

# Un tiempo al margen de la memoria. *Sobre la relación entre historia y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

Jaime Llorente Cardo

## Resumen

El presente estudio trata de determinar el estatuto adoptado por el conocimiento histórico en el contexto del pensamiento de Emmanuel Levinas, prestando especial atención a los aspectos concernientes a las relaciones entre historia «objetiva» y «psiquismo» individual. Se parte de una consideración de la conciencia histórica como tentativa de totalización y sistematización del tiempo pasado, para mostrar posteriormente el modo en que el fenómeno de la intersubjetividad ética, la apertura a la alteridad del Otro, rompe la continuidad cerrada de la historia e instituye una nueva dimensión de sentido distinta de aquella derivada de tal conciencia histórica tradicional.

## Abstract

The present study tries to determine the statute adopted by historical knowledge in the context of Emmanuel Levinas' thought, paying special attention to those aspects concerning the relations between «objective» history and individual «psychism». We start out from a consideration of historical consciousness as an attempt of totalization and systematization of past time, to afterwards show the way in which the phenomenon of ethical intersubjectivity, the openness to the alterity of the Other, breaks the closed continuity of history and establishes (institutes) a new dimension of sense different from that which derives from such traditional historical consciousness.

**Palabras clave:** Levinas, historia, subjetividad, intersubjetividad, tiempo inmemorial.

**Key words:** Levinas, History, Subjectivity, Intersubjectivity, Immemorial Time.

### 1. La totalización en la historia y la ruptura del tiempo

Al comienzo de su diatriba antihistórica contenida en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer escribe lo siguiente: «En cada clase y especie de cosas los hechos son innumerables, los seres individuales infinitos en número, la variedad de sus diferencias inabarcable. Al mirarlo, el espíritu ávido de saber se marea: se ve condenado a la ignorancia, por mucho que investigue. Pero entonces viene la *ciencia*: separa lo que es incontable en número, lo une bajo conceptos de clase y éstos a su vez bajo conceptos de especie, con lo que abre el camino al conocimiento de lo general y lo especial, que incluye también las innumerables cosas individuales, ya que vale para todas sin que haya que examinar cada una por sí misma. De este modo, la ciencia promete descanso al espíritu que investiga [...]. La *historia* es la única que no puede entrar en esa serie, ya que no puede gloriarse del mismo privilegio que las otras: pues le falta el carácter fundamental de la ciencia [...]. Por eso no hay ningún sistema de la historia como lo hay de las demás ciencias. Es, por consiguiente, un saber, pero no una ciencia»<sup>1</sup>. Aquello de lo que adolece, según el dictamen schopenhaueriano, el conocimiento histórico, es la conciencia de lo universal. La historia se ocupa únicamente de lo individual, particular y contingente, y en la medida en que ha de captarlo de forma directa e inmediata en su singularidad concreta, se vuelve de espaldas a la generalidad del concepto y a la capacidad de previsión y dominio que ésta proporciona. De esta conjura de la imprevisibilidad es de donde extrae realmente la consideración científica de los hechos esa «tranquilidad del espíritu» que define y acompaña al concepto universal como su inseparable sombra. Una realidad y una historia predecibles, cuyos movimientos resultan susceptibles de ser anticipados por parte de la razón, no pueden ya inquietar verdaderamente a la conciencia que los investiga.

Levinas comparte tácitamente el característico desdén schopenhaueriano hacia la «ciencia histórica», pero sitúa la subsidiariedad de la historia como disciplina en unas coordenadas bien

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta, Madrid, 2003, pp. 490-491.

distintas a las localizadas por el pensador de Danzig. Desde la óptica levinasiana, de hecho, la historia de los historiógrafos, el relato diacrónicamente ordenado del pasado, constituye un ejemplo que ilustra privilegiadamente el modo en el que la conciencia teórica sistematiza y universaliza lo particular, forzándolo así a devenir totalidad organizada en cuyo seno el propio sujeto logra integrarse en la inteligibilidad general de lo real e identificarse con sus estructuras. La subjetividad integrada en el tiempo histórico aparece, pues, como una potencia definida fundamentalmente por su capacidad de representación: por su facultad para trocar la infinitud innumerable de los hechos pasados de la que hablaba Schopenhauer en unidad congregada en forma de perpetuo presente. Contemplado desde esta perspectiva, el *lógos* histórico, la palabra racional relativa al tiempo pretérito, hace plenamente honor a su significación etimológica, es decir, «reúne» y «liga» entre sí la totalidad de los acontecimientos ya transcurridos, aglutinándolos de forma simultánea ante la mirada de la subjetividad. Es precisamente merced a este acto de concentración de lo originalmente múltiple, gracias al ordenamiento secuencial de la miríada inabarcable de eventos diseminados a lo largo del devenir histórico, como la subjetividad logra finalmente conjurar su inquietud<sup>2</sup>.

