



## 4. Memoria y judaísmo en Emmanuel Lévinas

[Memory and Judaism in Emmanuel Lévinas]

[Memória e judaísmo em Emmanuel Lévinas]

Allan Bornapé

### Resumen

Es un terreno común en las discusiones filosóficas contemporáneas sobre la obra de Emmanuel Lévinas el cuestionamiento de su aproximación a tradiciones tan disímiles como es la fenomenología, por una parte, y el interés en el pensamiento de la Biblia hebrea y el Talmud por otra. En la presente investigación se abordará esta relación problemática entre estas dos tradiciones, filosófica y judaica, que en aparente tensión en la obra de Lévinas pueden dar cuenta (en este caso la judía), de una comprensión novedosa y distinta de la memoria, y que la obra del filósofo lituano nos presenta. En este estudio, se intentará reconstruir el que quizás sea el único texto donde Emmanuel Lévinas haya escrito de forma explícita sobre la memoria, un comentario talmúdico intitulado *Au-delà du souvenir*, el cual se interpreta muy bien como una síntesis detallada del lugar de la memoria en su pensamiento filosófico. En este texto, Lévinas piensa la riqueza de la memoria en sus variadas dimensiones, en una lectura que se mueve entre el comentario exegético y el acercamiento fenomenológico, que lo llevará a pensar temas como la tradición, la lectura y la liturgia, como también la dimensión escatológica de la memoria y su relación con el Holocausto.

### Palabras claves

Memoria – Filosofía – Judaísmo – Escatología – Holocausto

### Abstract

It is a common ground in contemporary philosophical discussions about the work of Emmanuel Levinas to question his approach to such dissimilar traditions as phenomenology on the one hand and interest in the thinking of the Hebrew Bible and the Talmud on the other. This problematic relationship between these two philosophical and Jewish traditions, which in apparent tension in the work of Levinas, can account for (in this case the Jewish), a new and different understanding of memory, and which the work of the Lithuanian philosopher presents us. This study will attempt to reconstruct what may be the only text where Emmanuel Levinas wrote explicitly about memory, a Talmudic commentary entitled *Au-delà du souvenir*,

which is interpreted very well as a detailed synthesis of the place of the memory in his philosophical thinking. In this text, Levinas thinks the richness of memory in its varied dimensions, in a reading that moves between the exegetical commentary and the phenomenological approach, that will lead him to think about themes such as tradition, reading and liturgy; as well as the eschatological dimension of memory and its relation to the Holocaust.

### **Keywords**

Memory – Philosophy – Judaism – Eschatology – Holocaust

### **Resumo**

É assunto comum em discussões filosóficas contemporâneas sobre a obra de Emmanuel Lévinas o questionamento sobre sua aproximação á tradições tão diferentes como é a fenomenologia, por um lado, e o interesse no pensamento da Bíblia hebraica e do Talmud, por outro. Na presente investigação, será abordada essa relação problemática entre essas duas tradições, filosófica e judaica, que em aparente tensão na obra de Lévinas, podem dar conta (neste caso, a judaica) de um novo e diferente entendimento da memória, que o trabalho do filósofo lituano nos apresenta. Neste estudo vamos tentar reconstruir o que é, talvez, o único texto em que Emmanuel Levinas escreveu explicitamente sobre a memória, um comentário talmúdico intitulada *Au-delà du souvenir*, que é interpretado muito bem como um resumo detalhado do lugar da memória em seu pensamento filosófico. Neste texto Lévinas pensa a riqueza da memória em suas várias dimensões, em uma leitura que se move entre o comentário exegético e a abordagem fenomenológica, e que irá levá-lo a pensar sobre questões como a tradição, a leitura e a liturgia; bem como a dimensão escatológica da memória e sua relação com o Holocausto.

### **Palavras-chave**

Memória – Filosofia – Judaísmo – Escatologia – Holocausto

## **Introducción**

Es un terreno común en las discusiones filosóficas contemporáneas sobre la obra levinasiana, el cuestionamiento de su aproximación a tradiciones tan disímiles, como a primera vista pueden serlo, como es la fenomenología, por una parte, y el interés en el pensamiento de la Biblia hebrea y el Talmud, por otra. En este sentido, el propio Lévinas actuó con cautela al publicar sus escritos en editoriales diferentes, según el campo del saber al cual pertenecían. Sin embargo, el nudo más problemático se da en el uso que nuestro autor hizo de conceptos claramente

prestados de la tradición hebraica en sus escritos filosóficos, lo que provoca, en cierta medida, una tensión permanente de dichos conceptos, y por lo tanto, de sus tradiciones, abriendo una brecha entre ambas. Todo su esfuerzo parece haber estado destinado a habitar esa brecha, “a intentar captar la especificidad de cada una de las ramas de su doble ascendencia para luego poder abordar, en toda su radicalidad, el problema de su articulación”.<sup>1</sup> El problema general de la relación entre las tradiciones judía y filosófica en la obra de Emmanuel Lévinas es bien expresado en las palabras de Catherine Chaliel:

Muchos lectores de la obra de Lévinas ignoran o ponen en segundo plano sus lecciones talmúdicas. Consideran que, a pesar de la curiosidad eventual por el esfuerzo de exégesis que en ellas se despliega, estas lecturas no tienen mayor interés para un filósofo. Tendríamos, por un lado, la obra filosófica –la única digna de atención— y, por el otro, los libros consagrados al judaísmo. No obstante, la firmeza de esta línea de separación parece bastante discutible...<sup>2</sup>

En la presente investigación, se abordará esta relación problemática entre estas dos tradiciones, filosófica y judaica, que en aparente tensión en la obra de Lévinas pueden dar cuenta (en este caso la judía), de una comprensión novedosa y distinta de la memoria, y que la obra del filósofo lituano nos presenta.<sup>3</sup> En este estudio, se intentará reconstruir el que quizás sea el único texto donde Emmanuel Lévinas escribió de forma explícita sobre la memoria, un comentario talmúdico intitulado *Au-delà du souvenir*,<sup>4</sup> el cual se interpreta muy bien como una síntesis detallada del

<sup>1</sup> Manuel Mauer, “Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana”, *Revista de Filosofía y Teoría Política* 40 (2009): 91.

<sup>2</sup> Catherine Chaliel, *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, trad. María Pons Irazazábal (Barcelona, ES: Herder, 2004), 267.

