

# Ética y mesianismo en la filosofía de Emmanuel Levinas

*Ethics and Messianism in the philosophy of Emmanuel Levinas*

Paula Scheinkopf\*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

**Resumen:** *El propósito de este artículo es realizar una aproximación a la obra del filósofo Emmanuel Levinas teniendo en cuenta las dos tradiciones de pensamiento presentes en este autor: la de raíz teológica judía y la filosófica griega. La hipótesis de trabajo consiste en desentrañar la matriz judeo-mesiánica que subyace al planteo ético levinasiano. En este cruce conceptual se hará foco, específicamente, en la noción de tiempo mesiánico para pensar en la temporalidad de interrupción como constitutiva del vínculo con el Otro. Por último, se abordará la pregunta acerca de una escatología de la paz mesiánica, capaz de restituir la relación interhumana en el porvenir.*

**Palabras clave:** *Otro - Temporalidad - Interrupción - Redención - Escatología*

**Abstract:** *The purpose of this article is to approach the work of philosopher Emmanuel Levinas taking into account the two traditions of thought present in this author: the Jewish theological roots and the Greek philosophical tradition. The working hypothesis consists of unraveling the Judeo-messianic matrix that underlies the Levinasian ethics. In this conceptual intersection, the focus will be specifically on the notion of messianic time to contemplate the temporality of interruption as constitutive of the relationship with the Other. Finally, the question of an eschatology of messianic peace, capable of restoring the interhuman relations in the future, will be addressed.*

---

\* Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), doctoranda en Filosofía (FFyL-UBA) e investigadora del Instituto Alejandro Korn (FFyL-UBA). Docente de la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR). Integra el Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP/FFyL-UBA). Correo electrónico: [paupaus@gmail.com](mailto:paupaus@gmail.com)

**Keywords:** *Other - Temporality - Interruption - Redemption - Eschatology*

*“La historia de lo que Levinas llama <la filosofía que se nos ha transmitido> ha seguido siempre el camino de Ulises de vuelta a Ítaca e intentaba desplegar su alergia profunda al Otro describiendo la trayectoria de su reabsorción en el Mismo, según un proceso que a la postre lleva al advenimiento de una totalidad descrita en Hegel como Saber absoluto. A esta figura magistral que une la Odisea del Espíritu y el itinerario del mundo, Levinas quiere oponer la de una obra pensada <radicalmente>, es decir, como <movimiento del Mismo hacia el Otro que nunca regresa al Mismo>. En cuanto a su plano, no se dibuja en las aventuras de Ulises, sino en la de Abraham.”*  
(Bouretz, 2012, pp. 921-922)

Un abordaje del proyecto filosófico levinasiano no puede eludir la convivencia de las<sup>1</sup> tradiciones de raíz helénica y judía. El pensamiento de Emmanuel Levinas transita en una duplicidad manifiesta entre el mundo griego y el mundo hebreo. Al igual que sucede con las obras de sus contemporáneos Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Gershom Scholem, los textos de Levinas son herederos tanto de la ontología occidental, y en especial de la fenomenología, como de los escritos bíblicos y talmúdicos.

Para algunos, más filósofo que pensador judío; para otros, más estudioso del Antiguo Testamento y el Talmud que de Hegel o Descartes. No existe unanimidad en los debates acerca de la preponderancia de uno u otro universo teórico en la obra de

---

<sup>1</sup> En este artículo retomo, reformulo y desarrollo algunas de las ideas presentadas previamente en mi tesis de grado *Levinas, rostro y mesianismo*, realizada en octubre del 2013.

Emmanuel Levinas<sup>2</sup>. Sea que el fundamento último se encuentre en las fuentes judaicas, o en el pensamiento greco-latino, lo cierto es que, lejos de anularse, son saberes que conviven y se interpelan mutuamente.

Tanto es así, que no se comprende el esquema ético del autor lituano sin tener en cuenta esta duplicidad que lo constituye. Junto con Alberto Sucasas, podemos pensar que la filosofía levinasiana consiste en filosofar desde el judaísmo sin dejar de preservar el lenguaje del *logos*. Así, es posible analizar la producción de Levinas a la manera de un palimpsesto: esto es, una escritura cuyos “signos se escriben sobre una página ya escrita, ocultando y sugiriendo a la vez la vieja escritura a la que superponen.” (Sucasas, 2006, p. 57).

Esa escritura latente que se trasluce cuando raspamos los textos filosóficos es la del judaísmo hegemónico, sustrato de toda la obra levinasiana. Levinas sigue las huellas de Ulises, pero en el fondo de su escritura reconoce el trazo de Abraham. Este cruce de paradigmas hace compleja la perspectiva del autor lituano, que combina la crítica a la idea de Totalidad logocéntrica con ciertas ideas de la teología judía que, desde su particularidad, propone una revisión de la ética universal en clave hospitalaria, de apertura a la otredad.

Esta duplicidad a la que nos enfrenta la obra levinasiana, constituida entonces por una articulación entre el mundo de la filosofía occidental y la herencia del judaísmo, integra los ámbitos de la ética y de la teología judía de manera tal que ya no pueden pensarse una separada de la otra. Ética y religión son inescindibles en el proyecto levinasiano. Visto de este modo, la relación con el otro, relación con una exterioridad irreductible, no va a estar separada del vínculo con Dios.

A partir del discurso de la moralidad, que reivindica el lugar pre-originario de la alteridad como lo absolutamente-otro, Levinas aborda el cuestionamiento a la tradición ontológica occidental que postula el ser como fundamento. La ética, pues, pasa a ser el eje de la cuestión sobre el cual van a girar como un satélite los demás

---

<sup>2</sup> Para un mayor acercamiento a esta discusión, v. Alberto Sucasas (2008, p. 3), cfr. con Pierre Bouretz (2012, pp. 903 y 931-932).

elementos de la constelación filosófica<sup>3</sup>.

