

## SUBSIDIO DE LA HISTORIA SEGÚN E. LÉVINAS

Antonio Domínguez Rey

### Resumen

El presente trabajo investiga las ideas de Levinas sobre la historia a la luz de las experiencias dramáticas de la guerra y del terror. Frente a la naturaleza y efectos de estas últimas, así como a la diplomacia capciosa o neutra de la política, Levinas enfrenta la moral como recuperación de la identidad perdida basada en una relación original y originaria ahondada en el ser, cuyo fundamento es la bondad de la paz. A la violencia de la guerra opone Levinas la escatología de la paz. La oposición histórica de la moral a la política no fundamenta, sin embargo, la historia, sino que, más bien, quiebra el círculo ontológico y totalitario de ésta. El filósofo francés a través de explorar el antagonismo racional entre la guerra y la paz; la evidencia bélica y la certeza humana; la ontología y la moral; la inducción analógica y la revelación sin evidencias; el objetivismo y el subjetivismo; el universal y el singular; la historia y la escatología; la verdad y el Bien; la Totalidad y el Infinito, busca la excepción originaria del universal y de la abstracción tanto platónica cuanto hegeliana, pero sin renunciar a una universalidad incondicionada, tributaria de la fe. En esto consiste la escatología opuesta a la historia. Escatología que se sitúa más allá de la totalidad y de la historia y que somete incluso la historia a juicio, restituyendo la significación verdadera de cada momento e instante históricos, de la palabra propia de cada uno frente a la anónima que aliena, como sucede en el juicio histórico, racional y mediático.

*Palabras clave:* Levinas, Historia, moralidad, juicio histórico, escatología, violencia, totalidad, Otro, voluntad.

### Abstract

The present work investigates the ideas of Levinas on history to the light of the dramatic experiences of the war and the terror. As opposed to the nature and effects of these last ones, as well as the captious or neutral diplomacy of the policy, Levinas face the moral like recovery of the lost identity based on deepened an original and originating relation in the being, whose foundation is the kindness of peace. To the violence of the war opposes Levinas the eschatology of the peace. The historical opposition of the moral to the policy does not base, nevertheless, the history, but that, rather, bankruptcy the ontological and totalitarian circle of this one. The French philosopher through exploring the rational antagonism between the war and peace; the warlike evidence and the human certainty; the ontology and the moral; the analogical induc-

tion and the revelation without evidences; the objectivism and the subjectivism; the universal and the singular; the history and the eschatology; the truth and the Good; the Totality and the Infinite, look for the original exception of the universal and as much platonic abstraction whichever hegelian way, but without resigning to a unconditional tributary universality of the faith. Of this consists the eschatology opposed to history. Eschatology that is located beyond the totality and of the history and that history even puts under in opinion, restituting the true meaning of every historical moment and moment, of the own word of each one as opposed to the anonymous one that it alienates, as happens in the historical judgment, rational and mediatic.

*Key words:* Lévinas, History, morality, historical judgment, eschatology, violence, totality, The Other, will.

A la violencia de la guerra opone Lévinas la escatología de la paz. La experiencia brutal habida en la primera parte de este siglo, las dos grandes guerras, más otras menores, aún vivas hoy, en su límite, tanto o más intensas en la agudeza cruel de la destrucción humana, como si de aquéllas derivaran; el conflicto subsecuente de la “guerra fría”, en cuya denominación recurre el intelecto, más que a una metáfora, a una metonimia, comprometiendo a la retórica en el fenómeno bélico; el cinismo y la frivolidad política, en suma, conmovieron las bases de la ética y de la moral, sobre todo al racionalizar la guerra, bajo sus auspicios, como acción ineludible. Lévinas considera que esta caída recurrente en el homicidio justificado resulta de la esencia misma del concepto occidental y del olvido humano que lo subtiende. El humanismo sería, por tanto, una utopía orientada hacia atrás, porque, más que prever las condiciones futuras del hombre, habría que determinar en qué momento, y dónde, perdió la visión de su propia naturaleza. El futuro es cuestión del pasado, pero no de uno cualquiera, sometido al interés inmediato del presente que lo ausculta, sino de uno especial, irredento.

La primera frase del prólogo a *Totalidad e Infinito*, obra que expone el criterio fundamental de Lévinas sobre la historia, contiene una pregunta indirecta muy explícita. Se trata de saber, ante todo, si no somos víctimas ingenuas de la moral; si no nos engañamos al citarla o vivirla; si no se nos toma por tontos cuando la mencionamos: “On conviendra aisément qu’il importe au plus haut point de savoir si l’on n’est pas dupe de la moral” (TI: IX). La guerra convierte a la moral en algo irrisorio. Por contra, el arte de la guerra, sigue diciendo Lévinas, transforma a la política, previsor y pragmática, en el ejercicio excelso de la razón. Desde Heráclito, la filosofía ha tenido al logos bélico “como experiencia pura del ser puro”. Incluso la paz obtenida tras un conflicto comunitario reposa sobre las condiciones y estrategias de la guerra. Es paz bajo caución.

La mayor violencia, sin embargo, radica en la alienación de los individuos ante tales condiciones. Enajenación que los vacía de sustancia al integrarlos en un círculo totalitario, el de las estrategias. Su libertad queda también bajo caución. La reciben del peso enorme de la Totalidad sobre el vacío de su con-

ciencia, carente ya de hondura crítica y de energía para actuar por sí mismos fuera del coto inmenso en que uno queda atrapado.

Frente a esta esencia bélica de tono heracliteano; frente a la abstracción del individuo en un círculo lógico, con Hegel; frente al positivismo lógico de los grandes hechos colectivos, con Comte; frente a la diplomacia capciosa o neutra de la política, sitúa Lévinas la moral como recuperación de la identidad perdida basados en una relación original y originaria afondada en el ser (TI: X). Su fundamento es la bondad de la paz.

Parte, pues, de un antagonismo racional entre la guerra y la paz; la evidencia bélica y la certeza humana; la ontología y la moral; la inducción analógica y la revelación sin evidencias; el objetivismo y el subjetivismo; el universal y el singular; la historia y la escatología; la verdad y el Bien; la Totalidad y el Infinito. Lévinas busca, de este modo, la excepción originaria del universal y de la abstracción tanto platónica cuanto hegeliana, pero sin renunciar a una universalidad incondicionada, tributaria de la fe (TI: X). En esto consiste la escatología opuesta a la historia.

