existe una razón de corte filosófico: el núcleo de la filosofía levinasiana en esta primera defensa de la oralidad es que el valor del lenguaje no reside en su poder evocador de ideas, en su generalidad, sino en la alteridad que posee la palabra *viva*²⁴. Esta filosofía del texto, hermenéutica o teoría de la literatura, que se podría llegar a llamar filosofía de la cultura, está fundada, pues, tanto en una filosofía del lenguaje como en una fenomenología de la alteridad. Como dirá en una conferencia inédita, la grandeza del lenguaje “no es la generalidad, sino la alteridad de la noción –el hecho de que es enseñada, que proviene de otra razón, una noción asociada al sonido es el residuo de una situación que consiste en aprender” (Levinas 2011, p. 93)²⁵. Esta cita contiene todos los grandes temas levinasianos: el surgimiento de la temporalidad a partir del otro, de otra razón que es una razón–otra, la alteridad de la enseñanza y de la palabra, que viene de otro lugar y que puedo y debo acoger. Además, la expresión “residuo” también es interesante: es el resto de la alteridad que escapa a la razón filosófica totalizadora, al concepto en su claridad y expresión, es aquello que no ha sido escrito, aquella palabra primera que se ha llevado el viento y que, sin embargo, es el inteligible primero²⁶. Es el resto hermenéutico, interpretativo, que proviene de la imposibilidad de dar cuenta de la situación pre–originaria en una totalidad de sentido. El resto es la imposibilidad de la totalidad, tanto en la relación intersubjetiva como en la recepción del texto; lo contrario es el fetichismo del ídolo. Es el principio de la inspiración en/de la exterioridad el que imposibilita un Dicho-Decir completamente acoplado: el que genera la palabra insatisfecha, un decir sin palabras que condiciona todo dicho; un decir ni oral ni escrito, un decir oral–escrito, escrito–oral.

Dos razones, pues, una filosófica y otra histórica. Ambas tienen relevancia hoy, a su vez, en distintas discusiones. Por un lado, como señalaba al final de la introducción, mi interpretación ofrece una visión de Levinas como un *tertium* entre los dos grandes hermeneutas, Gadamer y Ricoeur. Por otro lado, desde la lectura que se ha ofrecido resulta más difícil la acusación derrideana de fonocentrismo: como se ve, el privilegio de la oralidad en Levinas se vuelve más débil cuando se atiende a su incardinación en la tradición judía y se comprende el doble viaje, de ida y vuelta, entre oralidad y escritura. No es, sencillamente, que haya que volver a un pasado para dar vida a ese tiempo muerto, sino que el tiempo pasado es, al mismo tiempo, infinitamente pasado y eternamente presente. La voz actualiza el texto, pero el texto está continuamente clamando por sus voces. Y el texto más peculiar, el modelo de texto para Levinas, es aquel que va más allá de la disyuntiva oralidad–escritura: es la huella, la presencia–ausencia que nunca se presentiza por completo y nunca está absolutamente ausente. La proximidad no es proximidad presente, sino proximidad que se aleja infinitamente. La Torá es(tá) próxima, tanto como el Otro es próximo y la relación con el Otro es una de proximidad. Así, está continuamente viniendo, pero sin nunca fundirse en un presente.

Se puede decir, así, que Levinas tiene algo que decir en lo que respecta tanto a discusiones post–seculares acerca del papel de los textos religiosos en el pensamiento como a la conversación hermenéutica y fenomenológica acerca del mundo del texto y de su perpetua actualización por parte del lector. Es una palabra que nos invita a la palabra, sin que eso nos haga olvidar los textos. Entre lo escrito y lo dicho: hay algo más allá, huella y sentido, que está por encima de esta dialéctica y que al mismo tiempo la vuelve posible. Esta es la particular relación entre ética y hermenéutica en Levinas, una relación en la que las partes se exigen mutuamente y en la que están distinguidas al mismo tiempo, del mismo modo que lo están la oralidad y la escritura. Algo así ha tratado de mostrar este artículo.

5. Referencias bibliográficas

- Abensour, M. (2008). “L’utopie des livres”, en M. Abensour y A. Kupiec (eds.), *Emmanuel Levinas. La question du livre*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, IMEC, pp. 67-87.
- Auster, P. (2011): *Leviathan*, Londres, Faber y Faber.
- Calin, R. (2005): *Levinas et l’exception du soi*, París, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.calin.2005.01>
- Chalier, C. (1998): *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, París, Albin Michel.
- Choplin, H. (2004): “L’homme ou la littérature? Levinas et la phénoménologie de la transcendance radicale”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 194/2, pp. 199-210. <https://doi.org/10.3917/rphi.042.0199>
- Derrida, J. (2021): *Donner le temps II*, París, Seuil.
- Dickow, A. (2018): “Ethical Writing and Commemoration: Benjamin Fondane’s ‘Preface in Prose’ and the Philosophy of Emmanuel Levinas”, *Paragraph*, 41/2, pp. 149-166. <https://doi.org/10.3366/para.2018.0260>

²⁴ “La alteridad del texto es alteridad alterada y alterante” (Medina 2017, p. 47). Recordemos aquí al Ricoeur de la metáfora *viva*, posterior a estos pensamientos de Levinas.