Así pues, en frontal oposición al *dictum* schopenhaueriano, el artificial presente facturado por el conocimiento histórico consi-

---

<sup>2</sup> Se trata de mismo efecto al que alude Schiller en su lección inaugural de 1789 acerca de las razones por las que se estudia Historia Universal. Desde su punto de vista, la conciencia histórica: «Comienza, fenómeno tras fenómeno, a esquivar el ciego azar (*blinden Obngefähr*), la libertad sin leyes, y a aproximarse a un Todo armónico (que sólo existe, naturalmente, en su representación) como elemento apropiado. Enseguida le resulta difícil convencerse de que la serie de fenómenos que en su representación adquirirían esa regularidad e intencionalidad (*Regelmässigkeit und Absicht*), rechaza tales propiedades en la realidad. Le es arduo entregar de nuevo al ciego dominio de la necesidad aquello que había comenzado a adquirir tan serena figura bajo las prestadas luces del entendimiento. Extrae entonces esta armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él, en el orden de las cosas, es decir, trae un fin racional al curso del mundo, y un principio teleológico a la *Historia Universal*. Como consecuencia de ello, el espíritu reflexivo, «mientras el destino no aclare su decisión última acerca de tantos acontecimientos, declara la cuestión como no resuelta y triunfa aquel parecer que ha ofrecido la más elevada tranquilidad (*höhere Befriedigung*) al entendimiento y la mayor felicidad (*grössere Glückseligkeit*) al corazón» (SCHILLER, F.: «Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte», en *Sämmtliche Werke*, Band 4. Hanser, Múnich, 1962, p. 764).

que traer paz y «descanso al espíritu que investiga» la inquietante pléyade de los sucesos pasados, exactamente en la misma medida en que los conceptos universales de las ciencias hacen lo propio en referencia a sus ámbitos particulares de investigación<sup>3</sup>. Lo verdaderamente esencial no radicaría, por tanto, según Levinas, en que haya o no «un sistema de la historia», sino más bien en el hecho de que el propio saber histórico posee una naturaleza intrínsecamente sistemática (o mejor aún, «sistematizante») que lo emparenta con la forma en la que la metafísica occidental ha concebido tradicionalmente la estructura general del Ser, así como la posición de la subjetividad en el seno de ésta. En un decisivo pasaje de *Autrement qu'être* (1974), Levinas explicita con agudeza esta intuición fundamental: «El aparecer del ser no se separa de una cierta conjunción de elementos en estructura, de un arracimamiento de las estructuras en las cuales el ser desarrolla su movimiento, de su simultaneidad, es decir, de su co-presencia. El presente, el tiempo privilegiado de la verdad y del ser, del ser en verdad, es la misma contemporaneidad y la manifestación del ser es re-presentación. Desde ese momento, el sujeto será poder de re-presentación en el sentido casi activo del término: enderezaría la disparidad temporal en presente, en simultaneidad. Él reúne al servicio del ser las fases temporales en un presente mediante la retención y la prospección, actuando en el seno del tiempo que dispersa, actuando también como sujeto dotado de memoria y como historiador, autor de libros en los que los elementos perdidos del pasado o todavía esperados y temidos reciben la simultaneidad dentro de un volumen»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> No en vano señala Levinas al respecto que «El pasado reconocido no existe más que en función del presente, con vistas al presente. Él debe ser asumido en la repetición: la comprensión de la historia en tanto que repetición, es por excelencia la historia de un ser dichoso (*jouissant*) [...]. El pasado existe en vista del presente. El presente es el culmen de la historia» (LEVINAS, E.: «Les enseignements», en *Parole et silence, et autres conférences inédites au Collège philosophique*. IMEC/Grasset, París, 2009, p. 179. En lo sucesivo PS).

<sup>4</sup> LEVINAS, E.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 207 (en lo sucesivo DOMS). La idea de «reunión» –y por tanto de reducción de la multiplicidad a la unidad– presente en el *lógos* histórico, en la reflexión racional sobre el pasado, aparece en Levinas como fundamento de la función ambigua del lenguaje cuando éste es aplicado a la historia. Así, en referencia al lenguaje como sistema de signos, Levinas declara: «él actualiza la razón en cada uno, superando la contingencia de la multiplicidad humana en la

La temporalidad histórica presupone, pues, la totalización: es la totalización misma en tanto que configura una instancia holística en cuyo interior los individuos resultan impensables en términos de singularidades psíquicas separadas. Es precisamente aquello que Levinas llama «psiquismo» o «dimensión de la interioridad», es decir, la particularidad individual radicalmente separada del Todo y refractaria a ser integrada en el orden de la continuidad histórica, el elemento que se sustrae a la totalización operada por la historia. La radical finitud propia del psiquismo individual constituye propiamente la instancia capaz de quebrar el orden continuo de la totalidad temporal sistematizada. Un ser consciente de su inicio y de su fin, dotado de una memoria que realiza «la imposibilidad del comienzo» y de una facultad de escritura capaz de remitir a la exterioridad de «un mundo situado en relación a un principio exterior a este mundo»<sup>5</sup>, aparece así como el único rincón de lo real en el cual tiene lugar la interrupción efectiva de la continuidad del tiempo histórico<sup>6</sup>. Los instantes determinados que jalonan los dos extremos entre los cuales bascula la finitud del psiquismo (el momento del nacimiento y el de la muerte) constituyen, en cierto modo, sendos «milagros en el fenómeno» de la temporalidad histórica, en la medida en que tornan posible aquello que en el seno de ésta resulta imposible: la existencia de un ser separado del Todo y proveniente de la Nada o remitente a ella. El psiquismo se muestra, de este modo, como una permanente cuña de negatividad inserta en el núcleo mismo de la esfera de lo histórico.

