



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Pérez Andreo, Bernardo

Tiempo mesiánico: Lévinas “más allá” del logos

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LIV, núm. 157, enero-junio, 2012, pp. 203-229

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529078008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Tiempo mesiánico: Lévinas “más allá” del logos

Dr. Bernardo Pérez Andreo*

Resumen

Hay cierta “carencia” en el pensamiento de Lévinas. Verla supone ir más allá del propio logos griego, logos del que el francés no supo ni quiso salir y por ello permaneció encerrado dentro de la misma lógica de la barbarie occidental que su pensamiento intenta destruir. Queremos situar el tiempo como *exitus* hacia el otro; *exitus* que se torna exilio en el mismo momento que el tiempo es pensado desde la dimensión de pasado, como en el judaísmo, o de futuro, como en el cristianismo. La correcta comprensión del tiempo que nace del otro es el presente, el tiempo mesiánico.

Palabras clave

Lévinas, logos griego, Otro, tiempo.

.....

* Doctor en Teología por la Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de Valencia, Diploma en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Murcia. Director del Departamento de Filosofía y Sociedad de Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Coordinador del Máster en Teología y del Programa de Doctorado en Teología de la Universidad de Murcia. Contacto: b.perezandreo@gmail.com.

Messianic Time: Lévinas “beyond” the logos

Abstract

Certain “lack” is in Lévinas’s thought. To see her supposes going beyond the Greek logos, logos from which the Frenchman could not go out, it is why he remained enclosed inside the same logic of the western barbarism that his thought was trying to destroy. We want to place the time as *exitus* towards the other; *exitus* that becomes exile in the same moment that the time is thought from the dimension of past, like in the Judaism, or future, as in the Christianity. The correct comprehension of the time that born from the Other is the present, the Messianic time.

Keywords

Lévinas, greek logos, Other, times.

Introducción

La que puede considerarse legítimamente como última sección de *Totalité et infini*, «El rostro y la exterioridad» obviando la conclusión, «Más allá del rostro», se nos revela como el núcleo axial de toda la obra de Lévinas. Esta axialidad del insoslayable paso del autor no le viene únicamente de su centralidad cronológica en la obra filosófica levinasiana, sino que es principalmente el «punto de fuga» -que sólo un pensar no avisado podría considerar como elección aleatoria del autor- de todo su pensamiento filosófico y religioso, y de toda su producción escrita.

Efectivamente, la temática –o temáticas– planteadas en este *passage obligé*, habían sido esbozadas –atisbadas tal vez– en lo que

puede considerarse como prolegómenos a *Totalité et infini*: en primer lugar *De l'existence à l'existant* y seguidamente y como continuación necesaria –tan necesaria que podría tenerse a ambas por una sola– *Le temps et l'autre*. En *De l'existence à l'existant* la referencia explícita a la temática de «más allá del rostro» es mínima pero importante, porque se encuentra precisamente al final de la reflexión, dando una perspectiva a todo lo expuesto y como dejando la puerta abierta a una explicación posterior. En concreto, el paso denominado «Hacia el tiempo» –más las páginas previas a este en las que precisa el *sensido de la hipóstasis*–, a cuyo título bien podríamos añadir el título del siguiente trabajo y obtener un único epígrafe: «Hacia el tiempo y el otro», porque es en este donde se realiza una tematización que compendia la reflexión posterior de *Totalité et infini*.

Si consideramos la obra levinasiana posterior a *Totalité et infini*, encontramos que el reflejo de «Más allá del rostro», *La Huella*, es el puente necesario para pasar de *Totalité et infini* a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: aquello de *más allá del rostro* se dice *de otro modo* en la escritura diseminada de la «huella». La reflexión sobre «la huella» en *Humanisme de l'autre homme* recoge lo paradigmático de «Más allá del rostro» y lo expresa: más allá del rostro hay un tercero, infinito, Dios, «El», que se significa en la huella o por la huella que lo *sustituye* y lo *dice*. Acabamos de trazar los hilos de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que se extenderán hacia el Infinito impensado a través de cortes y anudamientos reflejados en las obras posteriores, sobre todo *De Dieu qui vient à l'idée*.

Se intentarán exponer ordenadamente estos «hilos» del pensamiento de Lévinas, sin caer en una sistemática totalizadora a la que se resiste el propio pensamiento del autor tan marcado por lo indecible, lo impensable, lo infinito. Para empezar debemos intentar salir del tiempo más allá del propio logos griego. Cualquier intento por pensar el tiempo desde el logos, nos dejaría encerrados dentro de la misma lógica de la barbarie occidental. Lévinas quiere salir del logos por la puerta trasera: a través de una nueva conceptualización

del tiempo como originario del ser, en una línea que aún recuerda demasiado al Heidegger que había sido *destruido* en *Totalité et infini*. Nosotros queremos situar el tiempo como *exitus* hacia el otro. Pero este *exitus* se torna exilio en el mismo momento que el tiempo es pensado desde la dimensión de pasado, como en el judaísmo, o de futuro, como en el cristianismo. La correcta comprensión del tiempo que nace del otro es el presente. La *presentidad* es la característica esencial del acontecer del ser que no se impone como barbarie, sino que se muestra como don del rostro del otro. El yo es en la medida de la donación del otro, la otredad es la categoría fundante que Lévinas no llegó a pensar hasta el fondo por enclaustrarse en el logos griego. Ahora bien, el último paso de nuestra reflexión nos lleva al núcleo del pensamiento levinasiano; este paso definitivo no puede ser interpretado sólo re-escrito buscando el paralelo del que nace a modo de *targum*. Hemos querido hacer una exégesis de este paso fundamental reescribiendo el texto levinasiano con el paralelo bíblico innombrado. Al final se produce la desocultación del ser en el rostro del otro, en JHWH como clave heurística de toda la existencia humana en el universo. ¿Cabría un último momento –siempre–, en todo caso, pen-último, subrayando ese «casi» insuperable? El *tiempo* y el *otro* lo dirán.

1. Salida del tiempo más allá del logos griego

«Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes»¹. De esta manera concluye Lévinas su primera obra dedicada a la temática exodal que hemos de tratar en este trabajo. El éxodo es la preocupación central de la reflexión levinasiana. El éxodo en su sentido etimológico más puro como camino que se dirige hacia fuera, como salida de una situación opresiva y alienante; el éxodo como paradigma de todo el

1 Emmanuel Lévinas, *De l'évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982), 116-117.

pensamiento bíblico en el que está definitivamente situado nuestro pensador. Más en concreto, se trata de salir de una situación opresiva de la filosofía occidental, la filosofía del ser que en Occidente se ha convertido en la justificación más patente de una situación de opresión histórica, económica y política.

