



La ética de Lévinas como naturalización del mesianismo judío*

Manuel Losada-Sierra^a

Universidad Militar Nueva Granada, Colombia
<http://orcid.org/0000-0002-3681-8475>

RECIBIDO: 15-05-18. APROBADO: 01-08-18

RESUMEN: El artículo muestra la estrecha conexión existente entre el concepto de ética y el de tiempo mesiánico en la filosofía de Emmanuel Lévinas. Esto significa que la respuesta ética se da en un tiempo discontinuo en el que –además de romper la continuidad del tiempo ininterrumpido del progreso– el sujeto se convierte en el mesías que responde al sufrimiento del otro. Para lograr este propósito, el trabajo muestra la crítica de Lévinas a la historia ontológica como olvido de lo singular; posteriormente presenta la posición intermedia entre la perspectiva ontológica y la mesiánica representada en el punto de vista de Bergson, para mostrar luego cómo –para Lévinas– es en la tradición judía donde es posible encontrar una respuesta ética al sufrimiento del otro en el *ahora* del tiempo mesiánico.

PALABRAS CLAVE: Emmanuel Lévinas; tiempo; historia; mesías; escatología; ética.

Levinas' Ethics as Naturalization of Jewish Messianism

ABSTRACT: The article shows the close connection between the concept of ethics and that of the messianic time in the philosophy of Emmanuel Lévinas. This means that the ethical response occurs in a discontinuous time in which—in addition to breaking the continuity of the uninterrupted time of progress—the subject becomes the messiah who responds to the suffering of the other. In order to achieve this purpose, the work shows Lévinas' critique of ontological history as oblivion of the singular, then presents the intermediate position between the ontological and the messianic perspective represented in Bergson's point of view, to show finally how—according to Lévinas—it is in the Jewish tradition where it is possible to find an ethical response to the suffering of the other in the now of messianic time.

KEYWORDS: Emmanuel Levinas; Time; History; Messiah; Eschatology; Ethics.

CÓMO CITAR:

Losada-Sierra, Manuel. “La ética de Lévinas como naturalización del mesianismo judío”. *Theologica Xaveriana* 188 (2019): 1-25. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.elnmj>

RECONOCIMIENTO

El texto aquí presentado es resultado de la primera fase del proyecto de investigación INV-HUM-2359 “Narrativa, memoria y formación para la convivencia en el ámbito educativo universitario”, de la Universidad Militar Nueva Granada; inició en febrero de 2017 y concluyó en febrero de 2018.

* Artículo de investigación

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: manuel.losada@unimilitar.edu.co

Introducción

El filósofo judío Emmanuel Lévinas echa de menos, en la forma de hacer filosofía en Occidente, la falta de espacio para la responsabilidad ética, la cual solo puede llenarse dejando a un lado la idea de que conocer es la única forma de filosofar. Lévinas considera que la respuesta a esta deficiencia en Occidente se encuentra en el pensamiento judío, representado en la Torá y los comentarios talmúdicos.

En este sentido, para el filósofo hebreo la perspectiva sobre el tiempo es uno de los puntos más relevantes de diferencia entre el humanismo filosófico moderno y el humanismo que se deriva del pensamiento judío: "...puede que sea por su forma de experimentar, de sentir el tiempo –diferencia última– que aún se distinguen los pueblos de Israel y de Occidente".¹

En dicha línea de pensamiento, este trabajo buscará mostrar la estrecha relación que hay entre la perspectiva ética y el concepto de tiempo mesiánico en el pensamiento de Lévinas. Así, el sujeto de la ética termina siendo una transposición y, por ello, una naturalización del sujeto mesiánico hebreo. Para lograr nuestro propósito discutiremos la crítica de Emmanuel Lévinas al historicismo, esto es, al tiempo de la historia como totalidad, para abrirlo al horizonte del tiempo discontinuo. Como consecuencia de lo anterior, para Lévinas es en el *ahora* del tiempo presente cuando será posible una respuesta ética al otro en su situación particular. Desde esta perspectiva emerge, por tanto, una subjetividad ético-mesiánica como responsabilidad universal.

Si bien varios estudios han enfatizado la carga de la tradición bíblica (Torá) en la filosofía de Lévinas², la estrecha conexión que existe entre el concepto de tiempo mesiánico y la perspectiva ética aún requiere mayores precisiones y desarrollos³. En este sentido, el trabajo de Irina Poleshchuk relaciona el tiempo con la dimensión ética, enfatizando la dimensión de futuro que entraña la misma noción de tiempo mesiánico.

Poleshchuk, sin embargo, al hacer énfasis en el tiempo futuro de la relación mesiánica, y por eso, en la muerte, ignora que Lévinas está pensando en un presente en

¹ Lévinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, 42.

² Véase, entre otros, a Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Lévinas's Philosophy of Judaism*; Urabayen, "Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Lévinas", 105-126; Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*; Sucasas, *El rostro y el texto*; Vasquez Moro, *El discurso de Dios en la obra de E. Lévinas*; Losada-Sierra y Mandalios, "The Prophetic Reason for Religious and Cultural Understanding", 13-22.

³ Para un tratamiento más amplio del mesianismo en Lévinas se puede ver a Poleshchuk, "The Ethics of Futurity: Messianism and Intersubjectivity", 56-66; Lai, "On (Im)Patient Messianism: Marx, Lévinas, and Derrida", 59-93; Holden, "Lévinas, Messianism and Parody"; Garrido Maturano, "Sincronía. Diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Lévinas", 57-71.

el que el Otro irrumpe rompiendo la concepción de continuidad del tiempo ontológico. Para ella es, efectivamente, el futuro del tiempo mesiánico lo que constituye el fundamento de la relación ética, lo que a mi modo de ver está ausente en el planteamiento de Lévinas⁴.

Por otro lado, numerosos trabajos se han centrado en la crítica de Lévinas a la tradición filosófica de Occidente, en particular, en la discusión con sus maestros Husserl y Heidegger como reacción a la ontología que se centra en el sujeto a expensas de considerar al otro como fuente de sentido. Este es un tema con una extensa bibliografía en el panorama de los estudios levinasianos⁵. Sin embargo, el trasfondo de esta discusión –que a mi modo de ver descansa en su concepción de tiempo y mesianidad– no ha sido suficientemente desarrollado en estos estudios.

El presente trabajo está organizado de la siguiente forma: en primer lugar, mostramos la perspectiva ontológica de la historia representada por Hegel y Kant, contra la cual reacciona Lévinas. Posteriormente, consideramos una posición intermedia entre la perspectiva ontológica y aquella de la tradición bíblica, representada por el filósofo francés Henri Bergson, quien tuvo una importante influencia en Lévinas. Nos acercamos luego a la interpretación talmúdica de Lévinas, en la que naturaliza la tradicional concepción de lo mesiánico como algo más allá de la historia. Aquí encontramos un tiempo mesiánico en el que se podrá anclar una subjetividad mesiánica como respuesta ética a la presencia del otro. Concluimos descubriendo una responsabilidad en el *ahora* del tiempo mesiánico, en el que emerge una ética que reconoce al Otro como necesitado de nuestra *absoluta* responsabilidad.

Historia ontológica

La historia ligada a la ontología

Cuando Lévinas piensa en la historia ligada a la ontología, tiene primordialmente en mente a Hegel. En efecto, el olvido de lo singular es claro en la filosofía de la historia hegeliana, en la cual la experiencia individual solo tiene sentido desde lo universal. En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expresa:

⁴ Poleshchuk “The Ethics of Futurity: Messianism and Intersubjectivity”, 56.

