

## Ausencia y presencia de Dios después de Auschwitz a través de la visión de Emmanuel Levinas

FREDY PARRA\*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

fparra@uc.cl

### Resumen

El presente artículo investiga la visión de la presencia y ausencia de Dios en y después de Auschwitz en el pensamiento del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995). Analizando especialmente los escritos judíos del autor publicados en el período post-Auschwitz, tras el horror del Holocausto, se muestra cómo responde Dios al clamor de los inocentes y sufrientes estableciendo una relación adulta que respeta la libertad humana y funda una responsabilidad infinita. Se destaca que el vínculo entre Dios y el ser humano es una relación mediada por la experiencia de fidelidad a la Toráh y que la revelación de Dios, esencialmente mandamiento, implica una obediencia insoslayable. En fin, subraya que el contenido fundamental de la revelación divina es el “no matarás”, esto es, promover y defender en toda circunstancia la vida integral de los otros y otras, ejerciendo la responsabilidad y procurando una auténtica justicia social.

**Palabras claves:** revelación, responsabilidad, ley, ética, otro, obediencia, memoria, sufrimiento.

### *The absence and presence of God after Auschwitz through the lens of Emmanuel Levinas*

#### Abstract

*This article investigates the presence and absence of God in and after Auschwitz in the thought of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995). Analyzing especially the author's Jewish writings published in the post-Auschwitz period, after the horror of the Holocaust, it shows how God responds to the cry of the innocent and suffering by establishing an adult relationship that respects human freedom and founds an infinite responsibility. The article emphasizes the bond between God and the human being, which is mediated by the experience of fidelity to the Torah, and that God's revelation, essentially a commandment, implies unavoidable obedience. Finally, it stresses that the critical content of divine revelation is "thou shalt not kill," to promote and defend the integral life of others in all circumstances, exercising responsibility and striving for authentic social justice.*

---

\* Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la PUC. Actualmente es director del Centro Teológico Manuel Larraín. Ha publicado *Modernidad, utopía e historia en América Latina* (1995), *El Reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (2011) y *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo* (2011), entre otros. [ORCID: 0000-0002-1217-5612].

**Keywords:** *Revelation, responsibility, law, ethics, other, obedience, memory, suffering.*

La lectura de la obra de Emmanuel Levinas<sup>1</sup> en los últimos años nos ha llevado a valorar su particular visión del tiempo, como tiempo comprendido siempre en relación con otro, como tiempo de la alteridad que se propone la superación del tiempo de la identidad y, en consecuencia, más allá de un ser-para-la muerte heideggeriano, se trata de un tiempo para la disponibilidad y responsabilidad ante el otro y por la muerte del otro (Parra, 2009). Adquiriendo una connotación e inspiración claramente bíblica hemos visto cómo el tiempo, en Levinas, asume una visión religiosa, profético-mesiánica, donde el “yo” equivale al “*heme aquí*”, es decir, se identifica con aquel que ha sido llamado a hacer suya la vocación mesiánica universal y elegido para soportar toda la responsabilidad por el destino del mundo y de la humanidad (Parra, 2021).

El presente artículo se propone estudiar los escritos judíos del pensador lituano Emmanuel Levinas publicados después del horror de *Auschwitz* y del *Holocausto* padecido por el pueblo judío, con el fin de indagar su visión sobre la presencia y ausencia de Dios en ese crucial período de nuestra historia contemporánea. En una primera parte, se evoca y analiza la comprensión levinasiana sobre la ausencia y la presencia de Dios tal como queda expresada en sus escritos después de *Auschwitz* desarrollando tres puntos: *El clamor de los inocentes: “Yossel Rakover le habla a Dios”* (1.1); *Dios, el hombre y la mediación de la Toráh* (1.2);

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas nace en Kovno (Kaunas), Lituania, bajo régimen zarista en Rusia, el 12 de enero de 1906. Tras la ocupación alemana en medio de la Gran Guerra, en 1915 la familia Levinas se traslada a Járkov, Ucrania, y allí viven los años de la revolución rusa. A los once años, Emmanuel asiste a un liceo de Járkov. Desde joven, además de la Biblia en hebreo, leyó a los grandes escritores rusos Gogol, Turgeniev, Lermontov, Tolstoi, Pushkin y Dostoievski, y también sigue literatura europea, especialmente a Shakespeare. Entre 1923 y 1928 se va a Estrasburgo, Francia, donde estudia filosofía y tiene como maestros a Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines. En Estrasburgo conoce a Maurice Blanchot, poeta y escritor, amigo de toda la vida. Para continuar su formación filosófica se traslada a Friburgo, Alemania, entre 1928 y 1929, donde estudia fenomenología y asiste a los seminarios de Edmund Husserl y Martín Heidegger. Se radica en Francia desde 1930. Durante la Segunda Guerra estuvo prisionero como oficial de ejército francés en el campo de Fallingpostel, cerca de Magdeburgo, en el norte de Alemania. Sus familiares en Lituania, su padre, su madre y sus dos hermanos, fueron asesinados por los nazis. Su esposa Raïssa Levi y su hija Simone sobreviven gracias a los esfuerzos y ayuda de amigos franceses. Juró no pisar nunca más suelo alemán, y cumplió su palabra. En 1949 nace su hijo Michaël. Estudia el Talmud con el Maestro Chouchani. Fue profesor de las universidades de Poitiers, París-X-Nanterre y en La Sorbonne. Muere en París el 25 de diciembre de 1995. Como el mismo Levinas lo señala, su entera biografía estuvo “*dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazí*” (Levinas, 1976: 406).

*Memoria del sufrimiento* (1.3). En una segunda parte, se investiga ¿qué (se) revela (de) Dios?, la relación establecida por el autor entre revelación y ética, siguiendo tres aspectos: *Revelación y ética* (2.1); *el 'estatuto' de la Revelación, Revelación y obediencia* (2.2); *Contenido fundamental de la Revelación: "No matarás", Dios de los pobres y de la justicia* (2.3). Y, finalmente, se proponen algunas conclusiones.

