

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 9, No. 18, Julio-Diciembre 2017, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en octubre de 2017, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, E-Revistas, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 9 – Número 18

Julio-Diciembre 2017



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Contenido

Artículos

- Eros, Filia y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona*
Rómulo Ramírez Daza y García11
- In Medias Res: A Resolution of Some False Dichotomies in Origins of Life Research*
Donald Frohlich
Richard Austin Choate35
- Agentes humanos, ficciones y homúnculos: En defensa de un enfoque no homuncular de la agencia*
María Ayelén Sánchez61
- La necesidad de lo inútil. El arte como reivindicador antropológico*
Raquel Cascales81
- The Truth about Poverty and Wealth: reflections on the centrality of the natural family in economics and politics*
Rafael Alvira Domínguez
Rafael Hurtado Domínguez101
- El valor del cuestionamiento crítico de la comunidad de investigación en la organización de la educación*
Paniel Reyes Cárdenas115
- Phenomenology vs Scientific Approach to Life. On some Aspects of the European Cultural Crisis in 19th and 20th Century*
Elena Pagni125
- Tiempo diacrónico y la epifanía de la alteridad: un análisis del tiempo y la relación con el Otro a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas*
María Elizabeth Aquino Rápalo143
- Pascal y Kierkegaard. La lógica del corazón y la fe como pasión*157
Catalina Elena Dobre
- “Amapolita morada”. Identidad mexicana silvestre y melancólica*
Noé Blancas Blancas177

Tiempo diacrónico y la epifanía de la alteridad: un análisis del tiempo y la relación con el Otro a partir del pensamiento de Emmanuel Levinas

*Diachronic time and the epiphany of alterity: an analysis
of time and the relationship with the Other
from the thought of Emmanuel Levinas*

MARÍA ELIZABETH AQUINO RÁPALO
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla
mariaelizabeth.aquino@upaep.mx

RESUMEN

En el presente trabajo se expone la propuesta del tiempo diacrónico en el pensamiento del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas y la relevancia del tiempo en la relación con el Otro. Está dividido en tres partes, de las cuales me interesa resaltar: 1. La aparición del Otro en el pasado inmemorial, así como la responsabilidad que viene inscrita en su rostro, 2. El presente como instante y culmen del tiempo y 3. El futuro como por-venir y más allá.

Palabras clave: tiempo, diacronía, pasado, presente, futuro

ABSTRACT

In this work it's expose the proposal of diachronic time in the thought of the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas and the relevance that this one has in the relation with the Other. The work is divided into three parts, of which I would like to highlight: 1. The appearance of the Other in the immemorial past, as well as the responsibility that is inscribed on his face, 2. The present as the moment and the climax of time and 3. The future as a future that announces.

Keywords: time, diachrony, past, present, future

Recepción del original: 06/09/17
Aceptación definitiva: 29/11/17

Introducción

Emmanuel Levinas, a diferencia de otros filósofos, como Kant, Bergson, Husserl o Heidegger, no analiza el tiempo¹ como una condición de posibilidad de los fenómenos o de aparición de fenómenos, sino que éste es, para el filósofo lituano, sensible, es decir, es un aplazamiento original en el que el presente está siempre adelante y nada es definitivo, ni siquiera la muerte. En este constante aplazamiento se da la aparición y la retirada del Otro.

El sujeto solo o el *Mismo*, como lo llama Levinas, está inserto en un mundo de alimentos y de útiles. Sin embargo, tanto los alimentos como los útiles carecen de historia y, en el mejor de los casos, el sujeto o el Mismo se mantiene en una relación anónima de compra con ellos, pues no es un sujeto frente a otro, sino un sujeto –con un deseo– frente a aquello que lo satisface. Esto es importante porque la carencia de significación histórica de los útiles nos presenta una nueva concepción del tiempo en la que lo único que da cuenta de un suceso pasado es la huella del infinito manifiesta en el rostro del Otro. La propuesta levinasiana analizará el tiempo como el acontecimiento histórico en el que se manifiesta el Otro; de modo que el tiempo ya no se formula en las categorías de presente, pasado y futuro dentro de una línea temporal continua, sino en el descubrimiento de las huellas, generando así un tiempo diacrónico.

Veremos, pues, a lo largo del presente trabajo, que el tiempo es un “más allá” del rostro, del ser, del mundo y de todo desvelamiento en el que se encuentra la huella del infinito, el cual es símbolo que reconduce al simbolizado –Mismo– hacia el mundo en que aparece. Mas no se trata de un “más allá” que queda inscrito en el orden del ser, sino un “más allá” que muestra un pasado profundo, un presente como culmen y un futuro como por-venir. De tal modo, el “más allá” no quedará absorbido en el Mismo, sino que mostrará su trascendencia como relación.