⁵ Véase, entre otros, a Campos Salvaterra, “Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Lévinas”, 89-105; Parra “El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Lévinas, 565-598; Losada-Sierra, “La responsabilidad para con el otro, una crítica a Occidente”, 39-62; Herrero Hernández, *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*; y Derrida, *Escritura y diferencia*, 107-210.

...la tarea de llevar al individuo desde su estado de no formación hasta el saber había que tomarla en su sentido general o universal, y, por tanto, había que considerar en su proceso de formación al individuo universal, es decir, el espíritu del mundo.⁶

En este texto se anuncian ya dos sentidos de la historia. En primer lugar, la historia de la formación del sujeto particular, es decir, del individuo contemporáneo que en la transición de los siglos XVIII y XIX aspiraba a alcanzar el conocimiento filosófico. Y se anuncia, en segundo lugar, la evolución histórica del pensamiento humano, el cual había alcanzado en ese momento las condiciones para lograr la plenitud del conocimiento.

En cuanto a estos dos sentidos de la historia, Hegel se refiere a ellos como historia empírica e historia filosófica. La primera se basa en las “verdades históricas” que tienen que ver con la contingencia y la arbitrariedad de los hechos individuales. La historia en el sentido filosófico, por el contrario, no puede reducirse al repertorio de hechos contingentes y empíricos. El historiador filosófico está impresionado por el carácter fragmentario e inconsecuente de los hechos empíricos, y busca la divinización del significado “de todo el proceso histórico en su conjunto, la exhibición del trabajo de la razón en el ámbito de la historia”⁷.

En efecto, la historia “considera el espíritu concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto”⁸. Al abordar fenómenos universales y no individuales y contingentes, la historia filosófica del mundo integra todas las experiencias diferentes y posibles de naciones y pueblos en una sola unidad. Esta unidad es el espíritu universal, que constituye de tal manera el fin de la historia desde una perspectiva filosófica.

El tiempo en la historia del mundo es, por tanto, un fondo ontológico en el cual lo particular está subsumido en el orden universal. El individuo aislado es sometido por la realidad social; el individuo debe –si es el caso– *desaparecer* por el bien de la “totalidad”, esto es, por la nación o el Estado. Para Hegel, solo algunos individuos son instrumentos *elegidos* del destino cuando sus propósitos individuales producen resultados de alto impacto y de largo alcance que ellos mismos no son capaces de prever.

Si se quiere trazar la trama de la historia, solo los “grandes individuos en la historia universal” son indispensables, porque las solas ideas son estériles si la voluntad

⁶ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 132.

⁷ Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, 142-143. La traducción es nuestra.

⁸ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 22-23.

de poder no las respalda. Estos son los héroes cuyas acciones y realizaciones superan con creces las acciones humanas ordinarias y regulares. En la realización de su voluntad "...una gran figura que camina aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas a su paso"⁹. El pueblo común tiene que estar listo para obedecer y respetar su voluntad porque su visión es superior. Con sus acciones, estas figuras históricas trabajan en favor de lo "universal superior y hacen de él su fin"¹⁰.

Antes de Hegel, la irrelevancia histórica de la experiencia singular y contingente del individuo es evidente en la filosofía de la historia de Kant. En efecto, la idea ilustrada de la historia de Kant muestra cómo el carácter confuso e irregular de las acciones individuales solo puede alcanzar su sentido completo desde la historia, la cual presta atención "al desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad"¹¹. En el ensayo "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", Kant enfatiza en cómo la historia ayuda a encontrar un curso regular en el aparentemente caótico comportamiento humano. Esto significa que solo desde una perspectiva histórica es posible descubrir una progresión en las acciones humanas aparentemente desarticuladas.

Esta idea teleológica de la existencia humana lleva a Kant a confiar en el progreso de la humanidad. Para Kant, el plan de la naturaleza es precisamente poner a los hombres en condiciones adversas para que puedan desarrollar a plenitud sus capacidades racionales y transferir sus conocimientos de una generación a la siguiente. Con esta transferencia, la raza humana avanzará para alcanzar el estado de perfección: un estado de ciudadanía global o cosmopolita en el que puedan desarrollar todas las disposiciones humanas. En efecto, Kant afirma:

...podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización del plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y con este fin, también perfecta, desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado.¹²

En consecuencia, Kant cree posible *construir* una historia universal que muestre las acciones humanas orientadas a un progreso continuo de acuerdo con un plan de la naturaleza. Así, aunque el resultado pueda parecer más una novela, la historia sería

⁹ *Ibíd.*, 85.

¹⁰ *Ibíd.*, 78.

¹¹ Kant, *Filosofía de la historia. ¿Qué es la ilustración?*, 17.

¹² *Ibíd.*, 28.

útil para explicar las acciones como un “sistema”, que de otro modo se vería solo como conjunto de acciones humanas sin ningún plan; también sería útil para establecer predicciones sobre el futuro político. Para Kant, el aspecto más importante de esta visión de la historia es su efecto propulsor, ya que este hilo puede servir para abrirnos

...una consoladora perspectiva para el futuro [...] en la cual la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que las simientes depositadas por la naturaleza pueden desarrollarse por completo y llegar a cumplir su determinación aquí en la tierra.¹³

Al tratar de dar sentido a la historia mediante la noción de progreso, tanto Kant como Hegel muestran un apego a lo universal en el que la singularidad se desvanece. Para ellos, la historia filosófica debe ocuparse de una realidad mucho más completa que la de los individuos y sus experiencias singulares. La singularidad de las experiencias de dolor y sufrimiento no es historia: son solo el precio que se debe pagar por el progreso de la historia. Para Lévinas, este universal es tiránico e impersonal, y contra él “se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad en la que entra”¹⁴.

Franz Rosenzweig también denuncia el peligro inherente a la concepción teológica hegeliana de la historia¹⁵. Para él, es Kant mismo quien “juega el papel de padrino para el concepto de historia en Hegel”¹⁶. En efecto, la concepción hegeliana de la historia –según Rosenzweig– es una secularización de la noción teológica de la teodicea, y esto significa que todo lo que ocurre en la historia se justifica desde el punto de vista del proyecto divino, es decir, del “último juicio de la historia”.

En otras palabras, el criterio supremo de legitimidad de una acción histórica no residiría en su moralidad intrínseca, sino en su éxito o su fracaso. En este sentido encontramos, en Rosenzweig y Lévinas, una crítica a la razón histórica y a sus axiomas, es decir, a las ideas de continuidad, de causalidad y de progreso¹⁷. Tanto para Rosenzweig como para Lévinas las injusticias actuales no pueden justificarse en nombre

¹³ *Ibíd.*, 31.

¹⁴ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 256.

¹⁵ Para un análisis más profundo de la concepción de la historia y del tiempo en Rosenzweig se puede ver, entre otros, a Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*; Garrido Maturano, “El tiempo que acontece por sí mismo: la estructura de la temporalidad en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig”, 99-118.

¹⁶ Rosenzweig, *The Star of Redemption*, 16. La traducción es nuestra.

¹⁷ Para un estudio más profundo de la relación entre los pensamientos de Lévinas y Rosenzweig puede verse *Cahiers d'études lévinassiennes* 8 (2009). Este número de la revista está dedicado a tratar los temas más relevantes de la relación filosófica y teológica entre los dos pensadores judíos.

de la utopía de una etapa final de la historia en la que todas las contradicciones serán resueltas. Así, cada momento se juzga a sí mismo. Desde la perspectiva de Lévinas, la historia heroica, el juicio viril de la historia, es violenta e injusta. Será necesario oír la voz de los vencidos que exigen justicia “hasta el final del tiempo, una justicia más allá del triunfo de los triunfantes”¹⁸.