---

cual se había dispersado la razón, para encontrar de nuevo la unidad. Si la historia consiste en esta dispersión de la razón, el lenguaje deshace la historia. Y si la historia aparece como realización de la idea, hace la historia» (PS, p. 75).

<sup>5</sup> *L'Écrit et l'Oral* (PS, p. 212).

<sup>6</sup> Una ruptura «temporal» que el psiquismo consume de manera preeminente merced a la relación intersubjetiva, a la trascendencia con respecto al prójimo. En referencia a esta exposición a la alteridad del Otro que quiebra y agita la temporalidad continua de la historia, Levinas declara: «A esta exposición que es el yo se sustrae el Yo, hasta buscar su condición más allá del carácter incondicional, en el tiempo compuesto de instantes en el que todo parece especificarse, hacerse individuo de un género. Podría decirse: *El yo se sustrae, pero sigue siendo yo*. Yo (depositado en mí) como duda, hasta desbordar la condición de ser, pero donde el tiempo hecho de instantes se ve golpeado por la inquietud del *de repente*, por lo repentino, el traumático que agita el reposo, el tiempo que se detiene. Apertura, pues, del tiempo de lo repentino, que es el *batir del Otro en el Mismo*, que agita el reposo» (LEVINAS, E.: *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 164-165. En adelante DMT).

## 2. La memoria paradójica: entre el comienzo y el tiempo inmemorial

Al lado de la historia sistematizada y dotada de continuidad por la conciencia historiográfica, discurre paralelamente otra historia: una historia «más elevada» (por emplear la expresión del Schelling tardío) que remite, no ya al tiempo acotado por la memoria, sino a un paradójico tiempo inmemorial<sup>7</sup>. El lapso temporal que configura la existencia concreta del individuo singular remite a una temporalidad propia, emancipada del dominio universalmente ejercido por la historia «objetiva»: «La no referencia al tiempo común de la historia, significa que la existencia mortal se desarrolla en una dimensión que no discurre paralelamente al tiempo de la historia y no se sitúa en relación a ella como en relación a lo absoluto. Y es por ello por lo que la vida entre el nacimiento y la muerte no es una locura, un absurdo, una huida o una cobardía. Ella fluye en una dimensión propia en la cual tiene sentido»<sup>8</sup>. Esta dimensión particular y propia del sujeto es, como se indicará posteriormente, la esfera de lo ético: el ámbito en cuyo interior tiene lugar la trascendencia hacia la alteridad del Otro y el fenómeno de la responsabilidad hacia él. La efectiva separación entre singularidades individuales propiciada por la remisión de cada una de ellas al segmento temporal acotado por su propio nacimiento y su propia muerte, es la condición de posibilidad del posterior fenómeno de la responsabilidad ética recíproca entre sujetos personales en la cual Levinas sitúa la apertura de una dimensión ajena a la temporalidad histórica<sup>9</sup>.

Nos limitaremos, por el momento, a enfatizar la idea del carácter paradójico de la memoria. Ésta, mediante su función retentiva

---

<sup>7</sup> «Habría, pues, en la humanidad de los hombres otra dimensión de sentido que la de la historia universal. Habría, pues, otra historia (*une autre histoire*)» (LEVINAS, E.: *Les imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, París, 1994, p. 132. En lo sucesivo IH).

<sup>8</sup> *La Séparation* (PS, pp. 288-289).

<sup>9</sup> En ese sentido, Levinas declaraba ya en 1948: «El “movimiento” del tiempo, entendido como trascendencia al Infinito de lo “completamente Otro”, no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre» (LEVINAS, E.: *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 71. En lo sucesivo TO).

del pasado, merced a su plasmación en forma de testimonio escrito, evita el olvido, la pérdida y la dispersión temporal. La memoria histórica reúne y sistematiza el orden de los acontecimientos integrándolos en una totalidad temporal en cuyo seno nada de lo acaecido se pierde realmente. Sin embargo, en este proceso de sistematización y totalización sí hay, según Levinas, algo que resulta preterido, algo que se difumina y desaparece fagocitado por la continuidad del tiempo historiográfico: la particularidad del psiquismo individual sobre el cual se funda, como indicamos, la relación ética con respecto a la alteridad del prójimo: «El pensamiento (y la dimensión de la interioridad en la cual se representa: el psiquismo) es el hecho de la separación radical, la resistencia que opone un ser a su entrada en una totalidad [...]. La totalización no se cumple más que en la historia, en la historia de los historiógrafos, es decir, en los supervivientes. La totalización por la historia supone que el tiempo de la historia es el orden último de los seres [...]. La continuidad de la historia totaliza las existencias. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el cual las existencias particulares se pierden, se complican y en la cual se resumen al menos sus nacimientos. El nacimiento y la muerte como momentos puntuales y el intervalo que los separa se alojan en este tiempo universal del historiador»<sup>10</sup>.