<sup>3</sup> La importancia de la memoria en la filosofía levinasiana se presenta en dos ámbitos generales: su experiencia biográfica golpeada por el Holocausto y su búsqueda por enunciar (y rescatar) una nueva significación de lo humano sobre el mentado concepto. En su relato autobiográfico intitulado “Signatura”, deja en evidencia el peso y el efecto del Holocausto a lo largo de su vida y obra, dominadas “por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” [Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Ensayos sobre el judaísmo*, trad. Nilda Prados (Buenos Aires, AR: Ediciones Lilmod, 2004), 272]. Lo mismo sucederá al leer la dedicación de su importante libro *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (La Haya, NL: Martinus Nijhoff, 1978): “A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo”.

<sup>4</sup> Emmanuel Lévinas, *À l’heure des nations* (París, FR: Les éditions de Minuit, 1988), 89-105.

lugar de la memoria en su pensamiento filosófico. En este texto, Lévinas piensa la riqueza de la memoria en sus variadas dimensiones, en una lectura que se mueve entre el comentario exegético y el acercamiento fenomenológico, que lo llevará a pensar temas como la tradición, la lectura y la liturgia, como también la dimensión escatológica de la memoria y su relación con el Holocausto. En el comentario talmúdico que hace nuestro autor, se apreciará el cruce permanente entre ambos saberes, judaico y filosófico, pero sin caer en ningún momento en una simple apología de lo primero. Sin violentar nunca el texto, extrae su riqueza que da al pensar fenomenológico, en un segundo momento, significaciones que se creen de carácter universal. El siguiente análisis tratará de dar cuenta de tal articulación y su aporte al concepto de memoria. Este artículo terminará con algunas conclusiones generales.

### **Fenomenología de la memoria en el judaísmo: introducción**

Acerca de la memoria, escribió Elie Wiesel en su libro *El Olvidado*: “Pero ¿qué es el hombre privado de su memoria? Ni siquiera un fantasma...”<sup>5</sup> Ni siquiera un fantasma. Sin memoria no hay historia, biografía, ni identidad. No hay vida. La memoria es la vida interior de la conciencia, su propia respiración y espiritualidad. La memoria, podría expresarse, como lo creían los antiguos, no solo era la madre de las musas, sino el sentido superior por excelencia,<sup>6</sup> “la esencia de la interioridad”, dirá Emmanuel Lévinas;<sup>7</sup> memoria como concepto multidimensional, examinada desde tantos campos del saber: estudios culturales, la sociología, la

<sup>5</sup> Elie Wiesel, *El Olvidado* (Barcelona, ES: Círculo de lectores, 1991), cit. en Silvana Rabinovich, “In memoriam: entre cerdos y búhos (o los viejos: nuestro futuro)”, *Acta Poética* 27, n.º 2 (2006): 138.

<sup>6</sup> “La memoria es un sentido: aquel en el que se funden todos los otros para hacernos felices o desdichados, alegres o tristes, atrevidos o apáticos. Se puede sentir (o percibir) sin memoria pero no se puede experimentar (ressentir) sin ella. Nuestros recuerdos nos permiten interpretar nuestras sensaciones, relacionarlas entre ellas, fundirlas en un solo sentido que es el de la memoria y que produce la impresión de que vivenciamos (ressentons)”. Jean-Yves y Marc Tadié, *Le sens de la mémoire* (Paris, FR: Gallimard, 1999), 314, cit. en Rabinovich, “In memoriam”, 134.

<sup>7</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infinito* (Paris, FR: Livre de Poche, 1992), 49.

historiografía moderna, o la filosofía,<sup>8</sup> llegando a ser también parte central en las investigaciones contemporáneas de la neurobiología.

El punto de reunión de buena parte de estos estudios es dejar en evidencia la función vital del pasado y su experiencia (en general), en la constitución del ser humano. Mas como ha pensado largamente Tzvetan Todorov,<sup>9</sup> los malos usos de la memoria han prevalecido en nuestro tiempo despojándola de su lugar de privilegio en la historia y su fuerza de legitimación, festejando el reinado del olvido y, finalmente, conduciéndonos al mismo destino que los regímenes totalitarios, es decir, al reino de la barbarie:

Hoy en día se oye a menudo criticar a las democracias liberales de Europa occidental o de Norteamérica, reprochando su contribución al deterioro de la memoria, al reinado del olvido. Arrojadados a un consumo cada vez más rápido de información, nos inclinaríamos a prescindir de ésta de manera no menos acelerada; separados de nuestras tradiciones, embrutecidos por las exigencias de una sociedad del ocio y desprovistos de curiosidad espiritual así como de familiaridad con las grandes obras del pasado, estaríamos condenados a festejar alegremente el olvido y a contentarnos con los vanos placeres del instante. En tal caso, la memoria estaría amenazada, ya no por la supresión de información sino por su sobreabundancia. Por tanto, con menor brutalidad pero más eficacia —en vez de fortalecerse nuestra resistencia, seríamos meros agentes que contribuyen a acrecentar el olvido—, los Estados democráticos conducirían a la población al mismo destino que los regímenes totalitarios, es decir, al reino de la barbarie.<sup>10</sup>

Es una amenaza a la memoria y a los malos usos de ella, una memoria amenazada en que el desmoronamiento de las tradiciones y sus valores, la amnesia generalizada hacia el canon literario fundacional de Occidente y sus grandes obras de arte, la pérdida de sensibilidad hacia la historia del pasado y sus acontecimientos y, sobre todo, la amenaza de la memoria de lo humano, de las atrocidades y sufrimientos del Otro en la historia, y

<sup>8</sup> Especialmente Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid, ES: Trotta, 2003).

<sup>9</sup> Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria* (Barcelona, ES: Paidós Asterisco, 2000).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 14-15. Para una relación entre las obras de Lévinas y Todorov, véase Salomon J. Terriblanche, "Todorov, Levinas and anti-totalitarian humanism: A perspective on contemporary utopian thought", *HTS* 63, n.º 1 (2007): 201-225; y otros alcances sobre la memoria y la guerra en Marc Crépon, "The memory of the wars", *CR: The New Centennial Review* 13, n.º 1 (2013): 1-18.

en particular durante el siglo xx, conminan a re-pensar la memoria y su relación con lo humano, poder pensarla de otra manera.