Bergson y el tiempo humano

Detrás de esta consideración de la historia ligada a la ontología hay un marco de referencia constituido por un tiempo continuo, lineal, representable y progresivo. Este ha sido el concepto de tiempo presente en la ciencia y la filosofía en el mundo occidental desde Aristóteles. A pesar de que, como resultado de este concepto de tiempo, Occidente no ha podido reconocer a los vencidos en la historia, Lévinas encuentra que Henri Bergson es, desde dentro de la tradición europea moderna, “un paso esencial en el movimiento que pone en tela de juicio el marco de una espiritualidad basada en el conocimiento y, por ello, en el significado primario y privilegiado de la presencia, del ser y de la ontología”¹⁹.

De esta manera, Lévinas identifica a Bergson como parte de la “espiritualidad bíblico-occidental”, diferente de Heidegger que pertenece al “pensamiento pagano, o más exactamente griego”²⁰.

Lévinas considera que la filosofía de Bergson es “esencial” para su propia perspectiva filosófica, particularmente por su crítica al “humanismo mecanicista” y por la propuesta de “la experiencia vivida del ‘tiempo profundo’, la conciencia y el conocimiento de la duración [...] interpretada como una relación con el otro y con Dios”²¹. Aunque Bergson no se desprende totalmente del tiempo ontológico, él “busca la abolición de la diferencia de significado entre ‘ser’ y ‘devenir’, en una cualidad que es *epekeina tès ousias*, es decir, más allá de ser”²².

En otras palabras, Bergson comienza un movimiento de desubstancialización de los *seres* (*étants*) y la conciencia, que termina poniendo en cuestión el ser como coincidencia consigo mismo y la espiritualidad como conocimiento, es decir, como presencia y ontología.

¹⁸ Lévinas, *Alterity and Transcendence*, 287. La traducción es nuestra.

¹⁹ Lévinas, *Transcendence and Intelligibility*, 154. La traducción es nuestra.

²⁰ De Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*, 44. La traducción es nuestra.

²¹ Robbins y Lévinas, *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, 200-201. La traducción es nuestra.

²² Trotignon, “Autre voie, meme voix: Lévinas and Bergson”, 287. La traducción es nuestra.

En referencia a la temporalidad, la desubstancialización implica la superación del modo temporal de la *presencia*, que es la expresión ontológica del tiempo.

De hecho, el horizonte de esta presencia ha sido el modo de conocimiento de la tradición occidental, que privilegia la correlación fenomenológica entre noesis y noema. En este horizonte –según Lévinas–, el presente constituye el modo temporal de inmanencia, de sincronía y de coincidencia consigo mismo.

En otras palabras, el pensamiento occidental privilegia el presente para el que pasado y futuro “son los fracasos temporales de la presencia, pero son, sin embargo, susceptibles a la recuperación de esta presencia en la apariencia de lo pensable, de hecho, susceptible de representación gracias a la memoria y a la anticipación”.²³

En efecto, para Lévinas, la presencia es el modo temporal privilegiado de la actividad de conocer. Para explicar el concepto de presencia, el filósofo usa una analogía con la *mano* como aquella que capta, agarra y reduce los objetos que se presentan disponibles, transformándolos en elementos de conocimiento. De hecho:

El conocimiento es la práctica encarnada de la aprehensión, la apropiación y la satisfacción. La presencia, de sí misma, se convierte en el ahora [...] la sinopsis conceptual es más fuerte que toda la diversidad e incompatibilidad de los términos no ensamblables, más fuerte que cualquier diacronía que quisiera ser radical e irreductible.²⁴

Sin embargo, al interior de la misma tradición occidental Lévinas reconoce, en la filosofía de Bergson, la posibilidad de romper la primacía del conocimiento y la presencia en el tiempo. Él confiesa la sensación de novedad que encontró en las nociones bergsonianas de duración como tiempo vivido, y también en la puesta en cuestión del privilegio y solidez que el conocimiento tenía en la filosofía occidental. El cuestionamiento de Bergson se basa en la convicción de que la realidad es multi-dimensional y el conocimiento humano debe ser más comprensivo que el ofrecido por la inteligencia y la ciencia.

En efecto, Bergson establece desde su punto de partida una diferencia entre el instinto y la inteligencia que para él son diferentes, pero no separables. Mientras la última se refiere a un conocimiento abstracto y general –y de esa manera deja de lado lo concreto y lo individual–, el primero trata de la realidad concreta y de las cosas tal como son.

Además, la inteligencia es una capacidad formal que aborda dificultades y problemas con el objetivo de garantizar la supervivencia humana; pero por esto mismo es

²³ Lévinas, “Transcendence and Intelligibility”, 151. La traducción es nuestra.

²⁴ *Ibid.*, 153.

limitada: tiende a transformar todo en instrumentos sólidos e inmóviles; es incapaz de entender el movimiento y la vida. Por ello Bergson busca un acceso gnoseológico al *ser* por un camino distinto al de la inteligencia. Este acceso es la intuición, que busca un conocimiento que no es objetivo, es decir, según un objeto intencional conocido.

En este orden de ideas, Bergson muestra zonas en la realidad que no pueden ser consideradas por la inteligencia discursiva, la primera de ellas, la vida humana. La vida interior del alma está en una movilidad continua. Si se aplican las categorías científicas para conocerla, los efectos resultantes son su endurecimiento, fosilización y su reducción al atomismo del estado de conciencia. En resumen, la inteligencia es la facultad de los conceptos y por tanto de lo abstracto.

Si se considera que Bergson quiere revisar el modo de ser de la vida interior irreductible al mundo de las cosas estudiadas por la ciencia, él parte del estudio de la vida psíquica o de la conciencia en relación con el tiempo. En efecto, al oponer la dinámica de la vida –con su espontaneidad y singularidad– al positivismo, Bergson quiere enfatizar la singularidad cualitativa de la vida psíquica, irreductible a lo cuantitativo y a sus mediciones. El principal error del positivismo es pretender que todo *está dado*, como lo afirma Bergson:

...considerar el pasado y el futuro como funciones calculables del presente y, por tanto, asegurar que todo está dado. En esta hipótesis, pasado, presente y futuro estarían abiertos a simple vista a un intelecto superhumano capaz de hacer los cálculos.²⁵

En tal sentido, el positivismo de la ciencia se ocupa así del tiempo de un modo matemático, es decir, espacialmente como un receptáculo vacío y homogéneo que forma una línea. Por el contrario, el tiempo real, que es pura duración, se percibe en la experiencia interior. El tiempo de la experiencia concreta se escapa de la mecánica por cuanto este último trata del tiempo como una serie de instantes, uno tras otro, es decir, un tiempo espacializado y reversible hecho de instantes externos e iguales, como el tiempo isócrono de Newton.

La duración, por su parte, es la característica básica del tiempo de conciencia en el cual los instantes funcionan de manera diferente, es decir, un instante penetra otro y está ligado a él. En este sentido, el poder del tiempo real es la posibilidad del surgimiento de una radical novedad.

Por ello la filosofía debe hacerse cargo del tiempo real y para eso se vuelve a la intuición, que es la conciencia inmediata o percepción directa de la realidad. Bergson reintegra la conciencia en la existencia concreta y busca liberar la vida de la conciencia

²⁵ Bergson, *Creative Evolution*, 37.

de las estructuras intelectuales ficticias, capturándola en su pureza. La vida espiritual vista desde la conciencia es esencialmente autocreación y libertad en un flujo único. De hecho, para un *ser* consciente, existir es cambiar, cambiar es madurar y madurar crearse indefinidamente²⁶.