Detrás de esta frase se encuentran los campos de concentración nazis, las cámaras de gas, las fosas comunes, los stalags y las *decisiones finales* –ultimidades reales de una determinada filosofía del ser–, pero también se encuentran como proyección futura de una realidad *necesaria* –tan necesaria que suena a *vaticina ex evento*–. Hiroshima, el Gulag, Rwanda, Timor oriental, Abu Graib, Guantánamo, El Congo... podríamos seguir vaticinando y no erraríamos en nuestras proyecciones. Es una determinada filosofía la que da amparo ideológico, moral y decencia a las mayores obscenidades de la historia. No deja de ser cierto que –además de la política, Herr Clausewitz²– también la filosofía *es la continuación de la guerra por otros medios*. Y si es la continuación de la guerra se hará imprescindible hacerle la guerra a la filosofía; a la filosofía que se manifiesta como guerra a la decencia de los humanos más oprimidos: esclavos, siervos, plebeyos o proletarios. De lo contrario, toda filosofía será cómplice de una «civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica (una civilización que), merece el nombre de bárbara»³.

1.1 Éxodo y exilio

La *barbaridad* no se halla, como así creyó Platón, en el no saber hablar griego de los extranjeros, sino en el no comprender al otro por parte del idioma natal de la filosofía. La filosofía nació con una tara importante: el narcisismo. Esta es su mácula original, su primer pecado, al que seguirán algunos más: prepotencia y falocentrismo. De este hecho se infiere la necesidad imperiosa de salir de esta filosofía, pero una salida que se plantea como fuga o, en términos de

2 Karl Clausewitz, *De la guerra* (Barcelona: Mateu, 1972), 58.

3 Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, 116.

Lévinas, como evasión. Evasión necesaria que nos lleva directamente al corazón de la filosofía⁴, mejor, al corazón de la Hidra. No podemos pactar con la filosofía del ser, de la permanencia. Todo pacto con ella implica una claudicación. Pero no podemos tampoco luchar contra ella a campo abierto. Hemos de evadirnos y esperar en lo escarpado para guerrear con cartuchera y kalashnikov en ristre.

El terreno abierto en el que lucha la filosofía y tiene las de ganar es la reflexión desde el logos griego, nacido de Heráclito y muerto con Heidegger. Ese es el terreno que hay que evitar, pero para evitarlo hemos de rebatirlo antes, y esto es precisamente lo que no hace Lévinas, no rebate sino que evita la lucha y se queda en un enunciado de intenciones. Es necesario salir de la filosofía del ser occidental que ha provocado los campos de exterminio, pero en *De l'évasion* aún no ha encontrado el camino de salida. Sí ha visto la necesidad imperiosa de salir, ha recibido la orden de poner al pueblo en marcha, pero el camino del desierto se antoja difícil salida. Salir del logos griego con el logos mismo como camino de salida es empezar mal, de ahí que sea necesario romper las primeras tablas de la ley y volver a subir para recibir otras. Desde *De l'évasion* hasta *Totalité et infini* nos encontramos con la evasión o primera salida, primer éxodo, de la filosofía del ser. En *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence* tenemos la segunda salida –no sabemos si éxodo o exilio– definitiva de la filosofía occidental, para encararse hacia lo *más allá del rostro*, hacia eso que *todavía no es, obscure lumière*, que ilumina el camino fuera del logos.

Veamos cómo se origina a nuestro entender el logos griego y qué función tiene en la historia de la filosofía y de la humanidad.

1.2 El logos y la barbarie

El lenguaje metafísico responde a una intención de jerarquizar primero y valorizar después todo lo que rodea al Yo. Él es la medida

4
Ibid., 84.

de jerarquía y de valor. El *Ego* omnipotente, falocrático y patriarcal, determina, como acto de su suprema voluntad, lo propio como *mejor* y lo ajeno como *peor* y todo como apropiable. Desde aquí se cimientan el resto de dualidades, de estructuras binarias por las que se *construye* la realidad metafísica. Un índice de esta constitución metafísica lo encontramos en la genealogía de los términos metafísicos en su griego natal. Gadamer en *Verdad y Método II*⁵, da la arqueología de un término clave de la metafísica: ΟυσΙΑ. En su origen indica la propiedad rural, el *asentamiento*, y de ahí se deriva su sentido conceptual de «ser» como presencia. Podemos añadir a Gadamer también como posesión y, por tanto, usurpación que establece uno frente a otros.

Podríamos establecer una cadena lógica que explicita la constitución metafísica desde su base *económica*: el Yo posee, esta posesión le es presente, se le muestra ante él y lo hace como verdad, verdad que puede expresar en el habla por la misma presencia de su voz. Su voz expresa la verdad de su posesión que es acto puro, presente continuo, y que *gen*-era su propiedad como *permanencia*. La boca-órgano emisor de la voz que *gen*-era la propiedad como propia: "mío"- actúa análogamente al falo que en-*gen*-dra la propiedad, la *hila* más allá de la muerte como propiedad *eterna* del Yo⁶.

Dos órganos trabajan pues para el Yo autoconsciente que posee y además ostenta la facultad de decir aquello que posee como suyo. La voz, de un lado, di-*semina* su poseer como permanencia de la propiedad, profiere el *logos* que expresa la ley permanente de la posesión; mientras de otro lado, su falo in-*semina* su *propio* yo en lo otro engendrando su mismidad de poseedor. Voz y falo dan a la propiedad del Yo omnipotente el *ser* permanente –el *ser* nace de la cópula falofónica que otorga permanencia y estabilidad a la propiedad del Yo y que se ve refrendado por la expresión de esta *verdad* por el logos-. Podemos hablar de falo-fono-logocentrismo como constitutivo

5 H-G. Gadamer, *Verdad y método II* (Salamanca: Sígueme, 1998), 353.

6 Bernardo Pérez Andreo, "Alternativa cristiana al (des)orden mundial: logos, imperio y cristianismo," *Revista Iberoamericana de Teología* 5 (2007): 69-90.

de la metafísica que nace en lo griego como modelo de apropiación usurpadora del Yo o lo Mismo frente a los otros o a Otro.