El concepto de memoria puede ser pensado más allá del recuerdo, indica Lévinas, en un texto que permite profundizar, desde una mirada fenomenológica, la estructuración temporal que la sostiene, otro modo de pensar la memoria a partir de la tradición del judaísmo.<sup>11</sup> Como se verá a continuación, el interés de Lévinas se centra en describir y mostrar los siguientes aspectos: (a) cómo el concepto de memoria comporta una modalidad esencial de la conciencia (aquí desde el judaísmo), en un dinamismo temporal no solo inclinado hacia un pasado, más bien atravesando el presente y en apertura hacia el futuro, rememoración y escatología; (b) cómo la memoria opera y se “encarna” en la liturgia, sus gestos y coreografía; (c) cuál es la relación entre la memoria y los conceptos de libro, lectura, enseñanza, tradición y transmisión; y finalmente, (d) la memoria a la luz del acontecimiento del Holocausto: aquí una memoria no solo judía, sino universal, una memoria de lo humano, sobre y acerca de lo propiamente humano.

### **Zajor (heb. memoria) en el judaísmo**

Pocos son los textos en los que Emmanuel Lévinas se detuvo a pensar de forma explícita sobre la memoria. No porque le fuera de poca importancia, sino porque, creemos, fue una de esas vertientes que cruzaron toda su extensa obra.<sup>12</sup> Sin embargo, existe un escrito breve y densísimo, texto denso por su concentración temática más que por una complejidad escritural, donde se integran tres ejes centrales del tema: (a) la memoria en la historia del judaísmo; (b) la memoria del acontecimiento del Holocausto; y (c) por implicancia, la memoria contemporánea. En lo que sigue, se llevará a cabo una reconstrucción del único texto sobre el concepto de

<sup>11</sup> Dice Lévinas al respecto: “La posición de Israel respecto del mundo moderno hacia el cual se precipita Occidente nos interesa particularmente. Puede que sea por su forma de experimentar, de sentir el tiempo —diferencia última— que aún se distinguen los pueblos de Israel y de Occidente”. *Más allá del versículo*, trad. Manuel Maer (Buenos Aires, AR: Lilmod, 2006), 42.

<sup>12</sup> Para una discusión reciente y algunas de las referencias bibliográficas sobre la memoria en Lévinas, véase Mac Crépon, “Cette tumeur dans la Mémoire”, *Revue Europe* 991-992 (nov-dic 2011): 62-71.

memoria escrito por Emmanuel Lévinas, en el marco de una de sus lecturas talmúdicas, un gesto del filósofo, que lo hace más interesante y llamativo. Si bien la argumentación filosófica de Lévinas se reconoce heredera y comparte definidas afinidades con la concepción de la memoria en el judaísmo, su originalidad radica en la profundización de la misma a través de un acercamiento fenomenológico que le permite abrir el potencial de su significación y exponer los horizontes de una tradición que, cual llama que sigue flameando entre las cenizas de una cultura milenaria, avanza un paso más allá del recuerdo histórico o de su sentido religioso.

En su escrito *Au-delà du souvenir*,<sup>13</sup> Lévinas sitúa su reflexión en torno al tratado talmúdico Berajot 126-13a en la Misná, registrando tres largas citas de este apartado traducidas por él. Su lectura del pasaje talmúdico, comúnmente, se irá desplegando en una reflexión precisa y detallada sobre sus ideas características. En un primer comentario al respecto, expresa lo siguiente: “La proximidad de Dios en el judaísmo es experimentada por medio de la memoria y consecuentemente en la prevalencia del pasado de los eventos e imperativos fundacionales de la historia santa, la cual es usualmente entendida como tiempo transcurrido”.<sup>14</sup>

El judaísmo experimenta la proximidad con Dios, su cercanía y relación, a través de la memoria, memoria de proximidad que se erige como la piedra fundamental mediante la cual se afirma y mantiene su identidad histórica, cultural y religiosa;<sup>15</sup> memoria aquí como evocación continua, permanente, marcando el ritmo de la vida de Israel, memoria como imperativo ético para recordar los eventos fundantes de su historia. Historia sagrada y memoria se tocan y trascienden en el tiempo, en un constante transcurrir, pero que conserva en sus tradiciones textuales los

<sup>13</sup> Emmanuel Lévinas, “Au-delà du souvenir”, en *À l’heure des nations* (París, FR: Les éditions de Minuit, 1988), 89-105. El texto original pertenece a una conferencia titulada “Mémoire et souvenir”, *Actes du XXVe colloque des intellectuels juifs de langue française* (1986), 163-175. No existe hasta ahora traducción al castellano, por lo que consultamos el original francés. Las traducciones del francés son mías.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>15</sup> Aquí la obra más completa sobre el tema sigue siendo la de Yosef H. Yerushalmi, *Zajor. La historia judía y la memoria judía* (Buenos Aires, AR: Anthropos, 2002).

acontecimientos que no deben ser olvidados.<sup>16</sup> La memoria se presenta como sentido superior orientador.<sup>17</sup> Y por otra parte, la sensibilidad judía resulta singularmente heterónoma, subordinada a un pasado que se funda en la historia del éxodo y la revelación en el Sinaí, eventos con los cuales Israel se mantendrá en una permanente y vital evocación a lo largo de su historia.<sup>18</sup>

### La memoria como espiritualidad o respiración de la conciencia

También la memoria es igualada a la conciencia o esencia de la interioridad,<sup>19</sup> una conciencia que es inmediatamente narración, una interioridad en la cual, dice Lévinas, una historia se mueve, dando al presente su significado: “Conciencia no es, en este caso, sólo la articulación de lo nuevo, sino también la narración del pasado por la cual la conciencia es sustentada y ordenada.”<sup>20</sup>

Narración del pasado como conciencia, o más bien una modalidad de esta, forma de un pasado conservado y transmitido, mediante sus textos, a lo largo de siglos y que no debe relegarse al olvido.<sup>21</sup> Modalidad de

<sup>16</sup> Como comenta Alberto Sucasas, “si, por tanto, el acontecimiento histórico se erige en instancia fundacional de Israel, la vida judía ha de asignar un papel nuclear a la memoria, convirtiendo el recuerdo en mandato esencial. El todo de la existencia gravita en torno a la evocación de lo históricamente acontecido, pero tales sucesos, materialización de la complicidad entre el Dios de la Alianza y su pueblo, definen la identidad judía. Emerge, así, la temporalidad como pasado heterónomo, ante todo, al recuerdo de la teofanía.” [“Entre escritura e historia: el tiempo en la experiencia judía”, en José A. Zamora y Alberto Sucasas, *Memoria - Política - Justicia. En diálogo con Reyes Mate* (Madrid, ES: Trotta, 2010), 261-275].