¹ En el análisis de la temporalidad Levinas es, desde mi perspectiva, más cercano a Husserl que a Heidegger, puesto que Husserl, en el análisis de la conciencia interna del tiempo, parte de la segmentación del tiempo objetivo, es decir, un tiempo que pertenece a los eventos del mundo, por tanto, es público y verificable. Gracias a esta característica podemos segmentar el tiempo, o bien, nos podemos adentrar en las percepciones internas que tenemos de él o lo podemos sintetizar, como será el caso de Levinas. Dice Husserl: “Esta exigencia apriórica (de todo tiempo efectivo sea parte del tiempo uno y único) se funda, patentemente, en la validez de las evidencias fundamentales sobre el tiempo que son captables inmediatamente, y que resultan evidentes sobre la base de las intuiciones en que se dan” (Cf. HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, p. 91).

1. El pasado inmemorial:² La aparición del Otro y la responsabilidad de el Mismo

El pasado, para nuestro autor, es un pasado profundo, pues no me pertenece, sino que le pertenece a Otro, el cual no está prefigurado en ningún tiempo o en ningún recuerdo; la novedad del pasado, como lo plantea Levinas, exige la alteridad –que, en este caso, es el rostro del Otro– para que exista el tiempo sensible. La alteridad es, primero, su rostro –la epifanía– con el que el Yo está obligado, de entrada o de manera gratuita a responder. El rostro, por tanto, está *más allá* de lo que me aparece, es decir, significa en tanto que huella;³ huella que es presencia de aquello que es siempre pasado: “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, retirado en aquello que Paul Valéry llama ‘*profond jadis, jadis jamais assez*’ y que ninguna introspección sabría descubrir en sí”.⁴ El rostro es diferente del ser que surge en la hipóstasis; el ser de la hipóstasis no tiene rostro; el rostro, en cambio, porta un contenido noemático que no capta la conciencia. Es decir, la significación que porta el rostro no anula la separación para hacerla entrar en el orden inmanente, sino que se mantiene trascendente. Mas dicha separación es paradójica, pues se mantiene como separación siempre consumida; la extrañeza del rostro no puede ser reducida, por más que la separación parezca caduca al conocimiento del sujeto, ya que lo que Levinas intenta rescatar es la importancia de la separación. Así pues, la impotencia que padece el sujeto al tratar de construir al Otro está en que éste es trascendencia, o sea, una realidad separada de la conciencia intencional a la que puedo llamar infinito.⁵ Al rostro no hay necesidad de quitarle algo porque se muestra en su

² Cuando se habla del tiempo en el pensamiento de Levinas, el orden de la exposición, a veces, podría resultar irrelevante, pues, como ya se mencionó, es un tiempo diacrónico. No obstante, empezar con el pasado resulta importante, dado que el núcleo central del pensamiento levinasiano está en la responsabilidad que resulta en el encuentro “cara a cara”; dicha responsabilidad, según Levinas, sólo se da en el paso al tiempo del Otro. Es decir, en un pasado inmemorial.

³ Este término es de suma importancia en el pensamiento de Levinas. La huella no es un signo entre otros signos, es decir, la huella es la marca que ha dejado otro, la cual es evidente e incluso dice algo por sí misma, mas lo que no es evidente es el agente que la generó. Para Levinas, la huella abre el pasaje a aquel que la ha dejado. Así, por ejemplo, una marca dejada accidentalmente en una pared es evidentemente una huella y existe por sí misma; empero es, al mismo tiempo, la pista de que alguien más la hizo. Es así que la huella no es un signo como los otros, pero desempeña también el papel de signo, pues es una impresión de un vestigio sobre algo; así pues, la huella auténtica perturba el orden del mundo. Lo que distingue a la huella de otros signos es que su autor no la dejó de modo intencional.

⁴ Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, México: Taurus, 2001. p. 67.

⁵ Tanto Husserl como Levinas han tratado de evitar la tendencia a pensar que el tiempo es una línea, como si fuera un continuo de números; lo conciben más bien como una serie de puntos discontinuos, pero que su separación es tan ínfima que resultan ser casi imperceptibles, pero en el fondo son *puntos ahora* separados y discontinuos (Cf. HUSSERL, E., *Lecciones de feno-*

vulnerabilidad, su poder de significado está en su debilidad y es incapaz de detener la violencia⁶ que otro le quiere infringir.

En esta imposibilidad de asir el rostro se encuentra su característica principal, que es la desnudez. Ésta –la desnudez– es indignancia y súplica de una rectitud que apunta hacia mí y muestra la estructura original del sujeto: la responsabilidad. En otras palabras, la desnudez del rostro cae en la conciencia bajo la forma de un mandato que ha sido *dicho* y resuena desde el pasado: “no matarás”, y ante ese mandato sólo queda *decir*: “Heme aquí”.

Con esta respuesta hay un doble movimiento: el rostro sale del anonimato –no del olvido, pues el rostro no es una reminiscencia, sino la huella de un tercero– y el sujeto se ve privado de su primacía en el ser: “El rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía”.⁷ Esto quiere decir que el rostro es lo que significa al Otro que es ya en persona y sin revestimiento. El Otro representa su papel y es expresión pura.