No obstante –y ahí radica su carácter paradójico–, la memoria, más allá de su carácter platónico de *hypómnesis*, de «recordatorio» cristalizado en forma de escritura histórica, muestra un segundo rostro jánico que remite a algo diferente de sí misma, a algo totalmente inverso a la totalización temporal, pero cuyo cauce de expresión lo constituye igualmente la palabra escrita. Levinas se refiere a esta paralela virtualidad de la memoria que posibilita –paradójicamente– la emancipación del psiquismo individual con respecto al pasado histórico, en los siguientes términos: «Lo escrito me abre un pasado que no ha sido jamás vivido por mí, que no tiene lugar en lo privado de mi memoria. Un pasado absoluto [...], pasado que nunca ha sido presente, como un pasado anterior al tiempo, es decir, pasado que no es aquello que se puede captar mediante el conocimiento como objeto al modo en el que yo comprendo mi propio pasado, sino pasado que no ha sido nunca

---

<sup>10</sup> *La Séparation* (PS, p. 286).

presente [...]. Decir que el pasado de la historia no ha sido vivido por aquel que lee la historia, que se puede vincular a un pasado que no ha sido nuestro presente, es enunciar un cambio radical en la conciencia del pasado y no su mera extrapolación»<sup>11</sup>.

Esta ambigüedad propia de la memoria que remite a aquello que Levinas designa como «pasado an-árquico» —esto es, carente de *arkhé*, falta de verdadero comienzo—, se presenta, pues, como la auténtica raíz de toda posible exterioridad: de toda referencia a una alteridad situada al margen de la historia susceptible de ser reunida y narrada. De este modo, ese «pasado más antiguo que todo presente» abre una dimensión temporal en cuyo interior el sujeto (el psiquismo individual), a la vez que deja de ser protagonista de su propia historia particular signada en su memoria personal, resulta referido a un pasado situado más allá de esta memoria: un pretérito radicalmente separado de la continuidad ordenada y sincrónica que configura la historia de los historiógrafos. Un pasado ubicado, en cierto modo, al margen de toda posible rememoración y que, en ese sentido, admitiría ser contemplado como *ab-solutum*: «Lo escrito no torna inútil la memoria, se abre a un pasado enteramente distinto al de la memoria, absoluto, al cual la memoria se refiere [...]. Es precisamente merced a esta palabra como yo me libero del pasado mitológico, como no soy simple objeto de la historia, sino su interlocutor, puesto que —a partir del pasado— lo escrito me habla. Desde entonces, comprendemos cómo un mundo de escritos es a la vez un mundo situado en relación con un principio exterior a este mundo, y como esta exterioridad se piensa como la de una génesis [...]. La fenomenalidad inevitable del mundo visible encuentra apoyo en un pasado siempre invisible pero absoluto; un pasado que habla en lo escrito. Solamente la naturaleza misma de lo escrito conduce a una historia entendida en otro sentido»<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *L'Écrit et l'Oral* (PS, p. 212).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 212-213. En *Autrement qu'être* Levinas alude a este pasado «anárquico» (frente al orden de la historia) y «diacrónico» (frente a la sincronía cristalizada en presente propia de la continuidad historiográfica), en los siguientes términos: «Se trata de un pasado más antiguo que todo presente, un pasado que nunca fue presente y cuya antigüedad an-árquica nunca ha sido “dada en el juego” de disimulos y manifestaciones, un pasado cuya otra significación *falta* por describir; un pasado que *significa* más allá de la manifestación del ser, la cual de este modo sólo traduciría un momento de esta significación significativa» (DOMS, p. 71).

Se trata aquí, pues, de una trascendencia, de una apertura a la exterioridad, que requiere previamente la recusación de la tradicional primacía asignada al presente por parte de la filosofía occidental. La conciencia histórica tradicional se configura en paralelo a las tesis asentadas por la ontología de la mismidad de la cual deriva<sup>13</sup>. Si en contexto ontológico-metafísico la «presencia» ha sido sistemáticamente considerada como la dimensión privilegiada y eminente del Ser (*parousía* o *Anwesenheit*), el trasunto temporal de esta primacía no podía configurarse de otro modo que como preeminencia del presente sobre el pasado y el porvenir. La historiografía, al reunir y sistematizar los acontecimientos pretéritos, dotándolos de orden y continuidad y representándolos de forma sistematizada (sincrónica) ante la conciencia, propicia la apariencia de «eterno presente» característica de una memoria histórica que abarca y domina la totalidad de sus contenidos. Merced a este acto constante de representación y rememoración nada de lo acontecido se pierde. Incluso el más ínfimo e insignificante evento temporal resulta integrado en la mismidad del flujo histórico, en la identidad universal de la memoria susceptible de rememorarlos, de traerlos nuevamente ante la conciencia y despojarlos, de este modo, de su posible carga de alteridad: de su hipotético carácter extraño e inquietante. Como Hegel observa, en este sentido, al final de sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*: «Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado [...]. Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto*, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> «Aquello que se va, aquello que se va temporalmente, aquello que pasa (el presente que ya es pasado, que es preciso retener), en primer lugar, se fija inmediatamente, después se recuerda gracias a la memoria y, por último, se vuelve a encontrar a través de la historia, se reconstruye gracias a la historia o a la pre-historia. La obra racional de la conciencia es, de Platón a Husserl, la *reminiscencia*, que es el vigor último de la identidad del ser o, al menos, el programa normativo de la ontología. (En la reminiscencia se produce, o se reconstruye, la identidad). Reminiscencia o, para el futuro, anticipación» (DMT, pp. 159-160).