La oposición histórica de la moral a la política no fundamenta, sin embargo, la historia, sino que, más bien, quiebra el círculo ontológico y totalitario de ésta. Para Lévinas, la historia es inicialmente el depósito temporal de las guerras y la justificación existencial de la Totalidad. Absorbe, escamotea y selecciona los instantes continuos en aras de un presente deudor del pasado ya muerto, tan muerto como él mismo. Presente que sólo contiene el pasado como memoria, y en ella hemos de confiar, como recuerdo: "Il a un passé, mais sous forme de souvenir. Il a une histoire, mais il n'est pas l'histoire" (TA: 32).

El a priori histórico proyecta, en el sentido de la *Crítica de la Razón Histórica* de W. Dilthey, el presente del historiador sobre un pasado vacío de sus propias presencias. La historia no tiene actualidad del pasado. Es proyección fenoménica del presente sobre un pretérito nunca conocido como noúmeno y, menos todavía, como fenómeno, pues no tenemos sensibilidad ni percepción representativa del pasado que no sea, como decíamos, recuerdo. La morfología de los hechos, carentes de su vivencia en el sentido de O. Spengler, sólo habla de nuestro fenómeno ante ellos, no de ellos mismos en su acontecimiento. Y si recurrimos, con Ranke, a la inteligibilidad del documento, entendida como base de fe crediticia en éste, tampoco salimos del a priori histórico. La razón llenaría los huecos e intersticios vivenciales del documento. La historia, o es humana, o resulta pseudociencia, pues no se confunde con la morfología de los hechos, ni nos consta la evidencia de sus causas. Viviría a expensas de tal experiencia irre recuperable. Es más la justificación del presente del historiador y de su época, como dicen G. Santayana y L. Wittgenstein, que del objeto historiado. Hay en ella una epicidad o epos imprescindible, un efecto locutivo de juglar en el ágora o espacio público del presente, cuyo efecto retórico exalta la libertad entendida aún bajo el halo que su esencia le confiere como destino de un lugar propio (AE: 9). La historia vive un instante, el suyo, dis-

tanciándose de la sucesión inmemorial de todos los instantes. Se proyecta en un olvido con ecos del presente.

A la crítica histórica le precede en Lévinas, o va paralela a ella, la crítica de la representación y del conocimiento objetivo adecuado. En éste, el contacto con el ser se reduce a un concepto del contacto. La acción ejecutiva del pensamiento precede al pensamiento que piensa un acto. La epojé reductiva ya contiene violencia. Al trascenderse, el pensamiento encerrado en sí mismo actúa sobre una falla sísmica a pesar de las aventuras o, como Ulises, de los viajes que retornan al punto de partida para seguir donde y como uno estaba, adecuados a la situación que ya teníamos (TI: XV). La aprehensión de un objeto, por lo menos de ciertos objetos, resulta inadecuada respecto del entramado que lía los hilos de la verdad (TI: XII), y en esto Lévinas parece coincidir con E. Fink al plantear éste la *Ergriffenheit*.

La conciencia sobrepasa la adecuación igualatoria del ser obtenida al confrontar el objeto con el pensamiento que lo piensa. La filosofía descubre la significación de los acontecimientos como destino suyo. Le asigna una finalidad. En esto consiste el método fenomenológico: dar luz a los hechos, comprender sus razones iluminándolos. Se traza un círculo en el que la mente humana parece destinada a cerrarlo proporcionando, de este modo, apariencia simétrica a la realidad y escamoteando los márgenes o los niveles secretos que aún quedan fuera del conjunto clausurado, como sucede, por ejemplo, en el “giro ontológico” y en el “círculo hermenéutico” de H.-G. Gadamer. Lo aún no entrevisto confía en la seguridad de lo ya dado por el lenguaje, que, si bien no coincide con lo que habla, habla coincidiendo de algún modo con quien lo escucha: las presuposiciones son antecedentes indicadores del rumbo metodológico y del horizonte que brilla siempre más allá de lo expuesto, aunque las descubramos a posteriori, cerrando el círculo. El alza de mira en el lenguaje es para Gadamer anticipación textual de sentido. Se confía en la inteligibilidad subyacente que el lenguaje comporta consigo (Gadamer, 1984: 567-568).

Igual círculo encontramos en las tendencias fenomenológicas que buscan una “práctica teórica” en la ciencia o pretenden una “historia equitativa” que subsuma en un mismo campo histórico al historiador y a su objeto de estudio, como es el caso en P. Ricoeur (1998: 294, 296, 306). La ciencia entrevé ante sí o en el decurso de su dinámica un impulso que la promueve más allá de sus datos. El don que la asiste es reducido, sin embargo, al *alter ego* de su proyección, de tal modo que el objeto de estudio la reflecta descubriendo alcances suyos aún no entrevistados. Así procede según J. Ladrière (1998: 272) la dialéctica interna de la razón subjetiva y objetivante.

Otros autores interpretan tal dinamismo como interferencia del acontecimiento súbito e imprevisible con su modo receptivo, intuyendo un proceso simultáneo de acontecimiento aconteciente: “événement dans l'événement” (É. Feron, 1998: 123), que P. Ricoeur transforma en incisión del acontecimiento: “l'événement de l'événement” (1998: 308), como si la esencia del primer término coincidiera en algún momento con la del segundo, identidad nunca acep-

tada por Lévinas. El lenguaje sería también el lugar de este incisivo dinámico cuya marca podríamos interpretar como circuncisión de su apariencia cíclica, intentando con ello una razón positiva de la historia y una reducción suspensiva (É. Feron, 1998: 128) del ser dicente, siendo así que la apertura de Lévinas tiende a la singularidad primera del lenguaje en cuanto Decir poético y profético.

También podríamos definir así la historia respecto de las circunstancias que motivan y explican un acto humano libre. Pero la fenomenología, añade Lévinas, “no constituye el acontecimiento último del ser mismo” (TI: XVI). Ni siquiera lo es, en sentido heideggeriano, como desvelamiento, porque los hechos se producen sin que la verdad descubierta sea su destino. Hay un fenómeno más remoto aún que el fin que iguala el ser con su pensamiento en cuanto verdad suya, del objeto y del cognoscente. Los hechos se producen incluso, matiza Lévinas, sin que ningún descubrimiento anterior -llámese nada o ser- explique la producción de estos fenómenos esencialmente nocturnos (TI: XVI).

Ante este radicalismo, sin destino subsecuente ni a priori fenomenológico, la historia queda malparada y reducida a niveles secundarios, porque su significado no reposa en la presencia de los hechos despojados de sus vivencias, sino en la interpretación condicionada por un presente alejado de ellos. Son épocas diferentes reducidas a una síntesis cognoscitiva *sui generis*.