Entre los aspectos que se reconocen rápidamente provenientes de la teología judía se encuentran, por un lado, la caracterización del Otro trascendente, que se revela desde la altura, y por el otro, la palabra o ley de “no matarás” que instituye el vínculo con la alteridad. El imperativo que impide la aniquilación del otro va de la mano de otro concepto, el de responsabilidad. Existe una responsabilidad irrecusable por el otro, insustituible y pre-originaria, anterior a toda libertad.

Sin embargo, de todos los aspectos teológicos que atraviesan la filosofía ética de Levinas el que resulta central a los efectos de este trabajo tiene que ver con la posibilidad de pensar la relación ética en términos mesiánicos. El mesianismo es una noción compleja, multifacética, que ha ido cambiando a lo largo de la historia, pero que tiene algunos rasgos que son indispensables para poder examinar la estructura de la relación con la alteridad. En este caso, lo que nos interesa específicamente es analizar la cuestión de la temporalidad mesiánica de interrupción, y sus derivas apocalípticas, escatológicas y redentoras.

Si el pensamiento levinasiano sólo puede entenderse a partir de la duplicidad irreductible de tradiciones, entonces se vuelve indispensable entender el trasfondo mesiánico en el esquema ético planteado por Levinas. Por la vía hermenéutica del palimpsesto donde las escrituras se superponen, se buscará descifrar la matriz mesiánica en la teoría ética del filósofo judío. Sin desconocer obras centrales como las *Cuatro lecturas talmúdicas* o *Más allá del versículo* –que no se abordan aquí–, la propuesta consiste en indagar principalmente la escritura del corpus filosófico en las obras *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

## Una ética como filosofía primera

---

<sup>3</sup> Si bien no realizaremos una distinción exhaustiva sobre los conceptos de ética y moral, no obstante cabe hacer una pequeña aclaración. Para Levinas, ambas nociones tienen en común cierta resistencia a la violencia, como veremos más adelante: desde un plano teórico, la ética se va a oponer a la metafísica, mientras que, desde un plano más práctico, la moral se opondrá a la política.

Para comprender la concepción mesiánica latente en la filosofía levinasiana, conviene primeramente hacer un recorrido por la noción de subjetividad. ¿Cuáles son las características del Otro, según Levinas, y cómo se constituye la relación con el Mismo? ¿En qué medida se desmarca el pensamiento ético levinasiano de la ontología clásica y de otras teorías sobre la alteridad?

Dice Levinas: “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo” (2006, p. 67). Esta mirada crítica de la ontología aborda el aspecto medular de su matriz totalizante y autosuficiente. Para el autor lituano, existe un mecanismo en la metafísica occidental que consiste en reducir toda diferencia y absorber toda alteridad para englobarla en una mismidad, una unidad completa y cerrada. Occidente, explica, ha discurrido tratando de dominar al Otro, de comérselo, y su ontología no es más que un reflejo de esta tentativa.

A la relación de dominación del Otro, Levinas responde desde una ética judía que reivindica el lugar de la diferencia y la exterioridad irreductibles. Se alinea a una filosofía de la diferencia y a la ética como filosofía primera, para darle un lugar prioritario a la alteridad radicalmente exterior al Mismo. En defensa de un modelo de subjetividad abierta y hospitalaria con el otro, Levinas plantea una distancia con la lógica clásica moderna de oposición entre un sujeto cognoscente capaz de ir a la conquista del mundo exterior y un objeto pasible de ser conocido, engullido.

En este sentido, la ética levinasiana se enfrenta con el idealismo expresado en la dialéctica hegeliana de la Conciencia Absoluta. Este modelo reflexivo plantea el despliegue de un sujeto absoluto, que se contiene a sí mismo y a su diferencia. La exterioridad existe dentro de la conciencia misma: todo está en la Razón, dice Hegel, nada se le escapa. A este efecto de encierro que ejerce la Razón fagocitadora e insaciable, Levinas contrapone la experiencia con la exterioridad que desborda y destotaliza al sujeto:

La relación con el Otro –absolutamente otro- que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre

la que reposa la dialéctica hegeliana. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza. (2006, pp. 216-217).

El Otro es la alternativa y resistencia a la ontología que condensa todo herméticamente en el ser. En su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas propone pensar la forma de existir para el Otro, de ser-para-el-otro, como otro modo de existir para el Mismo pero lejos de la negación. Allí expresa que “no es la negatividad, que es totalmente correlativa del ser, la que bastaría para la significación de lo otro que el ser.” (2003, p. 52). La subjetividad que rompe con la esencia logra escapar a la unicidad del ser a partir de lo más allá de la esencia, esto es, la diferencia de la trascendencia (el Otro).

Para el filósofo judío, ser o no ser no es la cuestión. No se reduce a una disquisición macbethiana, ni tampoco se trata de un modo de ser como si el ser se dijera de muchas maneras. Estamos, más bien, al frente de lo otro *que* el ser, de una excedencia más allá de la lógica binaria que separa el ser y la nada.

### **Escuchar el rostro**

Levinas asigna una serie de determinaciones o características al Otro y a la relación con la alteridad no exentas de ambivalencias y ambigüedades, que son intrínsecas a la constitución del vínculo con el prójimo.

En primer lugar, en términos teológicos, el otro se revela como una trascendencia. La epifanía del rostro mantiene la separación entre el Yo y el Otro, y de esa manera impide la totalización o absorción de la otredad. En este sentido, la separación es condición de posibilidad de la relación ética. La separación “hace posible la relación con la exterioridad separada, absoluta. Esta relación, la metafísica, se efectúa originalmente por la epifanía del Otro en el rostro” (Levinas, 2006, p. 233).

