

IMÁGENES MÓVILES DE UNA ETERNIDAD INQUIETA: TRES MODOS DE TEMPORALIDAD EN EMMANUEL LEVINAS

JAIME LLORENTE

Licenciado en Filosofía, Antropología Social y Cultural, Humanidades
Profesor, Director del Departamento de Filosofía
IES Campo de Calatrava
Ciudad Real / España
jakobweinendes@gmail.com

Recibido: 02/04/2014

Revisado: 01/09/2014

Aceptado: 03/10/2014

Resumen: El objetivo del presente trabajo es analizar los tres posibles modos temporales que aparecen en el contexto de la meditación levinasiana acerca del tiempo y la historia: la temporalidad neutra del “hay”, el tiempo histórico derivado de la hipóstasis y el tiempo inmemorial sobre el cual se funda la responsabilidad ética hacia el Otro. Se postula un oculto vínculo entre el primero y el último de ellos, en tanto que ambos comparten la condición de tiempos pasados nunca verdaderamente presentes.

Palabras clave: alteridad, “hay”, hipóstasis, Levinas, responsabilidad ética, tiempo inmemorial.

MOVING IMAGES OF A TROUBLED ETERNITY: THREE FORMS OF TEMPORALITY IN EMMANUEL LEVINAS

Abstract: The aim of the present work is to analyze the three possible temporal forms that can be found in the context of Levinas’s meditation concerning time and history: the neuter temporality of “there is”, the historical time derived from the hypostasis, and the immemorial time on which is founded the ethical responsibility for the other. We postulate the existence of a hidden bond between the first and the last of these times, as both of them share a common condition of past times that never were really present.

Keywords: alterity, “there is”, hypostasis, Levinas, ethical responsibility, immemorial time.

1. INTRODUCCIÓN: LA ESTRUCTURA TRINITARIA DEL “SISTEMA DE LOS TIEMPOS”

La meditación de Emmanuel Levinas acerca de la temporalidad y la historia se configura merced al recorrido de un itinerario cronológico articulado en torno a una triple gradación de tiempos diversos; una odisea o periplo de la conciencia en el cual lo temporal deja de revestir el carácter platónico de *eikō kinētōn tina aiōnos*,¹ de “mode déficient de la plénitude ontologique”, para mostrarse en términos de “mode d’existence où tout est toujours revocable, où rien n’est définitif, mais est à venir –où le présent même n’est pas une simple coïncidence avec soi, mais encoré imminence”.² Este camino cuyo decurso conforma una suerte de “sistema no dialéctico” de los tiempos, parte –conforme a la propia indicación de Levinas– de la consideración de la pura existencia indeterminada, impersonal y anónima (el “hay” previo a la aparición de entes concretos), prosigue con el surgimiento de un mundo de existentes determinados y dotados de significación merced al acto de posición de lo concreto al que Levinas llama “hipóstasis”, para referir finalmente a la alteridad del Otro incardinada en el marco de la relación intersubjetiva. Estos tres hitos jalonan, pues, “la voie qui mène de l’existence à l’existant et de l’existant à autrui –voie qui dessine le temps lui-même”.³

Sin embargo, este tercer tiempo, el tiempo de la responsabilidad ética hacia el rostro del otro hombre, remite no ya a la temporalidad mundana como condición de posibilidad del encuentro entre múltiples sujetos, sino a un tiempo que Levinas ubica en el marco de un pasado irrepresentable y hurtado a la rememoración; un pasado que jamás ha sido presente (como sí lo fue el pasado derivado de la hipóstasis). Un pretérito, pues, radicalmente originario y, en cierto sentido, atemporal, que salta hacia atrás sobre el tiempo mundano ligado a la memoria que funda la historiografía y sobre la temporalidad neutra a la cual se halla expuesta la conciencia (no aún “sujeto”) inmersa en el anónimo susurro que recorre la oscuridad del “hay”. Tiempo previo al inicio, constitutivamente anterior al propio origen, al cual el pensador de Kaunas se refiere mediante designaciones tales como “tiempo inmemorial” o “tiempo pre-original”, y en cuya

1 “Imagen móvil de la eternidad” (Timeo, 37 d, 5).

2 LEVINAS, E., *Difficile liberté*. 3ª ed. Paris: Albin Michel, 1993, 436. En lo sucesivo DL.

3 *ibid.*, pp. 435-436. El propio Levinas expone concisamente la vía seguida por su camino de pensamiento del siguiente modo: “Une analyse qui feint la disparition de tout existant –et même du cogito que le pense– est envahie par le bruissement chaotique d’un exister anonyme, qui est une existence sans existant et qu’aucune négation n’arrive a surmonter. Il y a –impersonnellement– comme il pleut ou comme il fait nuit [...]. La lumière et le sens ne naissent qu’avec le surgissement et la position d’existants dans cette horrible neutralité de l’il y a. Ils sont sur la voie qui mène de l’existence à l’existant et de l’existant à autrui” (*ibid.*, p. 435).

irrepresentable simultaneidad “acontece” un único y decisivo evento: la asunción no libre de la responsabilidad ética hacia los otros por parte de cada subjetividad particular. Este pasado inmemorial rayano en lo mítico o arquetípico (es decir, en cierto modo “platónico” *malgré lui*) constituye fundamentalmente un tiempo irrepresentable, puesto que se trata de un tiempo no fenoménico, jamás presente merced a algún modo de donación, de *Gegebenheit* ontológica susceptible de ser acogida por el sujeto, mostrándose esencialmente, en esa misma medida, como un tiempo ausente. Un pretérito siempre evocado *in absentia*, pero que simultánea y paradójicamente se sitúa en la raíz misma de toda posible relación intersubjetiva con el Otro acaecida en el marco del presente, es decir, en la esfera del tiempo abierto por la eclosión de existentes determinados en el seno de la neutralidad impersonal del *il y a* primigenio.⁴

Pero, ¿no constituye igualmente la peculiar temporalidad que rige en el interior del “hay” anónimo una singular modalidad de “tiempo ausente” acaso no excesivamente lejana de aquella que define al pasado pre-original? En la medida en que ambas formas de temporalidad –la propia de lo ontológicamente neutro y la ligada al “pasado pre-original”– comparten una común excedencia con respecto al presente que la hipóstasis instituye (esto es, con respecto al fundamento de la temporalidad e historicidad del mundo constituido por la trama de los existentes “objetivos”), ambos remiten a un pasado nunca dado en la intuición: a un tiempo no susceptible de ser experimentado. Lo inquietante y problemático de este insospechado vínculo radica, no obstante, en el hecho de que el pasado inmemorial al que la reflexión histórica levinasiana remite como sede temporal del acontecimiento merced al cual el sujeto deviene “rehén” de la alteridad del Otro (el acto que instituye la involuntaria responsabilidad ética del psiquismo hacia la indignidad y el sufrimiento ajenos), comparta los mismos rasgos de irrepresentabilidad y ausencia que caracterizan a la temporalidad del “hay” neutro. Justamente el inicio carente tanto de subjetividad particular (el Yo) como de alteridad intersubjetiva (el Otro) que es necesario conjurar, superar y dejar atrás en el itinerario conducente hacia la hipóstasis y hacia el prójimo. Al análisis de estas tres modalidades de temporalidad que admitirían ser designadas como “temporalidad neutra” (o “del hay”), “tiempo histórico racionalizado” (o “de la

4 En palabras de Peperzak: “Although I neither contracted nor wanted anything –without my consent– I am obliged with regard to the other. Although I never committed a crime, I am always already in your debt and responsible as well for me and your misery and as for your failures and guilt. Not being able to be the origin of my responsibilities and obligations [...] I am aware that the past from which I stem is more past than any past that can be recalled to memory: an inmemorable past” (PEPERZAK, A. T., *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993, 34).

hipóstasis”) y “tiempo irrememorable” (o “de la responsabilidad ética original”), así como al examen de su problemática articulación mutua, quisiéramos dedicar las reflexiones que configuran el *corpus* del presente estudio.