Esto mismo es lo que puso en práctica el aventajado discípulo de Aristóteles al someter y usurpar el mundo conocido en aquel momento. Descendientes de griegos, los romanos según la *Eneida* virgiliana, llevaron ese dominio y expolio más allá al otorgarle rango de ley divina y humana. Desde ese momento no ha dejado de haber imperios que recurran al logos que justifica su posesión y al dios que les alienta en la tarea de sometimiento y dominio. Un claro ejemplo es el imperio de Castilla en el nuevo continente, y actualmente la claridad con la que se expresan los *neocons* estadounidenses.

Hay, por tanto, una estructura clara de dominio y expolio en el origen del pensamiento griego que aquí vamos a denominar «mundo cerrado»:

Asentamiento-Presencia-Apropiación-Permanencia

Esta estructura se asienta sobre tres pilares fundamentales:

Logos-Divinidad-Imperio

Esta trinidad tiene su base en aquella *cuaternitas* en relación dialéctica, de modo que se sustentan mutuamente. El *Imperio* es la garantía del *Asentamiento*, que el *Logos* asegura como *Presencia* y *Apropiación*, y la *Divinidad* ofrece como *Permanencia* o *Eternidad*. Todo se mueve en un orden cíclico y perfectamente organizado donde cada cual sabe su función a realizar de modo que «es evidente que unos hombres nacen libres (y poseedores) y otros esclavos (y expropiados), siendo para estos últimos la esclavitud tan útil como justa»⁷. Según el maestro de Alejandro, hay unos hombres a los que ese orden permanente divino ha dado el nacer poseedores del ser, esto lo demuestra el Logos y lo garantiza el Imperio. Mientras, otros no han tenido esa *gracia*, por lo tanto es útil para ellos y bueno para el orden social que así sea.

7
7 Aristóteles, *Política* (Barcelona: Altaza, 1997), 49.

Este es precisamente el modo de reflexión de todos los sistemas legitimadores de los imperios: el excluido, pobre o víctima es el culpable de su posición fuera del ser. En el capitalismo por vagancia o desidia, pues todos podemos ser poseedores si trabajamos duro y queremos medrar.

Ante esta trinidad de muerte que se encuentra, el cristianismo va a oponer una trinidad de vida que permita la existencia de las víctimas y excluidos del Imperio, hasta tal punto que se convertirá el cristianismo en un elemento tan peligroso como lo fue su precursor que murió ajusticiado precisamente por el Imperio.

La nueva estructura del nuevo orden a instaurar la denominamos «mundo abierto»:

Huella-Inquietud-Acontecimiento-Historia

Que se asienta en los nuevos pilares de la Trinidad de Vida:

Padre-Hijo-Espíritu

Ya no hay una relación dialéctica sino analéctica: el origen de todo es la relación amorosa familiar del Padre/Madre y el Hijo/Hija en lo⁸ Espíritu. Este Amor viene de arriba (*ana*) y entra en relación con los hombres en su historia, contada como la relación de Dios con el pueblo oprimido en una relación que no oprime con su presencia, sino que se hace presente en la ausencia de su huella, provocando el acontecimiento de la liberación como propia en la Inquietud de la no pertenencia del propio ser.

El sentido del mundo está fuera, nos viene de arriba y hay que buscarlo en la ausencia de su sentido proyectado hacia el *ésjaton* definitivo. No cabe circularidad opresiva sino *telos*. De ahí la Inquietud y el valor que cobra el acontecimiento liberador. Dios se hace presente de la única manera que puede respetar la libertad de la historia: en la ausencia de su huella.

8 Preferimos la grafía neutra para resaltar su no ser ni masculino ni femenino sino ambas cosas por eminencia.

Visto así, el logos no es el justificador de la opresión multisecular de los imperios y la filosofía puede salir definitivamente del ser, puede cumplir con la undécima tesis sobre Feuerbach y cambiar el sino del mundo de injusticia, opresión y muerte. Lévinas sólo lo ha atisbado pero no lo ha podido aceptar, sigue encerrado en la visión heideggeriana de la unicidad del logos griego y el cristiano. No hay más que un logos y por tanto una filosofía posible, de ahí que sea necesario evadirse de la misma. No puede ver que es posible otro logos y otra forma, por tanto, de filosofía: el logos joánico, el que *vino al mundo y el mundo no lo conoció*, de ahí que fuera expulsado del mundo. El logos del mundo expulsa al logos joánico. El logos del mundo se identifica con el logos de los señores de este mundo, de sus dueños y opresores; el joánico se identifica con las víctimas y es por ello expulsado. Mas no puede existir ya el logos de este mundo sino expulsando al logos victimal, siendo su parásito. El logos victimal es el que renuncia a la violencia y la soporta, mientras el logos griego es el que la ejerce para poder ser, es decir, su ser es la violencia. El logos griego (de Heráclito) según Heidegger es el Logos de todas las culturas humanas en cuanto están basadas continuamente en la unanimidad violenta⁹.

Al no poder haber evasión del logos occidental propiamente hablando, Lévinas opta por salir del tiempo circular que este ha marcado. La circularidad del tiempo es tan opresiva como el mismo logos pero no es tan originaria, es una consecuencia del mismo. Lévinas entiende lo contrario, si no podemos salir del logos, porque no es posible pensar y hablar sin él, sí podemos salir del tiempo en que nos enclaustra, el tiempo de la mismidad que nos clava al ser, que nos mantiene arrojados a un mundo de injusticia y nos aboca a la muerte definitiva¹⁰.

.....

9 R. Girard Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca: Sígueme, 1982), 231.

10 Patricio Peñalver, en el ensayo que añade a la traducción de *De l'existence à l'existant*, entiende que esta posibilidad de salir del tiempo que enclaustra la reflexión filosófica del ser, podría ser considerado en sí mismo como «otra filosofía» o bien como «una alternativa a la filosofía». Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1978): 158.

La forma de salir de aquí será poner al ser en relación con el otro o con lo otro. Dirá que el tiempo no se construye desde el ser sino el ser desde el tiempo y este desde la relación con el otro hacia el bien¹¹. El ser mismo está escindido en Mismo y Otro, de ahí su necesidad del tiempo y de la relación.

1.3 El tiempo del otro: el presente

El tiempo no es una cualidad del ser; es el ser el que requiere de aquel para poder ser algo concreto. El ser, en su resonancia verbal recuperada por Heidegger, es *nada* si no tiene tiempo que lo haga presente. El ser es en el tiempo, fuera de él no es, solo es ser. El ser en el tiempo existe, sale de sí y adquiere consistencia, como bien sabía Plotino que escribió con la ayuda inestimable de Porfirio las Enéadas para explicarlo.