Por otra parte, la idea de Infinito asociada al Otro también exige la separación.

El otro es una suerte de apertura infinita, y como tal es inasible, inapropiable, inobjetualizable. El rasgo de infinitud adjudicada al otro es lo que permite sustraer al rostro de la posibilidad de dominio o posesión. El Otro infinito es la exterioridad imposible de totalizar, trascendencia irreductible que hace estallar las fronteras de la subjetividad. Es con el gemido infinito de la alteridad que se puede escapar a la mordedura totalizante del *logos*.

Esto quiere decir que, por un lado, existe una separación insalvable con el absolutamente otro, pero por el otro, hay una relación de proximidad con el rostro, el cara-a-cara. La separación se da, paradójicamente, en una relación de cercanía carnal con el rostro que, desde una dimensión de altura, se expone en su desnudez. Hay separación pero a la vez inmediatez. Así, al pensar en separación, Levinas piensa en inmediatez; del mismo modo que, al referirse a la Altura desde la cual adviene el Otro, el filósofo judío habla de Humildad o miseria.

La inmediatez de la proximidad no anula la distancia con el Otro. La proximidad es contacto inmediato y pre-originario, separado por el abismo del Infinito. Y este contacto del Otro que rechaza la mediación se da en el modo de la sensibilidad. El sujeto es afectado por el otro desde la sensibilidad, entendida no como una facultad de conocimiento inferior o en términos de irracionalidad, sino justamente como inmediatez.

Como bien señala Levinas, “la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón: lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente.” (2006, p. 157). Es decir, es anterior a todo posible saber racional. No pretende ser un estadio a ser superado en una totalidad, sino al contrario: al operar en la irreductible relación con el otro, la sensibilidad sostiene, desde la fragilidad del cara-a-cara, la separación absoluta con la alteridad.

A su vez, nuevamente en clave teológica, el rostro desnudo y expuesto instauro desde su eminencia la obediencia a la ley de “no matarás”. Según Levinas, en el rostro del otro está escrito el mandato divino: “Ver un rostro implica escuchar: ‘No matarás’.”

(2008, p. 51). La presencia del rostro significa la imposibilidad de matar, la resistencia al aniquilamiento del otro, pero al mismo tiempo su tentativa. La exposición del cara-a-cara, vulnerabilidad en la pasividad, es “desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte.” (Levinas, 2003, p. 102).

Si bien la ética levinasiana se sostiene sobre el deseo de una moralidad insoslayable, lo cierto es que siempre está latente la amenaza de una potencial violencia hacia el otro. La interrupción de la moral, la guerra, la violencia y la aniquilación del (frágil) lazo intersubjetivo acechan constantemente el vínculo con el prójimo. Así como la palabra ética proveniente del otro es no-violencia –la presencia del rostro es la imposibilidad de matar–, la política y la guerra son la expresión máxima de violencia e injusticia.

No obstante, al pie de su convicción humanista, Levinas señala que “sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz.” (2006, p. 235). Ese estado pacífico, dirá, es el de la escatología mesiánica, esto es, la esperanza sostenida sobre el andamio de la relación con Otro, el ser más allá de la totalidad. Así, “cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política.” (Levinas, 2006, p. 48).

¿Es factible alcanzar aquel estado escatológico mesiánico? No lo sabemos. Podríamos pensar con Levinas que, mientras la óptica sea la de la ontología y no la de una ética primordial y preoriginaria, la violencia va a seguir acompañando a la razón que la arrastra consigo, violencia que anida oculta en la proximidad del uno-para-el-otro y mantiene cierta complicidad con el deseo de totalización del ser.

En lo que sigue, se intentará dar cuenta de cómo la disposición de la relación con el Otro se sostiene sobre un mesianismo judío que entiende la idea de tiempo disruptivo a la luz de la sensibilidad moral. Centrémonos, pues, en la caracterización de la estructura del tiempo mesiánico, para poder interrogar en qué sentido el esquema levinasiano del vínculo con el Otro se disuelve en un tipo de estructura como esa. ¿Por qué parecería viable pensar la relación ética desde la perspectiva del mesianismo judío?

## Tiempo de interrupción. Apocalipsis y Redención

Pese a no haber una sistematización del concepto de mesianismo en la obra de Levinas, es posible dar cuenta del lugar que ocupa este concepto como soporte metafísico a su teoría ética. Especialmente, si nos adentramos en la noción de temporalidad mesiánica, trabajada desde una óptica judía en autores como Walter Benjamin y Gershom Scholem<sup>4</sup>.

Cuando hablamos de mesianismo debemos tener en cuenta que se trata de una noción compleja y difícil, que contiene multiplicidad de aspectos. Esta complejidad viene dada, entre otras cosas, por la permanente transformación de la idea mesiánica a lo largo de la historia, de acuerdo con las necesidades que los distintos contextos reclamaban y reclaman. Así, la concepción sobre el mesianismo no se puede separar de las condiciones empíricas desde las cuales se constituye. En palabras de Scholem, “la idea mesiánica no se ha generado sólo como revelación de un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino respondiendo cada vez a circunstancias históricas muy concretas” (2000, p. 103).

En la estructura del tiempo mesiánico esbozada por Benjamin en las Tesis sobre el concepto de Historia<sup>5</sup>, aparece en primer plano la idea de disrupción a través de una temporalidad cualitativa, un tiempo histórico del ahora. El tiempo del ahora o *Jetztzeit* es un tiempo de Revolución/Redención del pasado que hace estallar en un instante presente la linealidad del progreso histórico. La formalidad del tiempo progresivo, cronológico y cuantitativo, organizado en un *continuum* de momentos idénticos, un

---

<sup>4</sup> Conviene mencionar, en este punto, la influencia ineludible del pensamiento de Franz Rosenzweig, demasiado presente en su obra para ser citado, afirma Levinas. Tanto en los conceptos de Revelación y Redención, como en el desencantamiento de la idea de Totalidad hegeliana y en el trasfondo divino de la relación con el prójimo, la presencia de Rosenzweig es decisiva en la filosofía ética levinasiana. V. Emmanuel Taub (2013, pp. 245-305). En este sentido, el presente artículo mantiene una deuda con el autor de *La Estrella de la Redención*, cuyo pensamiento teológico podrá ser objeto de estudio en futuros trabajos.