A pesar de lo dicho, Lévinas sigue y parte del método fenomenológico, reconduciéndolo o mostrando su límite. El análisis y las nociones previas pertenecen a él: búsqueda de lo concreto a través del análisis intencional de los datos inmediatos de la conciencia y encuadre de los mismos en el horizonte que los significa. Hasta aquí no hay problema. La cuestión surge en el destino y en la base del horizonte. Husserl lo dirige hacia el objeto despojándolo previamente -epojé- de sus irradiaciones. Realiza, como Ulises, un viaje de ida y vuelta con el añadido de una visión más panorámica, interpretativa. La significación dilata el orbe del objeto situándolo en un horizonte de perspectiva geográfica.

Para Lévinas, estos horizontes, inicialmente insospechados, atestiguan, primero, una exuberancia del pensamiento objetivante, un más allá del arco u horizonte respecto del fenómeno que lo induce. El suceso mismo de la navegación descubre ante sí una infinitud cuyo arqueamiento se agranda con la singularidad y, en un momento determinado, todo resulta infinito. De este modo, acontece una experiencia única en el núcleo del pensamiento objetivante, al que subtiende, experiencia que, según Lévinas, es platónicamente nueva y está olvidada. El arco inicial, el de la epojé esencialista, aparece ahora como espejismo de aquel desbordamiento. Esto alcanza aún a quienes interpretan la singularidad del impulso científico como don y confunden la objetivación con la moción exótica que la induce a objetivarse, porque la razón se convierte, según J. Ladrière, en objeto de sí misma: “elle devient comme un objet pour elle-même” (1998: 271). La experiencia inédita estalla en el núcleo mismo de la noesis como noema astillado en acontecimientos que la estructura formal

disimula y que ellos mismos reconducen a su significación concreta, ya distinta de la meramente fenomenológica. Lévinas cifra este espacio inespacial de la infinitud del horizonte en la singladura del particular concreto por el océano de la existencia como “exterioridad radical” o “exterioridad metafísica” (TI: XVII), de la que teoría y práctica son dos modos suyos de transcendencia. En el estallido de la noesis cabe ver un paralelo con la ruptura radical de E. Fink en la *Entfremdung*, pero Lévinas procura subsanar esta alienación cotidiana y quiere impedir cualquier “flotación libre” o “freies Schweben”. Tampoco coincide con una tensión especial, pues sería aún el extremo inaudito de algo audible, etc.

Nace así una *deducción* posfenomenológica, no analítica, pero necesaria, comenta Lévinas, la cual se trasciende a partir de la fenomenología misma, interpretándola y dándole un giro nuevo: el paso de la ética a la exterioridad metafísica.

De esta deducción, la historia sólo recoge el viaje odiseico de ida y vuelta o, más bien, sus residuos. Sin destino ni término fijo, abiertos a la aventura de las olas; sin origen ni determinación precedente, no hay historia posible, a menos que sea tan sólo vislumbre de irradiación no contenida. Entonces, los libros de historia no tendrían bordes, cantos, solapas. Serían libro sin escritura, sin páginas en las que escribir o, escribiendo, borraríamos de inmediato lo escrito en su soporte, o lo reharíamos, o descubriríamos en él escrituras precedentes indescifrables. Palimpsesto y obra inédita. De este modo, nos transformamos en exégetas responsables de un texto infinito cuya interpretación oral sobrepasa siempre la letra leída (ADV: 95). Este exceso transforma a la lectura hablada en “exégesis profética” y la historia ya depende entonces de la paciencia inagotable del exégeta, con el peligro real y encarnado de que el deletreo se convierta, como dice J. Llewelyn, en derrame de la propia sangre: “Prophetic exegesis demands a certain excess where my spelling out of the letter of the law may be the spilling out of my blood” (Llewelyn, 1995: 187).

El espacio de la exterioridad metafísica nos abre a un futuro en el que la evidencia resulta insuficiente y queda sobrepasada, pero no por un más de lo mismo, sino por una adivinación extrema. No elabora, como el de la filosofía, un sistema totalizante y teleológico, ni confiere un fin o una orientación a la historia. Es el espacio de la escatología, cuya relación con el ser se sitúa *más allá de la totalidad* y de la historia, de cualquier pasado y presente -“ésjaton” indica precisamente lo extremo, el límite del tiempo histórico-. Es relación con un “*surplus*” siempre exterior a la totalidad. Sin embargo, se refleja en el interior de su experiencia, arrebatando a la historia los seres a los que ella priva de su particularismo concreto, y llamándolos, por contra, a ser lo que son en su entera responsabilidad. Ese reflejo aún es subjetivo, pero entendiendo aquí la subjetividad sólo como el momento traducido de una <<época>> del ser, cuyo esclarecimiento en el ente descubre, estando siempre detrás, el disimulo y suspensión de aquél en cuanto tal época (AE: 21). Toda época es, como “epojé” etimológica, una detención del transcurso o suspensión del juicio sobre algo

determinado. Al inquirir las razones profundas de la interrupción, aparece el principio que la dilata y remite a un origen en este caso irrecuperable. Su esperanza nunca coincide, ni como coetánea, con la “efectividad del presente” que J. Ladrière asigna a la historicidad escatológica de la razón (1998: 271).

La escatología somete incluso la historia a otro juicio y restituye a cada instante en ella alienado su significación verdadera (TI: X-XII). Actúa allí donde la historia vacía el contenido singular de cada ente. Comprometida con el arco infinito e invisible del ser, descubre la relación que define a cada uno en su entidad propia, comprendida ésta como algo referido más allá de sí y detrás de las objetividades que lo ocultan.

Lévinas se opone así al juicio de la historia de Hegel. Restituye la identidad perdida en la abstracción y englobada en una eternidad uniforme. Al quebrar el círculo de la totalidad sistemática, la experiencia escatológica acontece en una *significación sin contexto*, con lo cual se separa aún más de la relación, básicamente contextualizada, de la historia, como sucede, por ejemplo, en J. Ortega y Gasset.