2. LA TEMPORALIDAD DE LO NEUTRO

Comencemos, pues, caracterizando la particular temporalidad dada en el seno de la pura “existencia sin existente”. Ésta es descrita por Levinas como “la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto”, un “irremisible existir puro” resultante de la supresión o hipotético “retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas”, de tal modo que:

Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el “campo de fuerzas” del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo.⁵

Esta existencia indeterminada y neutra es cancelada por la irrupción del acontecer de la hipóstasis: “una situación en la que un existente entra en relación con su existir”. Así, “la aparición de un «algo que es» constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo” (TO, p. 88). La eclosión de existentes concretos en el seno del existir neutro disipa las tinieblas de lo ontológicamente indeterminado e introduce la luz que propicia la epifanía de la trama del mundo, a la vez que inaugura la temporalidad mensurable y susceptible de crónica y rememoración de la cual deriva la historia. Levinas se abstiene –tanto en *De l’existence à l’existant* como en *Le temps et l’autre*– de abordar una descripción explícita al respecto, pero resulta indudable que ambas obras tempranas ofrecen tanto indicaciones relativas al peculiar modo temporal dado con anterioridad a la emergencia de la hipóstasis, como a la posterior dimensión cronológica propiciada por ésta.

Frente a lo que *prima facie* pudiese parecer, aun en ausencia del acontecimiento de la hipóstasis, también el “hay” cuenta con una temporalidad propia y característica. Se trataría de aquella que se insinúa tácitamente a través de las alusiones descriptivas de carácter visual y auditivo que Levinas menciona

5 LEVINAS, E., *El tiempo y el Otro*. Trad. J. L. Pardo Torío. Barcelona: Paidós, 1993, 83-84 (en lo sucesivo TO).

al caracterizar la situación de la percepción expuesta al acontecer anónimo y caótico del *il* y *a*. Así, cuando se describe la espacialidad propia del “hay” como “espacio nocturno” pero no ya “espacio vacío”, y se pregunta acerca de su continuidad en los siguientes términos: “il est plein, mais plein de néant du tout. Peut-on parler de sa continuité? Il est certes ininterrompu. Mais les points de l’espace nocturne ne se réfèrent pas les uns aux autres comme dans l’espace éclairé. C’est un grouillement de points”,⁶ se presupone tácitamente el hecho de que tales puntos espaciales ilocalizables y no situados son percibidos no de forma instantánea o inmediata, sino de modo sucesivo. De no ser así nunca podríamos hallarnos en disposición de decir que forman una totalidad espacial ininterrumpida o continua, puesto que es necesario que la percepción “transite” o se desplace en cierto modo de uno a otro de tales puntos para encontrarse en situación de constatar la presencia o no de continuidad en el espacio por ellos configurado; y es precisamente este fenómeno de transitividad o desplazamiento perceptivo el que requiere incontestablemente la presencia de un –ciertamente singular– segmento temporal.

El Yo, como indica Levinas, puede encontrarse en el interior del *hay* no “en face d’un extérieur appréhendé”, sino “submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle” (EE, p. 95), pero a pesar de ello resulta palmario que si es posible hablar de puntos espaciales que “hormigean” (de su *grouillement informe*), es decir, que de algún modo “se mueven” a través del espacio neutro, entonces se da un cierto nivel de consciencia perceptiva que capta tal desplazamiento caótico de una ubicación “deslocalizada” a otra. Y, desde una perspectiva no necesariamente aristotélica en sentido ortodoxo, allí donde se da algún tipo de *kínēsis* acontece también *khrónos* en algún sentido. Un sentido, en el presente caso, sumamente particular: el ligado a una conciencia aún no devenida sujeto plenamente reflexivo facultado para medir el *arithmós kinēseōs katà tò próteron kai hýsteron*, puesto que no hay aún propiamente nada que pueda suceder con anterioridad o posterioridad, pero que sí percibe oscuramente la inquietud “cinética” espacio-temporal que se agita en el seno de la existencia sin existentes.

Algo análogo sucede en referencia a la percepción acústica. El profuso empleo levinasiano de metáforas de orden auditivo tales como la mencionada “murmullo del silencio”, “susurro anónimo del hay”,⁷ “sorda amenaza indeterminada” (EE, p. 96), “anónimo rumor (*bruissement*) de la existencia” (EE, p.

6 LEVINAS, E., *De l’existence à l’existant*. 5ª ed. Paris: Vrin, 1990, 95-96 (en lo sucesivo EE).

7 LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1987, 177.

109) o “nada plena de murmullo”⁸ a la hora de caracterizar perceptivamente la experiencia de la donación del *il y a*, implica ya –en caso de no acoger estas expresiones de modo exclusivamente metafórico– una velada referencia a alguna clase de temporalidad de lo neutro. En efecto, todas las anteriores descripciones del “hay” presuponen la percepción sónica y por tanto la presencia efectiva de una cierta secuencia temporal sucesiva, como lo es necesariamente toda sonoridad auditivamente captada: desde el más ínfimo ruido hasta una pieza musical sinfónica. Se da ahí, incontestablemente, una cierta temporalidad percibida. De hecho, en el contexto del fenómeno del insomnio que Levinas parangona a la experiencia carente de exterioridad del “hay” (“vigilia sin objeto”), solamente “los ruidos exteriores [la captación del sonido] que pueden dejar huellas en el insomnio introducen comienzos en esta situación sin principio ni fin [...], como sucede con el *hay* o la existencia impersonal” (TO, p. 85). Se perfila, pues, aquí una temporalidad tan indeterminada como el propio *il y a*. Un tiempo carente de parcelación y delimitación entre instantes temporales diversos e igualmente carente de historia, puesto que no se da en él, propiamente hablando, nada que historiar. Falta la esencial remisión entre un presente actualmente constatado y la secuencia sucesiva de acontecimientos que configurarían un pasado previo referido a tal presente, necesaria para que resulte posible articular historia. En su lugar hallamos únicamente la ausente presencia, evanescente y “fantasmal”, de un pasado (éxtasis temporal –empleando la terminología heideggeriana– “privilegiado” en el existir impersonal) privado tanto de comienzo como de *terminus ad quem*: un pasado que fagocita todo presente transmutando a ambos en una identidad temporal neutra cuya “duración” no trae jamás consigo novedad alguna.⁹

Pero, ¿no resulta tal caracterización inquietantemente próxima al “presente carente de renovación” y “siempre idéntico” que constituye el núcleo esencial de la definición tradicional de la eternidad? Un tiempo neutro que no presenta *terminus a quo* alguno y que tampoco “fluye” hacia el futuro (esto es, “ni se aleja ni se difumina”), pero de cuyo transcurso da cuenta la percepción óptico-auditiva, constituye acaso una extraña “imagen móvil” de una no menos sorprendente “eternidad” transida de desasosiego, inquieta y hendida por la turbación. El propio Levinas apunta a esta eternidad carente de reposo y de sujeto cuando, en referencia al modo de existencia del “hay”, indica que:

8 LEVINAS, E., *Alterité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995, 109.

9 “Mientras estamos fijos, perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada. El presente queda adherido al pasado, es todo él herencia del pasado, sin ninguna renovación. Siempre el mismo presente o el mismo pasado que dura –un recuerdo sería ya una liberación de ese pasado–. El tiempo no parte aquí de punto alguno, tampoco se aleja ni se difumina” (TO, p. 85).