Por consiguiente, para Bergson, la duración es una “continua creación, explosión continua de novedad”²⁷. Él insiste en que “cuanto más estudiemos la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que la duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de algo nuevo”²⁸.

Para Lévinas, esta es una nueva forma de inteligibilidad que podría abrir nuevos caminos para superar la perspectiva de *totalidad* propia del modo occidental de conocer. Bergson abre la conciencia a la novedad de lo ajeno, de lo otro, de modo que el círculo cerrado del conocimiento pierda su prioridad. Esta apertura se da gracias a la noción de tiempo como duración, en la cual la sucesión de instantes no forma una totalidad, sino que es siempre nueva. Bergson aparece –a los ojos de Lévinas– como respuesta a la totalidad de un discurso integrador para el que no hay novedad desde el exterior, desde el otro, que puede afectar la conciencia dedicada a la contemplación.

Sin embargo, Lévinas ha detectado un problema en la concepción bergsoniana de tiempo: “Si el tiempo no hace suceder los momentos, mutuamente indiferentes, del tiempo matemático, tampoco lleva a cabo la duración continua de Bergson”²⁹. A pesar de la comprensión de Bergson del tiempo como algo más allá del concepto, él no se independiza totalmente de los marcos modernos de la comprensión del yo. Esto es así porque la intuición es el método filosófico por el cual la conciencia actúa como fuente de significado.

Aunque Bergson –según Lévinas– “fue el primero en levantar la mano contra el frío tiempo de la ciencia, ante el cual todos los filósofos se habían inclinado,”³⁰ sigue considerando el tiempo como una realidad continua, pero ahora desde la conciencia. La crítica de Bergson a la sucesión continua de instantes implica la consideración del tiempo continuo desde una perspectiva psicológica. Los instantes en la visión de Bergson no se colocan uno al lado del otro espacialmente, sino que están mutuamente unidos por la conciencia, para formar así la continuidad en la cual es perceptible un progreso hacia lo mejor.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant: essais et conférences*, 13.

²⁸ Bergson, *Creative Evolution*, 176.

²⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 290.

³⁰ Lévinas, *Oeuvres*. Tome 1. *Carnets de captivité: suivi de Ecrits sur la captivité; et Notes philosophiques diverses*, 218. La traducción es nuestra.

Para Lévinas, la consideración de la existencia como persistencia en el tiempo, es decir, la acción de pasar por el tiempo estableciendo una duración demuestra cómo –para la filosofía moderna– el instante es insuficiente para dar razón de *toda* la existencia. En efecto, la filosofía moderna “profesa un menosprecio por el instante”³¹ y considera la existencia como algo que lo “atraviesa”, que “pasa a través [de él] y lleva a cabo una duración”³². Lévinas, por el contrario, valora el instante como una permanente posibilidad de comenzar de nuevo. En este sentido, Bergson tenía razón al criticar al tiempo como sucesión continua de instantes, pero se equivocaba al considerar el instante como insuficiente para expresar el tiempo.

También Bergson fue ingenioso al introducir el concepto de *novedad* en la *durée*, pero fue incapaz de ir más allá hacia el otro. En la postura de Bergson –según Lévinas–, “el tiempo agrega lo nuevo al ser, lo absolutamente nuevo”³³. Lévinas conserva este concepto, clarificando que el tiempo de la novedad es el momento de la relación con el otro porque “el rostro detiene la totalización. El recibimiento de la alteridad condiciona, pues, la conciencia y el tiempo”³⁴.

En la filosofía de Lévinas, la concepción del tiempo surge de una perspectiva mesiánica que cuestiona el historicismo y, por tanto, el tiempo progresivo y acumulativo del progreso, de la ciencia y de la filosofía. La teleología del historicismo –como concluye Bernasconi– se basa en el progreso, en la medida en que “las grandes filosofías de la historia proponen un sistema de pensamiento en el que el sentido del individuo deriva de fuerzas arrolladoras que subsumen al individuo y que serán reveladas solo al final”³⁵. En este sentido, para Lévinas, hay una temporalidad

...distinta de aquella que se permite a sí misma ser ensamblada en la presencia de lo dicho y de lo escrito, una temporalidad que es concreta en este “de-mí-para-el otro”, pero que inmediatamente se congela en la abstracción de lo síncrono en la síntesis del “yo pienso” que la capta temáticamente, en la que el individuo convoca al sujeto a asumir la responsabilidad de su sufrimiento y dolor.³⁶

En consecuencia, hay una temporalidad en la que se basa la responsabilidad por el destino de los demás. Así, a la continuidad del tiempo, Lévinas opone la discontinuidad del tiempo mesiánico. En efecto, el Mesías es alguien que vendrá en

³¹ Lévinas, *God, Death and Time*, 101. La traducción es nuestra.

³² *Ibíd.*, 103.

³³ *Ídem*, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 290.

³⁴ *Ibíd.*, 288.

³⁵ Bernasconi, “Different Styles of Eschatology: Derrida’s Take on Lévinas’ Political Messianism”, 7. La traducción es nuestra.

³⁶ *Ibíd.*

cualquier momento. No será necesario esperar el final de la historia. Cada momento, cada instante está listo para recibir al Mesías. El tiempo es maduro y podría ser fecundo si el hombre estuviera dispuesto a aceptar los *mitzvot* que ordenan “no matarás”.

Para Lévinas, este mandato es una responsabilidad por la vida y muerte del Otro, “y responsabilidad por el otro es ya no indiferencia y amor”³⁷. Este mandamiento no significa tan solo “la prohibición de arrojar un cuchillo al pecho del vecino. Por supuesto que significa eso también. Pero hay tantas maneras de comportarse que son formas de aplastar al otro”³⁸. Lévinas se refiere a Mt 25 para ilustrar este nuevo significado del mandamiento “no matarás”. Significa positivamente que el otro “me concierne en toda su miseria material”³⁹.

En este sentido, el tiempo mesiánico es fecundo, o la fecundidad del tiempo es la aceptación de una subjetividad mesiánica que se siente cuestionada por el sufrimiento y la muerte del otro.

El tiempo mesiánico

La escatología profética más allá de la teleología

A pesar de las dificultades para delinear un enfoque claro y unificado del concepto y significado del mesianismo en la historia del judaísmo⁴⁰, la expectativa por la llegada del Mesías juega un papel fundamental en la esperanza histórica de los textos proféticos, los escritos rabínicos y la liturgia judía.

Las preguntas críticas a este respecto son las de la identidad del Mesías y el concepto del tiempo involucrado en la expectativa por su venida. En relación con el tiempo, desde una perspectiva futurista, la literatura profética parece expresar confianza en una era mesiánica en la que las lágrimas serán borradas y la justicia será restablecida por el ungido de Yahveh para la casa de Israel.

Dicha confianza coincide con el pensamiento popular de que el Mesías “pondrá un fin milagroso a la violencia en el mundo, a la injusticia, a las contradicciones que destruyen a la humanidad”⁴¹. Y la esperanza en un futuro mejor se extiende no solo a la vida espiritual, moral y religiosa, sino también a las dimensiones políticas,

³⁷ Robbins y Lévinas, *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, 65. La traducción es nuestra.

³⁸ *Ibid.*, 53.

³⁹ *Ibid.*, 52.

⁴⁰ Véase a Taubes, *Der Preis des Messianismus Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*; Mattern, “Memoire et messianisme. Sur l’idée messianique chez Gershom Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas”.

⁴¹ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 69.

económicas y sociales. Tales expectativas se expresan en términos de los días en que “el que ara, alcanzará al que cosecha”; “el que pisa las uvas, al que siembra la semilla, las montañas derramarán vino dulce”; y finalmente “los plantaré en su tierra, y nunca más serán arrancados de la tierra que les he dado” (Am 9,13-15).