El método de la deducción hasta aquí seguida resulta, en síntesis, claro. En la experiencia filosófica e histórica de la totalidad se produce una situación inédita, no englobable, que la trasciende, quebrándola, al tiempo que la condiciona (TI: XIII). Es el espacio-tiempo del estallido o transcendencia en el rostro del Otro: la diacronía. Su espacio se abre sin *presente común* que aprese la diferencia entre los entes (AE: 113) y sustituya su esencia singular por otra común que los ejemplariza y lidera. El estallido abre a un futuro inimaginable, a lo no-representado del prójimo, algo inaccesible y resistente a toda comprensión. Si, entrevisto, queremos asimilarlo, llegamos siempre tarde. Es tiempo no-histórico, no-dicho. Y sin embargo, está próximo. Lo sabemos porque es él quien suprime la distancia determinativa de la preposición *de* colgada de la conciencia —*conciencia de...*— como un apéndice suyo.

Tal Rostro no tiene, sin embargo, rasgos definidos, pues no se trata de algo visible, sino más bien invisible. Yo lo caracterizo como el contorno indefinido de una 0 muy mayúscula, nunca del todo cerrada, mejor todavía, como un gran () cuyas secciones, fragmentadas, inducen atributos tampoco concluyentes. Es el rostro desrostrado del infinito, aquello que, anunciándose, desborda el continente que lo contiene, pero que piensa, por ello, lo externo y extraño al pensamiento mismo. Lévinas lo describe como “el espíritu antes de que se ofrezca a la distinción de lo que descubre por él mismo y de lo que recibe de la opinión” (TI: XIII). Dicho de otro modo: “l’ infini débordé la pensée qui le pense”. Al concebirlo, la conciencia contiene más de lo que puede contener. Es la excedencia del ser sobre el pensamiento que pretende retenerlo (TI: XV). En cuanto tal, y además de lo dicho, comporta un carácter especial comparado con la representación del conocimiento objetivo. No es idea al uso marginada de la actividad relacionante. Contiene la actividad en sí misma. Es verbo, fuente, porque la desproporción entre la idea del infinito y el infinito del

que es idea la define precisamente. Cubre el espacio sin terreno de su vislumbre.

Lévinas no considera al infinito como contenido innato, a priori, sino como acontecimiento original e insustituible que se produce en cada ente singular por el hecho de serlo. No nos lo imponen ni lo encontramos aprehendiéndolo. Surge con el ente mismo. Es revelación. De ahí que lo sitúe en la relación productiva del Mismo con el Otro. El ente particular y personal “magnetiza” el campo de esta producción, que incluye el acontecimiento, su esclarecimiento y exposición (TI: XIV). El Mismo opuesto al Otro es la hipóstasis del para sí englobado en una relación sintética de totalidad, pero que descubre en ella una fractura inmensa que la destotaliza.

Comprendemos ahora por qué la escatología sobrepasa a la historia liberando del juicio de ésta a la subjetividad en ella alienada, al tiempo que posibilita al ente para un juicio libre. En cuanto excedencia de la historia, la escatología recupera la palabra propia de cada uno frente a la anónima que aliena, como sucede en el juicio racional y mediático conocido como histórico. La escatología supone desigualdad entre los interlocutores. Es asimétrica y antianalógica. En ella no existe adecuación de la cosa con la mente, sino, como estamos viendo, excedencia y desbordamiento relacional.

El punto de partida es, por tanto, el acontecimiento del ser en la subjetividad y en tanto dotado de palabra. Lévinas da a este fenómeno el nombre de apología. Presupone la existencia de los interlocutores antes de la relación verbal y restituye a la palabra el valor primigenio que la abstracción le usurpó en el juicio de la historia. La función de éste consiste precisamente en reducir la asimetría del yo frente al otro en el rostro desrostrado del infinito. La historia sitúa a los interlocutores en una relación de intercambio y comercio. El hombre concreto pasa a ser la individuación del género hombre y sustituye al yo y al otro. Se pierde entonces la libertad de la separación (TI: 201) y de la diferencia.

Lévinas analiza este proceso desmenuzando la función de la voluntad en la producción de la obra. El productor queda siempre retrasado respecto del producto. Sólo reconocemos al autor de la obra como “forma plástica”, es decir, ausentándolo, aunque esté presente. Ingresamos en un anonimato que lo aliena en su sustancia más profunda al tiempo que la obra se comercializa y queda expuesta a la voluntad de otro que la maneja e, incluso, la retorna contra su productor, porque ya ha adquirido un sentido ajeno, extraño, imprevisible, un “contre-sens”.

Este hecho tiene dos consecuencias importantes. La exposición corporal de sí a otro revela una alienación paralela al descubrimiento de la autonomía del *soi* (TI: 202). Siendo autónomos, ya dependemos de algo ajeno. Darse a Otro, o ser arrebatado por Otro —*Autru*—, significa replegarse, a la par, en uno mismo. A su vez, he aquí la segunda consecuencia, esta entrega a lo ajeno se produce desde el origen de la obra en el ente, es decir, desde su existencia misma. Producir resulta estar destinados a una “historia” incalculable, impre-

visible. Lévinas advierte con sorpresa que esta inscripción originaria de la obra pertenece a la “esencia misma de mi poder y no es resultado de la presencia contingente de otras personas a mi lado” (TI: 203).

La pregunta se impone. ¿Existe, entonces, un Otro implícito en el obrar? Así parece, aunque Lévinas no indaga en ello desde una consideración histórica. Podríamos pensar, por ejemplo, como hacen E. Fink y H.-G. Gadamer, en la fuerza latente de la tradición, o en la teleología de la historia misma. Sin embargo, este sentido historicista no supone en Lévinas una dirección interna de la voluntad, porque hay rupturas, imprevistos, entretiempos que quiebran su intención y dejan desamparada a la obra, con un significado mudo o anónimo. El sentido que se reinterpreta retomando incluso —incisión del intérprete— las rupturas del relato, yendo de una a otra, en continua renovación ilimitada de sí mismo, y obtiene de tal modo nuevos sentidos abocados a una exégesis también novedosa, pertenece a la tradición y constituye la Historia que precede a toda historiografía (AE: 215). El Otro así desvelado como tercero de una relación nunca singular aún sería distancia crítica respecto de cuanto anuncia, no presencia plena de su sentido. Esta tercera dimensión queda inscrita en el interregno hermenéutico de la tradición. Se sitúa, sí, como Historia anterior a la historiografía, pero ingresa en ella como término filológico. Es “tercero excluido” que significa equívocamente como enigma (AE: 215).