## 1. AUSENCIA Y PRESENCIA DE DIOS DESPUÉS DE AUSCHWITZ SEGÚN EMMANUEL LEVINAS

### 1.1. El clamor de los inocentes: "Yossel Rakover le habla a Dios"

En "*Amar la Toráh más que a Dios*", ensayo de 1955, emisión de radio al inicio, quizá uno de los más representativos de esta etapa post-Auschwitz, Levinas comenta una historia, titulada "*Yossel Rakover le habla a Dios*", que se presenta como si hubiera sido escrita durante las últimas horas de la resistencia del Gueto de Varsovia. Es un monólogo, una obra de ficción, sin duda, que muestra los sentimientos y pensamientos de un sobreviviente de la persecución nazi en medio de las conmovedoras circunstancias de la Polonia ocupada y del Holocausto en curso.<sup>2</sup> El narrador del escrito llamado Yossel Rakover, judío de profunda experiencia religiosa, último sobreviviente de su familia ha sido testigo del drama de la resistencia final del Gueto de Varsovia, y ha perdido, en condiciones aterradoras, a sus hijos pequeños. "Ficción literaria - comenta Levinas- en la que cada una de nuestras vidas de sobrevivientes se reconoce con vértigo" y que recuerda los gritos inhumanos de aquel horror, y añade "aun cuando el mundo no haya aprendido nada y lo haya olvidado todo... esos gritos resuenan y se repiten, inextinguibles, por toda la eternidad" (Levinas, 1976: 202; 2004: 180).

El pensador lituano se pregunta: "¿Qué significa este sufrimiento de los inocentes? ¿No es testimonio de un mundo sin Dios, de una tierra en la que solamente el hombre mide el Bien y el Mal?" (Levinas, 1976: 202; 2004: 180). Ante la atrocidad del mal experimentado y ante el brutal sufrimiento de los inocentes, "La reacción más simple, la más común, sería concluir en el ateísmo. Sería la reacción más sana también para

---

<sup>2</sup> Sobre datos y antecedentes históricos del Gueto de Varsovia y del Holocausto en general se puede consultar la obra del Proyecto Historia Viva publicada en Estocolmo (Bruchfeld- Levine, 1998). Una investigación de Christian Ingrao publicada recientemente muestra cómo la teorización y legitimación de la política de exterminio del pueblo judío y otros surge de un sistema de ideas y creencias elaboradas y cultivadas sistemáticamente por diversos intelectuales, juristas, filósofos, economistas, filólogos e historiadores alemanes que adhieren al nazismo (Ingrao, 2020).

todos aquellos que hasta ahora tenían un dios, un tanto primario, que distribuía premios, infligía sanciones o perdonaba faltas y que, en su bondad, trataba a los hombres como eternos niños” (Levinas, 1976: 202; 2004: 180). Al constatar y, más aún, al compartir todo sufrimiento, especialmente el de los inocentes, y tratando de comprender lo incomprensible, las personas, suponiendo que la idea de Dios implica siempre su bondad, argumentan que tal idea no puede sostenerse ante el mal que persiste y concluyen decepcionados que Dios no existe.<sup>3</sup> El horror de la presencia del mal hace imposible la afirmación de la existencia de Dios. En tal suposición subyace la idea de un “Dios” de la retribución en todas sus formas que retribuye el mal o el bien cometido por el ser humano religioso, y la fe deviene en crisis a veces definitiva entre el escepticismo y la desesperanza que irrumpen en el sujeto.

En su cautiverio, como prisionero militar de guerra, Levinas ya se había planteado algo semejante al tener noticias del arrollador y destructor avance del nazismo: esa “fuerza en su triunfo más brutal, en ese triunfo que hace dudar de todo lo que se había enseñado sobre el Bien y el Mal, sobre un mundo gobernado por una Misericordia. Alguien lo dijo: es como para creer que Dios no es bueno o no es poderoso” (Levinas, 2013: 133), evocando el antiguo y conocido pensamiento de Epicuro. No es el camino que elige Yossel, el protagonista del relato que se comenta, quien a pesar del tremendo mal que le afecta, conserva su fe en Dios: “Yossel hijo de Yossel siente, con renovada fuerza, la certeza de Dios bajo un cielo vacío... En el trayecto que conduce al Dios único hay una parada sin Dios. El verdadero monoteísmo debe responder a las legítimas exigencias del ateísmo. Un Dios adulto se manifiesta, precisamente, por el vacío del cielo infantil. Momento en el que Dios se retira del mundo y se cubre la cara (según Yossel ben Yossel)” (Levinas, 1976: 202-203; 2004: 180).

No hay intervenciones divinas para extirpar de una vez el dolor y todo sufrimiento. Dios ha renunciado a intervenir suprimiendo o debilitando la libertad humana. Por el contrario, convoca a una respuesta por parte del creyente y confía en la adultez humana capaz de responsabilidad. “Pero, inmediatamente, este Dios que se cubre la cara y abandona al justo a su justicia sin triunfo -este Dios lejano- surge desde dentro. Intimidad que coincide, para la conciencia, con el orgullo de ser judío, de pertenecer concretamente, históricamente, sencillamente, al pueblo judío...” -y en esa pertenencia singular- “al pueblo judío que sufre, el Dios lejano llega a ser *mi Dios*” (Levinas, 1976: 203-204; 2004:

<sup>3</sup> Es lo que corresponde, por ejemplo, al *Contra Deum*, primer tópico de la cuestión del mal que desarrolla el teólogo belga Adolphe Gesché (Gesché, 2002: 20-23).

181). En efecto, el Dios ausente e invisible se hace visible en y a través de la conciencia de pertenencia al pueblo que sufre y a través de la Toráh que el mismo pueblo ha recibido y ha hecho suya. Es más, exclama Yossel: “Ahora sé que tú eres verdaderamente mi Dios, pues no podrías ser el Dios de aquellos cuyos actos son la expresión más horrible de una militante ausencia de Dios” (Levinas, 1976: 204; 2004: 181).

En medio de su sufrimiento y del silencio de Dios, al igual que el inocente Job de la tradición veterotestamentaria, Yossel Rakover persevera en su fe y confía en Dios a pesar de todo. Confianza “que sólo puede reposar sobre la evidencia interior y el valor de una enseñanza” (Levinas, 1976: 204; 2004: 181), el valor, en definitiva, de la Toráh. Así se entiende la exclamación de Yossel ben Yossel, asunto central del monólogo y que según Levinas “se hace eco de todo el Talmud”: dice Yossel: “Yo le amo, pero amo todavía más su Toráh... E incluso si fuese defraudado por Él y casi desengañado, no dejaría por eso de observar los preceptos de la Toráh” (Levinas, 1976: 204; 2004: 182).

Qué más puede hacer el ser humano, el hombre/mujer que sufre y que sigue o quiere seguir creyendo en medio de la tragedia (las de ayer y las de siempre) ... ¿Resignarse? ¿Co-laborar con Dios? “ayudar a Dios”, ¿Cómo? ¿Acaso es posible ayudar a Dios? ...qué actitud puede surgir de tal experiencia de sufrimiento injusto...: para el filósofo lituano lo que corresponde es seguir confiando en Dios y seguir sus mandatos.