Tal existir no es un *en-sí*, que significaría ya la paz; es precisamente ausencia de todo sí mismo, es un *sin-sí-mismo*. Podemos, de este modo, definir el existir mediante la noción de eternidad, ya que el existir sin existente carece de punto de partida. Un sujeto eterno es una *contradictio in adjecto*, porque un sujeto es ya un comienzo [...]. La eternidad no es sosiego, pues carece de sujeto que la asuma.¹⁰

Aparece aquí ese problemático vínculo entre la “eternidad” anónima y carente aún de subjetividad propia del “hay”, y esa otra “eternidad” perturbada por la asignación al sujeto de la responsabilidad ética hacia el Otro dada en el pasado pre-original,¹¹ al cual nos referíamos al comienzo y sobre el que aún habremos de volver.

3. EL TIEMPO DEL MUNDO O LA RACIONALIZACIÓN SUBJETIVA DE LA TEMPORALIDAD

Con la irrupción de la hipóstasis en el marco de la eternidad neutra del “hay”, el centro de gravedad temporal se desplaza hacia el presente. Un presente ya no esclerotizado por su ineludible y constitutiva adherencia al pasado, sino preñado de virtuales desarrollos regenerativos. El presente hipostático contiene en sí, pues, la promesa del futuro, y con ella la posibilidad de la historia efectivamente acontecida:

El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente [...] implica un desgarramiento en la trama infinita –sin comienzo ni fin– del existir. El presente desgarrado y renueva: comienza; es el comienzo mismo. Tiene un pasado, pero a modo de recuerdo. Tiene una historia, pero no es historia.¹²

Una vez superado el inicial sentido verbal de la hipóstasis como “acontecimiento”, tiene lugar “una mutación en el existir”; metamorfosis ontológica en virtud de la cual se da un mundo iluminado y poblado por existentes ante una

10 TO, p. 86.

11 A este respecto, en referencia a la metáfora levinasiana del insomnio, indica John Llewelyn: “Hay una presencia, *il y a en*, pero se trata de una seudopresencia porque carece de comienzo. Y no tiene comienzo porque es indistinguible e inseparable de un pasado al que está, según las metáforas de Levinas, soldada, remachada, encadenada. El encadenamiento con este pasado eternamente presente sólo se rompería si hubiera un pasado que pudiera ser recordado. Pero éste es un pasado inmemorial. Se trata del primer pasado inmemorial que encontramos en la exposición de Levinas. Hay otro en camino” (LLEWELYN, J., *Emmanuel Levinas, La genealogía de la ética*. Trad. G. Solana Alonso. Madrid: Encuentro, 1999, 73).

12 TO, p. 89.

conciencia que es ya sujeto.¹³ En este renovado escenario ontológico habitado ya por entes determinados (los cuerpos celestes, por ejemplo) se instituyen límites y determinaciones, comienzos y finales.¹⁴ Los movimientos del sol y la tierra generan parcelaciones temporales definidas y localizadas (días, noches, estaciones, años o siglos), instauran cadencias rítmicas susceptibles de ser reconocidas y dominadas, es decir, reunidas e historiadas por la subjetividad, y por tanto capaces de “recibir la simultaneidad dentro de un volumen”.¹⁵

Uno de los más problemáticos rasgos temporales propios del “hay” lo constituía su carencia de ritmo. En tanto que existencia neutra no susceptible de colonización por parte del psiquismo, se mostraba como instancia esencialmente refractaria a la acogida de la impronta marcada por el ritmo cronológico que la tornaría asimilable por parte de la subjetividad.¹⁶ La temporalidad del “hay” aparece, pues, como una temporalidad no colonizable ni domeñable; un tiempo neutro que rechaza resultar fragmentado en unidades temporales discretas (minutos, horas, días...), mientras que el tiempo surgido de y con la hipóstasis constituye el tiempo que porta ya el sello de lo subjetivo: una temporalidad parcelada en determinaciones cronológicas y por ello susceptible de racionalización. La hipóstasis funda, por tanto, la futura implantación de un tiempo histórico racionalizado, asimilado a la conciencia: un tiempo en el cual el sujeto se abre ya a una exterioridad concreta y es capaz de dominarla mediante los instrumentos representados por la memoria y la historiografía. Este tiempo mundano “humanizado” es la dimensión

13 “El presente y el «yo» se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente [...]; el tiempo puede indicar una relación distinta entre el existir y el existente. Ella [la hipóstasis] nos lo presentará más tarde como el acontecimiento mismo de nuestra relación con los demás” (TO, p. 91).

14 Como indica Alexander Schnell: “parler d’un commencement suppose une antériorité – mais pas seulement au sein du cadre «temporel» ainsi commencé, mais aussi vis-à-vis d’un autre temps par rapport auquel ce commencement effectue une rupture. Le commencement a ainsi deux sens tout à fait différents – eu égard au temps nouvellement institué, d’un côté, et eu égard à un temps dans lequel il s’inscrit (du moins en apparence), de l’autre. Pour distinguer ces deux temporalités foncièrement distinctes, Levinas introduit les concepts de «temps du psychisme» et de «temps de l’histoire»” (SCHNELL, A., *En face de l’exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Vrin, 2010, 102).

15 LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. A. Pintor Ramos. Salamanca: Síqueme, 1987, 207.

16 Una alteridad, pues, radical con respecto al Yo que disuelve el vínculo entre la conciencia y la exterioridad marcada por el horizonte del mundo iluminado surgido de la hipóstasis, y con ella toda posibilidad de referencia de lo subjetivo a esa objetividad definida y estable, esto es, todo conocimiento. A esta luz cabría interpretar el siguiente apunte consignado por Levinas en las *Notes philosophiques sur éros*: “Altérité du non-moi –disparition de la lumière et par conséquent la relation. Existence opposée à la connaissance” (LEVINAS, E., *Oeuvres 3: Eros, littérature et philosophie*. Paris: Grasset/IMEC, 2013, 160).

temporal en cuyo interior puede ya acaecer la exposición del sujeto a la alteridad del Otro, esto es, la relación ética. Así pues, mientras que la temporalidad neutra constituía un tiempo en el cual la alteridad ética se hallaba ausente, pero cuyo fundamento ontológico (el “hay”) era dado como pura alteridad a la conciencia perceptiva, el tiempo mundano “post-hipostático” suspende tal alteridad del puro existir –mitigándola y atemperándola merced a la solidez y determinación asentadas por la hipóstasis–, propiciando así, inversamente, la alteridad interhumana. Una alteridad orientada no ya hacia lo indeterminado y neutro, sino hacia lo máximamente concreto, hacia lo determinado *par excellence*: el rostro del otro hombre. De este modo se verifica efectivamente el itinerario ético-ontológico levinasiano que conduce del hay a la hipóstasis del existente y del existente a la alteridad del Otro.¹⁷

Pero también la historia derivada del presente hipostático con el que comienza el tiempo, deviene en manos de los historiadores historia anónima: ajena a la relación ética intersubjetiva, historiografía casi tan impersonal como el formalmente superado darse del “hay”. La puesta levinasiana en primer plano del sujeto éticamente responsable y comprometido con el dolor y la miseria de los Otros supone una pujanza de la subjetividad que quiebra y disuelve la mera facticidad impersonal propia de la historia objetivamente narrada. Lo decisivo ahora radica en la apertura al Otro por parte de un sujeto no autosubsistente ni orgullosamente autónomo, sino esencialmente traspasado por una inmemorial llamada a la salvaguarda y el cuidado del prójimo. Sin embargo, esta primacía de la subjetividad (que indica realmente una preeminencia de la intersubjetividad) sobre la historia no deja de mostrar un llamativamente paradójico origen. En efecto, ¿de dónde proviene tal llamada originaria? ¿Contrae el sujeto tal compromiso ético en el marco del tiempo histórico “objetivo” derivado de la hipóstasis? La respuesta a tales cuestiones ha de ser necesariamente negativa. La potencia absolutamente constriñente ligada al mandato de responsabilidad hacia los Otros demanda la existencia de un “tercer tiempo” más originario que toda temporalidad y anterior a toda historia posible: un tiempo pre-original.