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. F.C.E., México, 1985, pp. 513-517. Se trata de una intuición cercana a aquella que Walter

Sin embargo, mientras que para la conciencia histórica hegeliana tal cosa resulta posible en la medida en que «dentro del todo, los individuos son como ciegos empujados por el espíritu interior de él»<sup>15</sup>, Levinas asume un punto de vista radicalmente inverso al adoptado por Hegel. Desde la perspectiva levinasiana, es justamente la singularidad propia del psiquismo individual lo que se trata de preservar frente a la universal tiranía de la totalidad histórica. En total contraposición a la consideración del tiempo de la historia como un «tiempo absoluto» –al modo hegeliano–, Levinas postula, más bien, el carácter «absoluto» (en el sentido literal del término: «separado», «autónomo», «no-dependiente» de algo externo) de la referencia del psiquismo al pasado intemporal no memorable y, por tanto, a la alteridad del Otro. En referencia a ello, el pensador de Kaunas escribe: «La vida psíquica no es un atributo del cual están dotados ciertos seres. Es una dimensión fundamental del ser, de no-esencia, más allá de lo posible y lo imposible. Desde ese momento, para la filosofía el acontecimiento no debe ser solamente fijado en el contexto de su objetividad histórica, sino también a partir del secreto que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, de las intenciones interiores. El pluralismo –la sociedad– no es posible más que al precio de este secreto»<sup>16</sup>.

---

Benjamin explicita en el contexto de la tercera de sus *Geschichtsthesen*: «El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*, pero precisamente del día final» (BENJAMIN, W.: *Discursos interrumpidos, I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus, Madrid, 1992, pp. 178-179).

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F.: *op. cit.*, p. 518. También en el colofón de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hegel insiste nuevamente sobre la idea de asimilación de la subjetividad a la objetividad (valdría decir, de la alteridad por parte la mismidad), y sobre la consiguiente necesidad de disolución de la subjetividad particular (el «psiquismo individual» levinasiano) en el seno de la totalidad histórica sistematizada: «Pero esta realidad no debe ser exteriormente objetiva, sino que aquel espíritu que se piensa a sí mismo debe ser libre en ella, y por tanto, en tercer lugar, debe reconocer como suyo este contenido objetivo del espíritu universal [...]. Importante es comprender que el espíritu sólo puede libertarse en la realidad. La libertad objetiva, las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente; pues ésta es siempre formal» (HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza Universidad, 1989, p. 701).

<sup>16</sup> *La Séparation* (PS, p. 289).

El «secreto» del cual habla aquí Levinas no es otro que la localización de aquello que él llama «una diacronía trascendente», es decir, una burbuja temporal irreductible a historia sincronizada y que se vincula directamente –por emplear la expresión de Valéry– a un *profond jadis*: a un «antaoño jamás suficiente» inmune al poder totalizador y representativo propio de la memoria. Podría legítimamente decirse que, si el sentido último de la filosofía hegeliana de la historia universal apuntaba al «descubrimiento» final del hecho de que todos los hombres son libres, pero sólo unos pocos son realmente individuos *stricto sensu* (los llamados «individuos histórico-universales»), el inverso «descubrimiento» aportado por la reflexión levinasiana acerca de la historia es que todos los hombres son esencialmente individuos siempre: en todo momento y al margen del decurso «objetivo» de la historia. De la verdad de este presupuesto fundamental depende la posibilidad misma de la efectiva relación de responsabilidad ética hacia el prójimo, así como la promesa de una «escatología de la paz» contrapuesta a la historia y ubicada más allá de ella<sup>17</sup>. La verdadera tesis de Levinas en materia de «filosofía de la historia» consiste, pues, en enfatizar la radical irreductibilidad del psiquismo individual a ser y tematizado e integrado en el seno de la totalidad histórica ordenada y continua, a título de mero fenómeno al lado de otros fenómenos igualmente insertos en el flujo de la temporalidad. La posibilidad de situarse al margen de esta absorción y fagocitación de lo singular operada universalmente por la conciencia histórico-temporal surge precisamente de la privilegiada vinculación que sólo el psiquismo humano mantiene con esa auténtica fisura en la trama de lo temporal que es el tiempo «anárquico». Un tiempo originario que fundamenta, en último término, la sociabilidad entre los hombres. Levinas expresa con concisa agudeza la contraposición entre ambos modos de concebir la inserción del sujeto humano en la temporalidad y la historia del siguiente modo: «El tiempo es también la recuperación de todos los extravíos por medio de la retención, de la memoria, de la historia. Es necesario que en la temporalización en la que, por medio de la retención, la memoria y la historia, nada se pierde; en la que todo

---

<sup>17</sup> Sobre la noción levinasiana de «escatología de la paz», en la cual no podemos detenernos aquí, véase: DOMÍNGUEZ REY, A.: «Subsidio de la historia según E. Levinas», en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 20, n° 2, 2001, pp. 139-155.

se presenta o se representa, donde todo se consigna y se dobliga a la escritura, se sintetiza o se reunifica; en la que –como diría Heidegger– todo cristaliza o se esclerotiza en substancia; es necesario que en la temporalización recuperable, sin tiempo perdido, sin tiempo que perder y donde se envuelve el ser de la substancia se señale un lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente.<sup>18</sup>