En todo caso, “la vida religiosa no puede acabarse en esta situación heroica. Es necesario que Dios descubra su cara, es necesario que la justicia y el poder se unan, es necesario que haya instituciones justas sobre la tierra. Pero únicamente el hombre que reconoció al Dios cubierto puede exigir este descubrimiento” (Levinas, 1976: 205; 2004: 183), y, al mismo tiempo, ser adulto y responsable a pesar de y en medio del sufrimiento injusto y violento que experimenta en las circunstancias históricas que le toca vivir. Concluye Levinas: “El texto que acabamos de comentar muestra cómo la ética y el orden de los principios instauran una relación personal digna de tal nombre. Amar la Toráh más incluso que a Dios es, precisamente, acceder a un Dios personal contra el cual es posible sublevarse, es decir, por el cual se puede morir” (Levinas, 1976: 206; 2004: 183).

En consecuencia, para Levinas, la actitud de Yossel se convierte en paradigmática, porque a pesar de todo el sufrimiento experimentado permanece en él una marca divina, una huella, y ésta no es otra que su capacidad de seguir confiando en Dios y de asumir su responsabilidad y, en consecuencia, de hacerse cargo de la injusticia y violencia sufridas a pesar y en medio del silencio de Dios. Asume que un Dios adulto solicita una respuesta igualmente adulta por parte de la criatura humana y por

ello se dispone a enfrentar el mal y los males de este mundo entregado a su entera responsabilidad. Precisamente ahí, en esa libre respuesta adulta estaría la esencia del judaísmo.<sup>4</sup>

Con todo, permanece también la esperanza, contra toda desesperación, de transformar el dolor en dicha, y, por lo mismo, es posible llegar a percibir la presencia de Dios. Desde su experiencia personal como prisionero de guerra en Alemania en medio del desastre y de las noticias sobre el aniquilamiento de su pueblo, y a pesar de todas las dificultades de la vida en el campo de concentración, Levinas atestigua que se podía “en la pasividad total del abandono, en el desatarse todos los vínculos, sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino”, y a seguir se pregunta: “¿Qué es, a fin de cuentas, el judaísmo? ¿En qué difiere de las otras religiones, llenas también ellas, de enseñanzas morales y de preceptos de bien; que han llegado también a la idea de la unidad del principio divino? ¿Qué es el judaísmo, sino la experiencia desde Isaías, desde Job, de ese cambio posible -antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación- del dolor en felicidad; el descubrimiento de signos de la elección en el sufrimiento mismo?” (Levinas, 2013: 134). Sin negar el camino eminentemente ético con el que ha destacado y seguirá caracterizando al judaísmo y su esencial vínculo entre religión y moral, asoma aquí una espiritualidad desde el sufrimiento y el abandono radical capaz de experimentar y *notar* -como testifica Levinas- la *presencia* de Dios. Igualmente, en trances semejantes no es descartable en ningún caso la oración contando con que Dios está próximo en medio del abandono: El ser humano que sufre cuenta con la presencia de Dios, con su acompañamiento y cercanía y está la convicción de que en su sufrimiento Dios mismo está sufriendo con él: “el hombre desamparado, desgarrado por el dolor, puede rogar por sí mismo. Pero es que el sufrimiento del particular es siempre sufrimiento de Dios, quien, según el salmo 91, 15, ‘está con él en el desamparo’” (Levinas, 1984: 58; 2006c: 59), comenta el lituano.

## 1.2. Dios, el hombre y la mediación de la Toráh (la Ley)

Las conclusiones del emblemático artículo, recién comentado, “*Amar la Toráh más que a Dios*”, coinciden con el constante argumento levinasiano respecto a la responsabilidad del judío creyente y adulto

---

<sup>4</sup> Ver el estudio de Tamra Wright, Más allá del “Eclipse de Dios”. La *Shoá* en el pensamiento judío de Buber y Levinas, en Maurice Friedman-Matthew Calarco-Peter Atterton, 2006: 207-231.

expresado, por ejemplo, en el conocido y varias veces citado pensamiento del Rabbí Aquiba y sobre todo el comentario que suscita en el lituano: “¿Por qué vuestro Dios, que es el Dios de los pobres, no los alimenta? pregunta según el tratado Baba-Bathra un romano a Rabbí Aquiba: 'para que no seamos arrojados a la Gehena' [o/ para que nosotros podamos librarnos de la condenación], responde el doctor judío”. Levinas comenta diciendo "El hombre debe salvar al hombre: la manera divina de aliviar la miseria consiste en la no intervención de Dios. La verdadera correlación entre el hombre y Dios depende de una relación de hombre a hombre, en la que el hombre asume la responsabilidad plena, como si no hubiese Dios con quien contar" (Levinas, 2006 a: 175-176; 1976: 36; 2004: 39-40).

Ahora bien, ser humano, ser yo, ser criatura, después de la destrucción y masacre del Guetto de Varsovia y después de *Auschwitz* y de todos los *Auschwitz* de la historia, es contraer una responsabilidad infinita, y esta opción pasa inexorablemente por apropiarse de la Toráh y, ciertamente, seguirla y cumplirla en el espacio y tiempo que nos corresponde vivir. Aquí se muestra una dimensión muy propia del judaísmo y muy bien valorada por el lituano: que el vínculo entre Dios y el hombre es fundamentalmente una relación que transcurre siempre mediada por la experiencia de fidelidad a la Ley. Esto da pie para profundizar una temática clave en Levinas ya apuntada, a saber, la centralidad de la *Toráh*, de la ley, de los mandamientos (revelados por Dios mismo), y que se constituyen en el camino posible para enfrentar el desafío del mal y de los males en la historia. Subraya el pensador lituano que, en definitiva, la relación con Dios está “mediada por una enseñanza, mediada por la Toráh” (Levinas, 1976: 204; 2004: 181), lo que sería una convicción central del judaísmo rabínico y corresponde, en consecuencia, no olvidar jamás la palabra de un Dios que “ordena amar a cada criatura hecha a su semejanza”, reitera Levinas (Levinas, 1976: 205; 2004: 182). Dios que ha cubierto su rostro, que se ausenta, “es concreto”, de algún modo se visibiliza por su Toráh y además ha creado un ser humano “capaz de responder, capaz de abordar a su Dios como acreedor y no siempre como deudor: ¡qué grandeza verdaderamente divina!” (Levinas, 1976: 205; 2004: 182), exclama Levinas. En una frase: “*Gracias a Dios' yo soy otro para los otros*” (Levinas, 2011: 247; 2003: 238), asevera el pensador lituano. Yossel pertenece a Israel en el sentido amplio y universal que propone Levinas en otro de sus comentarios talmúdicos, cuando señala que “Israel significa pueblo que ha recibido la Ley y, en consecuencia, una humanidad llegada a la plenitud de sus responsabilidades y de la conciencia de sí misma. Los descendientes de Abraham, de Isaac, de Jacob, son la humanidad que ya no es infantil” (Levinas, 1997a: 22).