<sup>17</sup> Sobre este punto, consúltese la interesante propuesta de Silvana Rabinovich, “In memoriam”, 131-150. Sobre la memoria como un sentido, se volverá más adelante.

<sup>18</sup> Ronald Hendel comenta al respecto: “El éxodo de Egipto es un punto focal de la antigua religión israelita. Virtualmente cada tipo de literatura religiosa en la Biblia Hebrea –prosa narrativa, poesía litúrgica, prosa didáctica y profecía– celebra el éxodo como un evento fundacional. El ritual israelita, la ley y ética son frecuentemente basados en el precedente y memoria del éxodo”. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 2005), 57.

<sup>19</sup> Lévinas, *Totalité et Infini*, 49.

<sup>20</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 90.

<sup>21</sup> Movimiento dual de recepción y transmisión, que se continúa alternativamente hacia el futuro: “Este proceso es lo que forja la mnemne del grupo, lo que establece el continuo de su memoria, lo



la conciencia que articula tanto lo nuevo como lo antiguo, y lo último es lo que la nutre y sostiene. Una memoria textual, que anida en letras antiguas, realidad de un “pueblo del libro”<sup>22</sup> donde ya se vislumbra, en el gesto narrativo de su conciencia, el formidable problema filosófico entre *Gedächtnis* (memoria pensante) y *Erinnerung* (memoria interiorizante): “Existiría un lazo irreductible entre el pensamiento como memoria y la dimensión técnica de la memorización, el arte de la escritura, de la inscripción material.”<sup>23</sup>

¿En qué consistiría ese lazo irreductible? Creemos que este punto importante se vincula con la relación que existiría entre el hombre, el lenguaje y el libro, hecho sobre el que Lévinas llama la atención en otro lugar:

El “animal dotado de lenguaje” de Aristóteles nunca ha sido pensando en su ontología hasta el libro, ni interrogado acerca del estatus de su relación religiosa con el libro. Esa relación nunca ha obtenido, en las “promociones” filosóficas de las categorías el rango de una modalidad tan determinante, esencial e irreductible para la condición —o la incondición— de lo humano, como lo son el lenguaje mismo, el pensamiento o la actividad técnica.<sup>24</sup>

---

que forma una cadena de eslabones en lugar de desenrollar de una sola pieza un hilo de seda. Los judíos no eran virtuosos de la memoria: eran receptores atentos y soberbios transmisores”. Yosef H. Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, en Y. H. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommsen, J. C. Milner et al., *Usos del olvido* (Buenos Aires, AR: Nueva Visión, 1998), 13-26.

<sup>22</sup> En esta designación milenaria, dada al pueblo de Israel, la memoria encuentra su perfecta representación (libro), una narración histórica que, en efecto, ha nutrido como ninguna otra cosa la memoria judía. Compárense con la próxima cita de Lévinas (nota 2 de la pág. sig.).

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man* (Barcelona, ES: Editorial Gedisa, 2008), 114. Las palabras de Derrida las citamos más por su planteo de dicha relación, y no asumiendo una comprensión similar con Lévinas. Derrida elabora su discusión en base al pensamiento de Heidegger sobre la memoria y la interpretación que de este hace Paul de Man.

<sup>24</sup> Lévinas, *Más allá del versículo*, 12-13. En otra parte, dice Lévinas: “Las escritura reúne el pasado y el futuro en la presencia de un libro —encuadernado— o en una biblioteca unida por los anaqueles de los armarios. ¡Tal es la unificación de una historia en la presencia de una cosa, unificación del ser del ente en un ente, momento capital de la representación y de la visión como esencia del pensamiento! Y ello a pesar del tiempo que pueda ocupar la lectura del libro mediante la cual restituye a la duración esta textura de la presencia. Y a pesar, sobre todo, de ese pasado que para nadie habrá sido presente ni representado —pasado inmemorial o anárquico—, y del futuro inspirado que nadie anticipa; pasado y futuro se consideran como si significasen el tiempo a partir de la hermenéutica de los versículos del texto, sin referencia cronológica previa a la metáfora del flujo ni a las imágenes —aún espaciales— del ‘más acá’ y del ‘más allá’”. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia, ES: Pretextos, 1993), 190-191.

Relación del hombre y el lenguaje con el objeto-libro, mucho más que un mero objeto, dirá Lévinas, modalidad fenomenológica de la conciencia que instaura un “momento capital” de la representación y de la visión como esencia del pensamiento.<sup>25</sup>

Por otra parte, la memoria es representada como mandamiento ético y reflejo de una huella del infinito. A esta dimensión ética de la memoria, Lévinas también la llama “memoria de manumisión”, en referencia a la experiencia del Éxodo:

Aquí tenemos una dimensión de lo memorable como si ésta fuera la espiritualidad —o la respiración— de la conciencia, la cual en realidad, en su contenido de presencia, es memoria de manumisión, y vivida concretamente como el alma del liberto. El judío es libre qua manumitido: su memoria es inmediatamente compasión por todos los esclavos o todos los miserables de la tierra, y con un instinto especial por aquella miseria que los propios miserables son propensos a olvidar.<sup>26</sup>

Como concepto que designa al proceso de liberación de un esclavo, manumisión asume una fuerza ética que es traducido como compasión hacia el otro, en particular en su miseria, en su fragilidad y vulnerabilidad, aquí como una responsabilidad, como compromiso ético hacia el prójimo que me interpela en su rostro miserable, en su precariedad y desnudez. Manumisión como el alma del judío vivida en su propia experiencia histórica, ahora como disposición humana hacia el huérfano, el pobre, la viuda y el extranjero:<sup>27</sup> La memoria, modalidad vital de la conciencia para

<sup>25</sup> Para un estudio más detallado sobre estos temas, véase Catherine Chalier, “Il est écrit dans les livres: catouv basefarim”, y la “Ouverture” por Miguel Abensour, ambos en *Emmanuel Lévinas. La question du libre*, Miguel Abensour y Anne Kupiec, eds. (París, FR: IMEC, 2008), 35-45 y 5-8, respectivamente.

<sup>26</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 91.