A pesar de estas expresiones proféticas, queda una pregunta: ¿Es teleológica esta perspectiva? En otras palabras, ¿apunta a un mundo mejor en una era final como consumación de la historia? Una respuesta afirmativa podría deducirse de la lectura literal de los textos proféticos. Sin embargo, no hay una interpretación unánime en la tradición judía.

Un ejemplo de esta disputa en relación con la era mesiánica podría ser rastreado en el capítulo once del Tratado Sanedrín del *Talmud* babilónico⁴². En referencia a Isaías 60,21, la discusión comienza a partir de una pregunta: “¿Quién no participará en el futuro reino?”

En ese sentido, Lévinas analiza dos posiciones representadas por el rabino Yohanan y el rabino Samuel en el Tratado b.Sanedrín en relación con el naturaleza de la redención mesiánica y, de tal forma, con el tiempo en que se llevará a cabo. El rabí Yohanan cree que la era mesiánica “consiste en el cumplimiento de todas las profecías, una promesa de una humanidad entregada y mejor”⁴³. La era mesiánica será entonces un tipo de periodo intermedio en el que todas las contradicciones políticas y sociales se detendrán y el camino se allanará para una dimensión espiritual y metahistórica que se moverá hacia un futuro indefinido llamado “el mundo por venir”.

Según Lévinas, la posición de Yohanan no tiene nada que ver con la historia de los pueblos y sus destinos; más bien se refiere a la salvación de los individuos en una dimensión personal e interior. Por esta razón, Yohanan “cree en el ideal de un espíritu desencarnado”, esto es, “distante de cualquier drama en la vida humana”. Desde esta perspectiva, el otro “no aparece más como pobre, sino como amigo”⁴⁴.

Contra dicha perspectiva, el rabí Samuel, en relación con la era mesiánica, apunta no solo a la superación de la violencia política sino también a la solidaridad con el otro, y “el Otro es siempre el pobre; pobreza define al pobre como Otro, y la relación con el Otro siempre será una ofrenda y un don, no un acercamiento ‘con las manos vacías’”⁴⁵. Entonces, en la perspectiva de Samuel, la era mesiánica es parte de

⁴² Cuatro pasajes de este capítulo son comentados por Lévinas durante la tercera y cuarta conferencia de los intelectuales judíos, en 1960 y 1961.

⁴³ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 70.

⁴⁴ *Ibíd.*, 63.

⁴⁵ *Ibíd.*, 62.

la historia, y de esta relación surgen nuevas responsabilidades históricas. Los tiempos mesiánicos son aquellos en los que cada hombre tiene una relación responsable con el otro, que se entiende como el pobre y la víctima.

Al cuestionar las interpretaciones teleológicas del tiempo, Lévinas valora el hecho singular en la vida humana, más que el significado universal de los acontecimientos históricos. Para él, las expectativas proféticas no pretenden ubicar la salvación mesiánica en una era final de los tiempos, y menos aún en un mundo por venir. En este sentido, su perspectiva no permite pensar el tiempo como proceso continuo, progresivo y acumulativo, y como él señala: "...no digo que todo sea para mejor, y la idea de progreso no me parece muy confiable"⁴⁶.

Y al favorecer un tiempo discontinuo, Lévinas apunta a la singularidad en la historia, es decir, a las experiencias singulares de los individuos, que podrían perderse en la continuidad del flujo temporal y en la universalidad de los acontecimientos. Desde esta perspectiva es posible abrir una fisura en la continuidad del tiempo con el propósito de introducir las historias singulares de las víctimas y de los vencidos en la historia. Esto es similar a los intentos de Walter Benjamin de pensar la historia desde la perspectiva de las víctimas: esto es, el rescate de la singularidad y del sufrimiento, aplastados por el poder del progreso⁴⁷.

La priorización de un evento singular en la vida humana sobre el significado universal de los acontecimientos históricos es clara en *Totalidad e infinito* (1961). En este libro, publicado paralelamente a los discursos mesiánicos talmúdicos, Lévinas enfatiza el carácter discontinuo de la escatología profética. Él confronta la ontología de la totalidad con la escatología profética. En efecto, mientras que la primera se basa en el juicio final de la historia hegeliano, la segunda se relaciona con "el ser *más allá de la totalidad* o de la historia"; es decir, la escatología no consiste en "enseñar la orientación de la historia", ni mucho menos en agregar "aclaraciones sobre el porvenir al revelar la finalidad del ser"⁴⁸.

El juicio final de la historia significaría el sacrificio de los sucesos individuales y de las existencias particulares a un sentido final y universal en el que lo singular aparece como "integrado en un todo"⁴⁹. En la dinámica teleológica, la muerte y el grito de las víctimas se pierden. La única voz que se escucha es la de los historiógrafos, la voz de los supervivientes que escriben la historia después de la victoria de los poderosos.

⁴⁶ Lévinas, *Alterity and Transcendence*, 171. La traducción es nuestra.

⁴⁷ Para un análisis comparativo de la filosofía de la historia entre Lévinas y Benjamin, véase a Ombrosi, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*, 233-252; y Durante, "Melancolie et messianism. L'infinition de l'infini comme horizon du jugement", 49-85.

⁴⁸ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 49.

⁴⁹ *Ibid.*, 78.

En este sentido, en su comentario talmúdico titulado “Modelo de Occidente”, Lévinas se pregunta si la diferencia fundamental entre Israel y Occidente no descansa precisamente en el historicismo occidental, que “relativiza y devalúa cada instante”, mientras Israel se aferra “a un ‘siempre’, es decir, a una permanencia en el tiempo, a un tiempo sostenido por instantes de santidad, instantes tales que ninguno está perdido ni por perderse, sino que todos y cada uno de ellos deben ser profundizados, sublimados”⁵⁰.

Como se ha mostrado, al equiparar historia con totalidad, en el historicismo occidental, Lévinas pone la historia en la esfera de lo universal, en la que el conocimiento y la lucidez toman el lugar de la justicia. En este sentido, su filosofía se basa en una doble crítica: a las filosofías del ser y a las filosofías de la historia, unidas por una referencia común a la totalidad. A pesar de esta crítica, la escatología de Lévinas aunque está más allá de la historia se refleja “en el interior de la totalidad y de la historia, en el interior de la experiencia”⁵¹.

Lévinas es consciente de la imposibilidad de evadir y escapar de la historia, y por esto su propósito es salvar la historia introduciendo una fisura en el tiempo. Esta es escatológica en el sentido descubierto por la Biblia, que “consiste en sentirse responsable por el porvenir que esperamos para los demás”⁵². Tal es el significado de la escatología dada por el rabino Samuel, que implica responsabilidad por los pobres y por las víctimas.

En esta escatología, las causas de los muertos, de los débiles y de los que sufren injustamente “están maduras para ser entendidas [escuchadas]”⁵³ en cada instante, y no solo las causas de los héroes cuando la historia es escrita al final de las guerras. La fisura escatológica en el tiempo constituye un sentido positivo en la medida en que introduce la responsabilidad personal en el tiempo universal y continuo.

La novedad que interrumpe la historia

Como se ha mencionado previamente, para Lévinas, la escatología profética no busca los eventos finales de la historia en los que llegará un día en el que todas las injusticias serán reparadas y todas las lágrimas serán borradas. Este sería el mismo marco de referencia del historicismo teleológico de Kant y Hegel, contra el cual Lévinas diría que

⁵⁰ Lévinas, *Más allá del versículo*, 42-43.