Por tanto, ante la aparición del rostro hay un despertar ético.⁸ La epifanía del rostro muestra que no se puede subsumir al Otro en el Mismo; ante esta evidencia, Levinas le da énfasis a la *responsabilidad*, ya que el Otro “reclama” una respuesta y, pese a lo que pese, no se puede estar delante de él y ser indiferente a su suerte. Esto quiere decir que el pasado, en tanto que tiempo del Otro, no sólo me muestra su aparición sino que también remite a una respon-

menología..., pp. 50-51). Levinas, partiendo del análisis fenomenológico de su maestro, pero separándose de él, no habla de puntos separados y discontinuos, sino de un sujeto separado del ser cuyo nacimiento reside en su relación con la alteridad. Pensar al sujeto de esta manera supone una “deformalización” de la temporalidad fenomenológica.

⁶ Levinas, en sus escritos confesionales, define a la violencia como “[...] toda acción en la que uno actúa como si estuviese solo: como si el resto del universo no estuviese ahí sino para recibir la acción; es violenta, consecuentemente también, toda acción que nosotros sufrimos sin colaborar en nada con ella” (Cf. *DL*, p. 23). Cada vez que se hable de violencia, me estaré refiriendo a esta definición, que básicamente tiene que ver con la acción de aprehender al ente en un concepto universal, para posteriormente entenderlo a la luz suprema de la verdad del ser.

⁷ Cf. *HAH*, p. 61.

⁸ Roberto Walton, en su texto “Apertura, desvelamiento y responsabilidad”, hace mención de la nueva significación que tienen el pasado y el futuro en la relación ética que, como se sabe, es la que interesa a Levinas: “[...] la noción de diacronía, es decir, de no coincidencia como un pasaje que nos atraviesa pasivamente. Tengo como pasado el pasado del otro y la historia de la humanidad como pasados que no han sido mi presente, y que, por tanto, no puedo volver a presentarme, esto es, re-presentarme. Y tengo como futuro no la anticipación de un presente sino una orden, que, como no se ha presentado nunca ni se ha de presentar, significa una obligación no escuchada o inaudita”. Cf. WALTON R., “Apertura, desvelamiento y responsabilidad”, en *El énfasis del infinito. Esbozo y perspectiva en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Anthropos: Universidad de Chile, 2009, pp. 51-75.

sabilidad originaria –inmemorial– que se manifiesta en un tipo de respuesta práctica o ética. En palabras de Chaliier, en el encuentro con el Otro: “Es evidente que Levinas no está describiendo un estado de cosas; analiza cómo el encuentro del otro es capaz de sacar a la luz –es decir, de revelar– una capa de psiquismo irreductible a una conducta resuelta y voluntaria, así como a cualquier movimiento espontáneo”.⁹

Ahora bien, la responsabilidad es un movimiento sin retorno que vacía al yo de su imperialismo, mas dicha elección muestra que el Mismo no vuelve a sí sino que lo confirma en su *ipseidad*, es decir, para Levinas la elección no es un privilegio, sino una característica fundamental de la persona, y esto es lo que confirma que el Mismo sea un sujeto único frente a otros. Pues la elección de hacerse responsable por las culpas de los demás hace de el Mismo alguien insustituible, en la afirmación de Dimitri, que Levinas retoma constantemente: “Todos somos culpables, por todo, ante todos, y yo más que todos”.¹⁰ Podemos notar que la elección que afirma a el Mismo en su *ipseidad* es la premisa: “yo *más* que todos”; pues confirma a ese yo insustituible que elige responder por todos.

Sin embargo, si la responsabilidad es anterior a toda deliberación y a toda intencionalidad es porque el Mismo, que ha elegido ser responsable, es guardián del Otro, de modo que asume una culpa que no le pertenece. Esto es de suma importancia en el análisis del tiempo de Levinas, ya que cuando el Mismo asume la responsabilidad de la *culpa* del Otro, no sólo asume sus faltas –que significaría considerar a la culpa en el instante presente y, de algún modo, borrarla–, sino el carácter irremisible. Es decir, se trata de perdonar o reparar lo que es anterior a toda falta presente y que parecería no poder ser perdonada:

[el perdón] obra sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento purificándolo. Pero, además, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón: permite distinguir en el perdón un plus de felicidad –la extraña felicidad de la reconciliación, la *felix culpa*; dato de experiencia corriente de que ya no nos asombramos.¹¹

Por tanto, la responsabilidad es un ejercicio gratuito que resulta en pérdida, en otras palabras, la responsabilidad es un acto mediante el cual el Mismo se entrega totalmente y no gana nada, es, en palabras de Levinas, una *Litur-*

⁹ Cf. CHALIER, C., *Por una moral más allá del saber*, Madrid: Caparros, 2002, p. 52.