<sup>27</sup> Esta “proximidad” con lo divino le importa a Lévinas en tanto revela una significación ética que se relaciona con la justicia hacia el Otro, y que se refuerza gracias a la experiencia histórica del judaísmo. Una espiritualidad que contrastará con la tradición griega (Platón) en la siguiente cita: “Qué la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. La relación con el hombre donde tiene lugar el contacto con lo divino, no es una suerte de amistad espiritual, sino aquella que se manifiesta, se experimenta y se realiza en una economía judía, de cuya carga cada hombre es plenamente responsable”. *Difícil libertad* (Madrid, ES: Caparrós Editores, 2004), 108.

experimentar la proximidad con Dios, envuelve una dimensión ética que resulta ser el corazón del judaísmo:

¿Cómo concibe el judaísmo lo humano? ¿Cómo integrará la exigencia de una libertad casi vertiginosa en su deseo de trascendencia? Sintiendo la presencia de Dios a través de la relación con el hombre. La relación ética aparecerá en el judaísmo como relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste.<sup>28</sup>

### El éxodo, la liturgia y los rituales como memoria

La memoria también es un elemento vital en la liturgia, donde el pasado del Éxodo y la ley forman el corazón de la oración matutina semanal judía. La memoria ya como oración, como oración al despertar, el despertar como oración: “El recuerdo del Éxodo, la memoria que es tan importante para la religiosidad judía, no es la expresión de sólo una declaración entre otras. Esta tiene un contexto en la liturgia en la cual gestos y pensamientos contenidos en esta memoria son presentados juntos de forma concreta.”<sup>29</sup>

En la liturgia, y a través de su detallada coreografía ritual, cada gesto, cada palabra, cada pensamiento, dice Lévinas, es transportadora de aquella memoria, la cual le infunde su aliento. En la liturgia judía, como en pocos lugares, puede “verse” también el lugar de privilegio de la memoria, aquí como rememoración, es decir, como ese pasado que atraviesa el presente y le otorga constantemente su sustento y orden.<sup>30</sup>

Ya vista la memoria del Éxodo en la psique judía como proximidad primordial con Dios, como se aprecia a través de los ejemplos de la oración y la liturgia, Lévinas considera otros dos ejemplos muy diversos, como son el primero en la declaración fundamental del judaísmo, la Semá (Dt 6,4),

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 106. En el mismo texto, “Una religión para adultos”, añade: “En la relación ética, el otro se presenta a la vez como absolutamente otro, pero esta alteridad radical constituye la nota original del judaísmo” (p. 108).

<sup>29</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 91.

<sup>30</sup> Además, en otra parte, Lévinas comenta: “Pero es la Torá, y el significado litúrgico que le confiere a ciertos actos materiales de la vida cotidiana por fuera de su finalidad natural, la salvaguardia más segura de la ética de Israel, su memoria más fiel” (*Más allá del versículo*, 30).

y después en una curiosa prescripción (curiosa para nosotros), sobre el vestido de los israelitas y su relación con la memoria.

En la primera, la invitación a amar a Dios, el único Dios, es concretizado por el recuerdo y la puesta en práctica de sus mandamientos, y a su vez, la transmisión de estos a los hijos. Es la “memoria en acto”, por medio del cumplimiento de los mandamientos dados en el Sinaí, y entonces, la memoria como mandato, como ese mandato a no olvidar los preceptos que son, ante todo, expresión viva de ese mandamiento supremo a amar a Dios, como está enunciado en la Shema.

En el segundo caso (Nm 15,37-41), Moisés prescribe al pueblo, de parte de Dios, a que cada israelita se haga “franjas” en los bordes de sus vestidos (por sus generaciones), y pongan en cada franja de los bordes un cordón azul, simbolismo visual como recordatorio de los mandamientos divinos, prescripción definida por la “firma” o signature final del Dios del éxodo, una visión del Dios invisible en las franjas, semejante a la remembranza de la salida de Egipto, del pasado del Éxodo.

### Memoria, tradición y renovación

Ahora bien, un primer punto de inflexión en el comentario talmúdico de Lévinas entra en escena, y tiene que ver de manera interesante con un pasaje rabínico para pensar la tradición del judaísmo y su memoria. El pasaje trata sobre una innovación, como la denomina el filósofo, sobre la lección de un antiguo maestro por parte de Rabí Eleazar ben Azaria. Dos preguntas son las que realiza Lévinas, cruciales para entender la lógica de su propia argumentación en el presente texto:

1. ¿Puede uno enseñar (en el contexto de una tradición) sin innovar?
2. Pero ¿puede uno innovar sin referencia hacia una tradición —real o aparente— del discurso del pasado?

¡Un milagro es necesario!, exclama Lévinas. Ya que, concluye, “toda innovación debe derivar o provenir desde formas antiguas”.<sup>31</sup> Punto de inflexión, decíamos, porque sostenemos que la forma, es decir, el método

---

<sup>31</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 94.

de lectura de Emmanuel Lévinas, su acercamiento, en nuestro caso, a los textos de la tradición judía, viene dado por dos pasos que el pensador lituano realiza en su detenida exégesis:

1. Exégesis literal o, en otras palabras, en la integridad del propio texto.
2. Posteriormente, reflexión fenomenológica, para pensar o traducir (en un segundo momento), los textos talmúdicos a problemas contemporáneos o intereses del historiador.

En otra extensa cita, pero de gran importancia, extraída de una de sus lecturas talmúdicas, Lévinas señala:

Nosotros tomamos el texto talmúdico y al judaísmo que en él se manifiesta como maestros nuestros, y no como una trama mitógena de supervivencias. Así, nuestro esfuerzo empieza por consistir en leerlo respetando sus datos y sus convenciones, sin mezclar con el significado que fluye de su conjunción la pregunta que plantean al historiador y al filólogo. ¿Acaso los espectadores del teatro de Shakespeare pasaban el tiempo manifestando su espíritu crítico con el ejercicio de pensar que allí donde el rótulo señalaba un palacio o un bosque no había más que unas tablas desnudas? Solamente en un segundo momento procuramos traducir la significación sugerida por los datos del texto a lenguaje moderno, o sea a problemas que procuran a un hombre instruido en fuentes espirituales ajenas a las del judaísmo y cuya confluencia constituye nuestra civilización. El objeto predominante en nuestra exégesis es las perspectivas universales que se trata de extraer del aparente particularismo en que nos encierran los datos tomados de los que, con impropiedad, se llama la historia nacional de Israel... Nuestro modo de proceder supone que las diversas épocas de la historia pueden comunicarse entre ellas en torno a ciertas significaciones pensables, sean cuales sean las variaciones del material significativo que las sugiere.<sup>32</sup>