Pero, ¿cuál es realmente la razón por la cual resulta necesario postular esta temporalidad alternativa a la historia de los historiadores, a la continuidad ordenada de un tiempo susceptible de ser recordado y narrado? Conforme a la perspectiva abierta por Levinas, ello se debe a que únicamente esta ruptura de la totalidad de lo histórico permite la irrupción de la alteridad, de la apertura real a la exterioridad del Otro, en el seno de la mismidad que la totalización histórica impone al tiempo. Solamente en el intersticio temporal paralelo al discurrir de la historia que reúne y representa lo acontecido ante la percepción y la memoria, resulta factible insertar el espacio propio de la responsabilidad ética hacia el prójimo. Más allá de la primacía de lo Mismo impuesta por la ontología occidental y que halla su trasunto temporal en la historicidad vertebrada y continua –o, más bien, «más acá» de ella–, fluye esa otra «temporalidad del Otro» en cuyo interior las individualidades separadas (los psiquismos no integrados en un Todo por la historiografía) pueden encontrarse frente a frente y asumir lazos recíprocos de responsabilidad ética situados al margen de toda ontología.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> DOMS, p. 53. Comentando este pasaje en su ensayo *Autrement*, Paul Ricoeur ha reparado en la relevancia del hecho de que el pasado inmemorial postulado por Levinas se defina fundamentalmente en virtud de su carácter no tematizable, es decir, refractario a ser reducido a objeto, a posición analizable, a *théme*. Así, en referencia al sentido de la «diacronía trascendente» levinasiana, Ricoeur declara: «En este sentido, el pasado en tanto que memorable –es decir, vuelto representable por la memoria y la historia– pertenece a lo tematizable. De ahí la calificación no sólo de pre-original, sino de pre-memorable del Decir, en ruptura con la sincronización. Aquí el prefijo *pre-* se une al prefijo *dia-* de “dia-crónico” (“la diacronía refractaria a cualquier sincronización”). Pero es preciso considerar que la propia anterioridad de un *pasado* pre-original y an-árquico no se inscribe en el tiempo sincronizable de la memoria y de la historia. Ése es el sentido en que es inmemorial (o mejor, inmemorable)» (RICOEUR, P.: *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 11).

<sup>19</sup> En referencia a ello, Levinas indica en *Le temps et l'autre* el modo apropiado de captar este vínculo entre tiempo histórico e intersubjetividad de carácter ético:

La ruptura con el tiempo de la historia es, pues, la condición de posibilidad del genuino encuentro ético entre individualidades separadas: el presupuesto de toda verdadera relación social. El acto de postular una temporalidad originariamente «an-árquica», refractaria a la sincronización, esto es, a la primacía del presente como «éxtasis» privilegiado del Ser tan característica de la metafísica occidental, se muestra, de este modo, como el supuesto necesario que torna posible la mutua vinculación de orden ético entre psiquismos ya emancipados de su inserción en la totalidad del tiempo tematizado y sistematizado por la conciencia histórica. La remisión a un pasado que desborda y excede lo históricamente memorable (al modo en el que la idea de infinito excede, según Levinas, la mismidad del psiquismo individual)<sup>20</sup> posibilita la eclosión de un presente en el cual yo devengo responsable de todos los demás: un presente en el cual la alteridad del prójimo me compromete y reclama. En el seno de la totalidad histórica sistematizada en forma de presente diacrónico, es decir, siempre permeable a ser abarcada y representada por la rememoración, la vinculación ética con respecto al Otro se diluye en el magma del tiempo históricamente acontecido. Únicamente fuera de esa totalidad temporal ordenada y continua puede darse la quiebra de la mismidad (de la identidad), y por tanto, también la apertura efectiva del psiquismo a la exterioridad de lo ético.

La presencia de la alteridad del Otro se presenta, así, como la auténtica *Unruhe des Seins* («inquietud del Ser») de la que Anton Neuhäusler hablaba en referencia, precisamente, a la esencia del tiempo y la historia: la verdadera cuña de negatividad que fractu-

---

«La relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia» (TO, p. 121).

<sup>20</sup> Un pasado acerca del cual Levinas formula el siguiente interrogante decisivo: «¿Puede conservar, más allá de la ruptura de la diacronía, la relación sin por ello restituir a la representación ese "profundo en otro tiempo a título de pasado transcurrido", sin significar una "modificación" del presente y, en consecuencia, un comienzo, un principio tematizable y, en consecuencia también, el origen de todo pasado, sea histórico o memorable? ¿O, por el contrario, puede permanecer extraño a todo presente y a toda representación de tal modo que, en consecuencia, signifique un pasado más antiguo que todo origen representable, pasado pre-original y anárquico? La señalización de este pasado pre-original dentro del presente no sería de nuevo relación ontológica» (DOMS, p. 53).