### 1.3. Memoria del sufrimiento

Si algo se puede aprender de esa dolorosa experiencia en medio de la persecución y de la atrocidad de la muerte violenta es que "... todo comienza por el derecho del otro y por mi obligación infinita para con él" (Levinas, 1997a: 25). De eso se trata, que el creyente asuma como adulto su responsabilidad y para ello tiene la Ley como orientación y camino de acción para enfrentar y rechazar los males de este mundo. Y ello es posible en y desde la memoria del sufrimiento personal y compartido. Ese es el convencimiento de Levinas, que sufrió las circunstancias trágicas de su tiempo y cuya vida según propia confesión estuvo "dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi" (Levinas, 1976: 406; 2004: 361). Está el sufrimiento personal y familiar estrechamente unido al drama colectivo del pueblo judío, la experiencia del horror a nivel personal y familiar y en el ámbito más universal. Tanto es así que su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* trae dos significativas dedicatorias: En francés: "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo", y en la otra dedicatoria, escrita en hebreo, ofrece el libro a la memoria de su padre, su madre, sus hermanos, su suegro y su suegra asesinados por los nazis en Lituania.

Ese acto de memoria implica y fundamenta un modo de asumir activamente una responsabilidad histórica determinada que no es otra que una praxis de lucha contra toda expresión del mal. El judaísmo junto con asumir el recuerdo "ha elegido la acción y que la palabra divina no lo conmueve más que como Ley... acción que es histórica, que está en el tiempo" (Levinas, 1976: 145; 2004: 130-131). Memoria, entonces, inseparable de una acción de resistencia contra los males históricos y de solidaridad con las víctimas.

No hay duda de que el judaísmo vincula esa memoria del sufrimiento a una memoria de la Toráh y a su necesario seguimiento y cumplimiento. Precisamente, como bien señala Levinas en uno de sus comentarios talmúdicos: "El sentido del ser, el sentido de la creación, es la realización de la Toráh. El mundo existe para que el orden ético tenga oportunidad de cumplirse" (Levinas, 1996: 74) y esto depende de la criatura humana, de su capacidad de responder adultamente. Y por lo mismo es necesario no olvidar jamás el sufrimiento ni a los que sufren y han sufrido: se "¿pueden hacer callar los gritos de Auschwitz que

resonarán hasta el fin de los tiempos? ¿Puede algún ser humano lavarse las manos de toda esa carne que partió convertida en humo?” (Levinas, 1976: 187; 2004: 166), se pregunta Levinas, llamando de ese modo a hacerse cargo de esos gritos inextinguibles, de su clamor por la justicia y de los sueños frustrados de esa generación aniquilada y de toda generación exterminada, vencida o marginada. Asumir consecuentemente ese grito de las víctimas y vencidos de la historia implica al mismo tiempo superar una dificultad mayor vigente en una cultura, como la nuestra, donde “el humanismo occidental nunca supo dudar de los triunfos, nunca logró comprender los fracasos ni pensar una historia a la que los vencidos y los perseguidos pudieran otorgarle algún sentido válido” (Levinas, 1976: 392; 2004: 351).

## 2. ¿QUÉ (SE) REVELA (DE) DIOS? REVELACIÓN Y ÉTICA

### 2.1. Revelación y ética

Es claro que Levinas hace suya la tradición lituana actualizando un judaísmo que, contra el hasidismo y todo pietismo, acentúa el primado del estudio, la vida intelectual, la centralidad de la Toráh y los mandamientos, y, en consecuencia, convoca a asumir con responsabilidad la vida concreta junto a los demás y el compromiso ético en la sociedad. La convicción fundamental es que la relación con Dios acontece en las relaciones humanas y que el sentido de la religión judía estriba en la importancia crucial de lo ético.<sup>5</sup>

En efecto, en *Ética y espíritu*, un texto de 1952 afirma Levinas que “los judíos han creído durante mucho tiempo que todas las situaciones en las que la humanidad reconoce su marcha religiosa encuentran en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos. Concebían por tanto la moral de forma muy vigorosa” (Levinas, 1976: 15; 2004: 20). En diversas contribuciones emblemáticas del período post Auschwitz como *Una religión para adultos* de 1957, o en *¿Cómo es posible el judaísmo?* de 1956 y en *Por un humanismo hebraico* que data de 1959, el lituano reitera que la ética es en definitiva una capacidad dada a la criatura por un Dios que se manifiesta, que se hace “presente” en la relación entre las personas concretas que comparten su vida e historia

---

<sup>5</sup> En torno a los vínculos del pensamiento de Levinas con el judaísmo se puede consultar: Sebbah, 2000: 133-168; Hayoun, 2018; Pelluchon, 2020. Respecto a la relación particular de Levinas con el judaísmo de la escuela lituana vinculada al Gaón de Vilna (1720-1797), figura clave del judaísmo lituano y su discípulo Rabbí Haim de Volozhin (1759-1821) cuyas influencias llegan hasta Levinas en su formación y vida familiar en Lituania, se puede ver a Malka, 2006: 26-32; Poirié, 1996: 61-69.

(cf. Levinas, 1976: 31, 36, 38, 344-346, 382-383; 2004: 35, 39, 41, 308-309, 343). Así, el lituano toma distancia crítica de toda reducción del judaísmo, de la experiencia religiosa fundada en la tradición bíblica de Israel, a una vivencia privada, meramente individual, como también la reducción a un misticismo desarraigado de la historia y la vida en sociedad.

Como ya vimos en el apartado anterior, en sus escritos post-Auschwitz el filósofo lituano ha ido redefiniendo la identidad judía tras el horror del Holocausto y en diálogo crítico con el pensamiento europeo cristiano y con las propias fuentes. Citando al profeta Jeremías 22, Levinas insistirá en varias oportunidades que *'conocer a Dios es saber lo que hay que hacer'* (Levinas, 1976: 33, 223, 247; 2004: 37, 199, 220-221). Lo central y más decisivo del judaísmo según *El pensamiento judío en nuestros días*, un texto levinasiano de 1961:

consiste en reconducir el sentido de toda experiencia a la relación ética entre los hombres, en hacer un llamamiento a la responsabilidad personal del hombre, en la cual se siente elegido e irremplazable, para realizar una sociedad humana en la que los hombres se traten como hombres. Esta realización de la sociedad justa es, *ipso facto*, elevación del hombre a la sociedad con Dios. Esta sociedad es la beatitud humana misma y el sentido de la vida. De suerte que decir que el sentido de lo real se comprende en función de lo ético es decir que el universo es sagrado. Pero sagrado en un sentido ético. La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni más inmediata. Lo Divino no puede manifestarse más que a través del prójimo. (Levinas, 1976: 223; 2004: 199)

En la misma línea, en 1957, en *Una religión para adultos* puntualiza Levinas: "La ética no es el corolario de la visión de Dios, sino que es esta visión misma. La ética es una óptica. De suerte que todo lo que sé de Dios y todo lo que puedo entender de Su palabra y razonablemente decirle debe encontrar una expresión ética... 'Dios es misericordioso' significa 'Sed misericordiosos como Él'. Los atributos de Dios no son dados en indicativo, sino en imperativo. El conocimiento de Dios nos llega como un mandamiento..." (Levinas, 1976: 33; 2004: 37).