El productor de la obra sólo puede reaccionar en vida, como voluntad *viviente*, y a veces ni siquiera esto, ante y contra el manejo externo de aquel *contra-sentido*. Se opone así al otro y a su voluntad de despojo. Pero, al hacerlo, lo reconoce, se le revela. Comienza así el papel del sujeto en la historia, oponiéndose al sentido que ésta le asigna. Reconoce así, también, los límites internos de la voluntad. Por eso, dice Lévinas en frase lapidaria, no hay historia interna, sino simplemente plástica: “Il n’y a pas d’histoire purement intérieure”. Es una historia económica que oscurece lo originario y esencial de la producción. Comienza con las “realidades-resultados” o con las “obras completas”, que heredan, apunta el filósofo irónicamente, voluntades muertas (TI: 203; EN: 38). De ahí que no haya un destino orientador de la historia, porque la obra es también acto fallido. No somos lo que queremos hacer. El destino se lo dan los sobrevivientes o la “usurpación cumplida de los vencedores”, que relatan los acontecimientos en ausencia del productor y olvidando la oposición ante semejante servidumbre (TI: 204).

De todo ello resulta una crítica solapada al fondo mismo de la historia, tanto en la distancia crítica requerida —no hay historia del presente— cuanto en la simpatía personal hacia los datos y testimonios. La distancia aliena y provoca recelo, rechazo.

Si bien es cierto que la relación histórica no cosifica la voluntad, la separación de ésta respecto de su obra induce al otro a considerarla como cosa. Lévinas repara en el hecho de que la cosa producida puede volverse contra el productor a través del uso que de ella hace el otro, por ejemplo la punta de una

espada. Hay en ello también una exposición a la violencia. La amenaza así establecida, con el acero o con la seducción del oro, al comprar la voluntad ajena, revela en el intersticio del espacio entre la obra y la voluntad el estatus corpóreo de ésta (TI: 205). En el cuerpo, ella resulta cosa entre las cosas, vulnerable, manejable. Y en esto consiste su “régimen ontológico”. El cuerpo es la página blanca de la voluntad, donde ella bien se traiciona, por ser esencialmente violable, aunque su fondo es paradójicamente inviolable —reacciona ante la ofensa, luego se siente dañada en su interior—, bien la fuerzan hasta la muerte. Lévinas ve en esta paradoja la esencia misma del tiempo camino de la muerte, en cuyo intersticio se produce la reacción contraria de la voluntad como contra-muerte. Es un respiro o aplazamiento suyo.

Pues bien, esta prórroga hace que confluyan en el cuerpo la expresión, el discurso y la historia. La expresión mantiene la asistencia personal del sujeto en la obra, lo cual no sucede en la producción. Por tanto, esta asistencia impide que el cuerpo sea un puro objeto al quedar reducido a simple actividad y convertir su tensión de posibilidad fáctica, el “je peux”, en cosa, con lo que ya sería un “tercero” (EN: 42-43). Por otra parte, la reacción centrípeta de contra-muerte transforma al egoísmo en discurso de esa misma reacción. A su vez, ésta afecta a otras voluntades, cuya interacción calculada es la historia. El para sí —“pour soi”— mantiene entero, de este modo, al cuerpo.

Tal movimiento de contra-muerte frente a la amenaza del otro —cosificación— o de la propia voluntad —traicionarse a sí misma—, confirma, una vez más, la esencia frágil de ésta, su carácter no épico, y el peso de la voluntad ajena: su poder sobre uno mismo, poder impensable e incontenible en la capacidad del sujeto.

Fijémonos en que, aun figurando en el estatus ontológico del cuerpo, la historia no ha perdido su condición bélica y económica, comercial, pues lo escrito en ella es reflejo de esa amenaza y de la interacción calculadora de las voluntades. Pero, llegados aquí, se produce un giro de timón sorprendente en el enfoque filosófico de Lévinas. La conciencia del contra-sentido y de la contra-muerte ya no acontece como pensamiento, sino como moralidad. El salto de un vértice a otro es bastante complejo.

El rechazo y oposición a ser alienados o víctimas de la violencia supone, primero, ser también obra inexpressiva, pues la negación no mide toda la riqueza interna del yo, que se oculta en ella. Segundo, esta obra queda inscrita en el otro al que se opone, pero tal inscripción confirma la voluntad ajena, que la <<juzga>>. Y tercero, al oponerse, el yo busca asimismo su propia fidelidad, el trasfondo inviolable de su esencia, de la que parte y, al mismo tiempo, huye, lo cual significa escapar a su propia historia, que queda, así, aplazada.

Tal proceso interior supone, a su vez, que la voluntad considera la distancia entre ese fondo esencial y su traición histórica. De ahí que quepa preguntarse si el hecho moral no acontece también como pensamiento. Lévinas introduce entonces una jurisdicción en este repliegue de la voluntad. La nueva instancia escruta sus intenciones y ante ella coinciden el sentido de su ser y su

voluntad interior. Tal acoplamiento es la base de la conciencia religiosa o relación auténtica con el otro. Es su fondo fiel, “le bon droit du vouloir intérieur”, sobre el que recaen, a nuestro juicio, ecos de J. J. Rousseau. Si tenemos en cuenta, además, que de esa jurisdicción llega el perdón en cuanto poder de borrar la historia (TI: 207), es decir, el relato de la traición propia, de no ser en superficie lo que se es en el fondo —un “entre nous”, una sociedad de dos en la que el yo se mide cara a cara con el tú antes que con cualquier otro (EN: 31-32)—, llegan, también, ecos del perdón hegeliano al coincidir la voluntad propia con el espíritu absoluto, si bien Lévinas nunca acepta esta intersección, por más que afirme la coincidencia entre nuestro interior y el ser. No puede aceptar la intersección hegeliana porque la certeza de la voluntad comprende ser también un querer incomprendido, con lo cual no se pierde el contacto externo. La fidelidad no olvida la traición, lo externo suyo. Pero este exterior resulta distinto del otro, aunque le sirve de apoyo deductivo. Es diferente, porque ya se trata de una voluntad ajena no sometida a la historia. De ella surge un juicio que otorga justicia en presencia del sujeto histórico, siendo así que antes era juzgado estando ausente. Tal actualidad se manifiesta en la oración o conciencia religiosa de la fidelidad a uno mismo, donde la subjetividad “tiende a coincidir con el ser” (TI: 207). El otro de esta voluntad concede la palabra y en ella le ofrecemos un producto del trabajo que ya no está sometido al juego de la economía. Para Lévinas, esto constituye el otro extremo de la voluntad separada de la obra, cuya separación es asimismo obra, pero inexpresiva, a través de la cual, libre ya ante los ojos de la historia, participa, no obstante, de ella.