17 En este sentido, Richard A. Cohen observa agudamente lo siguiente: “Levinas’s itinerary is not a reverse Hegelianism, however, ending in indeterminate being. In Levinas, too the «end» which moves the «beginning» becomes increasingly complex, determinate, and meaningful. Nothing is less determinate than the «there is» with which Levinas’s phenomenology begins. But the end in Levinas is neither a finality nor a comprehension. Levinas’s thought ends with what has no end: alterity, the infinite, the wholly other” (COHEN, R. A., *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, 135).

4. UN COMPROMISO INMEMORABLE: EL PASADO AUSENTE DEL TIEMPO PRE-ORIGINAL

La teoría levinasiana del tiempo pre-original admite ser legítimamente interpretada como una perspectiva en la cual –por decirlo al modo schopenhaueriano– el mundo no cuenta solamente con un significado ontológico, como aún sucedía en el caso del presente instituido por la hipóstasis, sino que tiene también sobre todo un significado moral. Podría decirse, de modo análogo, que desde el prisma adoptado por Levinas el tiempo no sólo posee un sentido estrictamente “cronológico” o “histórico” (ontológico, en última instancia), sino también –y principalmente– una significación de orden ético. El tiempo pre-original, ese tiempo que jamás fue presente y que por ello se sustrae a toda rememoración, se contrapone en clave ética al tiempo identitario propio de la historiografía, siempre susceptible de ser reunido, sistematizado, representado y, por tanto, asimilado por el sujeto que “endereza la disparidad temporal en presente, en simultaneidad”: “Le processus de l’histoire signifie un processus d’intégration de la totalité du donné à l’infini de l’Idée”.¹⁸ Ambos pliegues del tiempo remiten, no solamente a diferentes modos de concebir la significación propia de la temporalidad histórica, sino a una dúplice raíz originaria de la cual cada uno de ellos dimana y que reviste un sentido de carácter ético. En el corazón de lo temporal, en el mismo inicio originario del tiempo, en la prehistoria misma de la ipseidad, se dirime una cuestión ética. Esta es la causa por la cual Levinas, asumiendo una sorprendente postura fichteana enraizada paradójicamente a la vez en el espíritu más profundo del judaísmo, no duda en indicar que “El mundo [y, por tanto, el tiempo] existe para que el orden ético tenga oportunidad de cumplirse”.¹⁹

Es de esta forma como la temporalidad original (o “pre-original”) comparece como una suerte de presupuesto radicalmente previo al flujo temporal que alumbraba el devenir de la historia, absolutamente anterior a la aparición del sistema de los tiempos clarificados y articulados. Un tiempo inmemorial que habría que

18 LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l’idée*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1992, 79 (en adelante DVI). Frente a esta integración de raigambre claramente hegeliana, Levinas escribe: “La déception que suscite la déficience humaine trouve ainsi une atténuation dans l’évocation de l’inachèvement du processus historique prometteur de l’intégration universelle de l’Être dans l’Idée, inachèvement où l’acte pur ne serait encore que libre volonté” (*ibid.*, p. 80).

19 LEVINAS, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*. Trad. M. García-Baró. Barcelona: Riopiedras, 1997, 74 (en adelante CLT). El vínculo de esta posición de lo real por parte de la subjetividad ética con el espíritu hebraico consiste en la idea conforme a la cual “Dios no creó despreocupándose del sentido de la creación. El ser tiene un sentido. El sentido del ser, el sentido de la creación, es la realización de la Torá [...]. El acto por el que los israelitas aceptan la Torá es el acto que da sentido a la realidad. Rechazar la Torá es devolver el ser a la nada” (*ibid.*).

concebir –utilizando deliberadamente una estructura expresiva típicamente levinasiana– como una luminosidad más antigua que toda luminosidad, como una “iluminación” más originaria que toda *Lichtung*. Ahora bien, mediante esta asunción por parte de la subjetividad de un acontecimiento que no ha tenido nunca efectivamente lugar (dado que “acontece” en el marco de la prehistoria del sí-mismo”) y que por tanto jamás ha sido libremente acogido por ella con anuencia, es como paradójicamente el sujeto logra situarse en un estatus de libertad con respecto al Ser y sobreponerse al dominio ejercido por la “objetividad” del tiempo cósmico e histórico. El psiquismo se coloca por encima de toda objetividad en general en la medida en que se encuentra ya “desde siempre”, desde su inicio en un “tiempo inmemorial”, más acá de ella. La relación de “sustitución” y responsabilidad ética originariamente contraída con el Otro fuera del tiempo histórico “objetivo” no es un ligamen libremente consentido o buscado, sino que le resulta impuesta al Yo en tanto que éste se constituye “pre-históricamente” como tal merced a su condición de “rehén” (*otage*) del prójimo:

La ética se desliza en mí antes de la libertad. Antes de la bipolaridad del Bien y el Mal, el yo se halla comprometido con el Bien en la pasividad del soportar. El Yo se ha comprometido con el Bien antes de haberlo escogido. Ello quiere decir que la distinción entre lo libre y lo no libre no sería la distinción última entre lo humano y lo no humano, ni tampoco entre el sentido y el sinsentido.²⁰

Y no obstante, este nexo establecido con necesidad es precisamente aquello que confiere libertad al sujeto sobre el “objetivo” dominio ontológico ejercido por el Ser: por la universal fosforescencia en cuyo seno se despliega también la serie de eventos temporales “visibles” e “iluminados” que llamamos historia. De modo paradójico, pues, tal evento de sujeción intersubjetiva radicalmente previo a la inserción del sujeto en la temporalidad, aparece ahora como la instancia garante de la no sujeción del psiquismo al yugo del Ser y de la historia que de él surge y en él se apoya. Podría decirse que “la prehistoria del Yo” narra la historia (no

20 LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 1994, 211 (en adelante DMT). Así pues, sucede “Como si hubiese en el yo, siempre irreductible a la presencia, un pasado anterior a cualquier pasado, un pasado absoluto e irrepresentable. El presente es el lugar de la iniciativa y la elección. Pero ¿acaso el Bien no ha escogido al sujeto antes de toda elección, con una decisión que es la de la responsabilidad del yo, que no puede huir de ella y de ella extrae su carácter único? Esta anterioridad de la responsabilidad respecto a la libertad significa la bondad del Bien: el Bien debe elegirme antes de que yo lo pueda escoger; el Bien debe elegirme en primer lugar” (*ibid.*, p. 212). Esto explica la caracterización levinasiana del Yo como “aqueel que, antes de toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo. El mesianismo es ese apogeo del ser –inversión del ser «que persevera a su ser»– que comienza en mí” (LEVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. J. L. Pardo Torío. Valencia: Pre-textos, 1993, 78).

efectivamente acontecida) de un acto primigenio de sometimiento;²¹ historia que constituye el relato de una capitulación original ya “siempre dada” –al modo del *immer schon* heideggeriano– y “acontecida” en el pasado inmemorial cuando la memoria del Yo despierta a la temporalidad histórica y comienza su estancia residencial en el presente. De esta claudicación originaria es justamente de donde proviene la libertad de la conciencia (epistemológica y ética) con respecto a todo presente, es decir, con respecto al horizonte temporal mundano abierto por la emergencia de la hipóstasis.