Ahora nos preguntamos más específicamente si esa convicción implica igualmente ¿un hablar sobre Dios mismo? ¿una pregunta sobre sus atributos e, incluso sobre la esencia de Dios?, ¿Qué nos puede señalar Levinas sobre esto? Al respecto Levinas escribe:

No querría definir nada a través de Dios, porque es lo humano lo que conozco. A Dios lo puedo definir mediante las relaciones humanas, y no a la inversa. La noción de Dios... - ¡Dios sabe que no me opongo a ella!

Pero cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibles, es Dios; es en términos de relación con el Otro (Autrui) como hablaré de Dios...” (Levinas, 2001: 120-121)<sup>6</sup>

Para el lituano, sólo es posible hablar de Dios desde lo humano y sus relaciones interhumanas, desde la experiencia de lo humano, en su profundidad y singularidad, concebida desde el inicio como experiencia moral, ética, básica y fundamental. Y ¿qué implica esta convicción para la comprensión de la revelación de Dios? Es lo que veremos en el punto siguiente.

## 2.2. El ‘estatuto’ de la Revelación. Revelación y obediencia

En el libro *Más allá del versículo*, recopilación de cinco lecciones talmúdicas y de textos sobre el judaísmo de 1982, se encuentra el escrito sobre “La Revelación en la tradición judía” donde el pensador judío expone su visión de la revelación.

Antes de reflexionar explícitamente sobre sus contenidos llama la atención sobre el estatuto de la revelación. Con su diversidad de estilos y sentidos, contradicciones y aperturas a nuevas interpretaciones, el texto bíblico muestra según Levinas que: “el lector también es escriba. Esto nos da ya una primera indicación acerca de lo que podríamos llamar el ‘estatuto’ de la Revelación: a un tiempo palabra que viene del más allá, del afuera, y palabra que habita en aquel que la recibe. El ser humano no sería un simple oyente, sino el único ‘terreno’ en el que la exterioridad consigue mostrarse” (Levinas, 2006b: 204-205).

De ahí, en consecuencia, la importancia de la recepción creativa del texto bíblico y de la riqueza que hay en las interpretaciones plurales y diversas que se pueden dar en la sociedad y en el pueblo creyente. Son las personas, individual y colectivamente, las que van construyendo la verdad (Levinas, 2006b: 205).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Y continúa: “No parto de la existencia de un ser muy grande o muy poderoso. Todo lo que podría decir al respecto vendrá de esta situación de responsabilidad que es religiosa por cuanto el Yo no puede eludirla... He aquí en qué sentido aceptaría yo el término religioso que no quiero emplear, porque en seguida origina malentendidos. Pero es a esta situación excepcional, en la que siempre está uno frente al Otro (Autrui), en la que no hay nada de privado, a la que llamaré situación religiosa. Y todo lo que diré, después, de Dios -no puedo decir todo hoy- tendrá sus raíces en esa experiencia, y no a la inversa. La idea abstracta de Dios es una idea que no puede esclarecer una situación humana. La inversa es la verdadera” (Levinas, 2001: 120-121).

<sup>7</sup> Y añade: “¡La verdad no se produce anónimamente en la Historia! La totalidad de la verdad se construye a partir del aporte de múltiples personas: la unicidad de cada

Ahora bien, Levinas da otro paso y se refiere a lo que es o podría ser la Revelación y explica que “La Revelación judía es, de entrada, mandamiento, y la piedad, obediencia. Pero obediencia que, sin dejar de aceptar las normas prácticas, no detiene la dialéctica llamada a definir las. Esta dialéctica continúa y es válida para ella misma en su estilo de discusión abierta” (Levinas, 2006b: 212). Y si es fundamentalmente *mandamiento*, “La revelación judía reposa sobre la prescripción, la *mitzvá*... La unidad del judaísmo se produce a través de una ley que en ningún momento es sentida como el estigma de algún tipo de esclavitud” (Levinas, 2006b: 213). Por lo mismo, y, en consecuencia: la revelación comporta fidelidad dado que se trata en lo esencial de “serle fiel al Único” destacara Levinas y “seguir al Más-Alto, implica también saber que nada es superior al acercamiento al prójimo, a la preocupación por el destino de ‘la viuda y del huérfano, del extranjero y del pobre’ y que ningún acercamiento con las manos vacías es un verdadero acercamiento... Es en la responsabilidad por el otro hombre de donde surge mi propia unicidad. Esa responsabilidad no podría delegársela a nadie...” (Levinas, 2006b: 215).

Dios se revela instruyendo, interpelando, tomando la iniciativa y solicitando, en concreto, una respuesta por parte del que escucha y recibe esa Palabra, recepción que supone e implica la relación armónica con otros y otras particularmente con quienes viven una situación de mayor vulnerabilidad. En definitiva, “Dios es recibido en el cara-a-cara ético con el otro hombre y en la obligación para con el prójimo” (Levinas, 2006b: 218-219).

Tal iniciativa divina exige una actitud receptiva de parte del oyente y de que éste salga de su inmanencia incapaz de abrirse a una heteronomía fundante que lo interpela y lo llama a responder desde su propia libertad. Lo que más le preocupa a Levinas, no es de interés apologético, no es tanto estudiar o discernir la autenticidad de los diversos textos y contenidos de la revelación sino la posibilidad de una irrupción en el hermetismo de la totalidad y/de una razón igualmente cerrada en su inmanencia y autosuficiente. Este es, a su juicio, el “*problema principal*”. Explica Levinas:

Pasemos ahora al problema principal. No se trata de un problema de apologética que requiere la autenticación de diversos contenidos revelados, confesados por las llamadas ‘religiones reveladas’. El problema

---

escucha porta en su seno el secreto del texto. La voz de la Revelación, en la medida en que esta se ve alterada por la escucha de cada uno, sería necesaria al Todo de la verdad” (Levinas, 2006b: 205).

en cuestión es el de la posibilidad de una ruptura o de una irrupción en el orden cerrado de la totalidad, del mundo, o de su correlato autosuficiente, la razón. Ruptura provocada por un movimiento que viene del exterior, pero que paradójicamente, no aliena esta autosuficiencia racional. (Levinas, 2006b: 220)

Entiende el pensador judío que la vía de solución sólo se puede encontrar asumiendo de algún modo la razón práctica. Es el proactivo ejercicio de una razón práctica el que puede lograr salir de la inmanencia de la totalidad y acceder a recibir una palabra que adviene desde la exterioridad, desde el infinito trascendente. A este infinito que adviene sólo se accede por la vía práctica, por la vía del testimonio. Testimonio que en el pensar de Levinas “implica ciertamente un modo de revelación” (Levinas, 1982: 103; 1991: 100).