El ser se rehúsa a toda especificación y no especifica nada. No es ni una cualidad que un objeto soporte, ni el soporte de cualidades, ni el acto de un sujeto...¹².

El ser no es algo concreto, no es un ente, lo será cuando adquiera tiempo. Lo que nos planteamos aquí con Lévinas es si ese proceso de adquirir el tiempo se hace como un «descenso» del ser al tiempo, o bien como un «ascenso» de la nada al ser mediante el tiempo. Aun así tenemos necesidad de saber de qué hablamos cuando hablamos de tiempo. Lévinas lo tiene claro en *De l'existence à l'existant*: el tiempo es la salida del ser, por tanto, la configuración de una nueva filosofía o de una nueva forma de filosofía. Pero nosotros no tenemos muy claro que esa salida del ser sea concomitantemente una salida del logos opresivo occidental. Hemos de ver cómo es necesario salir a la vez del ser y del logos occidental para poder establecer otro tiempo y otra filosofía que respondan a la historia de opresión y muerte en Occidente. Necesitaremos de un logos nómada junto al victimal para poder oponernos al logos violento y sedentario de Occidente.

11 Cf. *Ibid.*, 9.

12 *Ibid.*, 16-17.

Lévinas trata de salir del ser mediante la posición de un tiempo que rompa con la circularidad griega. Rosenzweig es aquí su referencia. El tiempo en *La estrella de la redención*¹³, determina la historia como un proceso salvífico inserto en la dinámica "Exitus-Redditus". La historia está marcada por el proceso dinámico de Creación-Revelación-Redención que corresponde a las dimensiones de Pasado-Presente-Futuro. En *De l'existence à l'existant* el presente corresponde con la categoría de la Revelación, es decir, la manifestación del existente en el instante, un ser que viene a lo concreto *del hic et nunc*¹⁴. Este venir al instante se manifiesta como un proceso creativo ex nihilo, de nada viene el existente al ser en el instante, el tiempo se constituye de instantes continuos, es decir, de revelaciones constantes del ser desde la nada hacia el tiempo. Por tanto, es el presente el que tiene la prioridad pues «el presente es el comienzo de un ser»¹⁵.

2. Más allá del rostro: éxodo del ser hacia el otro

Hemos llegado al paso clave de la filosofía de Lévinas. A partir de aquí habrá que descalzarse para poder entrar en el terreno sagrado del rostro del otro. Este paso está construido en torno a un núcleo central sobre el que se superponen, recubriéndolo siete –ni uno más ni uno menos– estratos a modo de sedimentos progresivos, que nos llevarán desde ese centro que podríamos definir como empírico, y que se encuentra *en-deçà*, hasta el no-empírico *au-delà* que se manifiesta en el rostro. En modo alguno podremos prescindir de ninguno de los elementos que expongamos, el pluralismo es irreductible, de modo que el núcleo lo es y debe serlo en todo momento, y el «más allá» debe permanecer tal, sin perder un ápice de su exterioridad. Pero tampoco queremos que se confunda este símil *esférico* con un intento de totalización de la experiencia del ser; en absoluto, la

13 Cf. F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme 2000).

14 «El presente no traduce un encuentro del tiempo y de lo absoluto, sino la constitución de un existente, la posición de un sujeto». Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., 133.

15 *Ibid.*, 132.

posible semejanza es puramente gramatical, pero no haremos más precisiones, a buen entendedor...

El núcleo esencial sobre el que se asienta este camino desde «más acá» hacia «más allá» se halla en la constatación del pluralismo de base frente al monismo omniabarcante y reductor del Otro al Mismo. De un lado tenemos al yo idéntico a sí y separado; de otro lado tenemos la alteridad del Otro que no le viene de la mismidad, sino que lo es precisamente por ser Otro. Uno y otro están en relación, relación que no anula la identidad del yo y la alteridad del Otro: esa relación es el lenguaje. Por tanto, la afirmación primaria es el cara-a-cara irreductible, lo que significa «la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro»¹⁶. Pero el Otro, en tanto que Otro, viene desde fuera y funda la asimetría de lo interpersonal, me llama y suscita mi libertad apelando a mi responsabilidad hacia él –sin reciprocidad demandable– desde una doble dimensión: «altura y abatimiento –glorioso abatimiento–», por el que el Otro «tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y a la vez, del maestro (*maître*) llamado a investir y a justificar mi libertad»¹⁷. Mas si el Otro confiere la libertad al yo y apela a su responsabilidad, el yo hace *apología* de sí –de su identidad que no es negada en ningún momento– mediante el discurso por el que se revela a los otros.

Pluralismo de elementos; identidad del yo; alteridad del Otro; relación que no anula ni una ni otra; epifanía del Otro en el rostro doble del abatido y del maestro –quizá del abatido maestro–; ya tenemos el núcleo, ahora necesitamos ir hacia «más allá del rostro», hacia un plano «en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se releva también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad, en el que la subjetividad se sitúa (*se pose*) en función de estos movimientos»¹⁸. Ahora es el momento de ir colocando los distintos estratos concéntricos que nos llevarán a ese otro plano y aún a un *Otro*.

16 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1961), 229.

17 *Ibid.*, 229.

18 *Ibid.*, 231.

2.1 Éxodo del yo

Ese yo que acoge al Otro desde su llamada de altura y de abatimiento, que responde al Otro y en su respuesta ya ha encontrado su verdad; ese yo no acoge por amor, sino por el mandato que supone la altura misma de la llamada –asimétrica–; ese yo, por amor inicia el movimiento de salida hacia el Otro –no de recibimiento–; un movimiento esencialmente equívoco –deseo y necesidad–, ambiguo «que se sitúa en el límite de la inmanencia y de la transcendencia»¹⁹. El amor en sí mismo busca colmar una necesidad que se encuentra más acá de la inmanencia misma, aun antes de haber iniciado el movimiento de salida –la intención amorosa– y dirigirse a la inmanencia.

...por un aspecto esencial, el amor que, como transcendencia, va hacia el Otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra²⁰.