⁵¹ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 49.

⁵² Lévinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, 17.

⁵³ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 49.

“la pena no se redime. Así como la felicidad de la humanidad no justifica la desgracia del individuo, la retribución en el porvenir no agota las penas del presente”⁵⁴.

Las filosofías de la historia asumen que el progreso tiene un inevitable costo humano, como lo describe Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: las víctimas son “inocentes flores” pisoteadas por los héroes, las grandes figuras de la historia universal. En el mismo marco, la versión marxista de la historia busca justificar el sufrimiento actual desde la perspectiva del fin de la historia: el triunfo final de la revolución. Es decir, estos costos son algo inevitable, un mal menor, algo provisional o excepcional debido al hecho de que el mismo progreso reparará los daños causados.

La filosofía de Lévinas es la revitalización del *momento* y de la experiencia individual de persecución y dominación que exige compromiso. En un texto de *De la existencia al existente* –con evidentes ecos bergsonianos–, Lévinas argumenta que el tiempo no es una sucesión de instantes, sino es “un tiempo compuesto de instantes separados”⁵⁵, que no puede proporcionar una razón para las lágrimas ni ofrecer esperanza para el presente. La esperanza no es una promesa de un futuro mejor que atenuaría las desgracias actuales. La desaparición de una sola persona, con su silencioso dolor, no será compensada por un futuro mejor para quienes vengan después de ella.

Al centrarse en los instantes, más que en el resultado final de la historia, Lévinas busca romper la solidez de la temporalidad concebida del conocimiento y la presencia, y rescata el valor de las vidas únicas. En otras palabras, al desprender la teleología de la historia, Lévinas –según señala Chalier– tiene la intención de dar peso “al instante vivido por cada vida única sin esperar un más amplio desarrollo de la historia”⁵⁶.

Para Lévinas, el gran acontecimiento de la historia “sería la aparición de lo humano que significaría la interrupción de la pura perseverancia del ser en su ser”⁵⁷. En consecuencia, la continuidad del tiempo debe ser interrumpida con el fin de cimentar la responsabilidad personal por los dolores humanos y el sufrimiento que surgen de la unicidad de cada vida.

Tal responsabilidad se funda en el “humanismo bíblico” porque la espiritualidad griega está siempre ligada al conocimiento y, por tanto, a la lucidez. Desde una perspectiva griega, “la razón se eleva como un sol fantástico que hace transparente la

⁵⁴ Lévinas, *God, Death and Time*, 124. La traducción es nuestra.

⁵⁵ Lévinas, *De la existencia al existente*, 123.

⁵⁶ Chalier, *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*, 165.

⁵⁷ Robbins y Lévinas, *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, 119. La traducción es nuestra.

opacidad de las criaturas. ¡Los hombres han perdido sus sombras! De ahora en adelante, nada puede absorber o reflejar esta luz que anula incluso la interioridad de los seres”⁵⁸.

El “humanismo bíblico”, por el contrario, proporcionará el marco para pensar la responsabilidad por el sufrimiento y la muerte del otro. Esta es una “nueva razón” que –más allá de la lucidez– es capaz de oír las palabras de lo marginal; esta es una razón que se abre a lo nuevo, a lo extraño, a lo exterior.

La aparición de lo humano es –para Lévinas– la interrupción de la historia. Es la novedad que rompe el tiempo inhumano del progreso. Contra el juicio final de la historia hegeliano, Lévinas revela un juicio de Dios que ocurre cuando “me mira y me acusa en el rostro del Otro, cuya epifanía está hecha de este agravio sufrido, de este estatuto de extranjero, de viuda y de huérfano”⁵⁹.

En efecto, la responsabilidad solo puede ocurrir en un momento en el que los instantes no se suceden en forma mecánica hacia un juicio final de la historia, sino que están abiertos a lo nuevo en cada instante. En sus primeras obras, *De la existencia al existente* y, en particular, en *El Tiempo y el otro*, Lévinas define el tiempo como “la relación misma del sujeto con los demás”⁶⁰. El tiempo no es una experiencia reflexiva del sujeto solitario; más bien sucede en la relación intersubjetiva.

Esta concepción del tiempo permanece en sus obras más importantes, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En el primero, el tiempo aparece en términos del otro que, al ser infinito, abre el tiempo; y en el segundo, el tiempo se muestra en el concepto de tiempo diacrónico, un tiempo que no es contemporáneo del otro. Así pues, la redención mesiánica se logra en la historia y coincide con el momento en que cada ser humano toma los sufrimientos del otro como propios.

El tiempo del Mesías

Para volver a la discusión mencionada atrás entre los rabinos Yohanan y Samuel sobre la naturaleza de la salvación mesiánica, vale la pena señalar que la identidad del Mesías y el tiempo en que se llevará a cabo la salvación mesiánica siguen siendo centrales en la concepción levinasiana del tiempo.

En efecto, si el tiempo mesiánico se desliga del fin de los tiempos y de la perspectiva de un mundo nuevo por llegar resulta innecesaria la identidad del Mesías como alguien que vendrá a brindar consuelo y a ofrecer la recompensa prometida a quienes han permanecido leales a Dios. Entonces, ¿quién es el Mesías? ¿Y cuándo

⁵⁸ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 219.

⁵⁹ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 258.

⁶⁰ Lévinas, *El tiempo y el otro*, 76; véase a Lévinas, *De la existencia al existente*.

vendrá? Los comentarios de Lévinas sobre el texto talmúdico demuestran la tensión entre los maestros talmúdicos, particularmente en relación con las condiciones para la venida del Mesías.

En efecto, a diferencia del rabino Yohanan, quien señala un mundo por venir en relación con la venida del Mesías, el rabino Samuel privilegia la noción de una era mesiánica en la que cesará la violencia política y, por consiguiente, no serán suprimidas la socialidad ni la responsabilidad en relación con los Otros. La socialidad y la responsabilidad son una parte esencial del mesianismo. En este sentido, los tiempos mesiánicos son parte de la historia y coinciden con el tiempo en que cada hombre toma en serio su relación con el otro que se define como pobre y necesitado de ayuda.

Desde esta misma perspectiva, Lévinas rechaza la consideración del tiempo mesiánico en términos de eternidad o en términos de una vida mítica por llegar. La vida real se da en el mundo de las contradicciones y de la realidad dramática, no en una realidad perfecta a la que solo las personas perfectamente justas tienen acceso. La atención del otro se convierte así en el elemento indispensable para identificar la noción de mesianismo y la manera de concretar su contenido salvífico.

Al definir la era mesiánica en términos de responsabilidad por el otro, Lévinas valora positivamente los esfuerzos de los hombres que trabajan concretamente en el interior de la historia. La historia es de hecho el escenario en el cual las relaciones intersubjetivas se entrelazan y los conflictos surgen. En consecuencia, los días del Mesías se diferencian del mundo venidero porque el primero necesita la “fecundidad del tiempo” y el “valor positivo de la historia”⁶¹.

Hasta este punto, Lévinas ha cuestionado la historia por su tendencia natural a ignorar las experiencias concretas de las vidas individuales, especialmente las de los vencidos, los débiles y las víctimas. Sin embargo, podemos encontrar un valor positivo de la historia en el comentario del Talmud Sanedrín mencionado en el párrafo anterior. La perspectiva talmúdica de Lévinas no se contradice con su crítica del historicismo; al contrario, la redención de la historia ocurre a través de la irrupción o epifanía del otro, que –con su presencia– rompe el desarrollo histórico progresivo al reclamar atención y solidaridad. De esta manera, es posible entender la afirmación de Lévinas según la cual “cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado de la historia”⁶².