Habría mucho por decir sobre estas palabras. Pero al considerarlas en el contexto de nuestra actual discusión sobre la memoria, podemos añadir lo siguiente. Primero, se reiteran los dos gestos o pasos de lectura que realiza Lévinas, los que se integran a lo largo de sus comentarios talmúdicos, para muchos quizás de manera evidente, pero que al *diferenciarlos* permite esclarecer mejor, en nuestra propuesta, la discutida relación entre filosofía y judaísmo en la obra de Lévinas. Aunque útil e incisiva la

<sup>32</sup> Emmanuel Lévinas, *Cuatro Lecturas Talmúdicas* (Barcelona, ES: Río Piedras, 1996), 16.

figura del palimpsesto para interpretar la obra levinasiana,<sup>33</sup> es decir, que la obra del filósofo (incluyendo también la totalidad de su obra filosófica propiamente tal), sería un intento de transcribir al lenguaje del logos la experiencia religiosa judía. Al contrario, creemos que podría formularse la mentada relación de la siguiente manera: “No serían, pues, las convicciones judías las que se traducen en los conceptos filosóficos, sino los conceptos filosóficos los que permiten extraer el potencial significativo de la tradición talmúdica, ofreciéndole un cierto sentido o aquello sobre la base de lo cual de índole fenomenológica da al ejercicio de la interpretación”.<sup>34</sup>

Lo anterior parece revelar que, en efecto, la línea de demarcación entre los dos tipos de lectura, filosófica y talmúdica, no reviste, para el filósofo, un problema real de contradicción; más bien ambos discursos se enriquecen, operando en ambas instancias el deseo de comprensión.

De su lectura talmúdica titulada “De la ética a la exegésis”, expresa:

Pero situado en la plenitud de los documentos, de las creencias y de las costumbres características del hecho positivo del judaísmo —en su contenido empírico e histórico constantemente enriquecido y renovado por el aporte incesante de la prueba religiosa, vivida (experimentada), pero imprevisible y del rasgo exegético evidente, pero nuevo—, nuestra investigación intenta respaldar las estructuras y métodos de un espiritualidad que se presta, que consiente o incluso tiende a estructuras o modalidades disimuladas bajo la consciencia, representativa y conceptual, ya interesada por el mundo y también absorbida por el ser; disimuladas, pero dejándose discernir en una fenomenología atenta a los horizontes de la consciencia y, en este sentido —pese al uso de los documentos, de las formulaciones bíblicas y talmúdicas—, fenomenología anterior a la teología que tomaría estos préstamos por premisas.<sup>35</sup>

El interés fenomenológico es evidente (y explícito). Mas esta búsqueda por las “estructuras y modalidades” fundamentales de la conciencia, disimuladas tras ella, verán su aparición gracias, y en conjunto, al ejercicio incesante (oceánico, en palabras de Lévinas), de la lectura talmúdica y su persistente interrogación textual. Es decir, el filósofo lituano nunca

<sup>33</sup> De acuerdo con las propuestas de Alberto Succasas y Silvana Rabinovich.

<sup>34</sup> Ángel Garrido Maturano, “¿Palimpsesto o fenomenología? Observaciones acerca de la metodología Levinasiana”, *Anuario filosófico* 43, n.º 3 (2010): 539.

<sup>35</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 127.

desiste de su interés como fenomenólogo, y en su estudio de la tradición hebraica, reconoce que ella tiende, o se inclina y está abierta, a modalidades de la conciencia que se pueden extraer en un potencial filosófico de significación, gesto filosófico de un nudo problemático de difícil explicación, ya que, en realidad, nuestro autor arriesga una decisión, y por lo tanto, la asume como ejercicio fenomenológico operativo.

Lo que merecería un estudio minucioso y mucho más amplio sería cómo en su obra filosófica Emmanuel Lévinas incluye, y por tanto, echa mano, a conceptos propios de la fuente de la tradición hebrea. ¿Opera una resignificación? ¿Estamos ante una traducción o transcripción de las figuras del judaísmo a conceptos, al lenguaje del logos? ¿O somos testigos de otro fenómeno, parte quizás de un pensamiento traductivo, pero que necesita afinar el influjo de la tradición judía en la obra levinasiana?

Parece evidente que, provisionalmente, una resignificación resulta una opción válida, pero creemos que entendida, quizás, en dos direcciones: (a) en una ampliación semántica gracias a la naturaleza misma del lenguaje (metafórico);<sup>36</sup> y (b) a una secularización positiva, y que es necesaria para Lévinas en su afán y mirada universalista del judaísmo.<sup>37</sup>

### El judaísmo como modelo de una memoria universal

En este horizonte, y tras volver a nuestro texto original, Lévinas extiende la noción de memoria, hasta ahora vista, hacia la totalidad de la vida humana. Se da un “más allá de la memoria”, en tanto visión solo

<sup>36</sup> Una ampliación semántica entendida y vinculada, creemos, a la interesante comprensión levinasiana de la metáfora, y que recientemente se ha estado analizando desde sus escritos inéditos. En palabras de Rodolphe Calin, “una respuesta a la dificultad planteada por el carácter todavía ontológico del lenguaje empleado en *Totalidad e infinito*” [“La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être”, en E. Housset et R. Calin, eds., “Levinas: au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini”, *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 49 (2012): 125-141].

<sup>37</sup> Para una rica discusión sobre este tópico, véase el capítulo 5 de la obra de Michael Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2010), que lleva por título “Secularizing the Covenant”, donde el autor interpreta el gesto levinasiano hacia el judaísmo como una secularización “de la teología moral del judaísmo en particular” (p. 140), aunque utilizando conceptos como religión o teología en un sentido no convencional.

anquilosada en la dimensión del recuerdo. Al respecto, dice Lévinas: “El éxodo desde Egipto –pasado original- no ha de permanecer una memoria dominando el tiempo de las personas y su duración finita. Este puntualiza (o marca), el tiempo total de la historia de la humanidad, justo hacia el punto de su desenlace escatológico”.<sup>38</sup>

Una memoria “más allá de sus límites”, insistimos, de una noción de memoria que solo ofrece comúnmente la cara del recuerdo pasado (nuestra comprensión general y cotidiana), pero que pierde su riqueza escatológica, dice Lévinas, contenida en un concepto de memoria que experimenta de una forma diferente el tiempo,<sup>39</sup> como señalado al principio, una memoria que “mira” siempre hacia el futuro en una apertura hacia un “por-venir”, hacia la llegada del Mesías. Dice nuevamente Lévinas: “Los israelitas, en su esclavitud egipcia, tocan las profundidades de la condición humana. Su liberación anticipa la salvación de la humanidad misma. El pasado de su memoria lleva el futuro dentro de éste. Esta sería la estructura de la historia y el fundamento del lugar de las sagas”.<sup>40</sup>