En este movimiento puede quedarse en el otro concreto hacia el que sale y permanecer en una inmanencia primordial que le impediría salir de sí. No encontraría sino aquello mismo que él es, buscaría su propia identidad duplicada en otro ya no Otro, de esta manera el amor puede «presentarse como incesto». Pero, a la vez que puede ir hacia el *otro-mismo*, si podemos llamarlo así, también puede ir hacia el amado en tanto que Otro, en una necesidad que sí presupone «la exterioridad total, la transcendencia del otro». Aún aquí cabe un plus

Moisés salió adonde estaban sus hermanos y los encontró transportando cargas. Y vio cómo un egipcio maltrataba a un hebreo, uno de sus hermanos. Miró a un lado y a otro, y viendo que no había nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena. Al día siguiente, salió y encontró a dos hebreos riñendo, y dijo al culpable:

¿Por qué maltratas a tu compañero? (...)

El sacerdote de Madián tenía siete hijas, que solían salir a sacar agua y a llenar los abrevaderos para abrevar el rebaño de su padre.

Llegaron unos pastores e intentaron echarlas.

19 *Ibid.*, 232.

20 *Ibid.*, 232.

de trascendencia, un ir más allá todavía, «más allá del amado». Una visión imposible –deseo ya– en la que Otro, no nombrable, se trasluce desde el reverso del rostro, de todo rostro. Otro Infinito que da su dimensión de altura al rostro del otro, que me demanda desde él y justifica mi libertad, arbitrariamente libre, injusta. Estamos ya apuntando hacia lo que un buen judío nunca nombrará, lo más allá del rostro se vislumbra en una oscura luz de lo que *aún no es* y que permanece en un futuro siempre lejano.

Pero el amor va también más allá del amado. Por eso, a través del rostro, filtra la oscura luz que viene de más allá del rostro, de lo que *aún no es*, de un futuro jamás bastante futuro, más lejano que lo imposible²¹.

Esta «obscure lumière de ce qui n'est pas encore», supone en sí misma el inicio del *éx-odo* –en su significado más fiel etimológico y bíblico: acción de salir, tomar el camino de salida– de la filosofía occidental y la metáfora por excelencia de esta tradición, la metáfora fotológica. No es –nunca podrá serlo, y en todo caso habría que errar hacia ello– la salida definitiva de la filosofía que se extiende desde Jonia hasta Jena; sí es un no dejarse apresar por el pensamiento del ser y de la luz, apuntando a un origen, una exterioridad respecto a este pensamiento en aquello que no tiene *aún* ser, en lo que no es plena luz que constituya fenómenos en torno al su-jeto –aún no nos atrevemos a nombrarlo tampoco nosotros–. Pero si esta exterioridad inviste de alguna manera a la filosofía, es primera y fundante respecto a ella; la filosofía sigue siendo necesaria –como momento insuperable– para poder hacer

Entonces
Moisés se
levantó,
defendió a las
muchachas
y abrevó su
rebaño. Ellas
volvieron
a casa de
Raguel, su
padre, y él les
preguntó:

¿Cómo hoy
tan pronto de
vuelta?

Contestaron:
Un egipcio nos
ha librado de
los pastores,
nos ha sacado
agua y ha
abrevado el
rebaño.

Replicó el
padre:

¿Dónde
está? ¿Cómo
es que lo
habéis dejado
marchar?

Llamadlo que
venga a comer.

Moisés accedió
a vivir con él,
y éste le dio a
su hija Séfora
por esposa.

Ella dio a
luz un niño
y Moisés lo

21 *Ibid.*, 232-233.

una inteligencia de aquello que apunta pero que no está más allá del rostro, nos referimos a realizar una fenomenología del eros.

2.2 Búsqueda del Eros

El eros es el único medio que abre, en tanto que deseo y necesidad, el camino que conduce más allá del rostro, hacia la oscura luz de eso que no es aún. Mas el camino no es directo, no puede ser directo, debe pasar necesariamente por las *mediaciones* visibles –iluminadas– que se ofrecen al eros y en las que este puede quedarse debido a la esencial ambigüedad que lo constituye. La, por excelencia, epifanía del Amado es la Amada, lo femenino²², en la que el amante se sumerge, saliendo de la luz clarividente del día, en una noche de misterio, gozo y voluptuosidad que pretende arrancar el velo que oculta lo que *no es aún*. Lo femenino se presta en una desnudez «exhibicionista» –toda fragilidad y vulnerabilidad– a la caricia que va más allá de lo simple carnal, a la caricia en la que «el cuerpo se desnuda de su forma misma, para ofrecerse como desnudez erótica»²³, en la que se dice lo indecible pero permanece oculto, ofrecido a la profanación.

El eros, en este camino que necesita transitar, tiene una única manera de acceder a lo más allá del rostro –esencialmente– oculto: profanándolo, es decir, des-ocultando su permanecer oculto pero sin poder develar ni revelar su misterio. Esta es también la ambigüedad del eros. Mediante la voluptuosidad –«su voluptuosidad es voluptuosidad de la voluptuosidad,

llamó Gersón, diciendo: «soy forastero en tierra extraña» (Ex 2, 11-13.16-21)

Moisés pastoreaba el rebaño de su suegro Jetró, sacerdote de Madián; llevó el rebaño trashumando por el desierto hasta llegar al Horeb, el monte de Elohim. El ángel de JHWH se le apareció en una llamarada entre las zarzas.

Moisés se fijó: la zarza ardía sin consumirse.

Moisés dijo:

Voy a acercarme a mirar este espectáculo tan admirable: cómo es que no se quema la zarza.

Viendo JHWH que

Moisés se acercaba a mirar, lo llamó desde la zarza:

Moisés, Moisés.

22 *Ibid.*, 233.

23 *Ibid.*, 235-236.

amor del amor del otro»²⁴— viola el secreto descubierto pero en modo alguno develado. Lo femenino «esencialmente violable e inviolable»²⁵ es reflejo de este secreto descubierto que no se ofrece al develamiento y es así violado en su inapresable virginidad.

Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro. El rostro de la amada *no expresa* el secreto que el *Eros* profana, deja de expresar o, si se prefiere, sólo expresa esta negación de expresar, este fin del discurso y de la decencia, esta interrupción del orden de las presencias. En el rostro femenino, la pureza se turba ya por el equívoco de lo voluptuoso²⁶.

El eros, que por la caricia y la voluptuosidad busca —«registra»— en la amada aquello que *no es aún*, un porvenir «jamás lo bastante porvenir», el ente aún no ente; busca en el *claroscuro* del rostro —cuerpo que ha perdido ya la forma— femenino que le invita a la noche clara que se asoma en él, noche en que «la desnudez erótica es como una significación al revés, una claridad convertida en ardor y noche, una expresión que deja de expresarse, que zozobra en el equívoco del silencio»²⁷. En este equívoco obtiene el eros su mayor premio. Cuando se dirigía hacia el misterio oculto y quería develarlo, sólo consiguió violarlo, violentarlo en su mismo ocultamiento hasta que le concedió lo in-pensado, lo no explícito para él: la fecundidad, la posteridad, el tiempo arrancado a la eternidad —de esta lucha Jacob ha obtenido su nombre, su futuro—.