¹⁰ DOSTOIEVSKI, F., *Los hermanos Karamazov*, VI, 2.

¹¹ Cf. *TI*, p. 319.

gia.¹² La relación que el Mismo tiene con el pasado está al margen de todo presente, puesto que el Mismo es un sujeto vacío de sí y ya no es lo que subyace o lo que sostiene, sino pasividad pura, por la que puede saberse responsable de manera ilimitada, porque la responsabilidad viene de fuera; es anterior a todo recuerdo y ulterior a todo cumplimiento:¹³

La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la preguntas *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la diacronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo –un modo que habrá que precisar– sirve de signo al responsable.¹⁴

Con la idea del Otro como pasado inmemorial, advertimos que el análisis de la temporalidad de Levinas rompe con la propuesta husserliana, dando énfasis a la responsabilidad que cobra sentido únicamente en el pasado inmemorial que llega en forma de heteronomía:¹⁵

Se trata de un pasado que se articula “se piensa” –sin recurrir a la memoria, sin el retorno de los “presentes vividos”; un pasado que no está hecho de representaciones. Un pasado que cobra sentido a partir de la responsabilidad irrecusable que incumbe al yo y que precisamente se le revela como un mandamiento y, por tanto, sin remitir a un compromiso que habría contraído en un pasado olvidado. Se trata de un pasado que significa una inveterada obligación, más antigua que todo compromiso, un pasado que adquiere todo su sentido en el imperativo [...].¹⁶

Como vemos, el orden personal al que nos obliga el rostro está más allá del ser, y más allá del ser está la huella de una tercera persona: “El pronombre Él expresa exactamente la irreversibilidad inexpressable, es decir, que escapa a toda revelación como a toda disimulación y, en este sentido absolutamente inabarcable o absoluta trascendencia en un pasado ab-soluto”.¹⁷ La silueta

¹² “La obra de lo Mismo en cuanto movimiento sin retorno de lo Mismo hacia lo Otro, yo quisiera fijarla con la ayuda de un término griego que en su primer significado indica el ejercicio de un oficio, no sólo totalmente gratuito, sino que exige de parte de quien lo ejercita una inversión que resulta en pérdida. Quisiera fijarla con el término de liturgia”. Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, p. 56.

¹³ Cf. AE, p. 54.

¹⁴ Cf. AE, p. 54.

¹⁵ La heteronomía en el pensamiento de Levinas apunta al hecho de que el otro está delante de mí y su presencia me “somete”, no en el sentido de servidumbre sino a modo de mandato ante el cual no se puede decir no. En otras palabras, la heteronomía que brota de la presencia del otro no es una ley positiva impuesta por otro –como se entendía en la Ilustración– sino un mandato y un servicio que no se puede rechazar.

¹⁶ Cf. EN, p. 199.

¹⁷ Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, p. 68.

asumida por el pasado irreversible o pre-original está en la huella de Él; este Él que ha pasado y ha dejado huella; pero este “dejar huella” no es una acción que se queda en el pasado sino que se trata de la perturbación que se imprime.

La tercera persona es, en consecuencia, pasado que escapa a la dinámica de la inmanencia y la trascendencia. Así pues: “La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir que se colocan aún en mi tiempo, hacia el pasado del Otro en el cual se delinear la eternidad, pasado absoluto que reúne todos los tiempos”.¹⁸

2. El esfuerzo del presente: el asumir la existencia

La hipóstasis, como la entiende Levinas es, desde una lectura personal, “La” instancia del instante en el que el existente se apodera de su existencia; en otras palabras, es el momento en el que el sujeto se asume como Yo a través del esfuerzo. Este instante sucede dentro del tiempo. En este sentido, el presente es un devenir, el cual no es una degradación de la eternidad, sino una relación con aquello que no se deja comprender. A pesar de que los objetos nos son dados en la sensibilidad, hay en la intencionalidad de la sensibilidad una deficiencia, a saber: no da cuenta de la trascendencia. O sea, considera a todo lo dado como objeto de intención y se queda encerrado en su propio discurso. Por tanto, en el ámbito de la intencionalidad del gozo y del conocimiento, el sujeto sigue siendo un sujeto solo, es un sujeto ateo que goza sin el Otro, pero de alguna manera está ávido de la presencia de él: “El yo dotado de vida personal, el yo ateo cuyo ateísmo es sin tacha ni falta y que no se integra a ningún destino, se sobrepasa a sí mismo en el Deseo que le viene de la presencia del Otro”.¹⁹

Así pues, el existir, del que tanto se ha ocupado Levinas en *De la existencia al existente*, es la toma de posesión de la existencia por el existente y se trata del yo que está en relación con su ser en el esfuerzo del *instante*. Cada vez que el existente asume su presente como acontecimiento de sí mismo: “sólo partiendo del instante del esfuerzo y de su dialéctica interna, podremos quizá captar la noción de actividad y su papel en la existencia humana”,²⁰ el reverso, pues, del esfuerzo es la fatiga y, en consecuencia, es un no asumir el presente. Levinas, en sus escritos tempranos, hace un análisis fenomenológico de la fatiga, el cansancio y el esfuerzo,²¹ poniendo énfasis en que estos

¹⁸ Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, p. 73.