<sup>5</sup> Además de la lectura y comentarios de Michael Löwy (2002), tenemos presente la visión de Richard Wolin (1981) que plantea un acercamiento a la obra del filósofo alemán menos marxista que la anterior, pero igualmente supeditada a su temprana convicción teológico-mesiánica.

tiempo, como dice Benjamin, homogéneo y vacío, se quiebra en el instante (de peligro) de la Revolución.

Lejos de una concepción asimilada al tiempo de los relojes, la propuesta benjaminiana está más próxima a pensar el tiempo histórico como tiempo revolucionario mesiánico, cargado de sentido y espesor. “La concepción del tiempo propuesta por Benjamin tiene sus orígenes en la tradición mesiánica judía: para los hebreos, el tiempo no era una categoría vacía, abstracta y lineal, sino inseparable de su contenido.” (Löwy, 2002, p. 146). Este contenido, carácter cualitativo y ritual del tiempo, viene dado por la rememoración.

La rememoración, embebida de teología política, tal como aparece en las Tesis, se proyecta sobre un sujeto mesiánico colectivo. Aquel sujeto revolucionario, heredero de los sufrimientos que han tenido lugar en los diferentes momentos históricos, contiene la fuerza emancipadora de todos ellos. Encarna a la humanidad oprimida en una dimensión ya no individual, sino colectiva. Ese sujeto, según Benjamin, es la clase proletaria que, con su *débil* fuerza mesiánica<sup>6</sup>, viene a reparar las injusticias y la destrucción.

La redención está en manos de la generación conducida por las ideas del materialismo histórico, que concibe la salvación de manera colectiva a partir de la rememoración histórica de las víctimas del pasado. En definitiva, esta identificación entre Revolución y Redención permite pensar la utopía de la sociedad sin clases, postulada por el materialismo, como una secularización de la era mesiánica, y al sujeto mesiánico capaz de redimir la opresión en el mundo, como la clase proletaria.

---

<sup>6</sup> Löwy propone pensar la debilidad con “una significación política actual: la conclusión melancólica que Benjamin extrae de los fracasos pasados y presentes del combate emancipador.” (2002, pp. 60-61). Cfr. con Agamben (2006). La interpretación agambeniana acerca de la débil fuerza mesiánica benjaminiana se fundamenta en la segunda carta de Pablo a los Corintios. Allí, el Señor afirma al apóstol que: “la potencia se cumple en la debilidad”. La potencia mesiánica es una potencia débil que “no se agota en su obra, *ergon*, sino que permanece en ella en la forma de la debilidad. En este sentido, la *dýnamis* mesiánica es constitutivamente <débil>. Pero justamente por medio de su debilidad es como puede realizar sus efectos.” (Agamben, 2006, pp. 98-99).

Esta identificación da cuenta, a su vez, de una posición activa sobre la transformación histórica. El sujeto no está ahí para esperar el cambio hacia la utopía, al contrario. Se la carga sobre sus hombros y camina hacia ella para alcanzarla, en las circunstancias actuales que le ha tocado vivir. El de Benjamin es, en este sentido, un mesianismo activo. La redención no es mera contemplación del pasado, sino una utopía de revolución y emancipación del presente. Se trata, no tanto de esperar el Mesías, como de provocar su venida. Con su fuerza redentora, el sujeto revolucionario busca transformar la historia invocando el recuerdo de los caídos, y, de una manera disruptiva, intenta apresurar el momento de la llegada mesiánica.

Según Michael Löwy, para Benjamin, al igual que Buber y Rosenzweig, la redención mesiánica será obra de los hombres mismos cuando su propia ley haga caer la autoridad externa. Así, el mesianismo judeo-anarquista benjaminiano no es entendido como utopía racional moderna, porque eso sería continuar la estructura temporal lineal, sino que reaparece bajo la forma del apocalipsis revolucionario.

“No se trata, pues, para Benjamin, de restaurar la comunidad primitiva, sino de reencontrar, mediante la rememoración colectiva, la experiencia perdida del viejo igualitarismo anti- autoritario” (Löwy, 1997, p. 119). La revolución no se corresponde ni continua el curso del progresismo técnico (tiempo cronológico de la flecha hacia adelante), sino que implica una interrupción (revolución catastrófica) y la actualización o rememoración de la experiencia igualitaria pre-capitalista y prehistórica.

En la idea mesiánica de redención y revolución libertaria están presentes la *restitutio in integrum* del paraíso perdido, tanto como el principio de destrucción. Según Scholem, en el mesianismo activo de su amigo está presente la ambigüedad del *Tikkun* o reparación, que se refleja en la fórmula: Sólo el Mesías podrá detener la tempestad, resucitar a los muertos y reparar lo destruido. La revolución libertaria, que involucra el aspecto apocalíptico destructor y la restitución del pasado, fundamentada en la utopía restauracionista de un futuro redimido como *restitutio in integrum* que mira hacia el paraíso perdido, son los componentes dialécticos de la idea mesiánica de redención.

“El origen es la meta”, expresa el epigrama de Karl Kraus con el que comienza la Tesis XIV (Benjamin, 2008, p. 315). En este pensamiento, donde el principio aparece identificado con el fin, se sintetiza el entramado paradójico del mesianismo: el origen no está detrás sino delante. Y ello da cuenta, precisamente, de la indisociabilidad entre la utopía y el elemento restaurador.