El amor no conduce simplemente, por una vía más alejada o más directa, hacia el Tú. Se dirige en una dirección distinta de aquella en donde se encuentra

Respondió él:
Aquí estoy.

Y Dijo (JHWH):

No te acerques.
Quítate las sandalias de los pies, porque el sitio que pisas es terreno sagrado.

Y dijo (JHWH):

Yo soy el Elohé de tu padre, el Elohé de Abraham, el Elohé de Isaac, el Elohé de Jacob. Y se tapó Moisés el rostro porque temió mirar a Elohim.

Y dijo JHWH:

He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y

24 *Ibid.*, 244.

25 *Ibid.*, 236.

26 *Ibid.*, 238.

27 *Ibid.*, 241.

el Tú. *Lo oculto* -jamás suficientemente oculto- *está más allá de lo personal y es su revés, refractario a la luz* (subrayado nuestro), categoría exterior al juego del ser y de la nada, más allá de lo posible, porque es absolutamente inapresable²⁸.

2.3 Encuentro del otro

La osadía del eros le ha reportado el premio que no esperaba. El deseo, siempre insatisfecho, se ha engendrado a sí mismo en la transcendencia del yo hacia el Otro, transcendencia que supone una trans-sustanciación en la que el yo se renueva constantemente en el hijo. Pero para ello era necesario el encuentro con el Otro en la Amada, en lo femenino, trasunto del Otro en tanto que Otro. La fecundidad ha abierto la posibilidad de la transcendencia del yo y del Otro -la Amada- en otro que es yo y más allá de yo. El yo se abre más allá rompiendo la cadena del instante²⁹ al relacionarse con la Amada y *robar* el ser infinito como modalidad de la fecundidad.

Lo idéntico en sí mismo es dual, es el yo y su porvenir obtenido en la relación fecunda con el Otro que abre sus posibilidades en el hijo. El hijo no es un avatar del yo sino la posibilidad de un comenzar siempre nuevo, la fecundidad es una creación constante del tiempo en la relación del yo y el Otro en la que los dos extremos son necesarios y nunca superados. «El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo»³⁰. Esta dualidad -no dualismo- del ser es precisamente la

espaciosa, tierra
que mana leche
y miel, el país
de los cananeos,
hititas,
amorreos,
fereceos, heveos
y jebuseos.

La queja de los
israelitas ha
llegado a mí, y
he visto cómo
los tiranizan los
egipcios.

Y ahora, anda
que te envío
al Faraón para
que saques de
Egipto a mi
pueblo, a los
israelitas.

Y dijo Moisés a
Elohim: ¿Quién
soy yo para
acudir al Faraón
o para sacar a
los israelitas de
Egipto?

Respondió:

yo estoy contigo,
y esta es la
señal de que
yo te envío:
que cuando
sagues al pueblo
de Egipto,
daréis culto a

28 *Ibid.*, 242.

29 Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., 125-126.

30 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., 247.

que posibilita la apertura de la transcendencia en la relación entre los elementos escindidos, *creando* el tiempo en su misma relación. El tiempo no es el advenimiento del ser hacia la muerte sino que es la apertura del ser hacia el Infinito, deseo que no se satisface y que engendra el deseo.

La fecundidad, este es el tercer estrato, después de que el eros forzara lo oculto obteniendo lo porvenir que aún no es, abre la posibilidad de que el ser se produzca como infinito al comenzar siempre de nuevo en el hijo que es yo y no lo es ya. Pero la fecundidad –relación del yo con la Amada– no supone una absorción de la subjetividad sino que es, precisamente, su mismo drama: la separación se mantiene. Este es el cuarto estrato.

2.4 Retorno a sí

El yo, que por el eros salía de sí hacia el Otro y buscaba en lo recóndito colmar su deseo, no deja en ningún momento de remitirse a sí mismo. Pero el amor le releva de su propia posesión que «llega a ser hartazgo de sí»³¹. El yo que vuelve constantemente a sí como origen, puede salir de sí y liberarse de su identidad por la relación con el Otro en la feminidad, de este modo «la subjetividad enamorada es la trans-sustanciación (*transsubstantiation*) misma y esta relación sin par entre dos sustancias se resuelve en la paternidad»³². Paternidad que es en sí una identificación y alteración del yo a la vez. El hijo es yo en cierto sentido pero no yo mismo. El sujeto que descubrimos aquí no es el propio de las categorías

Elohim en esta montaña.

Respondió Moisés a Elohim:

Mira, yo iré a los israelitas y les diré: el Elohé de vuestros padres me ha enviado a vosotros.

Si ellos me preguntan cómo se llama, ¿qué les respondo?

Dijo Elohim a Moisés:

«Yo soy el que soy». Esto dirás a los israelitas:

«Yo soy» me envía a vosotros.

(Ex 3, 1-14)

Moisés volvió a casa de Jetró, su suegro y le dijo: —Voy a volver a Egipto a ver si mis hermanos viven todavía. Jetró le contestó:

Vete en paz.

Dijo JHWH a Moisés en Madián:

31 *Ibid.*, 248.

32 *Ibid.*, 249.

clásicas, «no es un yo detrás del yo, desconocido para el yo consciente»³³, sino un yo *delante* del yo. La identidad dual de la que hablábamos más arriba, el yo presente y el yo por-venir, es la estructura de esta subjetividad que en el eros se abre a la paternidad y en la fecundidad, engendra la multiplicidad.

2.5 La Amada y el Hijo

El yo que se trans-sustancializa en el hijo, que pasa su identidad a la del hijo sin dejar de ser «yo», se trasciende verdaderamente. No se transporta a otro sino que trasciende su subjetividad sin dejar de serle propia: he aquí la trascendencia de la fecundidad. La describe Lévinas como un ser-otro desde la identidad del yo por la relación con el Otro, esto es, en la relación erótica que germina en fecundidad y en la que el sujeto se mantiene como tal y a la vez se *diluye* en el Otro. Esta permanencia en la trascendencia es la clave para la comprensión de la trascendencia como fecundidad. De esta manera, «la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica»³⁴.

Hemos buscado fuera de la conciencia y del poder una noción de ser que funde la trascendencia. La agudeza del problema reside en la necesidad de mantener el yo en la trascendencia con la que, hasta ahora, parecía incompatible³⁵.