¹⁹ Cf. *TI*, p. 62.

²⁰ Cf. *EE*, p. 38.

²¹ Cf. *EE*, p. 27.

tres términos, aunque tienen que ver con una cuestión de tipo físico, guardan en sí una dimensión ontológica. A la fatiga y al cansancio se les puede llamar contraexistenciaros, y al esfuerzo, existenciaro, porque éste denota un carácter del sujeto que se entiende a sí mismo como existencia.²² El esfuerzo es asumir el presente, actuar, someterse al presente que se vive –aceptar el aquí y ahora. Pero en el presente se alberga una condena porque es un constante desgarramiento y una renovación, es decir, en el *arjé* de la existencia está también su *telos*, lo cual es un comienzo infinito y culmen de todo tiempo, que quizá puede sonar irónico, pero esta ironía surge gracias al instante que se puede definir como el momento indiferente de la duración,²³ o sea, es un límite de tiempo en el que sucede “algo” que se desvanece en la duración, pero que es distinto a ella y, al mismo tiempo, es el elemento sin el cual no se entendería el presente, a saber, el acto de bondad. El acto de bondad que ocurre en el instante no es precisamente el comienzo del tiempo, pero sí es “ese” lapso que se abre entre el comienzo (*Urimpression*)²⁴ y el porvenir. La exterioridad de la bondad en el instante, para Levinas, es trascendencia²⁵ para con el Otro que está en el pasado. La proto impresión²⁶ es, por consiguiente, la creación original, el paso de la nada al ser, es génesis espontánea que encierra una no-coincidencia, pero que al mismo tiempo es relación; más que relación, es

²² Cf. MEDINA, J., *¿El Mesías soy yo?*, México: Jus, 2010, p. 127.

²³ Cabe aclarar que con el término duración no me estoy refiriendo a la concepción bergsonianamente de *duración continua* [HENRI, B., *La evolución creadora. Obras Escogidas*, México: Aguilar, 1963, pp. 446-447]. Levinas se refiere a lo novedoso del ser que aparece en el instante; no obstante, cada instante se parece al anterior con la diferencia de que el nuevo instante carga con el peso de todas las novedades ya aparecidas [Cf. *TI*, p. 320].

²⁴ Husserl define la *Urimpression* de la siguiente manera: “El ‘punto fuente’ que inaugura el producirse del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido –ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia ‘en’ la conciencia); un sonido-ahora siempre nuevo, revela continuamente al que ha pasado a la modificación” (Cf. HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología...*, p. 51). Vemos, pues, que para Levinas el instante es muy similar a la proto impresión de Husserl; también, intuimos que alberga la misma connotación de un sujeto solo que posee conciencia del tiempo inmanente, precisamente, porque aún no se muestra el papel de la alteridad en la impresión originaria.

²⁵ La trascendencia es, para Levinas, la experiencia del rostro; es decir, el rostro a partir de una experiencia que se pone a la escucha que apunta a “alguien” capaz de responder y de sí y por sí. Un rostro con una iniciativa que habla y que se expresa en lo escrito y lo oral.

²⁶ Claro está que existen diferencias claras entre la proto impresión husserliana y el tiempo originario de Levinas. Para Husserl, la proto impresión pasa y se separa del nuevo instante del que viene; lo separado queda retenido y la retención a su vez se orienta a la pro-tensión. Es así que la proto impresión de Husserl queda orientada a un tiempo sincrónico. No así para Levinas; para éste, la precedencia del Otro en la responsabilidad rompe con el esquema de Husserl, porque no se piensa el instante presente en su relación con el pasado y el futuro, sino en el acontecimiento de una posición y de una corporeidad atravesada por la alteridad (Cf. GIBU, R., “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras Totalidad e Infinito”, en *Revista Acta Philosophica*, vol. I, núm. 23, 2014, pp. 85-100).

religión,²⁷ porque la religación implica un no tocarse del todo, y para ello debe existir una distancia que se da gracias a la asimetría del tiempo.