Así pues, la teoría levinasiana de la pre-historia supone, en último término, un procedimiento tendente a salvaguardar la preeminencia del psiquismo sobre el Ser, la anterioridad y primacía de la subjetividad ética sobre la impersonal dominación ejercida por la luminosidad ontológica en su dimensión o variante temporal. De forma palmariamente antihegeliana, Levinas apunta al respecto a la posibilidad de un doble modo de juicio: el dictado por la historia de los eventos visiblemente evidentes, y aquel cuyo dictamen surge de la irrupción de lo invisible (el sustrato ético de la subjetividad) en el decurso “objetivo” propio de tal historia:

El juicio de la historia se enuncia en lo visible. Los acontecimientos históricos son lo visible por excelencia, su verdad se produce en la evidencia. Lo visible forma una totalidad o tiende a ella [...]. Es necesario que el juicio, en el que la subjetividad debe permanecer apologeticamente presente, se haga contra la evidencia de la historia (y contra la filosofía, si la filosofía coincide con la evidencia de la historia). 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.²²

Sucede, sin embargo, que curiosamente Levinas reproduce aquí –si bien *autrement*– el mismo esquema de pensamiento que las filosofías “antisubjetivistas” y “antihumanistas” contemporáneas emplean a la hora de llevar a cabo el procedimiento inverso, es decir, la disolución de toda “egoidad”, “conciencia” o “subjetividad” propias del *animal rationale*, en el océano neutro e impersonal del Ser, “el mundo objetivo” o el “lenguaje que habla a través de nosotros”.

21 “En la prehistoria del Yo, el yo es completamente rehén; antes de ser *ego*. Para el sí, en su ser, no se trata de ser. Ésa es la re-ligiosidad del yo, ligada originalmente a los demás. Y sólo esta condición de rehén hace que pueda existir el perdón, la piedad o la compasión” (DMT, p. 210).

22 TI, p. 257. En la conferencia *Au-delà du possible* (1959), Levinas indica en análogo sentido: “en réalité le je n’apparaît dans le jugement de l’histoire qu’à la troisième personne. Son jugement se porte comme si l’histoire était arrêtée, par rapport à l’histoire visible [...]. Aller au-delà du possible –ce n’est pas accepter le jugement de l’histoire et se voir comme être reflété dans mes droits –mais être reconnu dans ma personnalité la plus individuelle” (LEVINAS, E., *Oeuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: IMEC/Grasset, 2011, 297-298).

En efecto, Levinas secunda, al menos “formalmente”, la estructura de sometimiento originario de la subjetividad a un compromiso exterior a sí misma presente en la teoría heideggeriana del *Ereignis*, o –con reservas– en las ideas relativas al lazo recíproco (*entrelacs*) originalmente instituido entre la conciencia perceptiva y el mundo objetivo (en el contexto de la “carne del mundo” común a ambos) que Merleau-Ponty desgrana en *Le visible et l’invisible*. El patrón teórico puesto aquí en juego por Levinas y la estructura fundamental en la cual se apoya (la remisión de la relación del sujeto con lo otro de sí a un plano originario situado con radical anterioridad a toda relación concreta y efectiva) coinciden en lo esencial con el procedimiento seguido por el pensamiento “antisubjetivista” contemporáneo, pero propiciando finalmente el efecto contrario al pretendido por éste.²³ Lo que se busca en este caso no es la disolución o abrogación del sujeto, “die Werschwindung des Menschen –des animal rationale und der Subjektivität” (como pretende Heidegger),²⁴ sino justamente la preponderancia de la subjetividad ética (aquella responsable y rehén de otra subjetividad, de todas las subjetividades) sobre lo no subjetivo, anónimo e impersonal: sea esto “el Ser”, “el mundo objetivo”, “la tierra natal” o “la historia efectivamente acontecida”.

23 Baste como significativo indicio de esta coincidencia fundamental de fondo, la constatación del hecho de que Levinas, a la hora de caracterizar de modo concreto el modo en el que el Bien “escoge al sujeto antes de toda elección” con una decisión ante la que “no puede huir” y de la que extrae su carácter propio, utiliza exactamente el mismo término empleado por Heidegger para referirse al acto merced al cual el Ser emplaza al hombre (*velis nolis*) como “lugar” del aparecer de su “verdad”, y lo coloca como ese superfluo *luxe de l’être* explícitamente recusado por Levinas. Tal término sospechosamente común a ambos, y en referencia a un fenómeno igualmente equivalente, es la palabra “asignación”. Así, mientras que Levinas, refiriéndose a la diacronía del “pasado que no fue jamás presente” y a su proyección en el Yo responsable por otros en el que “el Bien existe antes que el Ser, antes que la presencia”, habla de “una diferencia irreductible que sigue siendo una no indiferencia: una relación con el Bien que me ha abordado *asignándome* a la responsabilidad de los otros” (DMT, p. 212), Heidegger, precisamente en respuesta a la interrogación “¿Quién es el hombre?” y en alusión a la pertenencia del hombre al Ser, escribe: *Den Hin-weis auf die Selbstheit des Menschen, und diese gründet in der Zu-eignung zu «sich», weil Zu-eignung gründet in der Er-eignung durch das Sein* (HEIDEGGER, M., *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, 148. En adelante B). Así pues, la originaria *Zugewiesenheit* (“adjudicación”: otro equivalente término heideggeriano) de la subjetividad a un poder ajeno a ella, que la elige y emplaza con anterioridad al tiempo, acontece por igual en “la prehistoria”, tanto del Yo levinasiano, como del *Dasein* heideggeriano, con la significativa diferencia de que en el primer caso la instancia que “se asigna para sí” al hombre es el Bien (una instancia ética previa al propio Ser), mientras que en el segundo “quien” se lo autoadjudica es el propio Ser (un elemento inhumano, impersonal y anónimo) a través del “evento apropiador” dado merced al *Ereignis*.

24 HEIDEGGER, M., *Die Geschichte des Seyns*. GA 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, 30.

Si, conforme a la caracterización heideggeriana del *Ereignis*, la *Ver-eignung* (“a-propiación”) originaria y recíproca entre Ser y hombre muestra a este último como una instancia “requerida” por la *Lichtung*, esto es, lo hace devenir “víctima” (*Opfer*) y “siervo” (*Hörige*) dependiente del claro del Ser,²⁵ entonces ese otro “claro” pre-histórico representado por el “tiempo más antiguo que todo presente” lo libera –inversamente– de su sujeción (*Hörigkeit*) al requerimiento que el Ser le dirige para actuar como espejo de su patencia y como cauce de su acceso al lenguaje. Liberación del sujeto que, sin embargo, únicamente tiene lugar para inmediatamente confinarlo a esa otra “servidumbre” de “rehén” que lo liga, no ya al “evento del Ser” que lo necesita (*braucht*) para “ponerlo en uso” (*Gebrauch*) como “lugar” de su aparecer, sino a la responsabilidad “obsesiva” hacia la miseria y las faltas del otro hombre. Así, el pasado inmemorial, en tanto que “iluminación” previa a la “iluminación del Ser”, a la *Lichtung*, no sólo no “aligeira” (*leichtet*), como indica la etimología heideggeriana, sino que coloca sobre los hombros del sujeto un pesado gravamen, una onerosa “carga ética”.