Efectivamente, necesitábamos salir de una conceptualización del sujeto y de la sustancia desde la manifestación social del conocimiento y del dominio, la conciencia y el apoderamiento. El sujeto no es la *acumulación* de saberes, conocimientos, experien-

Anda, vuelve a Egipto, que han muerto los que intentaban matarte.

Moisés tomó a su mujer y a sus hijos, los montó en asnos y se encaminó a Egipto. (...)

En un albergue del camino, JHWH le salió al paso para darle muerte.

Séfora entonces tomó un pedernal, le cortó el prepucio a su hijo, lo aplicó a las partes de Moisés y dijo:

Eres para mí un marido de sangre. Y lo dejó cuando ella dijo «marido de sangre»

(por la circuncisión).

(Ex 4, 18-20a.24-26).

Y habló Elohim a Moisés y le

33 *Ibid.*, 250.

34 *Ibid.*, 254.

35 *Ibid.*, 253.

cias y posesiones, esto supone seguir considerando al sujeto desde lo que le es, simplemente, previo; de lo que se trata es de ver al sujeto como su-jeto, como una sujeción a lo que le está delante, sea el Otro –el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda o el señor– o el hijo. Si el Otro supone la apertura del yo hacia más allá de sí mismo, el hijo es la trascendencia del yo en la fecundidad.

Si esto es así, si el sujeto se trasciende en el hijo por la fecundidad, lo es por la relación erótica, de modo que la sexualidad cobra un papel inusitado en la configuración de la trascendencia. En la sexualidad -relación en la pluralidad y no dimorfismo de lo real- el sujeto entra en relación con lo que es absolutamente Otro, sin dejar de ser sí mismo y sin poder nunca reducir el Otro a lo mismo. Esta irreductibilidad del Otro en el Mismo por la sexualidad, es precisamente la clave para comprender el concepto de trascendencia del que hablamos. La pluralidad permanece sin posible reducción y abre el espacio de la trascendencia que supone la muerte; muerte por la que el yo es el hijo, se trasciende –no se transporta– y apunta hacia *la oscura luz del no ser aún*.

El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo. (...) No tengo mi hijo, soy mi hijo. (...) En este "yo soy" el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin

dijo «Yo soy JHWH».

Yo me aparecí a Abraham, Isaac y Jacob como

El-Shadday, pero mi nombre «JHWH» no se lo mostré.

Yo hice alianza con ellos

prometiéndoles

la tierra de Canaán, tierra donde habían residido como

emigrantes.

Yo también,

al escuchar

las quejas de

los israelitas

esclavizados

por los egipcios,

me acordé

de la alianza;

por tanto, di a

los israelitas:

Yo JHWH,

os quitaré

de encima

las cargas de

los egipcios,

os libraré

de vuestra

esclavitud, os

rescataré con

brazo extendido

y haciendo

justicia solemne.

embargo soy mi hijo. La fecundidad del yo es su trascendencia misma³⁶.

Notaremos necesariamente que el hijo *no* es el yo –aún no hablamos de padre– sino que el yo es el hijo, «soy mi hijo». El yo se ha trascendido, es el hijo, sin ningún viso de *aufhebung*. El hijo no es la síntesis de los progenitores, es la trascendencia del yo que se ha abierto al Otro, ha fracturado el –¿eterno?– retorno perenne a sí y aflojado, a la vez, la cadena que le ataba al instante presente, esto es, el tiempo infinito se vislumbra en la fecundidad.

2.6 Hermanos, familia y vida social

El yo no es padre en sí mismo, únicamente en su trascenderse en el hijo deviene padre. La paternidad es una categoría de la pluralidad intrínseca del ser. Junto a ella están la filialidad y la fraternidad. La primera es la recíproca de la paternidad, mientras que la segunda lo es de la filialidad; las tres categorías conforman el ser trascendido en la temporalidad infinita; son el ser ya *histórico* –originariamente escindido en Mismo y Otro– hacia el infinito por la re-creación constante –«ruptura»– que recupera el pasado –«recurso»–, pues «en la modalidad del hijo, el ser es infinita y discontinuamente, histórico sin destino».³⁷

El hijo es un comienzo que rompe con el padre, que no es el yo del padre, pero que refleja el yo paternal en la medida en que es su trascendencia, en este sentido lo recupera, y lo hace *recurriendo* a él en tanto paternidad y maternidad –incluida como

Os adoptaré
como pueblo
mío y seré
vuestro Elohim;
para que sepáis
que Yo soy
JHWH, vuestro
Elohim, el
que os quita
de encima las
cargas de los
egipcios, os
llevaré a la tierra
que prometí
con juramento
a Abraham,
Isaac y Jacob,
y os la daré en
posesión, Yo
JHWH.
(Ex 6, 2-8).

36 *Ibid.*, 254.

37 *Ibid.*, 255.

categoría similar– que se hace cargo del hijo en tanto este no pueda *tomar a su cargo* su propia ipseidad. Por la ruptura el hijo tiene su ipseidad como yo puesto en la existencia, mas por el recurso al padre, por su filialidad, es *del* padre, sin que este «*del*» indique posesión alguna sino referencia: «el yo adquiere su unicidad del yo del *Eros* paternal»³⁸, de la búsqueda que lleva a cabo el *Eros* paterno «más allá del rostro». Es esta *intencionalidad* erótica del yo del padre lo que da al yo del hijo su ser único, su no-ser-otro que aquel que es. Por tanto, el ser del hijo, como al padre, tampoco le viene del pasado, de lo que *hay*, sino de delante, su yo es también por-venir. Es así una novedad en el ser desde el mismo ser hacia más allá del ser; la filialidad es la infinición y discontinuidad del ser ya instalado en la historia.

La unicidad del hijo le viene del *Eros* paternal, lo que significa que su ser sí mismo es un ser de «elección»: elegido por el padre, asume la electividad como mismidad: «es único para sí porque es único para su padre»³⁹. Si su yo, en tanto sí mismo, comienza en el gozo, su yo, en tanto que filial, tiene su origen en la elección. Elección que se constituye en creación desde el momento en que fue un sacar de un «menos que nada», de un *aún no ser*.

El yo, en tanto que hijo, está vuelto al padre –al que *obedece* y quien le enseña en una originaria *libertad creada*–, pero, en tanto que yo, también está vuelto hacia los otros *hijos únicos*, por lo tanto, está como hermano entre hermanos.