Si bien “nunca se ha dado un equilibrio armónico y pacífico entre el momento restaurador y el utópico” (Scholem, 2000, pp. 101-102), ambas tendencias componen la idea mesiánica. Esto quiere decir que, lejos de suprimir la idea de fin de los tiempos, el apocalipsis constituye al mesianismo judío, tanto como la utopía. La temporalidad mesiánica judía de interrupción no está apartada del elemento apocalíptico, sino que lo abarca.

Scholem se esfuerza en demostrar la importancia que la apocalíptica tiene dentro del judaísmo, desde un lugar de transición hacia el Reino de Dios. En esta línea, sostiene que: “Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subrayará demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario demoledor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico.” (Scholem, 2000, p. 106). Significa que es por medio de la ruptura como logramos trascender hacia el nuevo *eón* o mundo venidero; por medio de la ruptura catastrófica, se abre la puerta que de manera inminente puede atravesar el Mesías.

Por eso, dice Benjamin en su Tesis VI, “[e]l Mesías no viene sólo como redentor, viene también como vencedor del Anticristo” (2008, p. 308). El Mesías no aparece al final de la historia, no viene a poner fin al orden de este mundo, sino que viene a romper y hacer estallar en un instante redentor la historia de la opresión política. La venida del Mesías sería, entonces, la destrucción de la dominación opresora, ya sea en la figura del fascismo, el Tercer Reich, o el capitalismo.

### **¿Tiempo del final, o final del tiempo?**

Desde un punto de vista referido a la época mesiánica, Levinas retoma una de las

discusiones talmúdicas para analizar la ambivalencia interpretativa concerniente a la idea de tiempo mesiánico, como interrupción y/o como final del tiempo. Ajustado a una versión rabínica y talmúdica del mesianismo, diferente a la profética, explica el filósofo que esta época mesiánica se ubica entre dos tiempos, el de este mundo y el del mundo futuro “que ningún ojo ha visto” (Levinas, 2008, p. 112).

Pero, mientras que para Rabí Iojanán los tiempos mesiánicos ponen fin a las contradicciones políticas y a las desigualdades económicas abriendo el camino a la vida de la humanidad en libertad, para Samuel existe sólo una diferencia entre este mundo y el mesiánico: el fin de la opresión política<sup>7</sup>. Esta solución de Samuel al problema político, no sólo indica la llegada del fin de la historia, sino que, más aún, implica la plenitud de la moralidad alejada de la contradicción con la política. En este sentido, sostener, como hace Samuel, la culminación de la violencia política en la era mesiánica, implica una apuesta mayor que tiene en cuenta la moralidad en primer plano, es decir, la vida espiritual en tanto donación y hospitalidad.

Frente a la posición de Iojanán que plantea una vida exenta de las dificultades e imperfecciones de la vida mundana, “situada por encima de las contingencias políticas y sociales” (Levinas, 2008, p. 114), la concepción de Samuel sobre la época mesiánica “percibe el esfuerzo permanente de renovación que exige esta vida espiritual.” (2008, p. 115). Levinas se pone del lado de este último, ya que le permite pensar un mesianismo intersubjetivo en términos de solidaridad con el pobre: “el otro es siempre el pobre, la pobreza lo define como otro, y la relación con él seguirá siendo siempre ofrenda y don, nunca un acercamiento ‘con las manos vacías’” (2008, p. 114).

En el mesianismo de la interrupción, apocalipsis no es, pues, sinónimo de final

---

<sup>7</sup> En palabras de Pierre Bouretz, el camino hacia la paz mesiánica no se asienta en el modelo del Estado romano, sino que “para la mayoría de los doctores del Talmud y también en Maimónides, es la supresión de la opresión política lo que caracteriza la época mesiánica, hasta el punto de ser la única diferencia que la separa de la nuestra” (2012, p. 939).

en sentido absoluto; al contrario, en el mesianismo judío va de la mano de la redención, siempre inminente y posible en todo momento. En efecto, los apocalípticos no entienden la salvación sin el aspecto catastrófico, inherente a su consumación. La utopía de redención aflora en las distintas formas o imágenes de las catástrofes, como ser las revoluciones y las guerras, o el distanciamiento de Dios y sus leyes. Pudimos ver esta tensión entre utopía restauracionista y fuerza apocalíptica en el planteo mesiánico de Benjamin, en la manera cómo el Mesías o sujeto revolucionario-redentor viene a destruir al anticristo-opresor y, en el mismo movimiento, a reparar el pasado.

Tampoco Levinas es ajeno a las tensiones y contradicciones que presenta la idea mesiánica. En los “Textos Mesiánicos”, comenta otro pasaje del Talmud, del tratado Sanedrín (98 b), en el cual “Uláh dijo: “Que el Mesías venga ¡pero que yo no lo vea!” y Rabá dijo lo mismo” (2008, p. 131). Esta cita alude al temor que genera la catástrofe, motivo por el cual quisiéramos paradójicamente evitar el advenimiento mesiánico: “La hora de la verdad es temible” (p. 132). También lo es, continúa diciendo el texto, para Rabí Iojanán, quien se resiste al igual que los otros a presenciar la llegada del Mesías. Pero a diferencia de un temor por la catástrofe, Levinas interpreta su negativa en otro sentido: el de Iojanán es un temor a la bestialidad, es decir, al retorno de una situación anunciada en los tiempos mesiánicos de reencuentro con la realidad salvaje.

