

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Parra, Fredy

El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas

Teología y Vida, vol. L, núm. 3, 2009, pp. 565-598

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214690004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fredy Parra

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas

En entrevista concedida en noviembre de 1988 se le preguntó a E. Levinas sobre la preocupación primordial en su trabajo, a lo que él respondió: “Mi tema esencial es la desformalización de la noción de tiempo. Kant designa el tiempo como forma de toda experiencia. Toda experiencia humana reviste, en efecto, una forma temporal” (1).

Los filósofos que surgen de la filosofía trascendental posterior –continúa Levinas– “no han exigido nunca la *condición* de una cierta *coyuntura* de ‘materia’ o de acontecimientos de un contenido significativo que fuese en cierto modo previo a la forma, con objeto de dar cuenta de la constitución de esta forma de la temporalidad. La constitución del tiempo en Husserl es aún una constitución del tiempo a partir de una conciencia ya efectiva de la presencia en su desvanecimiento y en su ‘retención’, en su inminencia y en su anticipación –un desvanecimiento y una inminencia que implican ya aquello que va a construirse, sin que haya suministrado siquiera una indicación acerca de la situación empírica privilegiada a la que están ligados estos modos de desvanecimiento en el pasado y de inminencia del futuro” (2). Resume así los cuestionamientos a Husserl planteados desde sus primeros trabajos. En efecto, ya en los inicios de su proyecto filosófico, Levinas concluye su tesis doctoral en 1930, criticando a Husserl por su excesivo intelectualismo y por el carácter atemporal con que este autor ha planteado la fenomenología, como si este pensar filosófico fuera ajeno a la existencia concreta y a la historicidad del ser humano (3). Es más, Levinas cuestiona el rasgo objetivante de la intencionalidad, el inmanentismo de la conciencia y la concepción de la filosofía husserliana que sitúa al sujeto como origen absoluto afirmando la radical autonomía de este. “Para Husserl –asevera Levinas– no existe ninguna fuerza superior

(1) E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Ed. Bernard Grasset, Paris, 1991. Ed. versión castellana de José Luis Pardo, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1993, p. 280 (en adelante citaremos la ed. castellana con la sigla EN).

(2) E. LEVINAS, EN, p. 280.

(3) E. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 3ª ed., 1970 (1ª ed. 1930), pp. 216-223 (en adelante TIPH).

que domine el pensamiento antes de su propio ejercicio. El pensamiento es autonomía absoluta” (4); la fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, de una libertad que se realiza como conciencia y se define por ella” (5). Estima que, por una parte, tal proyecto fenomenológico reduce la relación con lo otro al Mismo, al ámbito de la inmanencia, en definitiva, al sujeto, descrito como principio absoluto, y no considera suficientemente la inserción histórica de la experiencia vivida, por otra.

En cambio, “lo que parece relevante en Heidegger, es precisamente el hecho de plantear la cuestión de saber cuáles son las situaciones o las circunstancias características de la existencia concreta a las que se encuentran esencial y originalmente vinculados el ‘paso’ del pasado, la ‘presentificación’ del presente y la futurición del futuro –llamados *extásis*–. El hecho de ser sin haber tenido que elegirlo, de tener que vérselas con posibilidades que siempre han comenzado ya sin nosotros –el extásis del ya sido–: el hecho de un dominio de las cosas, cabe las cosas, en la representación o el conocimiento –extásis del presente–: el hecho de existir-para-la-muerte –extásis del futuro–. Tal es aproximadamente –pues la filosofía es más sabia– la apertura heideggeriana” (6). Añade que el pensador judío Franz Rosenzweig, “sin recurrir a la misma terminología ni referirse a las mismas situaciones buscó igualmente las circunstancias privilegiadas de la vivencia en las que se constituye la temporalidad. Piensa el pasado a partir de la idea y de la conciencia religiosa en la creación; el presente a partir de la escucha o la admisión de la revelación y el porvenir a partir de la esperanza de la redención, elevando de este modo esas referencias bíblicas del pensamiento al rango de condiciones de la temporalidad misma. Las referencias bíblicas se reivindicaban como modos de la conciencia humana original, comunes a una gran parte de la humanidad. La audacia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente en referir el pasado a la creación y no la creación al pasado, el presente a la Revelación y no la revelación al presente, el futuro a la Redención y no la Redención al futuro” (7).