El yo, en tanto que yo, se mantiene vuelto éticamente hacia el rostro del otro: la fraternidad es la relación misma con el rostro en la que se lleva a cabo a la vez mi elección y la igualdad, es decir, el dominio ejercido sobre mí por el Otro⁴⁰.

El origen del yo no es la sociedad, ni una estructura previa que lo englobe. Al contrario, el orden social tiene su origen en la relación del yo con el rostro del Otro en la fraternidad, en la igualdad de todos

38 *Ídem*.

39 *Ibid.*, 256.

40 *Ídem*.

los *hijos únicos* y en el dominio que el Otro ejerce sobre el yo. La relación erótica, que abre el yo al Otro trascendiéndose en la fecundidad por el hijo y que constituye la familia, desemboca, por esta referencia recíproca de la fraternidad, en una vida social «que engloba la estructura de la familia misma» pero que no la *totaliza*. De esta manera «lo erótico, y la familia que lo articula, aseguran a esta vida en la que el yo no desaparece, pero es prometido y llamado a la bondad, el tiempo infinito del triunfo sin el cual la bondad sería subjetividad y locura»⁴¹.

2.7 El ser, el tiempo y «más allá»

El último paso en esta serie de capas concéntricas –sobre el núcleo originario del yo separado pero relacionado con el Otro, relación en que se mantiene tanto la separación del yo, hasta el ateísmo, como la alteridad del Otro, su exterioridad– es el tiempo infinito considerado como producción del ser en la discontinuidad. El ser se produce a cada instante como un acto de creación, no como un desenvolvimiento desde el origen por el que el ser sería siempre el mismo –el Mismo–, sino como una constante discontinuidad por la que el ser muere y resucita gracias a la fecundidad del yo que se abre en el *Eros* hacia el Otro y encuentre lo que *no es aún*, el hijo: un nuevo comienzo que renueva la senescencia del ser instalado en el presente. Esta renovación supone tanto la ruptura con el ser, como su asunción en el hijo; el tiempo explica la novedad en el ser que tantos problemas causó desde Parménides, a la vez que muestra la identidad del mismo.

El ser no se produce ya de un solo golpe, irremisiblemente presente. La realidad es lo que es, pero será una vez más, otra vez libremente recordada y perdonada. El ser infinito se produce como tiempo, es decir, en muchos tiempos a través del tiempo muerto que separa al padre del hijo⁴².

Para que la separación del yo –su retorno a sí– y la alteridad del Otro permanezcan sin posible re-ducción a una totalidad que integre el Otro en el Mismo, es necesario que el tiempo no sea la *marca* de la finitud, que no sea una función de la muerte. Al contrario, la

41 *Ibid.*, 257.

42 *Ibid.*, 260.

muerte es función del tiempo, «muerte y resurrección constituyen el tiempo»⁴³; la muerte del yo y su resurrección en el hijo, son el fundamento del tiempo infinito, del tiempo que no es un simple reflejo de la eternidad inmóvil. El tiempo infinito supone la recuperación de los instantes del yo, de su tiempo finito; este es *perdonado*, de forma que el ser nuevo no es un «ser inocente», sino que carga con el *reatus poenae*, con su ser el mismo. Por ello es el mismo, pero es Otro; he aquí el *miraculum* de la creación del ser desde lo *aún no ser* –por-venir jamás bastante porvenir– en lo *ya sido* perdonado en el presente purificado.

...el perdón actúa sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento purificándolo (...), conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón, permite distinguir en el perdón una excedencia de felicidad⁴⁴.

Sí, el perdón otorga al ser una «excedencia de felicidad» al salir de la cadena del instante al que retornaría inexorablemente; pero el tiempo infinito, que recupera los instantes del tiempo finito, *necesita*, si verdaderamente quiere cumplir la felicidad, de un Tiempo Otro, tiempo que selle el bien y la verdad contra toda posible revancha del mal, un «tiempo acabado»: el tiempo mesiánico, tiempo del triunfo puro.

La verdad exige, a la vez un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno⁴⁵.

Notemos que los términos en que se habla del tiempo son los de una lucha, una lucha contra el mal. Mientras que el perdón era el triunfo del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal⁴⁶; el acabamiento, lo definitivo, es el triunfo contra el –siempre posible en la temporalidad– retorno del mal. Este triunfo definitivo es obra

43 *Ibid.*, 261.

44 *Ibid.*, 259.

45 *Ibid.*, 261.

46 *Ibid.*, 259.

del tiempo mesiánico, un tiempo en el que lo perpetuo se convierte en eterno, pero ¿es posible llamar tiempo a esta victoria sobre el mal incardinado en la temporalidad? Es la pregunta que se hace Lévinas: «esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica?»⁴⁷, pregunta que sale del marco de la obra, quizá por ser esta filosófica y la respuesta situarse «más allá» de la filosofía.

Nosotros nos inclinamos a pensar que tras el tiempo mesiánico levinasiano se encuentra el innominado constante de estas páginas, el aludido en la elisión persistente. El tiempo mesiánico, que no puede ser ya tiempo en tanto que no es producción de ser, coincide con aquello que se halla «más allá del rostro», donde esa *oscura luz de lo aún no ser*, que la luz no puede penetrar ni develar; donde la fenomenología «no basta» y cuyo secreto sólo puede ser violentado; donde está lo oculto *más allá de lo personal y que es su revés*. Tras el «tiempo mesiánico» está el aludido y elidido en cada página de la obra de Lévinas, que éste nunca nombrará ni escribirá: יהודה.

Bibliografía

Aristóteles. *Política*. Barcelona: Altaza, 1997.

Clausewitz, Karl. *De la guerra*. Barcelona: Mateu, 1972.

Gadamer, H-G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Girard, R. *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca: Sígueme, 1982.

Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1974 ; (Trad. Esp. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987).

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982. (Trad. Esp. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 2001).

47 *Ibid.*, 261.

- _____. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982. (Trad. Esp. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999).
- _____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1978. (Trad. Esp. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000).
- _____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. (Trad. Esp. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993).
- _____. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979. (Trad. Esp. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993).
- _____. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya : Martinus Nijhoff, 1961. (Trad. Esp. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977).
- Pérez Andreo, Bernardo. "Alternativa cristiana al (des)orden mundial: logos, imperio y cristianismo." *Revista Iberoamericana de Teología* 5 (2007): 69-90.
- Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme 2000.

Recibido: 2 de julio de 2011

Aceptado: 23 de septiembre de 2011