Así pues, por el arrepentimiento volvemos al fondo de nosotros mismos, donde el ser de la intención coincide con la voluntad, y ésta tiende a ello también con el ser. Al mismo tiempo, por el perdón recuperamos el sentido original de nuestra relación con el Otro. El proceso comienza con la abertura hacia el exterior que la traición y la amenaza de muerte dejan en la subjetividad. Un exterior rechazado que remite a otro supremo, radical, inabarcable. Su presencia siempre ausente es el rostro infinito del Otro.

Lévinas resume del siguiente modo este proceso: la voluntad aplaza la traición alienante yendo hacia la muerte futura y en este ir —exposición no *inmediata* de la muerte— tiene tiempo de ser para Otro y de hallar así un sentido a pesar de la muerte (TI: 213). Ese Otro sobre el que no podemos poder es Dios en cuanto Deseo. Lévinas admite aquí, como en la fidelidad transcendente del *pour soi*, un cierto contacto líquido del querer con la esencia del deseo que no cabe en él. Dice que mana —“coule”— en él como querer sin egoísmo.

El juicio antes citado surge en la apología de la palabra para obtener la justicia debida. Consiste en determinar la relación con el infinito (TI: 217-218). Se diferencia del juicio de la historia en que ésta juzga sin hablar con el acusado y alienando su voluntad en la de otro sin apenas relación directa con

él. El otro le concede la palabra y escucha la verdad de su testimonio más profundo.

La historia cita la libertad y autonomía. Ciertamente, pero Lévinas arguye aún que tal libertad apolítica es un refugio contra el hecho de que el singular no puede sustituir la universalidad que ansía —el individuo es pura abstracción en el sistema hegeliano de la Historia— y entonces se ampara en las instituciones sociales que sofocan así el ahogo de su respiración comprimida. Obedece a una ilusión creada por la cultura de la que se beneficia en una situación histórica concreta. Se inscribe, de tal modo, en las tablas de una institución como obra objetivada, pero sin liberarse del fondo egoísta y sin romper el cerco que la circunda. La Historia, concluye Lévinas, no es escatología. Las instituciones se benefician del tiempo disponible en la contra-muerte para retrasar, lo más posible, su acontecimiento.

En el juicio objetivo, la voluntad existe reflexionada por el orden público prometiéndole igualdad ante las leyes universales. Significa sólo por su herencia, relegada en su interior a secuela de estado animal (TI: 219). A este juicio le opone Lévinas el orden religioso, el único, según él, que reconoce la singularidad concreta e irreductible del sujeto volente. Supone palabra en primera persona y discurso directo. Presenta, además, el proceso de la voluntad: se produce como su propia defensa. Este reconocimiento del singular significa realmente la entraña del otro como infinito. Es apología: disuelve la totalidad incluyéndose en ella como presente. Actúa contra la evidencia de la historia y de la filosofía (TI: 221). Manifiesta lo invisible y la historia pierde entonces su derecho a la última palabra. En tal orden, la voluntad alcanza su relación consigo misma en tanto pasiva, expuesta siempre a la amenaza y al asesinato. No remite, en consecuencia, a test ninguno, ni a encuestas. Tampoco es lo inexpresso de los movimientos del alma. Su verdad se produce en el decir auténtico de su interior y esta producción es ontológica. En resumen, se manifiesta como ofensa causada por el juicio de la historia visible. El único juicio que la atiende es el juicio de Dios.

Lévinas entresaca de estas conclusiones una deducción curiosa. La ofensa causada a la subjetividad por la historia atestigua su prelación sobre el juicio. La exaltación del singular en el otro juicio se produce como responsabilidad o respuesta infinita solicitada por el Otro. La amenaza de muerte o la propia traición de la voluntad se convierten en reconocimiento automático de la vida del Otro: “La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque sa peur de la mort, s’invertit en peur de commettre un meurtre” (TI: 222). Este reconocimiento provoca un vacío entitativo hasta la sustitución pronominal por el otro. En ello consiste la bondad que define al yo: ser para el pobre, el extranjero, la viuda, el huérfano, el amenazado de muerte, etc. Es, a su vez, el fondo de aquella moralidad que no consiste en pensamiento, pero que lo provoca.

Vemos, pues, que en toda razón histórica, en sus cuadros visibles, late un juicio invisible (TI: 224). Se produce así una contraposición entre Historia y Verdad. Ya no hay acuerdo, porque la ruptura del universal nos coloca detrás

y hasta fuera de la ley. Surgen “los imprevistos de la historia”, sus resquicios, rupturas no asimilables en un juicio totalizante. Hay desacuerdo, dice Lévinas, entre el bien y los acontecimientos. El más allá del juicio de la historia no es una historia llamada juicio de Dios.

Este otro juicio tiene, sin embargo, una dimensión clandestina que desemboca en rostros visibles: la subjetividad fecunda (TI: 225). En la filiación se abre el tiempo infinito a la transcendencia bondadosa del rostro. Pero el hijo no concluye tampoco en adecuación con el padre, como sucede en Husserl desde la “Triebintentionalität” hasta la muerte “feliz”, o en E. Fink con una tipología individual. Su “Gestalt” pertenecería también al entramado de las instituciones. El rostro no es forma en formación. Más bien sería deformación, desrostramiento del que da cuenta la misma muerte. El rostro del Otro la vence generando un posible en la imposibilidad del tiempo ya no vivible, ahistórico, pero que aún cuelga del infinito como relación apologética.

Como conclusión, citamos el siguiente párrafo en traducción libre: mi ser se produce produciéndose para los otros en el discurso, pero participando en su revelación, asistiendo a ella. Soy *verdaderamente* produciéndome en la historia bajo el juicio que ella dicta de mí, pero en mi presencia, es decir, dejándome la palabra (TI: 231). Hay, por tanto, diferencia entre aparecer en la historia sin derecho a palabra, o ser político, y aparecer a Otro asistiendo a su propia aparición, o ser religioso.

A pesar de lo dicho, Lévinas concluye afirmando en otra escala lo que niega de principio. Existe un *MOI* a la vez singular y universal. Asume todos los imprevistos históricos y rechaza la utopía como ilusoria, pero tiene como asentamiento un no-lugar (“non-lieu”) que condiciona cualquier otro concreto de la historia. Es el Mesías como YO y “Todas las personas son Mesías”. Un *MOI* que asume en sí el sufrimiento de todos y que convierte el ser-judío en lo auténticamente humano de todo hombre (AHN: 192). Le pertenece la “otra historia”, la Historia Santa, opuesta a la Historia Universal que entiende, con Hegel, una Historia como lugar con Estado (IH: 153, 154). La Historia Santa consiste en la unión de dispersiones espaciales en torno al Libro de la fidelidad monoteísta a un Dios. De ella proviene una ética de hombres que viven los unos para los otros. Y Lévinas lanza el siguiente reto contra el corazón de la Totalidad absoluta: “S’il y a une histoire juive, Hegel n’est pas vrai. Or il y a une Histoire juive” (IH: 153).