El judaísmo, aquí, se presenta como categoría o modelo de lo humano, modelo de las profundidades de la condición humana, donde la experiencia del judaísmo, como vista a través de su memoria, ya no se encuentra limitada o circunscrita a una entidad étnica o un particularismo propio de un pueblo; más bien, la memoria de Israel le permite “abrir” el potencial de significación propio de la memoria, aquí memoria de lo humano, significaciones que sugieren perspectivas universales, o en palabras del propio Lévinas, “una historia sobrepasando la memoria y, en este sentido, inimaginable. Una historia, como en una novela completa que, sin embargo, no ha sucedido a ninguna nación particular”.<sup>41</sup> Libertad más libre y más humana, más milagrosa que el propio éxodo, o quizás más atormentada.

<sup>38</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 94. Para una reciente lectura sobre escatología en Lévinas, véase Silvia Richter, “Lenguaje and Eschatology in the Work of Emmanuel Lévinas”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26, n.º 4 (2008): 54-73.

<sup>39</sup> Cercana a esta comprensión que Lévinas logra captar desde los textos judíos (Biblia Hebrea y Talmud), está la diferencia entre el pensamiento griego y el hebreo. Para una discusión detallada sobre este tema, véase Alberto Sucasas, “Entre Escritura e Historia”.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>41</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 95.



Este principio de universalización para pensar lo humano de otro modo o más allá del recuerdo.

Llegado este punto, se produce un nuevo punto de inflexión en la lectura talmúdica de Lévinas, ahora gracias al pensamiento agudo de Ben Yoma, en la pregunta: ¿no se puede extraer del verso del profeta Jeremías la esperanza de un futuro “no escuchado u oído”, de una historia profética, señalando un fin de la fascinación con memorias? Y la respuesta del sabio es que “aquello no significa que el éxodo de Egipto pierda su lugar, sino que la liberación del sometimiento de los imperios será el asunto principal, y el éxodo de Egipto secundario, de la misma forma que (en Gn 35,10) se dice: “Tú no te llamarás Jacob, pero tu nombre será Israel”, lo cual no significa que Jacob “perdiera su lugar” sino, más bien, que Israel sería su principal nombre y Jacob, el segundo. ¿Qué significa secundario?, pregunta Lévinas.

Para él, se anuncia aquí algo que va “más allá de la memoria”, según dos textos de Rabbi Yosef sobre la guerra de Gog y Magog, pasajes con marcados rasgos apocalípticos que esclarecen la liberación del sometimiento a los imperios y el retorno de los exiliados; una liberación en las promesas del profeta Isaías (Is 43,18-19), que traerá el “fin” del sometimiento a todo poder político, no solo a aquel de Egipto (nuevamente vemos operando aquí el principio de universalización levinasiana). Incluso, para Lévinas, cabe preguntarse si este futuro último, la culminación mesiánica de la historia, llegará a ser anunciado por la inhumanidad de la guerra que le precede. Lo que parece sugerir nuestro autor es que la memoria, que lleva una carga del futuro en su interior (como se mencionó anteriormente), se ampara en la promesa profética del Mesías venidero, advenimiento que en los textos hebreos está marcado por trazos apocalípticos, de guerra y angustia, un modelo tomado del éxodo. El éxodo es el modelo escatológico *par excellence*, y al mismo tiempo, el acontecimiento básico del ritual y la memoria judías.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Pamela Barmash, “Out of the Mists of History: The Exaltation of the Exodus in the Bible,” en Pamela Barmash y W. David Nelson, *Exodus in the Jewish Experience: Echoes and Reverberations* (Lanham, MD: Lexington Books, 2015), 1-21.

En esta misma dirección, todos los profetas solo han indicado los días del Mesías, pero con relación al mundo por venir, futuro. Nadie lo ha visto, ¡solamente el Eterno! Y este hecho es para aquellos que esperan: que esperan sin predecir, en paciencia y sufrimiento; una espera que, en sus nuevas pruebas y tribulaciones (de Israel), podemos hallar una modalidad mayor (una eventualidad misteriosa), señala el filósofo, modalidad sin la cual una trascendencia espiritual es concretamente imposible, y el desafío de un pasado recordado en el cual todo se ha cumplido. Es decir, espera que reciba su fuerza, en medio de sus pruebas y tribulaciones, con el arribo del tiempo mesiánico, futuro y porvenir que afecta y anima también la espera presente.

### Memoria del Holocausto

“Aquella guerra de Gog y Magog puede ya haber comenzado en este siglo de Shoa”. ¿Hicieron los primeros libros de nuestro tiempo testificar de ello?, pregunta Lévinas.<sup>43</sup>

Emmanuel Lévinas concluirá su concentrada reflexión en la literatura (aunque el Talmud también es literatura, por cierto), específicamente con la gran obra *Vida y destino* del autor judío-ruso Vasili Grossman.<sup>44</sup> Para el filósofo, esta obra es testimonio de una verdadera escatología, defensa y victoria de Stalingrado. Grossman expresa un amplio homenaje a la gloria de la Armada Roja y el pueblo ruso, y reconoce la verdad de aquella gloria en su abnegación y sacrificio. Aquí Grossman describe un “mundo que no es un lugar habitable, mundo inhabitable en los abismos de su deshumanización”, dice Lévinas, la caída y quiebre de las mayores bases de la civilización europea: “Un mundo inhabitable de personas que han sido degradadas, pisoteadas en su dignidad, humillados, llevados al extremo del sufrimiento, muertos.”<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 101.

<sup>44</sup> Para el papel de Vasili Grossman en la obra levinasiana, véase Michael L. Morgan, *Discovering Levinas* (New York: Cambridge University Press, 2007), especialmente el apartado “Levinas on Grossman’s Life and Fate”, 1-13.

<sup>45</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 102.

Vida y destino se erige como pieza maestra del siglo xx, una obra de reporte, de gran realismo. Para Lévinas, una novela acerca de la guerra de Gog y Magog, una guerra apocalíptica de lo inimaginable que precede a toda profecía, incluso cuando Grossman no cita ningún verso hebreo. ¿Cómo explicar esto? Nosotros debemos escuchar, dice Lévinas.