Concluye Levinas en esta entrevista, señalando que “quizás mi discurso acerca de esa obligación frente a otro que es anterior a todo contrato –referencia a un pasado que nunca ha sido presente–, y acerca del morir por otro –referencia a un futuro que jamás será mi presente– pueda parecerle, tras esta última evocación de Heidegger y de Rosenzweig, como el prefacio de posibles investigaciones” (8).

(4) E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982, p. 48 (en adelante EDEHH)

(5) *Ibíd.*, p. 49.

(6) EN, p. 280

(7) *Ibíd.*, p. 281.

(8) *Ibíd.*, p. 281. En 1985, se refería al mismo asunto señalando: “Hemos investigado el tiempo como desformalización de la forma, por muy formal que sea, de la unidad del *yo pienso*. Una desformalización cuya problemática fue inaugurada en el pensamiento por Bergson, Rosenzweig y Heidegger, partiendo –cada uno a su manera– de una concreción más ‘antigua’ que la forma pura del tiempo; libertad de la invención y de la novedad (a pesar de la persistencia de la imagen kinésica de la *corriente*) en Bergson; conjunción bíblica de la ‘Creación, de la Revelación y de la Redención’ en Rosenzweig; ‘cabe las cosas’, *Geworfenheit* y *Sein-zum-Tode*...en Heidegger” (Cf. EN, 203-204).

El presente trabajo pretende desentrañar y recorrer el itinerario de Emmanuel Levinas (1906-1995) –pensador judío-lituano (9), nacionalizado francés– desde sus primeras obras hasta sus últimos escritos indagando sus reflexiones en torno al tiempo y, sobre todo, su empeño por *desformalizar la noción de tiempo*, cuestión que él mismo considera como tema esencial de su preocupación filosófica. Para ello, analizaremos la relación entre el tiempo y el Otro (I); su crítica radical a la “ontología del presente” (II); la relación entre tiempo, pasividad y responsabilidad, y las nociones claves del “tiempo como diacronía”, “pasado inmemorial” y “futuro puro” (III). Finalmente, se analiza la relación entre la muerte y el tiempo, auscultando en su diálogo crítico con M. Heidegger, si es posible concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte (IV).

I. HACIA EL TIEMPO Y EL OTRO

1) *La soledad del existir*

El existente experimenta una cierta tragedia: la necesidad imperiosa de afirmar su identidad y de existir a partir de sí mismo. En suma, el yo busca identificarse consigo mismo, y este movimiento insoslayable lo lleva a la soledad. Ya en su obra *De l'Evasión* (1935) Levinas constataba que “la existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto. Se trata de la identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica; ella asume, como lo vamos a mostrar, una forma dramática. En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión. También la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo*” (10). En su libro *De l'existence à l'existant* (1947) reitera que “el yo tiene siempre puesto un pie en su propia existencia. Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser” (11). Es más, “siempre sucede que arrastro mi pasado, del que cada instante es definitivo. Me queda entonces en este mundo de luz donde todo está dado, pero donde todo es distancia, el poder de no tomar nada o de hacer como si no hubiese tomado nada. El mundo de la intención y del deseo es precisamente la posibilidad de una libertad así. Pero esa libertad no me arranca de lo que tiene de definitivo mi propia existencia, del hecho de que yo estoy para siempre conmigo mismo. Y eso definitivo es la sole-

(9) Para profundizar en la vida, sus relaciones y desarrollo intelectual de Levinas se puede ver la completa investigación de S. MALKA, *Emmanuel Levinas, La vida y la huella*, Ed. Trotta, Madrid, 2006.

(10) E. LEVINAS, *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, pp. 82-83 (en adelante DE).

(11) E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris, 1947, p. 143 (en adelante DEE).

dad” (12). Y luego añade: “el mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí. En el universo comprendido, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*” (13).