ra la totalidad del tiempo histórico sistematizado y en paz consigo mismo. La intersubjetividad ética precisa, pues, de la referencia a un pasado «que lo deja como pasado sin volver sobre él a guisa de presente o de representación, que lo deja estar como pasado sin referencia a algún presente que él hubiese “modificado”, un pasado que por consiguiente, no puede haber sido origen, un pasado pre-original, un pasado anárquico. Un movimiento lineal de regresión, una retrospectiva que llegue hasta un pasado muy lejano e incluso toda la longitud de la serie temporal jamás podrá alcanzar lo pre-original absolutamente diacrónico, el cual es irrecuperable por medio de la memoria y de la historia»<sup>21</sup>. Este pasado «respecto del cual se tiene el derecho de preguntarse si pudo alguna vez darse en un presente, y si puede hoy representarse»; profundo pretérito que «la poesía significa como canto», y que es “para un Decir una forma de *buscar* lo inefable más lejos que allá donde la reminiscencia extrae su recuerdo»<sup>22</sup>, se presenta ahora como la instancia que precisamente permite a la subjetividad desvincularse del flujo de la historia: romper con el decurso objetivo de la temporalidad.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 54. Esta caracterización levinasiana del tiempo «an-árquico» (sin origen) y pre-original, no deja de presentar concomitancias evocadoras de la forma en que Schelling se refiere al *Vorzeit* o «tiempo anterior al mundo» en el marco de las sucesivas versiones de su tratado inconcluso *Die Weltalter*, así como en el contexto de su *Historisch-Kritische Einleitung* a las lecciones sobre *Philosophie der Mythologie*. Fiona Steinkamp ha reparado en la estrecha -y sorprendente- relación existente entre el tiempo pre-mundano objeto de la labor genealógica de Schelling y la noción levinasiana de «tiempo pre-original»: «Thus, there are numerous interesting correspondences between Levinas’s and Schelling’s conception of eternity, time, and the relation -or difference- between them [...]. Both philosophers, therefore, admit to their inability to answer this deepest of all questions. Edward Beach, for instance, rightly claims that «the concept of a past that never existed in the present is rather mind-boggling. Nevertheless, I believe I have demonstrated that if one reads Levinas carefully one finds not only that «the absence of everything» returns a presence but also that Levinas’s thought bears a striking similarity to that of Schelling. By reading Levinas in the light of Schelling in this manner, it is possible to attain a deeper understanding of the fundamental nature of the issues which with both philosophers grappled» (STEINKAMP, F.: «Eternity and Time. Levinas returns to Schelling», en *Schelling now. Contemporary Readings*. Indiana University Press, Bloomington, 2005, p. 220).

<sup>22</sup> LEVINAS, E.: *Nombres propios*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2008, p. 18. En adelante NP.

### 3. La relación ética como emancipación de la historia

La expresión «emancipación de la historia» ha de ser entendida aquí en el sentido objetivo del genitivo. Hace referencia al modo en el que, al decir de Levinas, el psiquismo situado en franquía con respecto a la alteridad del otro hombre rompe, en cierto modo, con la temporalidad propia del sujeto finito. Participar de la temporalidad y la finitud supone, precisamente, hallarse constreñido por un límite irrebable, a saber: aquel marcado por la imposibilidad de volver sobre las acciones pasadas (hurtadas por el decurso de la historia) con objeto de enmendarlas o suprimirlas. El torrente de la historia convierte todo arrepentimiento en frustración. El carácter irreversible del curso del tiempo torna quimérica toda posibilidad de reparación, toda tentativa de rectificar en el presente las faltas de carácter ético cometidas en algún irrecuperable momento del pasado. En su ensayo de 1934 *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* Levinas se refiere ya a esta esencial limitación ética inherente al concepto mismo de historia y a las posibles vías que permitirían la liberación con respecto a ella. Por su potencia expresiva, merece la pena citar el pasaje en su lengua original: «*L'homme se renouvelle éternellement devant l'Univers. A parler absolument, il n'a pas d'histoire. Car l'histoire est la limitation la plus profonde, la limitation fondamentale. Le temps, condition de l'existence humaine, est surtout condition de l'irréparable. Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l'emprise de l'homme, mais pèse sur son destin. Derrière la mélancolie de l'éternel écoulement des choses, de l'illusoire présent d'Héraclite, il y a la tragédie de l'inamovibilité d'un passé ineffaçable qui condamne l'initiative à n'être qu'une continuation. La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement.*»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> IH, p. 24. Es por ello que Levinas localiza la esencia del psiquismo (el sentido profundo del tradicional concepto de «alma») en su capacidad para desmarcarse y abstraerse de toda objetividad concreta, incluida aquella representada por el pasado histórico: «La igual dignidad de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas, no deriva de una teoría que afirmaría una analogía de "constitución psicológica" bajo las diferencias individuales. Ella es debida al poder concedido al alma de liberarse de *aquello que ha sido*, de todo aquello que la ha atado y comprometido, para reencontrar su virginidad primera» (*Ibid.*, p. 26).

No obstante, la vinculación con el pasado inmemorial, anárquico y pre-original del que hemos hablado en cuanto pasado ajeno a historia, permite al sujeto modificar el pasado desde el presente, le brinda, de algún modo, la insólita posibilidad de «borrar el pasado»<sup>24</sup>. Levinas establece aquí un nítido nexo entre la responsabilidad ética ligada a fenómenos como el remordimiento y el arrepentimiento (siempre relacionados con la conducta pasada) y la conciencia histórica propia del judaísmo. De hecho, desde el punto de vista levinasiano, el judaísmo significa, ante todo, la afirmación de la preeminencia de la relación de responsabilidad para con el Otro sobre el sometimiento del individuo a la historia (lo cual equivale a postular la prioridad radical de la ética sobre la vertiente temporal de la ontología, y sobre la ontología misma). La relación ética asume, de este modo, el rol de instancia liberadora con respecto a los elementos de carácter neutro e impersonal que ligan lo humano a la objetividad anónima de la historia: la tradición, la pertenencia al suelo natal o el propio pasado grupal comúnmente compartido por pueblos y culturas, no por individuos.