Esa escucha tan importante a lo largo de toda la obra levinasiana es una actitud de extrema atención hacia el Otro. Es una invitación a escuchar esa (humanidad invencible), en palabras de Grossman, en su persistencia, en medio de las profundidades de este apocalipsis inhumano, la humanidad que, quebrada en su miseria, vislumbra la gracia. En la expresión “Ahavat Israel” (amor por Israel y la humanidad), que aparece tempranamente, ante la esperanza, se manifiesta desde los abismos de la desesperación:

La posibilidad, en un mundo sin sentido, de un significado que aunque insuficiente, sin duda asegura el establecimiento del mundo. Pero fuerzas invisibles, en que la debilidad puede ser escuchada en la noche, relatada por Vasily Grossman, a través de 800 páginas que, aunque no sustentada por versos, articula en lo inefable, el relato de una novela y desarrolla un modelo.<sup>46</sup>

Este podría ser, precisamente, lo *inefable*,<sup>47</sup> un concepto sugerente y creemos clave para comprender todo el intento de Emmanuel Lévinas de pensar y decir el rostro de lo humano, y aquí de una memoria de lo humano, de acontecimientos únicos, es decir, de la infinitud del Otro, nunca tematizable, pero que a través de la narración o crónica grossmaniana, halla un modelo. Memoria de lo inefable, quizás ritmo de alternancia<sup>48</sup> entre la memoria y lo inmemorial. “¿Decir una forma de buscar lo inefable más

<sup>46</sup> Lévinas, “Au-delà du souvenir”, 102.

<sup>47</sup> Apréciense las siguientes palabras de M. Blanchot: “Cómo filosofar, cómo escribir en el recuerdo de Auschwitz, de aquellos que nos han dicho, algunas veces en notas enterradas cerca de los crematorios: ‘para que sepan lo que pasó y nunca lo olviden’, y, al mismo tiempo, ‘jamás ustedes lo sabrán’. Es este el pensamiento que atraviesa y orienta toda la obra de Lévinas y que él nos propone sin decirlo, más allá y antes de toda obligación”. *Textes pour Emmanuel Levinas* (París, FR: Jean M. Place éditeur, 1980), 86-87.

<sup>48</sup> Herzog se refiere con esta expresión al movimiento dual del trascender esencia a la ética, y moderar ética con la razón, a partir del Decir a lo Dicho, y de lo Dicho nuevamente a lo Dicho, Annabel Herzog, “Levinas, Memory, and the Art of Writing”, *The Philosophical Forum* 36, n.º 3 (2005): 337. Para estas ideas, Herzog fundamenta esta alternancia o movimiento dual según la

lejos que allá donde la reminiscencia extrae su recuerdo? Escritura como cuestionamiento. Cuestionamiento como relación.”<sup>49</sup>

### Algunas conclusiones finales

Entre algunas de las conclusiones que podemos extraer, se destacan las siguientes:

1. Se presenta la necesidad de una renovación del concepto de memoria, entendida aquí, en primer lugar, desde una experiencia del tiempo y sus tradiciones de forma distinta, diríamos con más precisión como rememoración, donde el pasado tiene resonancias directas en nuestro presente, pero además se torna constitutivo de la subjetividad humana, más allá de una memoria y su sola cara hacia el recuerdo de un pasado caduco, relegado al olvido.
2. Esta renovación surge de una forma de leer, de una exégesis de una exégesis (aquí talmúdica), exégesis paciente y abierta, lectura de hospitalidad frente a la llegada del texto que, en su doble movimiento, se funda en una rica tradición, pero que, al mismo tiempo, se renueva constantemente abriéndose a nuevos caminos de significación y pensamiento.<sup>50</sup>

---

complejísima relación que se da en la última sección de la obra de Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

<sup>49</sup> Palabras de Lévinas en “Poesía y resurrección. Notas sobre Agnon”, en *Nombres Propios* (Madrid, ES: Fundación Emmanuel Lévinas, 2008), 17. Alberto Sucasas ha propuesto una interpretación cercana al concepto de lo inefable en su bello y reciente libro *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible* (Madrid, ES: Devenir-Juan Pastor, 2015).

<sup>50</sup> En una cita formidable de Leo Strauss, se nos dice: “Genuine fidelity to a tradition is not the same as literalist/ traditionalism and is in fact incompatible with it. It consists in preserving not simply the tradition but the continuity of the tradition. As fidelity to a living and hence changing tradition, it requires that one distinguish between the living and the dead, the flame and the ashes, the gold and the dross. . . Within a living tradition, the new is not the opposite of the old but its deepening: one does not understand the old in its depth unless one understands it in the light of such deepening; the new does not emerge through the rejection or annihilation of the old but through its metamorphosis or reshaping. And it is a question whether such reshaping is not the best form of annihilation. This is indeed the question: whether the loyal and loving reshaping or reinterpretation of the inherited, or the pitiless burning of the hitherto worshipped, is the best form of annihilation”. *Preface to Spinoza’s Critique of Religion*, trad. E. M. Sinclair (New York: Schocken, 1965), 24-25.

3. Memoria y escatología. La aproximación de Lévinas nos ha mostrado cómo es que la memoria “carga” en su interior la dimensión del futuro, este como apertura al porvenir, a lo inesperado, a la irrupción de lo mesiánico como desestabilización de lo contemporáneo, pero más aún, como el advenimiento de lo nuevo que afecta al presente y que se vive como una “espera”, paciente y sufrida, pero también como esperanza.
4. Finalmente, podemos proponer una especie de *memoria de lo humano*, en la experiencia del éxodo, pero más allá del éxodo, es decir, la memoria judía como un modelo de lo humano, nos permite pensar una memoria universal, atravesando aquella salida de Egipto y alcanzándonos en la noche más negra de Occidente, en la experiencia del Holocausto. Aquí, incluso, se podría hablar de una escatología de la memoria, residuos de lo sagrado<sup>51</sup> para pensar esta relación de aparente tensión entre memoria y escatología en el corpus levinasiano.

Allan Bornapé  
Facultad de Teología  
Universidad Adventista de Chile  
Theological Seminary  
Adventist International Institute of Advanced Studies  
bornapea@aiaas.edu

Recibido: 23/3/2017

Aceptado: 4/12/2017

---

<sup>51</sup> Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Lévinas, Hölderlin/Celan* (Madrid, ES: ABADA editores, 2010).