En *Le temps et l'autre* (1948), el autor se pregunta “¿En qué consiste el rigor de la soledad?” (14), y reflexiona: “Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas, toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no *soy* el Otro. Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir” (15). Con todo, la soledad es lo característico de la existencia material, la insoslayable necesidad de tener que ocuparse de sí, su encadenamiento a sí mismo (16). “La soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia” (17).

Es más, la soledad también es lo propio de la existencia racional. Explica Levinas que “al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter ‘subjetivo’ de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella. Por ello, la razón no encuentra jamás otra razón con quien hablar” (18). Más adelante añade que “la luz que permite enfrentarse a otra cosa distinta de sí mismo nos la presenta como si esa cosa saliese de nosotros. La luz, la claridad, es la inteligibilidad misma, hace que todo provenga de mí, reduce toda experiencia a una reminiscencia elemental. La razón está sola. Y en este sentido, el conocimiento nunca encuentra en el mundo algo verdaderamente diferente. Tal es la verdad profunda del idealismo” (19). El análisis levinasiano muestra que la existencia del individuo aislado, solo en relación consigo mismo, sin apertura a la diversidad, es incapaz de tiempo.

(12) *Ibíd.*, pp. 143-144. A propósito del concepto de “luz”, en otro lugar de este mismo libro Levinas señala: “la luz que llena nuestro universo –cualquiera que sea su explicación físico-matemática–, es, desde el punto de vista fenomenológico, la condición del fenómeno, es decir del sentido: el objeto, mientras existe, existe para alguien, le está destinado, se inclina ya sobre un interior y, sin absorberse en él, se da. Lo que procede de fuera –iluminado– está comprendido, es decir, procede de nosotros. Gracias a la luz, los objetos constituyen un mundo, es decir, son nuestros. La propiedad es constitutiva del mundo: a través de la luz, este se da y es aprehendido” (DEE, pp. 74-75).

(13) *Ibíd.*, p. 144.

(14) E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, P.U.F., Paris, 1983; ed. castellana *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 80 (en adelante citaremos la ed. cast. con la sigla TA).

(15) TA, pp. 80-81.

(16) *Ibíd.*, pp. 97-103.

(17) *Ibíd.*, p. 95.

(18) *Ibíd.*, p. 105.

(19) *Ibíd.*, p. 108.

2) *La relación con la muerte*

Una experiencia totalmente distinta tendrá lugar con la proximidad de la muerte. Levinas introduce su reflexión sobre la muerte en relación con su análisis acerca del sufrimiento. A diferencia del dolor moral, “el sufrimiento físico, en todos sus grados, es una imposibilidad de despegarse del instante de la existencia. Es lo irremisible propio del ser. El contenido del sufrimiento se confunde con la imposibilidad de apartarse del sufrimiento (...) Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Está hecho de la imposibilidad de huir y retroceder (...) Es el hecho de ser empujado a la vida y al ser. En ese sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada. Pero en el sufrimiento, al mismo tiempo que el llamado a una nada imposible, también se encuentra la proximidad de la muerte” (20). Y continúa: “la estructura del dolor, que consiste en su propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias” (21). Este anunciarse de la muerte es en suma una ‘experiencia’ de la *pasividad*. Levinas precisa que al decir ‘experiencia de pasividad’ “se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa (ya) siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia” (22). A diferencia del saber racional donde finalmente lo Otro pertenece a lo Mismo, en donde todo objeto es, por mediación de la luz, comprendido y construido por el sujeto, la muerte se presenta como lo desconocido e incognoscible. La muerte es una incógnita, lo que implica que “la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz, que el sujeto entra en relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir –precisa Levinas– que se trata de una relación con el misterio” (23). En contraste con otras formas de experiencia basadas en el saber y el conocimiento, vuelta del objeto al sujeto, iniciativa de este, la muerte como misterio, “anuncia un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto” (24).