La historia de Israel trata un particularismo que condiciona la universalidad (DL: 39) y revela una categoría moral extensible a todos los hombres: su encuentro con el Absoluto en una fidelidad que asume las responsabilidades sin mediación política (ADV: 20; DL: 113, 231). En tal sentido la Historia Santa constituye la existencia misma de Dios.

No se trata de una noción histórica, nacional, local o racial. Tampoco de un mesianismo como fin absoluto, el cual sería aún etapa política del pasado de Israel (DL: 113), sino de la posibilidad permanente de esta relación apologética con Dios. De ahí que el judaísmo no suponga para Lévinas el fin de la his-

toria en cuanto destino individual (DL: 114). Ahora bien, si Israel es el depósito santo de los valores institucionales, adquiere por ello la posibilidad de juzgar a la historia (ADV: 37). Cada una de las naciones vería en la suya propia una participación concreta de la historia de Israel por cuanto habría una solidaridad nacional e internacional consistente en la apertura del hombre hacia el otro hombre, al extranjero (AHN: 112).

Resulta curioso observar que Lévinas concede categoría de testigo a las naciones y de hermosura a sus obras en tanto reconocen en Israel una bondad divina a través de la Historia Santa. Lo que es huella y plástica en la obra alienada, resulta gracia y testimonio apalabrado en el orden religioso. Desde tal punto de vista, la ética coincide con la moral y, ésta, con la religión, donde queda englobada también la historia como acontecimiento narrado de un decir continuamente desdicho. El Talmud contendría así una tipología de las naciones atendiendo a su participación mesiánica. Egipto, donde sufrió esclavitud el pueblo de Israel, pero donde conoció asimismo las virtudes de la hospitalidad, es el nudo de la Historia Santa. Koush, actual Etiopía, representa a la Humanidad del tercer y cuarto mundo, silencioso y neutral, a cuya benevolencia <<de buen salvaje>> aún le correspondería una filosofía de la historia. Por último, Roma, símbolo de Occidente, violenta, monetaria e imperialista, pero que exige obediencia a una ley y actúa en justicia (AHN: 115). De todo esto educa Lévinas una Humanidad posible regenerada en la preservación de Israel en lucha contra el significado mercantilista de Roma (AHN: 119).

La pregunta se impone otra vez. ¿No refleja este proceso invertido un recurso platónico que concreta todo universal en un sólo nombre: Dios, Israel, Biblia? ¿No queda toda la realidad prendida a esta transcendencia? Los universales serían entonces uno solo. Sorprende, no obstante, que la Roma de la época cristiana, o mejor, que la Nueva Alianza surgida, al menos como testimonio histórico y, por tanto, como consideración posible de ruptura simétrica, no suscite en Lévinas nada más que comentarios al margen, de pasada, o sólo vea en ella, como proceso histórico institucional, otro reflejo de la violencia “cruzada” entre hermanos que leen el mismo Libro. Los atributos del Mesías profético requieren, por lo menos, una atención a su rostro, de tanta importancia en el Evangelio, y con el que coinciden notoriamente. No puede dejarse esta relación histórica al albur del epos histórico.

Sorprende aún más que la hermenéutica lévinasiana de “nuevo” cuyo no afronte en profundidad el tema de la huella aplicado al testimonio como fundamento de la historia. Aunque no es signo propio del pasado, porque no lo significa, y aun resistiéndose al recuerdo histórico -“irrecuperable par la mémoire et par l’histoire” (AE:12), ¿no le afecta en nada, ni siquiera como roce, la presión táctil del aire del pie en el instante mismo de rozar, incluso un poco antes, la arena que ya está siendo huella en la playa? ¿Lame la lengua de Dios todo vestigio material como la ola diluye aquella pisada reciente? ¿No tiene rostro la historia? ¿Sólo figuras? ¿Tampoco el canto tradicional de la oración, los salmos, el pneuma de las bocas que los cantan? La retracción corre así un peligro

enorme de convertirse en piel arrugada, o de quedar sin superficie o soporte alguno, desgastado por el efecto de borrar toda figura visible. ¿Cómo evitar el yerro en la errancia sin ninguna moción interna o externa que no sea impositiva, sabiendo que ni la experiencia mística -¿no lo es toda revelación dada al profeta?- comporta un rostro, ni siquiera intuible, en la filosofía de Lévinas? Tal errancia viene a ser otra modalidad crítica de la negación abismada. Intuye sólo lo que no es, nunca el ser. Lleva incorporada la negación como el caracol su concha.

Estas observaciones críticas adquieren otro significado, no obstante, si atendemos a textos diferentes que también rozan o implican la exégesis histórica, como son los referidos a obras poéticas. Hemos demostrado en otro estudio que tales trabajos ¿menores? de Lévinas subtienden la problemática más importante de su filosofía (Domínguez Rey, 1997). La presencia del texto poético sigue siendo más fiable, como en Aristóteles, que la historia, pero éste es ya asunto que excede el marco de la exposición crítica aquí presentada. Lo excede, al menos, según un tratamiento hermenéutico y fenomenológico de carácter circular y recurrente. Vemos en el horizonte lo que ya habíamos proyectado en él de forma apriorística o inconsciente, valiéndonos del deseo que nos asiste y precisamos en aras de un método totalizante. El horizonte fenomenológico se ensancha con la energía que induce en cada elemento como complementario suyo. Cuanto descubre, resuena creando ritmos o leyes que no explican las rupturas cósmicas, la singularidad exclusiva de la gran obra, de la "Divina comedia". Lo singular del poema comienza en el trahorizonte de la promesa.