Es posible pensar esta amenaza de la bestialidad como una antítesis del proyecto levinasiano, en cuanto que restablece una situación de violencia y barbarie indeseadas. Sin embargo, se pregunta Levinas: “¿es acaso más terrible que la política y la economía inhumanas del mundo en que vivimos?” (2008, p. 132). Se presenta nuevamente el problema de la violencia en la constitución de las relaciones intersubjetivas desde la moralidad. La violencia que hace sufrir no es una contradicción en el advenimiento mesiánico, en cambio resume en un instante irreversible el acto de justicia más extremo de redención de la humanidad.

En este sentido de una violencia *justa* –o divina, diría Benjamin–, temor y temblor implicados en la llegada de la época mesiánica, es legítimo preguntarse, junto con Levinas, si acaso la moralidad no queda fuera de los tiempos mesiánicos. ¿De qué

manera el mesianismo, y su ingrediente apocalíptico, se conjugan con una “escatología de la paz mesiánica” (Levinas, 2006, p. 48), que sea no teleología sino relación trascendente con el ser más allá de la totalidad o de la historia, que sea no ontología de la guerra sino moralidad, aceptación de la exterioridad irreductible?

### **El tiempo mesiánico como resto**

Respecto de esta relación entre tiempo apocalíptico y mesiánico, y sus posibles contradicciones, Giorgio Agamben se alinea con Scholem y Levinas al creer que es un error identificar el primer tiempo con el segundo. En su obra *El tiempo que resta*, el autor manifiesta rechazo por aquellos que “confunden el mesianismo con la escatología, el tiempo del fin con el fin del tiempo” (2006, p. 68).

Sin embargo, a diferencia de los pensadores judíos, Agamben asocia la apocalíptica a la escatología, antes que a la disrupción. Esto en parte tiene que ver con que la interpretación del filósofo italiano acerca de la cuestión mesiánica se apoya no sobre el Talmud y la Torá como en Levinas, sino sobre una lectura de las Epístolas de Pablo a los Romanos. El planteo agambeniano busca recuperar y afianzar una posición mesiánica en Pablo, y de esa manera intenta recomponer el mesianismo cristiano de las epístolas paulinas para elevarlas a la categoría de textos mesiánicos fundamentales de Occidente.

En función de pensar una temporalidad del final, el texto sobre Pablo realza en él su carácter de apóstol, en contraste con la figura del profeta. Mientras la palabra de los profetas se refiere a un tiempo futuro, la del apóstol vive el tiempo presente; se expresa una vez consumada la venida mesiánica. El mensaje no se refiere al porvenir, sino al momento mismo de la redención mesiánica, el tiempo del final. A diferencia del profeta, pero también del apocalíptico, que asiste al último día, “lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse.... o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final” (Agamben, 2006, p. 68).

Este tiempo presente, homologable por su forma temporal actual al tiempo del ahora o *jetztzeit* abordado por Benjamin, viene a revolucionar el tiempo cronológico (profano), pero no a la manera de otro tiempo que se incrusta sobre un curso temporal homogéneo. En este caso, no es otro tiempo sino una modificación o modalidad del mismo *chronos*: el *ho nyn kairós* no es otro tiempo ni un suplemento que se añade para completar un proceso, es un tiempo dentro de otro tiempo, que se comprime para demorar el final. Es, según la primera definición agambeniana de tiempo mesiánico, “*el tiempo que el tiempo nos da para acabar...* es más bien el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, el tiempo que resta” (Agamben, 2006, p. 72).

El tiempo mesiánico es un excedente o un resto de dos temporalidades que conforman la estructura dual del mesianismo en Pablo: el *chronos*, tiempo de la resurrección, y el *kairós*, tiempo de la eternidad o parusía (segunda venida de Jesús al final del tiempo). Con esta escisión, Pablo se aleja, aunque no definitivamente, del mesianismo judío. Difieren esencialmente en que, según Pablo y la tradición cristiana, “el Mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la parusía.” (Agamben, 2006, p. 75). Y este tiempo de la parusía es, dice Agamben en términos benjaminianos, la apertura a la espera del mesías que puede atravesar la puerta y entrar en cualquier instante.

Así como el tiempo mesiánico restante se dilata y demora la segunda venida de Jesucristo, de manera similar la espera mesiánica judía se abre a la dilación de una espera imposible que se juega en la rememoración siempre abierta (infinito recuerdo hacia adelante). En ambos, la presencia mesiánica se extiende en un tiempo de espera diferido del histórico, aunque para el apóstol el tiempo mesiánico es el cumplimiento de un tiempo (el pléroma), no así para el judaísmo.

“Pero entonces –advierde Levinas– la espera no atestigua más una ausencia de Godot que no vendrá nunca, atestigua la relación con lo que no cabe en un presente demasiado estrecho para el Infinito.” (2008, p. 431). La espera mesiánica judía –o el

*aún no* de la parusía— se satisface de la misma espera, se alimenta de su in-saciedad, en el aplazamiento del tiempo de la eternidad.

El evento mesiánico es ya, en el tiempo presente que desborda el ser y produce una escisión en la relación intersubjetiva. Desde el momento en que el Otro adviene para derribar el egocentrismo, el Mismo no puede coincidir más consigo mismo. El infinito produce una herida sobre la subjetividad absorbente y totalitaria, imposible de curar o suturar. Así, el recibimiento del Otro consiste en una apertura a un excedente más allá, que rebasa el tiempo estrecho de la totalidad y de la historia.

El tiempo mesiánico, el tiempo de la espera, no se concibe en un espacio finito, al contrario, se extiende sobre el intervalo que rompe la continuidad y se despliega en la infinidad. Y, sobre esta infinidad, Levinas se permite pensar si acaso no es posible la consumación de una era mesiánica que establezca una nueva estructura temporal en la eternidad, y asiente definitivamente la moralidad y la paz como su fundamento:

El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que 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 retorno. Esta eternidad, ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? (Levinas, 2006, p. 292).