Algo análogo sucede en el caso de la “relación de coextensividad” entre mundo y conciencia perceptiva postulada por los últimos desarrollos de la fenomenología de Merleau-Ponty. El *entrelacs* entre uno y otra que acontece –como la remisión ética al Otro en el pasado intemporal levinasiano– de forma radicalmente previa a la distinción “sujeto-objeto” propiciada por la reflexión, desemboca también aquí en el marasmo de la subjetividad ante la pujanza del Ser; marasmo ocasionado por el propio carácter “coextensivo” del psiquismo con el mundo por él percibido: con la *chair du monde*.²⁶ También aquí, como en Heidegger, finalmente sucede que “les choses nous ont, et que ce n’est pas nous qui avons les choses [...]. Que le langage nous a et que c’est pas nous qui

25 “Da-sein zumal vom «Sein» her und vom «Menschen» her; aber das Sein als Anfang denken, aber den Menschen als Opfer der Zugehörung in das Ereignis” (HEIDEGGER, M., *Über den Anfang*. GA 70. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, 124). En múltiples pasajes de sus tratados inéditos redactados durante los años treinta, Heidegger incide en formulaciones equivalentes. Así, por ejemplo, declara: “Fragen wir aber, sind wir ganz Hörende und Hörige dieser Lichtung, dann sind wir auch schon ereignet durch das in ihr Wesende –die Verweigerung” (B, p. 129).

26 Ya en 1945, Merleau-Ponty indicaba premonitoriamente que “le contact effectif de la chose réveille en moi une science primordiale de toutes choses et que mes perceptions finies et déterminées sont les manifestations partielles d’un pouvoir de connaissance qui est coextensif au monde et qui le déploie de part en part” (MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 1992, 424). En su inconclusa obra póstuma, *Le visible et l’invisible*, el fenomenólogo galo radicaliza esta intuición hasta convertir la relación entre conciencia y mundo en un evento cercano al *Ereignis* heideggeriano, caracterizado esta vez mediante el recurso al término “quiasmo”: “La vraie philosophie = saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement. Saisir ce chiasma, ce retournement. C’est là l’esprit” (MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l’invisible*. 2ª ed. Paris: Gallimard, 2002, 249).

avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être".²⁷ De forma, una vez más, paradójica, el acto menos libre llevado a cabo por el sujeto (anterior incluso a él mismo) es a la vez el "acontecimiento" que propicia el que la subjetividad y la intersubjetividad puedan actuar y moverse libremente en el interior de una dimensión que sobrevuela libremente el ámbito dominado por el universal despotismo ontológico instituido por las demandas del Ser y el mundo "objetivo". Paradójicamente, es un evento "pre-histórico", que jamás acaece en la esfera de la historia efectivamente acontecida (al igual que la *Zusammengehörigkeit* o el *entrelacs* entre lo subjetivo y lo objetivo), el que permite a la subjetividad emanciparse éticamente de su sometimiento al tiempo histórico. Este "claro" de tiempo "no acontecido" se muestra, pues, como el evento fundacional que quiebra –ya desde siempre– las cadenas que ligarían al psiquismo a la necesidad con la que transcurre y se despliega la historia iluminada por la identidad del Ser, la cual constituye el consecuente trasunto o correlato de éste en la esfera de la temporalidad.

Es ahora cuando se desvanecen, tanto la autosuficiente identidad propia del sujeto moderno cartesiano, como el sometimiento de esta conciencia encapsulada en sí misma al Ser merced al "evento antisubjetivo" del *Ereignis* (Heidegger), o la coextensividad cuasi-apriórica de la percepción con el mundo objetivo dado en ella (Merleau-Ponty). Tanto el sujeto tradicional como sus sustitutos críticos forjados por el pensamiento contemporáneo desaparecen aquí para dejar espacio a la eclosión de una suerte de "tercera vía". Un *trítón tí* –al modo platónico– que pivota en torno a una subjetividad sometida y libre a la vez. Un psiquismo sometido a la responsabilidad ética para con el Otro desde siempre, sin libertad ni remisión posible, pero libre tanto de su propio aislamiento autorreferente, como de su servidumbre a la "guarda" (*Wahrnis*) del "claro" del Ser.²⁸ El pasado inmemorial supone, pues, un "permiso", una "licencia permanente" que exime del servicio heideggeriano a la salvaguarda del Ser y su "verdad" prestado permanentemente por el hombre en su condición esencial de *Hirt des Seins* (pastor del Ser). La más profunda esencia del psiquismo no radica ya, pues, en presentarse –al modo heideggeriano– como "respuesta" a la tácita "llamada" del Ser, deviniendo así el hombre "guardián" (*Wächter*) de su verdad ontológica, sino en constituir una respuesta a la requisitoria dirigida a Caín por Yahvéh en referencia al paradero de Abel. La genuina "identidad" del hombre, del "sujeto", no reside en ser *Wächter* del Ser, sino "guardián" de su hermano: responsable *immer schon* ("siempre ya"), desde tiempo inmemorial, de él. No se localiza en su condición de "víctima"

27 *ibid.*, p. 244.

28 Es a esto a lo que Heidegger apunta cuando se refiere a "Die Seinszugehörigkeit des Menschen, bestimmt als *Wächterschaft* der Wahrheit des Seyns" (B, p. 148).

y “siervo” (*Hörige*) de la *Lichtung*, sino, más bien, en su posición como “rehén” (*otage*) del Otro. Es de este modo como la ética precedería verdaderamente a la ontología y a la historia “identitaria” que de ella se deriva; como surgiría –por expresarlo con palabras del propio Levinas– el “pouvoir de juger l’histoire au lieu d’attendre son verdict impersonnel” (DL, p. 436).²⁹ Una historia dependiente de esa concepción del Ser que lo contempla como instancia anónima y originariamente dominante en cuyo interior resulta cancelada *ab initio* la remisión a la alteridad del otro hombre, y con ella la responsabilidad ética hacia la indigencia del prójimo más antigua que toda ontología.³⁰

Merced a un esquema de pensamiento netamente platónico (aquel desde cuya perspectiva toda consideración de la pluralidad concreta de lo existente en el tiempo ha de remitir a su originaria raigambre en un paradigma arquetípico “eidético” exterior a todo flujo temporal), Levinas subordina la estimación axiológica de los eventos efectivamente acaecidos en el marco de la temporalidad a un evento ético de carácter “ideal” adquirido de modo radicalmente previo a toda historicidad concreta. El compromiso ético con respecto a la miseria del otro hombre presupone, pues, la presencia de un paradójico “acontecimiento no realmente acontecido” que tendría lugar solamente a título de *a priori* temporal. Por decirlo con Tina Chanter:

29 En conexión con ello, Levinas define la consciencia (el “tener consciencia”) como “être en deçà de la nature”; como “pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l’art. Elle est pouvoir de parler, liberté de parole, sans que s’instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu’elle n’a pas voulu” (DL, p. 436).

30 Una solicitud hacia la menesterosidad del prójimo cuya subrepticia raigambre hebraica (o, en general, “religiosa”) se torna patente, en ciertos pasajes de las obras dedicadas por Levinas a la “hermenéutica talmúdica”. Considérese, a modo de ilustración al respecto, el siguiente pasaje: “La Thora est transcendante et du ciel par ses exigences que tranchent, en fin de compte, sur la pure ontologie du monde. Elle exige, contre la naturelle persévérance de chaque être dans son être propre –loi ontologique fondamentale– le souci de l’étranger, de la veuve et de l’orphelin, la préoccupation de l’autre homme [...]. On ne s’étonne pas assez de ce retournement de l’ontologie en éthique, et, en quelque façon, du conditionnement, en elle, de l’être sur le dés-intéressement de la justice” (LEVINAS, E., *A l’heure des nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988, 74. En adelante AHN).