Ahora bien, el esfuerzo constante de el Mismo por asumir la existencia es, también, una constante relación con el mundo de los alimentos porque éstos generan en él un deseo, ya que el Mismo es un ser que vive preocupado de sí. A pesar de que el deseo siempre queda saciado, el Mismo es siempre un sujeto carente de algo, es decir, con una necesidad. A este deseo peculiar que, por una parte aumenta en la medida en que está satisfecho y por otra sólo se genera en la relación ante la presencia de la alteridad, Levinas lo llamará deseo metafísico. Es así que a la preocupación de sí, Levinas contrapone el deseo del Otro, dicho deseo: “nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo. Este deseo del Otro [*Autri*], que es nuestra misma socialidad, no es una simple relación con el ser en el que, [...] el Otro se convierte en mismo”.²⁸

La orientación bondadosa, es decir, el movimiento que sale de el Mismo hacia el Otro y que no tiene retorno está fuera de la necesidad que se tiene con los alimentos. A los alimentos se les busca, sí, por deseo, pero más que eso, por necesidad; o sea, la búsqueda de los alimentos es un movimiento egoísta en el que el Mismo se goza de ellos. Empero, el deseo metafísico es un “deseo sin falta” que procede de un ser ya pleno e independiente al que no le falta nada, puesto que un deseo sin falta es un deseo que no responde a la lógica insatisfacción-satisfacción. La diferencia, pues, entre necesidad y deseo –metafísico– es que uno se dirige a los objetos y el otro a la alteridad. Así, en el deseo del Otro, el Mismo se dirige a él de una manera que se compromete su soberana identificación consigo, como ya se dijo, el movimiento hacia el Otro pone en cuestión a lo Mismo y lo invita a afirmar su propia existencia por medio de la responsabilidad; responsabilidad, de la cual no puede sustraerse, ya que ésta significa ser Yo. Por tanto, la responsabilidad está imbricada con el deseo de la alteridad, pues contradice el ansia de otorgarse una representación y de absorber al Otro.

El deseo metafísico lo que muestra es que para el Mismo todo tiempo es tiempo presente, pero un presente en relación a un pasado inmemorial, a una alteridad que ya se ha marchado y que está presente bajo la forma de la huella. Es decir, todo es instante, pues el movimiento hacia el Otro no complementa a el Mismo, sino que lo compromete, esto quiere decir que la

²⁷ La palabra religión para Levinas tiene sus connotaciones sagradas –por llamarlas de algún modo– pero apunta más al significado etimológico de re-ligar (Cf. *EN*, pp. 11-24), es decir, volver a unir, algo que por defecto está separado, mas debe volver a unirse. No obstante, esta re-unión es más como una especie de constante roce, de un tocarse sin confundirse y que en el fondo parece necesaria.

²⁸ Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, p. 57.

epifanía del rostro del Otro genera en el Mismo una direccionalidad y “rectitud en el tuteo”.²⁹ En otras palabras, la visitación del Otro invita a el Mismo a asumir su existencia en la responsabilidad. Esta constitución del Otro sobre el Mismo se hace patente a través del humanismo y la bondad; no obstante, el Mismo permanece en la soledad del presente, pues sigue encerrado en la instancia del instante; el hecho de que el Otro lo constituya y lo comprometa a esforzarse mediante su epifanía no implica que deje de ser el Mismo. El presente –entendido como instante que brota de la visita del Otro– es, por tanto, el clímax de todo tiempo; es el tiempo en el que todo tiempo se cumple.

3. El por-venir del futuro

Tanto el pasado inmemorial como el futuro tienen que ver con lo que Levinas ha denominado por-venir o más allá, que ya han sido mencionados antes; empero, el por-venir es definido con respecto al futuro de la siguiente manera: “aquello que no se capta, aquello que cae en nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro”.³⁰ Esto quiere decir que el porvenir guarda su núcleo central en la relación entre *lo que es* y *lo que no es*,³¹ pues dicha relación indica una inconclusión del ser, o sea, muestra que el ser es infinito y escapa totalmente a la totalización o aniquilamiento; en otras palabras, el ser no tiene un final en la *muerte*.³²

Cuando hablábamos del esfuerzo,³³ que es el presente, lo que viene a la mente es que nos encontramos en un estado de soledad. El esfuerzo, el asu-

²⁹ Cf. LEVINAS, E., *La huella del Otro*, p. 73.

³⁰ Cf. *TA*, p. 117.

³¹ Estos conceptos son explicados por Levinas partiendo del término *poder*. Éste, a su vez, es definido como la realización de lo posible, es decir, lo imaginario, lo temeroso o la esperanza. Por otro lado, *lo que no es*, según Levinas, no puede entenderse como “la nada” o la aniquilación de lo posible, pues si seguimos su planteamiento diacrónico el pasado y el futuro están poblados de seres –pasados y futuros– de tal modo que el ser se siente llamado por esos seres... se siente responsable. Cf. LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2: Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid: Trotta, pp. 191-207.

³² LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2...*, p. 192.

A Levinas le llama la atención el análisis heideggeriano de la muerte. Heidegger –opina Levinas– reduce al “existir para la muerte”, a la estructura del *Dasein*, es decir, la muerte es un instante del ser. Levinas se propone abandonar este estudio de la muerte como instante de la ontología: la muerte como nada y la temporalidad aferrada a la angustia de la nada. Para pasar a un pensamiento en el que el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás hombres y no al ser-para-la-muerte. Cf. *DMT*, pp. 46-59.