La presencia de figuras marginales en la concepción de Lévinas sobre el mesianismo está directamente relacionada con la identificación del Mesías. Como se dijo antes, Lévinas rechaza la identificación mítica del Mesías como un personaje

⁶¹ Lévinas, *El tiempo y el otro*, 67.

⁶² Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 76.

sobrenatural que, al mostrar sus poderes al final del tiempo, juzgará la historia de los hombres. Lévinas también critica la identidad política del Mesías ligada a la figura del Mesías rey que liberaría a toda la población de Israel, sin la intervención personal de los interesados.

De hecho, en el tratado *b.Sanedrín*, 98b-99a, Lévinas reflexiona sobre la sentencia aparentemente enigmática del rabí Hillel: "...ya no hay Mesías para Israel, Israel lo experimentó en la época del rey Ezequías"⁶³. El rechazo del mesianismo por parte del rabino Hillel conlleva, sin embargo, un sentido positivo. Es un rechazo al mesianismo político que pertenece al pasado, y no se puede considerar, por eso, la salvación suprema.

En este sentido Lévinas cita el libro de Samuel, en el que la tensión entre lo político y lo religioso se mantiene viva. En efecto, Samuel rechaza cualquier mediación política entre Dios y el pueblo, porque el Dios de Israel es el único rey y la relación con él es directa, sin mediación alguna. En consecuencia, la liberación no se lleva a cabo por un Mesías rey que realizaría lo universal en la historia del mundo.

En la perspectiva de Lévinas, "el judaísmo no aporta entonces una doctrina acerca del fin de la historia, que dominaría el destino individual. La salvación no ocupa un fragmento de la historia, el de su conclusión. Sigue siendo *posible en todo momento*"⁶⁴. Si la venida del Mesías es posible en cada momento, ¿por qué es esto así? Y ¿quién es, entonces, el Mesías?

Para responder a tales preguntas, Lévinas comienza su reflexión subrayando cómo los tres primeros nombres con los que se identifica el Mesías en el tratado *b.Sanedrín* 98b representan los nombres de las respectivas escuelas rabínicas: Shiloh, Yinnon, y Haninah. En este sentido, el encuentro con el Mesías está pensado sobre la base de la relación entre el maestro y el alumno, y, por tanto, el contenido de la salvación mesiánica sería similar a las enseñanzas orales dadas por la persona que estudia la Torá. La relación asimétrica entre el maestro y el alumno es una figura educativa de la relación con el otro, de especial relevancia en *Totalidad e infinito*⁶⁵.

En el comentario del Talmud, Lévinas utiliza esta figura educativa para describir la revelación mesiánica. El Mesías, por consiguiente, no sería una persona excepcional dotada de características individuales sobrehumanas, sino el maestro que transmite, por sus enseñanzas, los valores mesiánicos de la paz (*shiloh*), la justicia (*yinnon*), y el amor (*haninah*). Estos valores no pertenecen a una persona particular, exclusivamente, sino más bien a un evento que combina este conjunto de valores.

⁶³ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 92.

⁶⁴ *Ibíd.*, 94.

⁶⁵ Véase a Katz, *Lévinas and the Crisis of Humanism*. La traducción es nuestra.

Así, esos tres nombres bíblicos apuntan a una figura impersonal del Mesías. El cuarto nombre, *menahem* (el que conforta), parece enfatizar el acento individual y personal de la vocación mesiánica. Lévinas describe cómo, en la era mesiánica, es el individuo quien recibe el reconocimiento personal: "...más allá del reconocimiento que se funda en su pertenencia a la humanidad y al Estado", el individuo es reconocido "en su persona, en su individualidad estricta. Las personas no desaparecen en el registro de lo general propio de una entidad"⁶⁶.

Por ello, en la era mesiánica, los individuos no son aplastados por el peso de la historia del progreso; no son las flores inocentes hegelianas pisoteados en beneficio del conjunto. Los individuos se tienen en cuenta y reciben la atención personal del Mesías. Para saber quién es este, es necesario superar "la noción de un Mesías mítico que se presentaría en el fin de la historia, para concebir el mesianismo como una vocación personal de los hombres"⁶⁷.

Para Lévinas esta vocación personal aparece en dos pasajes del texto talmúdico, como se anotó previamente. El primero desvela la esencia de la identidad del Mesías. En efecto, en referencia al conocido texto de Is 53, los rabinos dicen: "Su nombre es el leproso de la escuela de Rabi"⁶⁸. Este texto es decisivo para revelar la identidad de aquel que conforta. El Mesías es –por esta razón– el hombre que está sufriendo, aquel que toma sobre sí el sufrimiento de los demás.

El segundo pasaje se refiere a las palabras del rabí Nahman: "Si está entre los seres vivos soy entonces yo. Ya que fue dicho (Jr 30,21): 'Su jefe habrá surgido de su propio seno y su soberano saldrá de sus propias filas'"⁶⁹. Más allá de las opiniones de los estudiosos que han tratado de explicar el significado de las palabras de Nahman, Lévinas apunta a una explicación filosófica del texto en relación con la estructura de la subjetividad. En efecto, Nahman dice que el Mesías "puede ser uno como yo", en relación con el rey de Israel, el cual será uno de ellos.

La audaz interpretación de Lévinas es una transposición hermenéutica en la que el sujeto es el soberano que ordena a sí mismo tomar el sufrimiento de los demás. Lévinas se pregunta quién carga al fin de cuentas sobre sí el sufrimiento de los demás, si no el ser que dice "yo" (*moi*). Por esta razón, "el Mesías soy yo; ser yo es ser el Mesías"⁷⁰. En *Totalidad e infinito*, dice algo similar: "Pronunciar 'yo' –afirmar

⁶⁶ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 97.

⁶⁷ *Ibíd.*, 88.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*, 89

la singularidad irreductible en la que prosigue la apología— significa poseer un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede reemplazarme y de las cuales nadie me puede desligar”⁷¹.

Lévinas agrega en el comentario talmúdico: “...el hecho de no evadir la carga impuesta por el sufrimiento de los otros define la ipseidad como tal. Todas las personas son el Mesías”⁷². Por esto, “uno pertenece al orden mesiánico cuando es capaz de aceptar a los otros entre los suyos”⁷³. El Mesías es, entonces,

...uno que se ha comprometido consigo mismo a llevar toda la responsabilidad del mundo [...]. El mesianismo no es más este apogeo del ser, una centralización, una concentración o un retorcimiento sobre sí mismo en el yo (moi). Y en términos concretos, esto significa que cada persona actúa como si fuera el Mesías. Por tanto, el mesianismo no es la certeza de la llegada de un hombre que detendrá la historia. Es mi poder para soportar el sufrimiento de todos. Es el momento cuando que reconozco este poder y mi responsabilidad universal.⁷⁴

Conclusión: responsabilidad en el *ahora* del tiempo mesiánico

Lévinas, quien estuvo profundamente marcado por las catástrofes del siglo XX, tomó categorías bíblicas para rescatar la historia de las consecuencias devastadoras del horror y la muerte. Este enfoque le permite garantizar justicia a las víctimas mediante la interrupción del tiempo continuo y eterno y de la presencia de aquellos que no cuentan en la historiografía oficial. La interrupción del tiempo es una consecuencia directa de las reivindicaciones del otro que sufre. En este sentido, el tiempo es la resistencia de la alteridad a la subjetividad totalitaria que brota del logos occidental.