²⁵ Esta tesis se mantiene, reformulada, en *Autrement qu’être*: “c’est parce que la nouveauté vient d’autrui qu’il y a dans la nouveauté transcendance et signification” (Levinas 2021a, p. 279).

²⁶ Como bien sabía Hannah Arendt, es precisamente la fragilidad de las acciones y de las grandes palabras, tan efímeras que necesitamos toda una panoplia instrumental para conservarlas, lo que puede hacerlas tan grandes.

- Domínguez Rey, A. (1997): *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas: Eros, gnosis, poésis*, Madrid, Trotta.
- Fagenblat, M. (2021): "Introduction", en A. Cools y M. Fagenblat (eds.), *Levinas and Literature. New Directions*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. IX-XXII. <https://doi.org/10.1515/9783110668926>
- Fortis, B. (2025): "Idolatry and art. Emmanuel Levinas's view", *International Journal of Philosophy and Theology*, 86/1, pp. 20-44. <https://doi.org/10.1080/21692327.2025.2537629>
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
- Hiraoka, H. (2020): "'Le langage conditionne la pensée'. Le son et le signe chez Levinas", *Tetsugaku*, 4, pp. 208-223.
- Lapidot, E. (2024): "Hermeneutics before Ontology: How Later Levinas Better Understands Heidegger", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 32, pp. 133-155. <https://doi.org/10.1163/1477285x-12341357>
- Levinas, E. (1984): "Entretien avec Emmanuel Levinas", en S. Malka, *Lire Levinas*, París, Cerf, pp. 103-114.
- Levinas, E. (1987): "De l'écrit à l'oral", en D. Banon, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, París, Seuil, pp. 7-11.
- Levinas, E. (1988): *Autrement que savoir*, París, Osiris.
- Levinas, E. (1996): "Deux dialogues avec Emmanuel Levinas", en A. Ponzio, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas, suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Levinas*, París, L'Harmattan, pp. 143-151.
- Levinas, E. (2006a): *Hors sujet*, París, Livre de Poche.
- Levinas, E. (2006b): *L'Herne. Lévinas*, París, Éditions de l'Herne.
- Levinas, E. (2009): *Œuvres complètes 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, París, Grasset/Fasquelle.
- Levinas, E. (2011): *Œuvres complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, París, Grasset/IMEC.
- Levinas, E. (2014): *À l'heure des nations*, París, Les Éditions de Minuit.
- Levinas, E. (2018): *Quatre lectures talmudiques*, París, Minuit.
- Levinas, E. (2021a): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, París, Livre de Poche.
- Levinas, E. (2021b): *Humanisme de l'autre homme*, París, Livre de Poche.
- Levinas, E. (2021c): *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París, Minuit.
- Levinas, E. (2021d): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París, Livre de Poche.
- Levinas, E. (2023): *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, París, Albin Michel.
- Llewelyn, J. (2002): "Levinas and language", en S. Critchley y R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-138. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662060.006>
- McEwan, I. (2023): *Saturday*, Londres, Vintage Books.
- Medina, J. (2017): *Decir en griego la novedad del hebreo. Introducción a las lecturas talmúdicas de Emmanuel Levinas*, Zaragoza, Riopiedras.
- Navascués, N. de (en prensa). *La palabra insatisfecha: Levinas, lector de Hegel*, Madrid, Ediciones UAM.
- Nordholt, A. Schulte (1999): "Tentation esthétique et exigence éthique. Lévinas et l'œuvre littéraire", *Études littéraires*, 31/3, pp. 69-85. <https://doi.org/10.7202/501246ar>
- Ouaknin, M.-A. (1986): *Le livre brûlé. Lire le Talmud*, París, Lieu Commun.
- Pardo, J. L. (2007): "Pasados los sesenta", *Araucaria*, 9/17, pp. 12-29.
- Ponzio, A. (1996): *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas, suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Levinas*, París, L'Harmattan.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action: essais d'herméneutique, II*, París, Seuil.
- Steiner, G. (1996): *No Passion Spent. Essays 1978-1995*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- Sucasas, A. (2006): *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod.
- Wang, J. (2023): "Rethinking il y a and the neutral: Levinas and Blanchot on literature", *French Forum*, 48/3, pp. 413-429. <https://doi.org/10.1353/frf.2023.a969766>
- Zweig, S. (2009): *Mendel el de los libros*, Barcelona, Acantilado.