### **Mesianismo del otro hombre**

Las derivas de la temporalidad mesiánica tienen eco en la relación ética con el Otro trascendente, que excede y desborda la totalidad del Yo. Conceptos como el de interrupción, infinitud o restitución nos comunican directamente con las ideas levinasianas referentes al vínculo interhumano.

En primer lugar, es significativo que Levinas hable del Otro en términos temporales, es decir, que el prójimo se defina esencialmente como un infinito. El Infinito es quien interrumpe de algún modo el curso temporal (homogéneo) del Mismo.

Irrumpe con su llamado sobre una subjetividad que permanece expuesta a la herida del rostro, a su fragilidad.

De este modo, es posible pensar que el Otro infinito atraviesa a la mismidad en un sentido similar a la ruptura que, como vimos, hace el tiempo mesiánico sobre la historia. El Otro no viene a clausurar un tiempo, a traer el final del tiempo, sino a restituir un lazo ético fundamental, articulado sobre una temporalidad de redención. Así pues, el Otro es tiempo (infinito) y –desde una perspectiva histórica, ética y política– es, a la vez, interrupción de un tiempo.

De la misma manera que el tiempo del ahora atraviesa el tiempo histórico lineal, el infinito viene a quebrar una subjetividad, expuesta a su irrupción, en el instante que es contacto con el rostro. La redención se articula en la relación con la exterioridad disruptiva. El Otro infinito interrumpe al Yo, y en ese movimiento rompe con la tiranía de la Totalidad. Así, mientras Benjamin plantea la idea del mesianismo como una irrupción en un tiempo homogéneo y vacío a partir de un tiempo heterogéneo del ahora, se puede decir que Levinas retoma esta interrupción desde el concepto del Otro, heterogéneo e infinito, que fractura la totalidad.

En el esquema levinasiano, el encuentro con el otro está dado por su interrupción. Esta irrupción, según observamos a la luz de la filosofía judía, conserva un reflejo de la idea mesiánica, tanto de la estructura del tiempo mesiánico como de la figura del Mesías. Es, entonces, a partir de este concepto de interrupción como podemos entrelazar en una relación de parentesco la estructura mesiánica judía y el esquema ético de Levinas.

Al igual que la figura y el tiempo mesiánico, el otro adviene de golpe, sin aviso. No se puede anticipar su llegada. La venida del Otro es espontánea, inminente, y por este motivo es preciso que nos encuentre atentos, no indiferentes, abiertos a su recibimiento y hospitalidad. Teniendo en cuenta este modelo de interrupción imprevisible de la trascendencia, podemos decir que la epifanía del rostro es al sujeto lo que el tiempo mesiánico, tiempo de la moralidad, es a la historia universal. Rostro y Mesías dislocan un orden subjetivo e histórico, respectivamente.

El concepto clave que permite articular a uno y otro es el de restitución. La revelación del rostro recompone el lazo interhumano en el cara-a-cara con el otro desnudo. Esto permite pensar en dos cuestiones. Por un lado, la llegada de los tiempos mesiánicos en términos de recibimiento de la figura mesiánica asimilada a la del justo que sufre y refractada en el sufrimiento de la humanidad marginada a lo largo de la historia. Por el otro, nos conduce a pensar en la restauración de la utopía de redención orientada hacia una escatología de la paz mesiánica, esto es, el fin de la guerra y la opresión política.

La idea de restitución no puede desmarcarse de otra noción levinasiana fundamental: la de responsabilidad. El Yo es responsable por el Otro, y esa responsabilidad es inmemorial, indelegable e insustituible. No puedo escapar a su imposición, de la misma manera que no puedo renunciar al mandamiento de “no matarás” que se revela junto con el rostro del otro.

La responsabilidad está más allá de mi libertad, es una orden no una elección: “responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. Ser sin elección, que sólo puede pasar por violencia para una reflexión abusiva o altiva e imprudente, porque precede a la pareja libertad y no-libertad.” (Levinas, 2003, p. 185). La responsabilidad es, de algún modo para Levinas, obligación sin violencia. Cuestiona mi libertad antes de que pueda siquiera plantearme mi responsabilidad como una decisión.

La responsabilidad es, en el modelo ético levinasiano, una respuesta desinteresada frente al sufrimiento del Otro. Quiere decir que no hay una lógica causal: la orden del llamado del otro no es causa de mi respuesta, sino que precede a todo cálculo de la razón. La responsabilidad pertenece al orden de la moralidad, que no se guía por la relación causa-efecto, sino por la apertura a la hospitalidad que se rige por la sensibilidad, vulnerabilidad y sometimiento ante el rostro del prójimo.

En la relación con el otro, el Yo está confinado a ocupar el lugar de rehén. Subjetividad, dice Levinas, es sujeción: estar sujeto a, ser rehén. Y ser rehén es “tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la

responsabilidad del otro.” (Levinas, 2003, p. 187). Esta posición de rehén es, pues, una responsabilidad en segundo grado que se asume a la manera de una condición de posibilidad de toda responsabilidad: “Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple <usted delante, señor>” (Levinas, 2003, p. 187-188).

Así, para Levinas, el Mesías somos todos. El Mesías somos nosotros mismos, la humanidad. Todos somos responsables por el prójimo, por la indigencia y el sufrimiento en este mundo. El mesianismo no es la llegada del fin de la historia, sino la posibilidad de soportar el sufrimiento de los otros. “El Mesianismo no es, por tanto, la certeza de la llegada de un hombre que detiene la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco ese poder y mi responsabilidad universal.” (Levinas, 2008, p. 143).