Por lo demás, en un contexto menos “exegético” y más marcadamente “teórico”, tal intuición levinasiana es expresada con idéntico sentido: “Si la historia tiende a reducir los conflictos que oponen al hombre consigo mismo, al hombre con los hombres y con las cosas, esa reducción significa de inmediato el dominio del hombre sobre lo que, desde luego, lo ofendía. Toda alteridad se alza” (LEVINAS, E., “Trascendencia y altura”. En: LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*. Trad. A. Domínguez Leiva. Madrid: Trotta, 2001, 92).

Por medio de la huella, el otro se me aproxima en un presente que no contiene lo que presenta, puesto que, al modo de la idea cartesiana de Dios como infinito, el otro desborda mi idea, desborda la representación, invocándome a un futuro para el que no estoy preparado, invocándome desde un pasado que nunca fue presente, un pasado que precede a mi reinado como sujeto.³¹

La condición de “rehén” del prójimo parece referir, de este modo, a una extraña variante de estructura “trascendental” del psiquismo merced a la cual el ego trascendental postulado por la epistemología moderna deja de presentarse como instancia autofundada y fundante a la vez de la realidad trascendente a sí misma, para devenir capitulación, entrega y apertura carente de identidad hacia la alteridad del Otro.³² Esta supeditación, tanto de orden epistemológico como ético, ha de fundamentarse, pues, –al modo en que ello sucede en el caso de la idea platónica del Bien– no sólo *epékeina tēs ousías*, sino esencialmente *epékeina toû khrónou*: “más allá del tiempo”, en el marco de “un tiempo antes del tiempo”.³³ Es merced a tal metamorfosis de la subjetividad como ésta prevalece de modo efectivo sobre el devenir de los acontecimientos objetivamente dados y consignados por la mirada histórica:

La razón formal sólo se encarna en un ser que no tiene la fuerza de suponer, bajo lo invisible de la historia, lo invisible del juicio. La profundización de la vida interior no se deja guiar ya por las evidencias de la historia. Está abandonada al riesgo y a la creación moral del yo, a horizontes más vastos que la historia y en los que la historia misma es juzgada [...], es necesario que los acontecimientos tengan un sentido invisible sobre el cual sólo pueda decidir una subjetividad, un ser singular. Colocarse

31 CHANTER, T., “La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando el tiempo y el ser”. En: BARROSO RAMOS, M. y PÉREZ CHICO, D. (Eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta, 2004, 245).

32 En cierto pasaje, Levinas vincula tácitamente esta noción crucial de “rehén” (*otage*) con la no menos decisiva oposición simbólica entre Israel y Atenas, es decir entre judaísmo y helenismo; lo cual equivaldría a decir, entre la identidad del Ser y la alteridad del Otro: “No estamos en el mundo libres ante los otros; no somos en él sencillamente los testigos de los demás. Somos sus rehenes. Noción esta por la que, más allá de la libertad, se define el yo. Rav Zera, responsable por todos los que no son Hitler. Hay aquí, a lo mejor, algo que no está en Esquilo. El hombre rehén de todos los demás es necesario a los hombres, porque sin él la moral no empezaría en ningún sitio. Lo poco de generosidad que se produce en el mundo no exige menos. El judaísmo así lo ha enseñado” (CLT, p. 147.).

33 El propio Levinas reconoce en alguna ocasión la filiación platónica de su teoría relativa al modo en el que lo ético se emancipa de su sujeción a la historia y se vuelve hacia ella para considerarla desde un prisma axiológico: “Autrui, se révélant par le visage, est le premier intelligible avant les cultures, avant leurs alluvions et leurs allusions. C’est affirmer l’indépendance de l’éthique par rapport à l’histoire. Montrer que la première signification surgit dans la moralité –dans l’épiphanie quasi abstraite du visage dénudé de toute qualité –absolu– s’absolvant des cultures– c’est tracer una limite à la compréhension du réel par l’histoire et retrouver le platonisme” (DL, pp. 439-440).

más allá del juicio de la historia, bajo el juicio de la verdad. No es suponer detrás de la historia aparente otra historia llamada juicio de Dios, pero que desconozca igualmente la subjetividad. Colocarse bajo el juicio de Dios es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes.³⁴

Si efectivamente “l’histoire ne juge pas” y “Dieu seul juge” (DL, p. 46), esto es, si la posibilidad de “moralizar” en cierto modo los acontecimientos pertenecientes al pasado y aquellos que aún han de venir debe hallar sus auténticas raíces en un evento radicalmente pre-histórico y extratemporal, entonces resulta necesario introducir una nítida cesura entre “instantes” y “momentos históricos”. Surge así, nuevamente, una cierta estratificación del tiempo histórico, una distinción entre dos modos paralelos –pero simultáneamente dados– de historicidad: la historia de los historiógrafos y un tipo de historia que Levinas no duda en calificar como “historia santa” (que no sagrada). La hipertrofia de lo histórico característica del pensamiento occidental y singularmente ejemplificada por la filosofía hegeliana de la *Weltgeschichte* y por todas las encarnaciones del historicismo, universaliza de modo excesivamente apresurado la totalidad de lo temporalmente sobrevenido rubricándolo bajo la común signatura de “historia acontecida”. Es de este modo como, tanto la continuidad universal de los instantes históricos postulada por Hegel, como la fragmentación epocal del flujo de la historia reconocida por el historicismo diltheyano o spengleriano que contempla a ésta como *Trummerfeld* (“campo de ruinas”), contribuyen igualmente a diluir el juicio ético sobre la historia, dando así lugar –según Levinas, y como hubiese suscrito sin duda el propio Platón– a todas las potenciales formas de relativismo axiológico. La posición levinasiana frente al historicismo tradicional reproduce, pues, a su peculiar modo, los presupuestos ontológico-morales clave que habían ya presidido la polémica sostenida por Platón contra el relativismo sofístico.

Sin embargo, resulta fácil intuir que el hecho de que la posibilidad del juicio de la historia remita a un presupuesto trascendente al propio devenir temporal (el hecho de que “sólo Dios juzgue”, no la historia), entraña tácitamente ciertas implicaciones de orden antropológico e histórico ligadas a su vez, como cabía esperar, a una determinada interpretación de la conciencia hebrea.³⁵ En *L’au-*

34 TI, p. 260.

35 Las raíces talmúdicas de esta *mise à l’écart* del juicio ético con respecto a la historia aparente, en el pensamiento de Levinas tácitamente vinculadas a una noción “escatológica” de la temporalidad que no apunta tanto a un *éskhaton* histórico “post-secular” como a la conciencia de un pasado “pre-histórico” o “pre-histórico” originario, investido de cualidades situadas en vecindad con lo divino y susceptible aún de determinar todo presente. Esta larvada referencia es explicitada ocasionalmente por Levinas en forma de declaraciones como la siguiente: “La proximité de Dieu serait vécue dans le judaïsme à travers le souvenir et, par conséquent, dans la prévalence du passé et des événements et des

delà du verset, tercera de sus compilaciones de lecturas talmúdicas, Levinas torna explícita la raíz última que subyace a su concepción relativa a los vínculos entre la historia y aquella subjetividad capaz de juzgarla éticamente a la cual nos hemos venido refiriendo:

La vida del valor es una historia santa. No se trata tan sólo del descubrimiento de la historia [...], sino de una cierta elevación de la historia. No todo en la historia es verdadera historia. No todo cuenta como historia. Todos los instantes cuentan, pero no todo es instante. De ahí la independencia judía frente a ciertas peripecias que otros consideran como historia. El hecho de que occidente profese la relatividad histórica de los valores y su contestación, tal vez se deba a que toma en serio la totalidad de los momentos. A todos los llama, demasiado rápido, momentos históricos y le atribuye a esa historia el derecho a juzgar esos valores y a hacerlos caer en la relatividad [...]. La permanencia de Israel radica en esa conciencia de la santidad que es exaltada y en esa posibilidad de juzgar la historia. Esa «eternidad» de Israel no es un privilegio de Israel; es una posibilidad humana.³⁶

La conciencia “histórica” judaica aparece ahora, por tanto como un símbolo: se muestra como emblema potencialmente representativo de la universal capacidad otorgada al género humano para elevarse sobre el decurso temporal e histórico (emancipándose así de la pertenencia exclusiva de la subjetividad a la historicidad) y hallándose en disposición de contemplarlo, desde esta nueva altura, como un dominio susceptible de ser éticamente valorado.³⁷ En ese sentido,

impératifs fondateurs de l’Histoire sainte entendue le plus souvent comme un temps écoulé. Sensibilité où le passé s’articule comme essentiel au psychisme juif, au point de vibrer et déjà de se raconter, dans l’actualité de tout présent vécu” (AHN, p. 91).