³³ El esfuerzo hace referencia al hecho de que el sujeto se pone a sí apropiándose del instante en una especie de lucha, mientras que la responsabilidad refiere al abandono de mi poder por la exigencia que comporta la alteridad.

mir la existencia, se da también en el padecer. En el esfuerzo que hace el sujeto desde el padecer, lo que hace es considerarse a sí mismo desde el dolor y la necesidad porque en estos padecimientos anímicos y físicos el sujeto encuentra el compromiso con la existencia.³⁴ Esto quiere decir que: “el tiempo indica una esencial inconclusión del ser, siempre demasiado grande para una totalidad [...]. El tiempo es la infinición misma de este infinito. Es la manera en que el existir que se produce (existe y se muestra) como *hecho*, como *ya hecho y acabado*, no es definitivo”.³⁵ Esto es importante porque la posición del hombre planteado como un “yo” es egológica y limitada para la posibilidad de *lo que es*. Pero cuando se considera desde el esfuerzo se muestra su condición temporal abierta a un más allá de lo posible, es decir, abierta a un existencia distinta de la nada, en la que la muerte adquiere otra significación que no es la aniquilación de mis posibilidades.

En el esfuerzo que se hace en el instante del dolor no está la angustia de la nada sino la imposibilidad de la nada, es decir, cuando el sujeto sufre “asume” el instante del sufrimiento y en este sentido está clavado irremediablemente a sí. Sin embargo, en esta estructura del dolor que está pegada al sujeto, se prolonga en una incógnita que es imposible de traducir en términos de conocimiento; en otras palabras, el dolor y el sufrimiento representan una completa incertidumbre de un “no saber”. Esta incógnita es la pregunta por la muerte que:

no se presenta de entrada como nada sino como correlato de la experiencia de la imposibilidad de la nada, no significa que la muerte sea una región de la que nadie vuelve y que, en consecuencia, permanezca desconocida; la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte ni puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él.³⁶

Este modo de anunciarse de la muerte es, a semejanza del pasado inmemorial, una experiencia de la pasividad del sujeto, empero, el mismo Levinas señala que hablar de experiencia de la pasividad significa estar ya dentro de una dinámica del conocimiento, cuando algo deviene en saber —en este caso la muerte— se transforma en actividad o suscita actividad. La muerte, así como la responsabilidad del pasado inmemorial, es un *acontecimiento*, es decir, tanto muerte como responsabilidad son la llegada de lo inesperado y lo inesperable.³⁷ El aparecer

³⁴ Cf. TA, p. 101.

³⁵ Cf. LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2...*, p. 192.

³⁶ Cf. LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2...*, p. 192.

³⁷ Jean-Louis Chrétien, en *Lo inolvidable y lo inesperado*, define: “Lo inesperado no sólo es aquello que no se *puede*, sino también aquello que no se *debe* esperar, so pena de caer en el extravío y la puerilidad” (Cf. CHRÉTIEN, J., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca: Sígueme, 2002. pp. 123-124). Esta definición me parece adecuada al contexto de la muerte como futuro, porque

del Otro en el pasado inmemorial y el futuro como más allá son acontecimientos súbitos porque nada prepara a el Mismo para la epifanía del Otro, ni para *lo que no es*, que se asoma en la amenaza de la muerte.

La muerte –como acontecimiento– es una amenaza que se acerca calladamente, pero que no puede ser asumida –lo inesperado–, es decir, será el fin del esfuerzo, en este caso, es fin del instante, pero al mismo tiempo nos indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro y que en el movimiento contra corriente de la muerte se borrarán toda distancia –lo inesperable–. En otras palabras, la muerte no confirma mi soledad, sino que la rompe debido a que la existencia es plural: “sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad”.³⁸

El primer acontecimiento es el rostro del Otro en el pasado inmemorial, que viene en forma de obligación. Sin embargo, hay en ese pasado inmemorial una expectativa:³⁹ el sujeto tiene que responder más allá de la muerte, que es donde está el segundo acontecimiento, se trata de: “la futurición del futuro que no me llega como porvenir, como horizonte en mis anticipaciones y protenciones”;⁴⁰ es decir, en la muerte el existir del existente se aliena, el sujeto surge a la existencia bajo la forma de un nacimiento, de un reiterado nacimiento –*creatio continua*– como un inicio infinito. Levinas, a diferencia de Heidegger, considera que: “Ser temporal es estar a la muerte y a la vez tener tiempo todavía, estar contra la muerte, tener posibilidades”.⁴¹ Esto quiere decir que el futuro, que presenta la muerte, determina la medida en la que el por-venir no es presente, sino que rompe con toda anticipación. Cuando se libera al presente de toda anticipación, puede entenderse

si bien la muerte está en el horizonte de toda conciencia, no es algo que se deba esperar, sino que invita a actuar, es decir, la muerte tiene una función pedagógica que invita al hombre a hacer un proyecto, de ahí que esperarla, como dice Chrétien, resulte infantil, puesto que su importancia no está en el aniquilamiento de la vida, sino en la prolongación de la misma en la cultura o la historia.