De esa irrupción de la exterioridad emerge como único absoluto la centralidad de la Ley, de un conjunto de normativas y principios capaces de orientar y conducir la vida en todas sus dimensiones. Heteronomía que implica la preeminencia de una exigencia incontestable. En suma, Levinas cree que “la racionalidad de la ruptura es la razón práctica, que el modelo de la revelación es un modelo ético” (Levinas, 2006b: 220).

Teniendo presente el contexto de la Alianza y en particular el texto de Éxodo 24, 7: *”Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos”*, continúa el lituano: “Me pregunto, por lo tanto, si el carácter primordial de lo prescriptivo en torno al cual, en el judaísmo, se articula la totalidad de la Revelación (aun en sus momentos narrativos, y tanto en el caso de la enseñanza escrita como en el de la enseñanza oral); me pregunto si el hecho de que la obediencia sea el modo de recibir lo revelado [cf. Ex 24, 7] no indica acaso la ‘racionalidad’ de una razón menos ensimismada que la razón de la tradición filosófica” (Levinas, 2006b: 220-221).

La condición antropológica que puede corresponder a esa interpelación que viene de la Revelación no es otra que la obediencia. Por ello la racionalidad práctica es el lugar donde se sitúa y articula esa posibilidad de obediencia... Levinas lo puntualiza claramente al acotar que tal “racionalidad que sólo puede ser plenamente comprendida a partir de la irreductible ‘intriga’ de la obediencia... Obediencia que remite al amor al prójimo... a la responsabilidad por el prójimo, al hacerse cargo del destino del otro” (Levinas, 2006b: 221). De ahí entonces que el ser humano se comprende como receptor-colaborador que hace suya la interpelación divina haciéndose parte de ese movimiento que inicia la revelación. Y el modo adecuado de acoger esa iniciativa divina no es otra que una activa recepción que implica al mismo tiempo *obediencia*.

En el artículo “*El nombre de Dios según ciertos textos talmúdicos*”, escrito a petición del filósofo Enrico Castelli para un coloquio dedicado al lenguaje teológico que se realizó en Roma en 1969, Levinas comenta que:

la relación con Dios a partir de la escritura y de la lectura del Nombre, ciertamente se basa en la intención y en el fervor del lector o del escriba. Pero se funda principalmente en la conformidad de este acto con el mandamiento (o *mitzvá*) que el lector y el exégeta habrán extraído de este mismo texto. He aquí la modalidad característica del judaísmo. A la rectitud de la intención que va hacia el Nombre, se superpone otro tipo de relación con Aquel que es nombrado: la obediencia a sus mandamientos. (Levinas, 2006b: 181)

En otra de sus comentarios talmúdicos escribe el lituano: “La descendencia de Abraham, hombres a quien el ancestro lega una difícil tradición de deberes para con el prójimo, que nunca se acaba de cumplir, un orden jamás abandonado y donde el deber toma ante todo forma de obligaciones para con el cuerpo, el deber de alimentar y dar cobijo. Definida así, la descendencia de Abraham es toda nación: todo hombre verdaderamente hombre es probablemente descendiente de Abraham” (Levinas, 1997 a: 23). “*Difícil tradición*”, que nos lleva de inmediato a recordar lo ya comentado en otro momento (Parra, 2021) sobre la visión levinasiana de la libertad subordinada a la responsabilidad y por lo mismo, una “*Difícil libertad*”, título, por lo demás, de su principal recopilación de artículos sobre tópicos judíos. En palabras del filósofo lituano: “posiblemente sea en un ritualismo que regula todos los gestos de la vida cotidiana, en el famoso ‘yugo de la Ley’, en donde reside el aspecto más característico de la difícil libertad judía” (Levinas, 2006b: 216)<sup>8</sup>. Seguir y cumplir fielmente la Ley, obedecer los mandamientos de Dios es realizar la libertad: “La obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de esconderme, de escapar. Es esa imposibilidad lo que me vuelve único. Ser libre, es hacer solamente lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo, es ser libre” (Levinas, 2006b: 215).

En resumen: para Levinas “la Biblia es Revelación en tanto que kerigma (mensaje) ético” (Levinas, 2006b: 223). Sin olvidar el rasgo

<sup>8</sup> Manuel Mauer comenta con razón: “Pero esta libertad capaz de existir separadamente es una *difícil libertad*, porque para el judaísmo, antes de ser libre, el hombre sería responsable, infinitamente responsable por el otro, por todos los otros. Por eso es la religión de la Ley” en Manuel Mauer, *Entre Atenas y Jerusalén. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*, en Mauer, 2008: 31; Ver también: Pelluchon, 2020: 101, 213-224; Hayoun, 2018: 129-132.

antropológico creacional, ya tratado en otra ocasión (Parra, 2021), de que el ser humano, conforme al pensar levinasiano, ha sido creado “capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado”, y, por lo mismo, con una capacidad ética singular ya que, precisamente, “el milagro de la creación consiste en crear un ser moral” (Levinas, 2012: 88; 1987: 111).

### 2.3. Contenido fundamental de la revelación: “*No matarás*”, *Dios de los pobres y de la justicia*

Con esas convicciones subrayará a lo largo de sus escritos judíos que todo camino religioso implica poner en práctica los mandamientos divinos partiendo por el “no matarás” (Levinas, 1984: 41; 2006c: 45), es decir, defendiendo y promoviendo siempre la vida integral de los otros, ejerciendo la responsabilidad y procurando una sociedad justa<sup>9</sup>: “La aspiración a una sociedad justa es en el judaísmo, más allá de toda piedad individual, una acción eminentemente religiosa” argumenta en *Una religión de adultos* (Levinas, 1976: 38; 2004: 41). Con razón en diversos escritos y reflexiones en torno a la identidad judía, Levinas ha reiterado que una característica esencial del monoteísmo bíblico es la primacía de la acción ética sobre el rito y los aspectos culturales. “Sin duda los profetas prefieren la justicia a los sacrificios del templo”, sostiene Levinas (Levinas, 2006 a: 175; 1976: 16-17, 34, 38, 206, 344), resumiendo así la prioridad de la ética sobre el culto.