En referencia indirecta a esta temporalidad escatológica tácitamente vinculada a la concepción hebraica de la historicidad profética, Catherine Chalié escribe: “Levinas subraya la necesidad de pensar la escatología distinguiéndola de cualquier perspectiva teleológica sobre la historia. Evoca así «el extraordinario fenómeno de la escatología profética», o «de la paz mesiánica», precisando que no consiste ni «en enseñar la orientación de la historia» ni en prometer un futuro que, al esclarecer finalmente del todo las evidencias presentidas por el presente, justificará los esfuerzos y los sacrificios exigidos para su cumplimiento. La escatología pondría en relación con un más allá de la totalidad y de la historia, «con una excedencia siempre exterior a la totalidad», excedencia que, paradójicamente, se reflejaría no obstante «en el interior de la totalidad y de la historia, en el interior de la experiencia». Esta proposición sorprendente de una «excedencia» enigmática que se considera que «se refleja» en la historia exige evidentemente una explicación” (CHALIER, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004, 161).

36 LEVINAS, E., *Más allá del versículo, Lecturas y discursos talmúdicos*. Buenos Aires: Lilmod, 2006, 47-48 (en adelante MAV).

37 Este sería el sentido último de la observación levinasiana según la cual: “El veredicto de la historia es formulado por el sobreviviente que no habla ya al ser que juzga y para quien la voluntad aparece y se ofrece como resultado y como obra. Así, la voluntad busca el juicio para confirmarse contra la muerte, mientras que el juicio, como juicio de la historia, mata la voluntad como voluntad” (TI, p. 254).

desde la perspectiva levinasiana, los elementos más conspicuamente simbólicos de la “cultura hebraica” constituyen, más allá de todo posible *éthos* nacionalista, símbolos en cierto modo “ecuménicos”, universales:

“El templo de Jerusalem es, en el pensamiento judío, un símbolo significativo para toda la humanidad. No se trata de una simple institución nacional. El mensaje bíblico y la historia de un pueblo de sobrevivientes, la Pasión de Israel a lo largo de la historia que evocan, todo esto pertenece a la Historia Santa. Esta última no triunfa de entrada por sobre la Historia universal que se despliega inexorablemente, pero permite juzgarla”.³⁸

Es de este modo como el pasado inmemorial, en cuanto escenario en el que tiene lugar la involuntaria adquisición del compromiso de responsabilidad hacia los otros, se manifiesta y hace efectivamente presente en el seno de la historia. La libertad judaica con respecto a la historia hunde, pues, sus más profundas raíces en un evento pre-histórico (o pre-historial) que constituye precisamente el paradigma originario de acto no libremente asumido por el sujeto. Paradójica forma de providencialismo ético mediante la cual la trascendencia ingresa en el tiempo quebrando la sólida continuidad de los instantes que lo configuran (la firme *synékheia* postulada por Aristóteles entre la serie encadenada de los “ahora”) y mostrándose, de ese modo, como un auténtico *traûma* ínsito en el seno mismo de la constante trama de la temporalidad.

CONCLUSIÓN

Como fue indicado al comienzo, la temporalidad propia del “hay”, en tanto que es siempre anterior a la hipóstasis que la experiencia encuentra ya consumada “desde siempre”, aparece en todo momento ante la subjetividad como tiempo del pasado, como un tiempo pre-mundano y pre-histórico constitutivamente ausente e irrepresentable. Rasgos éstos (irrepresentabilidad, ausencia radical, carencia de auténtico presente...) que, de modo paradójico, emparentan al tiempo neutro del *il* y *a* con el pasado inmemorial en el cual tiene lugar el compromiso ético originario al que acabamos de referirnos. El propio Levinas sugiere este vínculo tan esencial como aporético cuando, tras postular la posible confusión entre la alteridad absoluta de Dios (“*autre autrement, autre d’alterité préalable à l’alterité d’autrui, à l’astreinte éthique au prochain, et différent*”

38 MAV, p. 104. E inversamente: “El juicio de la historia se pronuncia siempre por contumacia. La ausencia de la voluntad en este juicio consiste en que no está presente en él más que como tercera persona” (TI, p. 256).

detout prochain, transcendant jusqu'à l'absence") y el "remue-menage del *il y a*", identifica esta doble ausencia con la huella impresa en la subjetividad por el pasado pre-original igualmente ausente: "Trace de un passé qui ne fut jamais present –mais absence qui encore dérange" (DVI, p. 115). El tiempo inmemorial y radicalmente ausente donde "acaece" el compromiso eterno con la miseria y la finitud del Otro, parece guardar aún, pues, un decisivo volumen de remisión al tiempo igualmente originario y ausente representado por la temporalidad neutra del "hay".

Tal vez el recuerdo de la alteridad de lo neutro no logra ser conjurado totalmente por la subjetividad entregada al cuidado de la alteridad del prójimo, hasta tal punto que los límites entre la alteridad ontológica y la alteridad ética –entre la temporalidad de lo neutro y el tiempo inmemorial, por tanto– tienden a difuminarse y confundirse.³⁹ Si el tiempo pre-original (anterior incluso al "hay") remite, en cuanto tiempo absolutamente ausente –*jadis jamais assez*–, a la temporalidad neutra propia del *il y a*, entonces quizá el orden de prelación cronológica entre ambos tiempos establecido por Levinas haya de ser invertido. La originariedad del tiempo inmemorial de lo ético no logra acaso superar la huella universalmente impresa por la verdaderamente originaria temporalidad de la existencia neutra. Una huella que, si aún es capaz de perturbar nuestro presente, lo hace merced a su condición de espejo móvil en cuya superficie se refleja la desazón que agita permanentemente a una eternidad turbada y carente de sosiego. Tan inquieta y agitada, de hecho, como el presente "eterno" sin comienzo ni fin a partir del cual el existir neutro inicia ese éxodo hacia el tiempo histórico que acaso se revela finalmente como un odiseico peregrinaje de retorno.

39 En este sentido, observa certeramente Simon Critchley: "El problema del *il y a* es que se niega tercamente a desaparecer [...]. El *il y a* funciona como una reserva inagotable de sinsentido de la que Levinas extrae repetidamente la posibilidad de un sentido ético [...]. Parece como si Levinas quisiera subrayar la radicalidad de la alteridad revelada en la relación ética, al insistir en la posibilidad de que el sujeto se confunda al tratar de distinguir entre la alteridad del *il y a* y la alteridad de la illeidad, una confusión subrayada por la homofonía y la etimología común de ambos términos" (CRITCHLEY, S., *Muy poco...casi nada. Muerte, filosofía y literatura*. Trad. E. Julibert y R. Vilà Vernis. Barcelona: Marbot, 2007, 150-152.