Para lograr tal propósito, Lévinas da peso al momento presente, y mantiene que nada justifica la espera del juicio final al final de los tiempos. El tiempo mesiánico de Lévinas es el *ahora* del compromiso, fuertemente arraigado en la escatología profética que pone el *ahora* mesiánico en el centro de la ética. La escatología mesiánica de Lévinas es esencialmente la respuesta personal de la conciencia al sufrimiento del otro que pide que el individuo asuma responsabilidad. No es el juicio final lo que importa; más bien, es el juicio de cada momento “antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo”⁷⁵.

⁷¹ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 259.

⁷² *Ibid.*, 99.

⁷³ Lévinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, 98.

⁷⁴ *Ibid.*, 88-89.

⁷⁵ *Idem*, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 49.

Para Lévinas, “es necesario que lo invisible se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevitablemente cruel”⁷⁶. En cada momento, el sujeto puede actuar *como* si fuese el Mesías, y ese momento coincide con la responsabilidad universal por el sufrimiento del otro, cuando las voces de las víctimas invisibles de la historia demandan atención.

Esta responsabilidad en relación con el sufrimiento lleva a Lévinas a criticar el concepto de memoria vinculado a la historiografía. En efecto, el trabajo del historiógrafo es recuperar el pasado desde el presente, y por tanto convertirse en el juez que decide lo que debe ser recordado. Como Benso manifiesta: “La memoria es un instrumento a través del cual se ancla el pasado en el presente: la memoria se apropia del pasado que de otra manera quedaría otro –impensable e impensado– y pone fin a su alteridad”⁷⁷.

En este sentido, la memoria es totalitaria y ontológica. Desde la perspectiva de la historiografía, el pasado es “un presente retenido y el futuro un presente por venir”⁷⁸; es decir, el pasado se define como un tema sobre el que se puede hablar.

Pero al igual que la historia es salvada a través de la ruptura del tiempo, la memoria puede también ser liberada de su carga ontológica como resultado de su contacto con la filosofía griega. En efecto, desde una perspectiva mesiánica emerge una nueva consideración de la memoria. Esta perspectiva queda abierta para una futura investigación, pero podemos decir que esta será una memoria en la que el otro, desde un pasado inmemorial, interrumpe el presente, y al hacer esto obliga al “yo” a asumir su responsabilidad por las víctimas.

Tal es una responsabilidad individual porque “el pasado de los demás me concierne: no es una representación para mí”⁷⁹.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas comenta: “...el porvenir [...] me viene a través de un intervalo absoluto al que el Otro absolutamente otro [...] es el único capaz de poner estacas en la otra orilla y restablecer desde allí el pasado”⁸⁰. Lévinas insiste en la necesidad de reflexionar éticamente sobre el “desgarro” [*déchirement*] que produce el otro en el mismo, ya que este “desgarro” es el tiempo. El tiempo mesiánico es el tiempo –en relación con aquel de los historicistas–, el único que soporta la *novedad radical* del ahora mesiánico.

⁷⁶ *Ibíd.*, 257.

⁷⁷ Benso, “A Politics of Witnessing: History, Memory and the Third—Beyond Lévinas”, 9.

⁷⁸ Robbins y Lévinas, *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, 176.

⁷⁹ *Ibíd.*, 176.

⁸⁰ Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 290.

Referencias

- Benso, Silvia. "A Politics of Witnessing: History, Memory and the Third—Beyond Lévinas". *Studies in Practical Philosophy* 3 (2003): 4-8.
- Bergson, Henry. *Creative Evolution*. Basingstoke (U. K.): Palgrave Macmillan, 2007.
- _____. *La pensée et le mouvant: essais et conférences*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1973.
- Bernasconi, Robert. "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Lévinas' Political Messianism". *Research on Phenomenology* 28 (1998): 3-19.
- Campos Salvaterra, Valeria. "Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Lévinas". *Alpha* 35 (2012): 89-105.
- Chalier, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.
- De Saint Cheron, Michel. *Entretiens avec Emmanuel Lévinas 1983-1994*. Paris: Le Livre de Poche, 2010.
- Derrida, Jacques. *Escritura y diferencia*. Barcelona: Antrophos, 1989.
- Durante, Massimo. "Mélancolie et messianism. L'infinition de l'infini comme horizon du jugement". *Cahiers d'études lévinassiennes* 4 (2005): 49-85.
- Fagenblat, Michael. *A Covenant of Creatures: Lévinas's Philosophy of Judaism*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1953.
- Garrido-Maturano, Ángel. "El tiempo que acontece por sí mismo: la estructura de la temporalidad de *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig". *Thémata: Revista de filosofía* 32 (2004): 99-118.
- _____. "Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Lévinas". *Enfoques* 14 (2002): 57-71.
- Herrero Hernández, Francisco Javier. *De Husserl a Lévinas. Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 2005.
- Holden, Terence. "Lévinas, Messianism and Parody". Tesis de Doctorado en Filosofía, University of Edinburgh, Edinburgh, 2010.

- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. La Plata: Terramar Ediciones, 2004.
- Katz, Claire Elise. *Lévinas and the Crisis of Humanism*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 2013.
- Lai, Chung-Hsiung. “On (Im)Patient Messianism: Marx, Lévinas, and Derrida”. *Lévinas Studies* 11 (2016): 59-93. Disponible en: *Project muse*, <https://muse.jhu.edu/article/692876> (consultado el 24 de julio de 2018).
- Lévinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. New York (NY): Columbia University Press, 1999.
- _____. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2010.
- _____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparros, 2004.
- _____. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- _____. *God, Death and Time*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000.
- _____. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Ediciones Lillmod, 2006.
- _____. *Oeuvres*. Tome 1. *Carnets de captivité: suivi de Ecrits sur la captivité; et Notes philosophiques diverses*. Paris: Bernard Grasset-IMEC, 2009.
- _____. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. “Transcendence and Intelligibility”. En *Basic Philosophical Writings*, por E. Lévinas, 149-160. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1996.
- Losada-Sierra, Manuel. “La responsabilidad para con el otro. Una crítica a Occidente”. *Universitas Philosophica* 44-45 (2005): 39-62.
- Losada-Sierra, Manuel, y John Mandalios. “The Prophetic Reason for Religious and Cultural Understanding”. *The International Journal of Civic, Political and Community Studies* 11 (2014): 13-22.
- Mattern Jens. “Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez Gersohm Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas”. *Cahiers d'études lévinassiennes* 4 (2005): 201-232.
- Mosès, Stéphane. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, 1999.

- Ombrosi, Orietta. *L'Umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Lévinas*. Genova: Marietti, 2010.
- Parra, Fredy. "El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Lévinas". *Teología y vida* 3 (2009): 565-598.
- Poleshchuk, Irina. "The Ethics of Futurity: Messianism and Intersubjectivity". *International Journal of Humanities and Social Science* 5 (2014): 56-66.
- Robbins, Jill y Emmanuel Lévinas. *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2010.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Madison (WI): The University of Wisconsin Press, 2005.
- Sucasas, Alberto. *El rostro y el texto*. Barcelona: Anthropos, 2001.
- Taubes, Jacob. *Der Preis des Messianismus: Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Trotignon, Pierre. "Autre voie, même voix: Lévinas and Bergson". En *L'Herne, 60: Emmanuel Lévinas*, por Varios autores, 287-93. Paris: Editions de l'Herne, 1991.
- Urabayen, Julia. "Las huellas del judaísmo en la filosofía de Emmanuel Lévinas". En *Emmanuel Lévinas: La filosofía como ética*, editado por Andrés A. Martos, 105-126. Valencia: Universitat de Valencia, 2008.
- Vázquez Moro, Ulpiano. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Ediciones Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Walsh, William Henry. *An Introduction to Philosophy of History*. Bristol (U. K.): Thoemmes Press, 1992.