Levinas compara críticamente su planteo con los análisis heideggerianos del ser para la muerte. En *La ontología y lo temporal*, texto de 1949 donde analiza críticamente el planteo heideggeriano, afirma que “El porvenir (el futuro), es aquí la condición de la relación con la posibilidad (en definitiva, de la nada y de la muerte). El *Dasein* no sería un poder ser si no fuese ya futuro (porvenir)” (25). Es precisamente su proyección hacia el futuro la condición de posibilidad de la experiencia del tiempo que hace el sujeto, de la temporalidad propiamente tal. “Pero en la medida en que el *Dasein* tiene siempre su porvenir –donde el siempre ya se ha comprometido en la existencia, es decir, en una relación con su poder-ser–, él es un porvenir que se gira de alguna manera hacia atrás, que vuelve sobre sus pasos.

(20) *Ibíd.*, pp. 109-110.

(21) *Ibíd.*, p. 110.

(22) *Ibíd.*, p. 111.

(23) *Ibíd.*, p. 110.

(24) *Ibíd.*, p. 111.

(25) EDEHH, p. 87.

En su proyección hacia el porvenir, el *Dasein* asume un pasado. El fenómeno del pasado hace posible la derelicción –la *Geworfenheit*. Mediante el ‘haber sido’, la posibilidad de existir es una posibilidad ya asumida. Pero el *Dasein* la descubre gracias al porvenir. Por último, al cumplir el retorno hacia atrás gracias al porvenir, el *Dasein* existe de la manera más auténtica su *Da*. Arrancado de su pérdida en el mundo que le sigue estando abierto, se recoge en el instante. El porvenir que vuelve hacia atrás permite al presente, pues, constituirse mediante la presentación del mundo. Es el fenómeno original del presente. *A este porvenir que hace posible el haber sido y la presentación, Heidegger lo llama el tiempo original*” (26), anota Levinas.

Con todo, “existe una relación entre el ente y el ser y esta relación la cumple el ente mediante su existencia gracias al tiempo original. El tiempo original no es, pues, una especie de existencia o una forma de existente –es el movimiento mismo, el dinamismo (el término está empleado aquí con propiedad) del ente a ser (...). Cabría decir que el tiempo es el impulso por el cual el hombre se inscribe en el ser, por el cual lo asume (...). Heidegger percibe en el hecho de existir una tensión interior: el cuidado que el existente dispensa a la existencia a la que está abocado y que asume. La temporalización es esta tensión. Temporalizarse a partir del porvenir es lo propio de la existencia auténtica del ser para la muerte” (27). En suma, “en el tiempo original o en el ser para la muerte, condición de todo ser”, la filosofía heideggeriana “descubre la nada sobre la cual descansa, lo que también significa que no descansa sobre ninguna otra cosa salvo sobre sí” (28), concluye Levinas.

Ya aquí aparece la denuncia de un solipsismo existencial que a juicio de nuestro autor marca radicalmente el planteo de Heidegger. Pero no solo eso. No hay duda que Levinas valora inicialmente el aporte heideggeriano sobre la temporalidad pero a la vez considera que su comprensión del ser para la muerte está marcada aún por una concepción instrumental del tiempo, por un intento de apropiación. En la anticipación auténtica de la propia muerte el *Dasein* pretende, en definitiva, mantener el control y el dominio sobre el fenómeno de la muerte, incluso si dicho dominio es tan limitado como aceptar la propia e inexorable limitación, la propia finitud. Es más, según Levinas, contra su intención original la visión heideggeriana de la temporalidad no logra superar una metafísica de la presencia. T. Chanter afirma, reseñando el pensamiento de Levinas, “la reorientación heideggeriana de la temporalidad cae presa de la metafísica de la presencia, porque Heidegger aleja nuestra atención del presente y la centra en el futuro, anunciado por la muerte, y ello solo para repetir a la postre el proceder del pensamiento representacional, solo para recuperar el futuro, una vez más en un presente. Al hacer presente la angustia, Heidegger desactiva la muerte, la representa, la hace accesible, la desmitifica. Al reconocer la muerte como definitiva, al comprender nuestra finitud se produce la recuperación precisamente de la alteridad de la muerte, cuyo apereamiento atribu-

(26) EDEHH, p. 87. La cursiva es mía.

(27) *Ibíd.*, p. 88.