El lituano tiene presente y recuerda que todas las religiones ciertamente incluyen la ética en sus planteamientos y perspectivas, pero puntualiza que finalmente siempre dan más importancia a lo religioso situándolo “por encima de la ética”. En la tradición judía, en cambio, “lo religioso alcanza su punto culminante en el movimiento ético hacia el otro hombre. Para el judaísmo, la proximidad misma de Dios sería inseparable de la transformación ética de lo social y coincidiría con la desaparición de la servidumbre y de la dominación de la estructura social” (Levinas, 2006b: 26). En más, lo más propio del monoteísmo judío “no sería una religión revelada sino una Ley revelada” (Levinas, 1976: 381; 2004: 342).

En la entrevista de Ginebra de 1983, el mismo Levinas aclara que: “La Ley de Dios es Revelación porque se enuncia así: no matarás. Todo lo demás puede que no sea sino un intento de pensarlo: una ‘escenificación’ necesaria sin duda, una ‘cultura’ en la que eso ‘pueda oírse y entenderse’. Así es, al menos, como yo intento decírmelo. Por supuesto, ‘no matarás’ significa, entiéndase bien, ‘harás todo para que el

<sup>9</sup> Ver: Levinas, 1976: 36, 38; 2004: 39, 41; 2006a: 175-176; 2006b: 215.

otro viva” (Levinas 1984: 41; 2006c: 45)<sup>10</sup>. En múltiples y variadas ocasiones a lo largo de su obra el lituano insistirá en lo crucial del mandato “*no matarás*”. Igualmente vinculará el ‘no matar’ a la justicia social: “Y escuchar ‘no matarás’ es oír: ‘justicia social’” (Levinas 1976: 21; 2004: 26; Ver Poirié, 1996: 115). Más aún, el reconocimiento del mismo y único Dios no se podrá separar de su mandamiento fundamental: “La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “No matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro” (Levinas 2006a: 194)<sup>11</sup>.

Efectivamente, de acuerdo al pensamiento del judío lituano, junto con el reconocimiento de Dios, el “no matar” no es sólo prohibición del asesinato, de provocar directa y violentamente la muerte del otro, sino que implica promover justicia social en las relaciones del ser humano en sociedad, y, es más, fomentar y cuidar la vida en todas sus dimensiones. El Dios que quiere justicia y defiende la vida, y que nos convoca a seguir promoviendo la vida y la justicia social, es a la vez el Dios que, por lo mismo, protege especialmente a los más frágiles e indigentes. Este Dios es el *Dios de los pobres* y el *Dios de la justicia*. Haciendo suyo el mensaje del profetismo bíblico, Levinas destaca que, con todo, “Decir de Dios que es el Dios de los pobres o el Dios de la justicia, es pronunciarse no sobre sus atributos sino sobre su esencia. De ahí la idea de que las relaciones interhumanas, independientes de toda comunión religiosa, en el sentido estricto del término, constituyen de alguna forma el acto litúrgico

<sup>10</sup> A propósito de esta convicción levinasiana, se pregunta Jesús María Ayuso: “¿Qué revela la Revelación? No el ser de Dios, sino una Ley, cuyo primer mandato, ‘Yo soy el Eterno tu Dios’, significa ‘No matarás’, ... la obligación ética es la revelación misma, no deriva de una visión previa de Dios; como insistentemente repite Levinas, la ética es esa óptica: un pensamiento no representativo que, como la idea de Infinito cartesiana, piensa más de lo que es capaz, o sea, hace algo mejor que pensar: va en busca del Bien, de la Paz justa con el otro... La Revelación no invita pues a huir del mundo, sino que conmina a hacer en él el más allá del mundo, a convertirlo en más justo” en Jesús María Ayuso, Introducción, en Levinas, 2006c: 9.

<sup>11</sup> Así lo comenta el mismo Emmanuel Levinas en conversación mantenida con Bertrand Révillon y publicada en 1987, incluida en el libro de Levinas, 2006 a: 194. En otro lugar puntualiza que “La exterioridad del ser infinito se manifiesta en la resistencia absoluta que, por su aparición -por su epifanía-, opone a todas mis capacidades. Su epifanía (la del rostro del otro) no es simplemente la aparición de una forma en la luz, sensible o inteligible, sino el *no* arrojado a los poderes. **Su logos es: ‘No matarás’**” (Levinas, 2005: 247, destacado es mío).

supremo, autónomo con respecto a todas las manifestaciones de la piedad ritual”<sup>12</sup>.

No ignora Levinas que estas mismas convicciones proféticas han sido asumidas en los evangelios y que son compartidas por los cristianos: “Diría, en efecto, en la misma medida en que afirmo que la relación con los demás es el comienzo de lo inteligible, que no puedo –dice Levinas en declaraciones de 1982- describir la relación con Dios sin hablar de lo que me compromete con respecto a otro. Cuando hablo con un cristiano, cito siempre Mateo 25: allí se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre. No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios... No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios” (Levinas, 1993b: 135; cf. Martos, 2008: 22.25; Poirié, 1996: 114-115, 134-135, 136-138). Y reiterando, una vez más, en la línea profética tan destacada y desarrollada en su obra, que conocer a Dios es hacer justicia al prójimo, Levinas nuevamente comenta y cita íntegramente -en su último curso en La Sorbonne- el pasaje del evangelio de Mateo 25, 31-40 que concluye diciendo que “cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Levinas, 1993a: 232-233; 1994: 237).

## CONCLUSIONES

En síntesis, en estos artículos de Emmanuel Levinas en torno al judaísmo escritos especialmente después de la tragedia de *Auschwitz*, publicados como respuesta fundamental a la crisis que ha producido el

---

<sup>12</sup> La cita completa se encuentra en *El Laicismo y el pensamiento de Israel*, artículo de 1960, donde afirma Levinas: “La relación ética, imposible sin justicia, no prepara sólo para la vida religiosa, no se refiere sólo a ella, sino que es la vida misma. El conocimiento de Dios consiste, según el versículo 16 del capítulo 22 del profeta Jeremías, en ‘hacer justicia al pobre y al desventurado’. El Mesías se define, ante todo, por la instauración de la paz y de la justicia, esto es, por la consagración de la sociedad. Ninguna esperanza de salvación individual -sean cuales sean los rasgos bajo los que uno la sueña- es posible, es pensable, fuera del cumplimiento social, cuyo progreso resuena, para los oídos judíos, como los pasos mismos del Mesías. Decir de Dios que es el Dios de los pobres o el Dios de la justicia, es pronunciarse no sobre sus atributos sino sobre su esencia. De ahí la idea de que *las relaciones interhumanas, independientes de toda comunión religiosa, en el sentido estricto del término, constituyen de alguna forma el acto litúrgico supremo, autónomo con respecto a todas las manifestaciones de la piedad ritual*. En este sentido, sin duda los profetas prefieren la justicia a los sacrificios del templo. El profeta no habla jamás de la tragedia humana en cuanto determinada por la muerte y no se ocupa de la inmortalidad del alma. La desgracia del hombre reside en la miseria que destruye y desgarrar el tejido social. El asesinato es más trágico que la muerte” (Levinas, 2006 a: 175).

nazismo y la Shoá en la cultura occidental y particularmente en el seno del judaísmo, se entregan algunas ideas representativas y claves del pensamiento levinasiano:

En medio del horror y sufrimiento experimentado cabe reconocer que no hay intervenciones divinas para eliminar el dolor y el sufrimiento. Ahora bien, Dios renuncia a toda intervención para evitar suprimir o debilitar la libertad humana. Lo que sí ocurre es que confiando en la adultez humana capaz de responsabilidad convoca a una acción libre para resistir a los males y dificultades que ofrece el devenir histórico.