³⁸ Cf. CHRÉTIEN, J., *Lo inolvidable y lo inesperado*, p. 117.

³⁹ Husserl en el parágrafo 26 “Diferencia entre recuerdo y expectativa”; y ha señalado que: “En la representación intuitiva de un acontecimiento futuro yo tengo de forma intuitiva la ‘imagen’ reproductiva de un suceso, el cual transcurre reproductivamente. A esta ‘imagen’ se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado, es decir, intenciones que, partiendo del comienzo del suceso, conciernen al entorno temporal que termina en el ahora vivo (Cf. HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología...*, p. 76); sin embargo, la expectativa de futuro que señala Levinas no tiene que ver con este enlazar intenciones de futuro y pasado, sino que se trata de un futuro más allá de las categorías temporales y que adviene a la mente en forma de sentido.

⁴⁰ Cf. EN, p. 201.

⁴¹ Cf. LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2...*, p. 199.

la realidad del tiempo, es decir, cuando se entiende la evanescencia del instante y que él no es un fragmento de la eternidad que dura en una medida determinada, sino que se evapora al mismo tiempo en que sucede, se puede captar el por qué el pasado inmemorial es aislado de una sincronía y que el futuro va más allá de la vida:

«[...] El porvenir es lo que no ha llegado, no es virtualmente real, no existe previamente. El tiempo se toma en serio. El impulso hacia el futuro es una relación con la *utopía*, no el avance hacia un final de la historia predeterminado en el oscuro presente. *El tiempo es pura esperanza*. Es incluso el lugar de origen de la esperanza»⁴². Esperanza de un mundo humanamente habitable que ha desterrado la violencia y la injusticia continuada de la historia. De ahí que «el tiempo, como esperanza de la utopía, ya no es el tiempo pensado a partir de la muerte»⁴³.

Así, antes que una sucesión lineal y segmentada en la que presente, pasado y futuro son momentos de una eternidad inmóvil, el tiempo, para Levinas, es más bien una dinámica en la que el sujeto se juega su existencia con los Otros, abriendo y cerrando constantemente ciclos de tiempo, los cuales no son continuos.

Conclusión

El problema del tiempo, a lo largo de la historia de la filosofía, ha tratado de resolverse como una eternidad inmóvil, una estructura *a priori* de la razón, o bien, como un diagrama de puntos ahora que se van reteniendo y proyectando en una cola de cometa. No obstante, a pesar de que todas son aproximaciones que ahondan el misterio del tiempo, nunca serán suficientes para resolver lo que parece que estaba antes que yo y sigue después de mí. La diacronía que propone Levinas trata de mostrar que el tiempo es más que los acontecimientos históricos importantes. El análisis temporal del filósofo lituano, apunta a la renovación de las generaciones, en su singularidad irreductible, lo que constituye la trama de un devenir discontinuo.

Ahora bien, un tiempo diacrónico es difícil de concebir, sobre todo, cuando aún se siguen utilizando los conceptos de presente, pasado y futuro. Considero que Levinas no trata de modificar la estructura del tiempo –en general–, sino que para justificar la responsabilidad que el Yo tiene ante el Otro se requiere de una nueva percepción interna. Es decir, el andamiaje

⁴² Cf. *DMT*. p. 116.

⁴³ Cf. *DMT*. p. 118.

temporal propuesto por Husserl como: tiempo trascendente, inmanente, y una conciencia interna, no busca ser derrotado por Levinas. Empero, cuando Levinas habla o replantea –si se quiere ver así– la conciencia interna del tiempo, se establecen diferencias –principalmente la diacrónica y la presencia del Otro– que, finalmente, devienen en lo que tanto buscó Levinas, a saber: eliminar el carácter global pensamiento, en este caso, es el carácter global de la historia y rescatar la grandeza de la separación.

El tiempo será para Levinas ese lugar misterioso en el que el Otro aparece, mas para encontrarlo hay que romper con la estructura común y replantear desde la dinámica del entendimiento un nuevo “orden” –por decirlo de alguna manera– que facilite la comprensión de ésta aparición. Sin embargo, la aparición del Otro y el problema del tiempo no acaban sólo con reorganizar el tiempo. Queda abierto, ahora, el problema del lenguaje que implica esta nueva propuesta temporal; lo *dicho* y el *decir*, serán dos nuevos “esquemas” que se establecerán con la aparición del Otro en este tiempo diacrónico. Ya que lo dicho queda enclavado en un tiempo fijo e inamovible y el decir será esta nueva dinámica de tiempo en la que el Otro puede seguir apareciendo, pero en la que el Yo sigue respondiendo y haciendo justicia.