(28) *Ibíd.*, p. 89.

ye Levinas a Heidegger. *Decir que la muerte vendrá, quizás no ahora, sino en el futuro, e incorporar esta futurición en nuestra comprensión del presente significa despojar a la muerte de su alteridad radical*” (29).

En este diálogo crítico con Heidegger entendemos las reflexiones de Levinas en su obra *El tiempo y el otro* cuando hace ver que “el ser para la muerte en la existencia auténtica de la que habla Heidegger es la suprema lucidez y, por ello, la máxima virilidad. Comporta la asunción, por parte del Dasein, de la posibilidad última de la existencia, justamente aquella que hace posible las demás posibilidades y que, por ende, hace posible el hecho mismo de que haya una posibilidad, es decir, la actividad y la libertad; en cambio en el sufrimiento, el sujeto parece haber llegado con ella al límite de lo posible. Se halla encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo. La muerte es, en este sentido, el límite del idealismo” (30). Con todo, asevera Levinas, “la muerte no es jamás un presente. Obvio. El antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra relación con la muerte, que es una relación única con el futuro. Pero al menos ese adagio insiste en el futuro eterno de la muerte” (31). El hecho de que escape al presente remite a la incomprendibilidad de la muerte. Toda experiencia en el ahora supone que el sujeto es dueño de captar lo posible; en cambio, “la muerte nunca es ahora” (32).

En definitiva, la muerte, “límite de la virilidad del sujeto”, nos señala una realidad contra la que nada podemos”. Hay en el mundo de la luz, en la diversidad de experiencias en que el sujeto es activo y central, muchas realidades que superan nuestras fuerzas, pero aquí estamos ante una realidad en la que no podemos poder. “Lo importante de la inminencia de la muerte es que a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto... La muerte es la imposibilidad de tener un proyecto” (33).

3) *La muerte como lo otro: el existir plural y el porvenir como lo otro*

Esta experiencia de la proximidad de la muerte nos “indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro... En el propio existir del existente, hasta aquí celosamente asumido por el sujeto solitario y manifestado mediante el sufrimiento, se insinúa una pluralidad. En la muerte, el existir del existente se aliena” (34). A diferencia de Heidegger, Levinas no puede concebir el ser sin alteridad, ni el tiempo sin lo otro y el otro.

Al interior de la existencia en relación con lo otro que es la muerte, el sujeto descubre que no puede aprehender el porvenir. Lo propio de porvenir es lo “absolutamente sorprendente”. Los modelos de anticipación no logran abrirse a un porvenir

(29) T. CHANTER, “La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando el tiempo y el ser”, en VV. AA., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 246. La cursiva es mía.

(30) TA, pp. 111-112.

(31) *Ibíd.*, p. 112.

(32) *Ibíd.*, p. 113.

(33) TA, pp. 115-116.

(34) *Ibíd.*

auténtico. Levinas explica que “la anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías desde Bergson hasta Sartre *no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro*. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible” (35).

Se pregunta Levinas, si la muerte asumida de esa manera puede seguir siendo mi muerte, ¿cómo es posible seguir siendo sí mismo ante la muerte?; ¿cómo es posible conciliar al sujeto con la muerte? Constata que en la muerte se da la tentación de la nada de Lucrecio y también el deseo de eternidad de Pascal. No se trata de dos actitudes distintas: queremos morir y ser al mismo tiempo. Se trata de acoger la muerte y seguir siendo sí mismo en medio de una existencia en que inexorablemente le acontecerá el final del morir. “El sujeto hace frente al acontecimiento sin aceptarlo como se acepta una cosa o un objeto”. Luego de describir esta situación dialéctica en la que el yo se encuentra ante la muerte, Levinas se propone mostrar una situación concreta en la que se realiza tal dialéctica. A partir de aquí extiende su reflexión hacia el acontecimiento que implica el encuentro con el otro.