El Dios ausente e invisible se hace presente y visible fundamentalmente en y a través de la Toráh que el mismo pueblo ha recibido y ha hecho suya. En la persona que sufre permanece de todos modos una marca divina, una huella, es decir, permanece una capacidad de seguir confiando en Dios en medio del dolor y, con todo, de hacerse cargo de la injusticia y violencia repetida de la historia a pesar del silencio de Dios. Un Dios adulto solicita una respuesta igualmente adulta por parte de la criatura humana capaz de responder y enfrentar el horror del mal y visibilizar lo divino en medio de las contradicciones y de la ambivalencia de la historia.

Después de *Auschwitz* y de todos los *Auschwitz* de la historia, se trata de contraer una responsabilidad infinita. Aquí se muestra una dimensión muy peculiar del judaísmo y muy bien valorada y subrayada por Levinas: que el vínculo entre Dios y el hombre es fundamentalmente una relación que transcurre siempre mediada por la experiencia de fidelidad a la Ley y por un acto de memoria inseparable de una acción de resistencia y de solidaridad con las víctimas. Pensar después de *Auschwitz*, tener fe y esperanza después de todo *Auschwitz*, de todo desastre histórico, no es posible sin hacer memoria de los que sufren y han sufrido. “*Los gritos de Auschwitz resonarán hasta el fin de los tiempos*” (Levinas, 1976: 187; 2004: 166). No podemos olvidar a las víctimas. Sólo la memoria permite discernir y delimitar el futuro. No hay futuro nuevo ni auténtico sin memoria. Levinas hace ver con fuerza que pensar implica recordar y que, en consecuencia, a la razón misma le es inherente una textura anamnética.

La revelación de Dios es mandamiento, es revelación de la Ley, y, en consecuencia, la revelación comporta fidelidad y obediencia, y lo más esencial de ella es el *no-matarás*, lo que significa dejar vivir a todo otro y otra. En definitiva, la exigencia de construir un orden ético base de una sociedad justa, es lo esencial del pensamiento judío.

Es ahí, en la experiencia ética (orden ético-humanización) donde se accede a Dios mismo, donde Dios se revela y manifiesta su voluntad. En este sentido, el revelarse de Dios y la vocación de humanización confluyen, convergen en la experiencia de construir la historia desde una libertad fundada por Otro y siempre asociada a la responsabilidad.

La presencia de Dios se da, acontece, en el encuentro con el otro, particularmente en la relación con el otro necesitado, indigente y desvalido. Esta idea que se encuentra ya en los profetas implica que la experiencia Dios está vinculada con liberar de los yugos que esclavizan, dar de comer a los hambrientos y hacer justicia al prójimo en todo sentido. Convicción que reaparece con fuerza en el capítulo 25 de Mateo en el contexto de los Evangelios del Nuevo Testamento. Por lo mismo, el conocimiento de Dios sólo se cultiva y es posible a través de la relación social que fomente fraternidad, libertad y justicia generando una ética del cuidado de la vida en todas sus dimensiones.

#### REFERENCIAS

- Bruchfeld, S. & Levine, P. A. (1998). *De esto contaréis a vuestros hijos... Un libro sobre el Holocausto en Europa, 1933-1945*. Estocolmo: Proyecto Historia Viva.
- Chalier, C. (1993). Levinas. *L'utopie de l'humain*. Paris: Albin Michel.
- Derrida, J. & Caputo, J.D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Gesché, A. (2002). *El Mal*. Salamanca: Sígueme.
- Hayoun, M-R. (2018). *Emmanuel Levinas, une introduction*. Paris: Pocket.
- Ingrao, C. (2020). *Crear y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Barcelona: Acanalado.
- Kajon, I. (2007). *El pensamiento judío del siglo XX: cinco biografías intelectuales*. Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (1982). *Ethique et infini*. Paris: Fayard.
- Levinas, E. (1984). *Transcendance et Intelligibilité. Suivi d'un entretien*. Geneve: Labor et Fides.
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (1993a). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Levinas, E. (1993b). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Levinas, E. (1993c). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Levinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Levinas, E. (1996). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras.

- Levinas, E. (1997a). *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Río Piedras.
- Levinas, E. (1997b). Los derechos humanos y los derechos del otro. En *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2001). *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2004). *Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Levinas, E. (2006a). *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2006b). *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod.
- Levinas, E. (2006c). *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro.
- Levinas, E. (2008). La asimetría del rostro, entrevista de F. Guwy. En Andrés Alonso Martos, *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV.
- Levinas, E. (2011). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (2012). *Totalité et infini*. Paris: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (2013). *Escritos inéditos 1, Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio y notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (2016). *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Levinas, E. (2018). *De l'unicité*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Malka, S. (2006). *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Martos, A. A. (2008). *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*. Valencia: PUV.
- Mauer, M. (2008). *Entre Atenas y Jerusalén. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. En E. Levinas, *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- Parra, F. (2009). El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas. *Teología y Vida* L, 565-598.
- Parra, F. (2021). El mesianismo según Emmanuel Levinas, *VERITAS*, 49, 93-112.
- Pelluchon, C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Une philosophe pour notre temps*. Paris: Seuil.
- Poirié, F. (1996). *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Arles: Babel.
- Putnam, H. (2011). *La filosofía judía, una guía para la vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Scholem, G. (1972). *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva.
- Sebbah, F.-D. (2000). *Levinas*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sucasas, A. (2006a). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.
- Sucasas, A. (2006b). Levinas por Levinas. En Malka, S. *Emmanuel Levinas. La vida y la huella*. Madrid: Trotta.
- Susin, L.C. (1984). *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes.

- Vázquez Moro, U. (1982). *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas.
- Wright, T. (2006). Más allá del “Eclipse de Dios”. *La Shoá* en el pensamiento judío de Buber y Levinas. En Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton, eds., *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Buenos Aires: Lilmod.