Así pues, los vínculos de responsabilidad libre y conscientemente asumidos por el sujeto con respecto al prójimo constituyen, desde la perspectiva levinasiana, la raíz de una posible libertad humana con respecto al tiempo «objetivo» y a la historia; nexos intersubjetivos cuya solidez no es menos consistente que la tradicionalmente atribuida a los lazos telúricos y de sangre que diluyen la singularidad del psiquismo individual y su apertura al Otro en el magma objetivo del decurso histórico. La posibilidad del juicio y la conducta ética individuales llevados a cabo en el presente arrebatan ese derecho de juicio al pasado, a la historia ya acontecida y por ello irreparable. Utilizando de forma deliberada un lenguaje teológico que ha de ser entendido aquí simbólicamente, Levinas expresa el modo en el que «la historia no juzga», sino que “*Dieu seul juge*”, esto es, la forma en que la legitimidad del juicio ético permite la liberación con respecto a la impersonal fatalidad de la historia que nada sabe de restitución ni de reparación, en los siguientes términos: «Pero, ¿no es necesario conceder al hombre el derecho de juzgar, en nombre de la conciencia moral, la historia a la cual por una parte pertenece, en lugar de dejar a la historia anónima tal derecho de juicio? Una libertad con respecto a la historia en nom-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

bre de la moral, la justicia por encima de la cultura (tierra ancestral, arquitectura, artes), tales son, a fin de cuentas, los términos que narran la forma en la que el judío ha encontrado a Dios»<sup>25</sup>.

La historia, ciertamente, «no juzga». Situada en el polo opuesto a toda perspectiva hegeliana, la postura asumida por Levinas al respecto, no sólo no considera legítima la identificación entre «historia universal» y «juicio universal» (*Weltgeschichte ist Weltgericht*), la cual implicaría la inoculación de la ética en las entrañas mismas de lo histórico, sino que postula la absoluta disociación entre los acontecimientos del pasado consignados por la historiografía y el espacio intersubjetivo que posibilita la superación de la irreversibilidad de tal pasado a través de la actuación ética en el presente.

#### 4. Conclusión

La libertad que permite al psiquismo vuelto hacia la alteridad del Otro emanciparse del sometimiento a la clausura del pasado dictada por la historia, sitúa a la subjetividad en una nueva posición con respecto al tiempo<sup>26</sup>. La recusación levinasiana de la historia anónima e impersonal (en directa analogía con las instancias ontológicas tradicionalmente privilegiadas por la filosofía occidental) pasa fundamentalmente por rescatar al sujeto individual de su disolución en la objetividad neutra de la llamada «historia de los pueblos», pero no para resaltar su carácter de psiquismo aislado, autónomo y autorreferente (al modo cartesiano), sino con objeto de enfatizar su constitutiva referencia a la alteridad del prójimo: «¡No basta con ser un *yo* para interrumpir la historia!»<sup>27</sup>. Una llamada ética procedente del rostro del Otro ante la cual la objetividad irreversible de la historia ha de guardar finalmente silencio. Las ideas levinasianas referentes al estatuto de la ciencia histórica y sus relaciones con la esfera de lo ético, se

---

<sup>25</sup> LEVINAS, E.: *Difficile liberté*. Le libre de poche, París, 1997, pp. 45-46.

<sup>26</sup> Esta posición es la que se expresa de modo condensado en la siguiente declaración: «El ser significará a partir del Uno-para-el-otro, de la substitución por el Mismo del Otro. La visión del ser y el ser remiten a un sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como *a priori*» (DOMS, pp. 72-73).

ubican, pues, en una dimensión teórica diametralmente opuesta a las tesis sostenidas por el antisubjetivismo contemporáneo.

El concepto heideggeriano de «historia del Ser», en la medida en que ni siquiera toma en consideración la historia efectivamente acontecida (el conjunto de las *res gestae*), sino que narra la «historia» de los avatares epocales de una instancia ontológica anónima y neutra en su periplo a través de diferentes «momentos destinales», ejemplifica de modo paradigmático el paroxismo de esta postura «antisubjetivista» que impregna una nada desdeñable parte del pensamiento filosófico del siglo XX. Si –como él mismo explica en un tratado inédito de 1938-40– en Heidegger, lejos de tratarse de «ética existencial» alguna, «lo que la historia del Ser se propone en el futuro es la desaparición del hombre, del animal rationale y de la subjetividad»,<sup>28</sup> el «humanismo ético» preconizado por Levinas se orienta en un sentido totalmente inverso. Supone, de hecho, una apoteosis de la potencia de la subjetividad que no surge ya de la firmeza atribuida a las estructuras epistemológicas que la sustentan (como aún ocurre en la egología trascendental husserliana), sino que mana de la apertura del psiquismo individual hacia otro psiquismo individual: de la donación ética llevada a cabo a espaldas de la historia por una subjetividad atravesada por la heteronomía y requerida por el rostro del Otro.

*Recibido el 14 de enero de 2013*

*Aprobado el 4 de mayo de 2013*

Jaime Llorente  
IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)  
jakobweinendes@gmail.com

---

<sup>27</sup> NP, p. 55. De hecho, «El ser regresa bajo la trama sin desgaste de la intencionalidad, en la que ya se trama la historia. El pensamiento mostrándose no como una *tesis*, sino como un *modo*, no domina en efecto la historia, sino que la interrumpe [...], ella es el retorno, por medio del relato histórico, de toda ruptura de la historia en historia de una ruptura» (*Ibid.*, pp. 57-58).

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns* (GA 69). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, p. 30.