4) *El tiempo, el otro y los otros*

Ahora bien, “esa situación en la que al sujeto le sucede un acontecimiento que no asume, que ya nada puede sobre él, pero con la que, sin embargo, se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás, el cara a cara con los otros, el encuentro con un rostro en el que el otro se da y al mismo tiempo se oculta. Lo otro ‘asumido’ son los demás” (36). Ya aquí Levinas presenta la tesis de que el tiempo solo puede ser comprendido en la relación con otro(s), manifestando así su ruptura con las filosofías centradas en el sujeto esencialmente solitario sede de una visión exclusivamente monológica.

Además, la muerte en sí misma, como acontecer inasible, desconocido o anónimo del sujeto ensimismado no es capaz aún de ofrecer la condición necesaria para que haya tiempo. “El porvenir que ofrece la muerte, el porvenir del acontecimiento, no es aún el tiempo. Pues se trata de un futuro para nadie, un futuro que el hombre no puede asumir, y que solo puede convertirse en un elemento del tiempo si entra en relación con el presente. ¿Cuál es el vínculo entre dos instantes entre los que se abre todo el intervalo, todo el abismo que separa el presente y la muerte, ese margen al mismo tiempo insignificante e infinito, en el que queda siempre lugar para la esperanza? No se trata, ciertamente –continúa Levinas–, de una relación de contigüidad pura que transformaría el tiempo en espacio, pero tampoco del impulso del dinamismo y la duración, ya que el poder del presente para ser más allá de sí mismo e invadir el porvenir parece justamente excluido por el misterio de la muerte” (37). Al parecer la inclusión del presente en el futuro no puede ser asunto de un sujeto solo,

(35) *Ibíd.*, pp. 117-118. La cursiva es mía.

(36) *Ibíd.*, p. 120.

(37) *Ibíd.*, pp. 120-121.

sino resultado de un esfuerzo concertado, intersubjetivo. Por ello, Levinas sostiene que “la relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. *La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo se encuentra en la relación entre humanos, o en la historia*” (38).

En el análisis levinasiano emerge un tema básico que reaparecerá constantemente en su reflexión filosófica, tema en el que tiempo y muerte se relacionan entre sí envolviendo la alteridad del otro en semejante relación. Treinta años después, en el prefacio que introduce a una nueva edición de *Le temps et l'autre* (1979), Levinas mira y valora los diversos temas tratados en la edición original y subraya el tema de la muerte considerada entonces “no como pura nada, sino como misterio inasumible y, en este sentido, eventualidad del acontecimiento hasta el punto de irrumpir en el seno de lo Mismo de la inmanencia, de interrumpir la monotonía y el tic-tac de los instantes aislados –eventualidad de lo *absolutamente otro*, del porvenir, temporalidad del tiempo en la cual la diacronía describe precisamente la relación con aquello que permanece completamente exterior” y –continúa– “el tema, en fin, de la relación con los demás, con lo femenino, con la infancia, el tema de la fecundidad del yo, modalidad concreta de la diacronía, articulaciones o digresiones inevitables de la trascendencia del tiempo: ni el éxtasis en el que lo Mismo se absorbe en lo otro, ni el saber en el que lo Otro pertenece a lo Mismo –relación sin relación, deseo insaciable o proximidad del Infinito” (39). Poco antes en este importante prefacio el mismo autor ha expresado que “la tesis principal que aparece en *El tiempo y el otro* consiste, en cambio, en pensar el tiempo no como una degradación de la eternidad, sino como relación con *aquello* que, siendo de suyo inasimilable, absolutamente otro no se dejaría asimilar por la experiencia, o con *aquello* que, siendo de suyo infinito, no se dejaría comprender, si es que ese Infinito o ese Otro tolera que se le designe con el dedo mediante un demostrativo, como un simple objeto” (40).

A continuación se intenta, precisamente, desentrañar aquella relación con la otredad, con los demás, a través de la relación con lo femenino y la fecundidad.