Lévinas entrevé este fenómeno recurrente como exceso de toda historia. Su recurrencia no coincide con la redundancia del ritmo retórico. Es distancia que separa aproximando, la separación que, como explica A. Th. Peperzak, el yo, despertando de su alienación, descubre entre el Otro que viene de alguna parte y el para mí, el "me" (Peperzak, 1997: 202). Este recobramiento, acusativo o dativo, refleja en su carácter átono la distancia referida de todo momento histórico respecto del Otro que lo trasciende. Tanto es así, que incluso el lenguaje participa con estas formas pronominales, subjetiva, *yo*, y acusativa o dativa, *me*, el espacio y el tiempo vacíos, éticos, al recudir el yo sobre sí desde la instancia de alguien Otro. Lo mismo le sucede al *se* respecto del anonimato subyacente del *hay* o "il y a". Tales formas transfieren la no identidad del ser consigo mismo en el discurso, por más que éste refiera distintos modos o poses, diríamos, del sujeto al ser llamado o aludido por el Otro. He aquí, pues, una consecuencia importante para todo análisis alterativo del lenguaje: las formas pronominales aluden a la llamada del yo por Otro. De ahí, también, que su reflejo sea sólo aparente, pues no cierran el círculo, como pudiera parecer en una simple observación hermenéutica. Reflejan al sujeto para proyectarlo fuera de sí, hacia un "no-lugar" inconcreto.

Esta superación del “yo” por el “me” es, como también explica J. Llewelyn a propósito de la recurrencia en Lévinas, acontecimiento expropiativo o *Enteignis*. Indica la resonancia nunca igual del transcurso o narración subjetiva: el “never again” o *ewige Wiederkehr* del nunca más de nuevo —*nie wieder*—. Aquí se impone el recuerdo del poema “The Raven” de E. A. Poe con su recurrencia *nevermore*, presente de un pasado irrecuperable por ser el punto de la vivencia algo insustituible. Y en esto consiste también, con palabras de J. Llewelyn, el recuerdo mesiánico del Otro u oración, que él deriva de la palabra *tephillah* a través de *hitpalel*: juzgarse uno mismo juzgando incluso la historia (Llewelyn, 1995: 213). Tal sincronía de juicio explica para nosotros la coincidencia atemporal de lo subjetivo y objetivo en un solo acto u oración.

El pronombre autorreferente, podemos decir ya, expropia al mismo tiempo que enuncia la presencia de Otro y, en cuanto tal, impide el reflejo narcicista del discurso dominado por la omniscencia del narrador. Incluso el espacio lingüístico que media en todo enunciado entre el *yo* y el *me* nunca se repite idéntico, pues transcurre, temporaliza. Tampoco la recurrencia del ritmo poético, o de la rima, vuelve al mismo lugar por mucho que sus formas coincidan. Cada retorno es memoria del olvido, de la distancia, y las vibraciones que en él resuenan temporalizan la obra como cuerpo o límite del aliento que suena. Tal es el caso, por ejemplo, de los romances medievales al asimilar o apropiarse el pueblo anónimamente los relatos históricos y juglarescos de las crónicas. Así, también, en cierta medida, la historia, que nunca se repite, y aun cuando nos da esta sensación, su ejemplar primero ya es un Otro suyo, otra historia abocada al infinito. Por muy crítico y objetivo que resulte el método empleado, la historia resultante seguirá siendo, a pesar de los signos de evidencia mediata, una huella, es decir, un alejamiento. De las huellas no podemos deducir, en cambio, como pretende É. Feron (1998: 127), un respeto del Dicho hacia el Decir que lo trasciende ni “un sentido positivo” más allá del “*intéressement*” de la relación dada en el uno con otro, porque tal respeto convertiría al Decir en contemporáneo suyo o dotaría al Dicho de una autosuficiencia que, a pesar de su autonomía, no tiene, o incluso podría transformar a éste en utensilio de la significación requerida. Lévinas busca un sentido diferente del que asiste al signo basado en la simultaneidad del sistema o en la definición lógica del concepto (AE: 215). Su desnudez acontece precisamente en el “*dit poétique*” y la interpretación infinita que lo promueve (AE: 216). El Otro es indagación de sentido inaprensible en cuanto comprendemos, intuimos o ignoramos. Dice siempre más de lo que enuncia. Está distante aunque es próximo e inmanente. De ahí su equivocidad. Lévinas recoge en la huella las figuras hermenéuticas de la tradición talmúdica, abocadas a una errancia crítica e interpretativa ilimitada. Este fondo inacabado pertenece también a la figura y rostro del Mesías.

Historiamos la memoria de un olvido. Por tanto, su fundamento ha de basarse en otra instancia. Para Lévinas, es éste el rostro del hombre, una faz

que nunca obtiene cumplido retrato en las páginas de la historia. Sólo el enigma o rostro del poema en cuanto Dicho equívoco puede, como la profecía, darnos la proximidad dicente del uno para el otro. El poema contiene una presencia cuyo fondo anticipa historia y es la ausencia inmemorial de todo discurso o relato, incluido el histórico.

Llama y convoca, pero separa y aleja en la misma instancia, resonando siempre más allá de sí mismo. La estela de su llamada indica el camino de la obra y de la esencia humana. Convierte en retráctil todo cuanto crea y expande. Las líneas del poema o de cualquier relato son, como los días y los atributos de cualquier ente, surcos retráctiles de un espaciotiempo cuyo ritmo distancia, inalcanzable.

## Bibliografía

- DOMÍNGUEZ REY, A.: *La Llamada Exótica. El Pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, Gnosis, Poiesis*. Edit. Trotta, Madrid, 1997.
- FERON, É.: "L'événement". En N. Frogneux-M. Françoise, op. cit., pp. 103-131.
- FROGNEUX, N.-FRANÇOISE, M.: *Emmanuel Lévinas et l'Histoire*. Les Édit. du Cerf, Paris-Namur, 1998.
- LADRIÈRE, J.: "Peut-on penser philosophiquement une espérance?". En N. Frogneux-M. Françoise, op. cit., pp. 263-286.
- GADAMER, H.-G.: *Verdad y Método*. Edic. Sígueme, Salamanca, 1984.
- LÉVINAS, E.: *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Martinus. Nijhoff, La Haye, 1971 (4<sup>a</sup>). (TI)
- : *Le Temps et l'Autre*. PUF, París, 1979. (TA)
- : *L'Autre-Delà du Verset. Lectures et Discours Talmudiques*. Édit. de Minuit, París, 1982. (ADV)
- : *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*. Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1986. (AE)
- : *Difficile Liberté*. Albin Michel, París, 1983. (DL)
- : *À l'Heure des Nations*. Édit. de Minuit, París, 1988. (AHN)
- : *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre*. Bernard Grasset, París, 1991. (EN)
- : *Les Imprévus de l'Histoire*. Fata Morgana, Montpellier, 1994. (IH)
- LLEWELYN, J.: *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*. Routledge, Londres-N. York, 1995.
- PEPERZAK, A. TH.: *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997.
- RICOEUR, P.: "L'histoire autrement". En N. Frogneux-M. Françoise, op. cit., pp. 293-309.