El mesianismo irradia de la responsabilidad inmemorial por el otro vulnerable, a la que no puedo escapar. En este sentido, la idea de una escatología de la paz mesiánica no está allá lejos, en las alturas de una esperanza que apunta al Cielo, apartada del mundo, sino en las proximidades cotidianas de la responsabilidad por el prójimo.

### **Notas finales**

Pese a que, según Scholem, “en los textos bíblicos en que se ha fijado la idea mesiánica nunca se la condiciona o hace dependiente de una actividad humana” (2000, p. 112), la pregunta sobre la injerencia del accionar humano en el advenimiento de la era mesiánica vuelve una y otra vez, remarcando la tensión inherente al mesianismo talmúdico.

En esta tensión, que enfrenta al hombre con sus propias limitaciones, podemos situar la posición de Levinas. Por un lado, existe un margen de intervención en la articulación con la escatología de la paz mesiánica, que pone el foco en una responsabilidad irrecusable por el Otro. Sin embargo, este esquema ético se afirma en un *como si*, un ponerse en el lugar del Mesías por parte del hombre, que sostiene la dilación del advenimiento mesiánico y suspende la posibilidad de una plena salvación.

En definitiva, el planteo levinasiano no considera que se puedan acelerar los tiempos mesiánicos, pero entiende que es necesario vivir en la espera y con la esperanza de que esos tiempos vendrán. En palabras de Pierre Bouretz: “no dudar de que vendrá [el Mesías], pero no especular sobre su momento para acelerar sus días.” (2012, p. 74). Se trata, pues, de vivir en la espera de lo que nunca vendrá.

En este punto, la experiencia ética de la relación con el otro se emparenta con y tiende a una relación con Dios. Elevar la ética a filosofía primera implica en la filosofía levinasiana, entre otras cosas, ubicar al otro en el lugar de la santidad. Es decir, equiparar la relación con el Otro a una relación con lo divino: “el orden ético –dice Levinas– no es una preparación, es el acceso mismo a la Divinidad” (2008, p. 156).

El Otro es Dios. Dios y el Otro se unen en el lugar de Infinitud, son los excedentes de la Totalidad. El otro es la Trascendencia que interrumpe sobre la subjetividad resquebrajada. Escuchar la voz del Otro o recibir la palabra/ley divina son las dos caras del mismo fenómeno que entiende la ética en solidaridad con el débil, aquel que rebasa mis límites de comprensión, y cuya presencia pone a prueba mi verdadera sensibilidad ante sus padecimientos.

Levinas explica que “[l]a relación que va del rostro a lo Ausente está fuera de toda revelación, y de toda disimulación” (2009, p. 74). En efecto, tenemos contacto con lo Ausente a través de la significancia de una huella. Así como en el judaísmo la figura divina no se revela sino “de espaldas”, como en la escena bíblica del encuentro con Moisés, sin una representación física ni nominal definida, el rostro proveniente del “más allá” significa la llegada del otro como huella.

El rostro es la huella de la divinidad, y en tanto tal, es excedencia que constituye mi relación con el otro, donde la ausencia no puede ser nunca plenificada –por eso la de Levinas es una fenomenología de la ausencia–. “La huella de un pasado en el rostro no es la ausencia de algo aún no-revelado, sino la an-arquía de lo que jamás ha sido presente, de un infinito que ordena en el rostro del Otro y que, al modo de un tercero excluido, no podría ser objeto de intención” (Levinas, 2003, p. 162).

La presencia de Dios en la relación interhumana –dada por los mandatos de “no

matarás” y de “amor al prójimo”– reclama la santidad de Dios, a la vez que impide la indiferencia hacia el Prójimo, su asimilación o apropiación. La exterioridad me conmueve, irrumpe mi existencia y me constituye en uno-para-el-otro; es una santidad que me envuelve.

Este gesto de santidad rebasa los límites de lo religioso y abre las puertas a una nueva manera de pensar la humanidad, devastada por las guerras y masacres del siglo XX. Precisamente, desde aquellas ruinas y cenizas de posguerra nace la necesidad de reformular el vínculo ético, que es también teológico mesiánico. En este palimpsesto judeo-filosófico occidental propuesto por Levinas, se configuran las bases de la dimensión comunitaria del sujeto capaz de ver en el Otro que sufre a la humanidad toda, humanidad que me/nos mira y reclama justicia.

### Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta*. (Antonio Piñero, Trad.). Trotta.
- Benjamin, Walter (2007). *Hacia una crítica de la violencia*. En *Obras*, libro II, Vol. 1. (Jorge Navarro Pérez, Trad.), Madrid, Abada.
- Benjamin, Walter (2008). *Sobre el concepto de Historia*. En *Obras*, libro I, Vol. 2. (Afredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Bouretz, Pierre (2012). *Testigos del futuro. Filosofía y Mesianismo*. (Alberto Sucasas, Trad.). Trotta.
- Levinas, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*. (José Luis Pardo, Trad.). Paidós.
- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Antonio Pintor Ramos, Trad.). Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e Infinito*. (Daniel E. Guillot, Trad.). Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Difícil Libertad*. (Manuel Mauer, Trad.). Lilmod.
- Levinas, Emmanuel (2009). *Humanismo del otro hombre*. (Daniel E. Guillot, Trad.). Siglo XXI
- Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía*. (Horacio Tarcus, Trad.). El Cielo por Asalto.
- (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Mate, Manuel (1997). *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Anthropos.
- Scholem, Gershom (2000). *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*. En *Conceptos básicos del judaísmo*. (José Luis Berbero, Trad.).Trotta.

- Sucasas, Alberto (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Lilmod.
- (2008). Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas. En Andres Alonso Martos (ed.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. PUV, pp. 127-150.
- Taub, Emmanuel (2013). Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía. Miño y Dávila.
- Wolin, Richard (1981). From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin. *New German Critique*, (22), Special Issue on Modernism, Winter.