La forma más original, si se quiere, el prototipo, de la relación con los demás es la relación con lo femenino, la relación basada en el *eros*. “Del mismo modo que con la muerte, no nos enfrentamos en este caso con un existente, sino con el acontecimiento de la alteridad, con la alienación. (...). La esencia del otro es la alteridad. Por ello –explica Levinas–, hemos buscado esta alteridad en la relación absolutamente original del Eros, una relación que no es posible traducir en términos de poder a menos que se quiera falsear el sentido de la situación” (41). En la relación *erótica* estamos en una situación única, irreductible a la espera de un evento futuro, irreductible a las relaciones de poder, tener o saber. Levinas puntualiza que si la relación de amor, erótica, “es la relación con la alteridad, con el misterio, con el porvenir... El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin

(38) *Ibíd.*, p. 121. La cursiva es mía.

(39) *Ibíd.*, p. 73.

(40) *Ibíd.*, p. 69.

(41) *Ibíd.*, p. 131.

razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él” (42). En fin, en la relación erótica tampoco se trata de fusión. La relación con otro no es fusión amorosa ni puede serlo dado que en la visión de Levinas “la relación con los demás es la ausencia de lo otro. No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte de porvenir, una ausencia que es el tiempo” (43).

Como se ha visto, Levinas ha buscado superar el solipsismo original y la ausencia de tiempo analizando la relación del existente solitario con la otredad de la muerte y con la alteridad de lo femenino y reconoce que en ambos casos todavía no se realiza la trascendencia temporal anhelada. En la situación constituida por la fecundidad-paternidad se realizará la trascendencia buscada. En efecto, en *Totalité et Infini* (1961) (44), afirma que “la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro... *es* yo: una relación del yo consigo que sin embargo no es yo. En este ‘yo soy’ el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin embargo *soy* mi hijo. La fecundidad del yo, es su trascendencia misma. El origen biológico de este concepto, no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico” (45).

En términos semejantes se había pronunciado nuestro autor en *Le temps et l'autre* en 1948: “a mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*. (...). En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas más audaces. Por otra parte, el hijo no es un acontecimiento cualquiera que me sucede, como por ejemplo mi tristeza, mis infortunios o mi sufrimiento. Es un yo, es una persona. La alteridad del hijo, en fin, no es la de un *alter ego*. La paternidad no es una empatía mediante la cual pueda yo ponerme en el lugar del hijo. Si soy mi hijo es por mi ser, no por empatía. (...). La paternidad no es una simple renovación del padre en el hijo y su confusión con él, es también exterioridad del padre respecto del hijo, es un existir pluralista” (46). En el contexto de unas conversaciones de Levinas con Philippe Nemo grabadas y difundidas por France-Culture entre febrero y marzo de 1981, y publicadas como *Ethique et infini*, el filósofo explica los alcances de diversos tópicos de su obra. En relación con la paternidad decía: “el hecho de ver las posibilidades del otro como vuestras propias posibilidades, de poder salir del recinto de vuestra identidad y de lo

(42) *Ibíd.*, p. 132.

(43) *Ibíd.*, p. 134.

(44) E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, M. Nijhoff, La Haya, 1961. Traducción al castellano de Daniel E. Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 1987. Citaremos esta traducción. (en adelante TI).

(45) TI, p. 285.

(46) TA, pp. 135-136.

que nos es otorgado y que, sin embargo, es vuestro, he ahí la paternidad. Este porvenir más allá de mi propio ser, dimensión constitutiva del tiempo, se carga en la paternidad de un contenido concreto” y ampliando expresamente la relación de paternidad más allá de la paternidad de hecho, biológica, añade: “no es preciso que quienes no tienen hijos vean en ello algún menosprecio; la filialidad biológica es tan solo la figura primera de la filialidad; se puede bien concebir la filialidad como relación entre seres humanos sin lazo de parentesco biológico. Se puede tener, con respecto al otro, una actitud paternal. Considerar al otro como su hijo es precisamente establecer con él esas relaciones que yo llamo ‘más allá de lo posible’” (47).

En resumen, en palabras del propio autor, las diversas experiencias analizadas, a saber, la relación erótica, la paternidad y la muerte “introducen en la existencia una dualidad que concierne al existir mismo de cada sujeto. El existir en cuanto tal se torna doble. La noción eleática de ser queda superada. El tiempo ya no constituye la forma degradada del ser, sino su acontecimiento mismo” (48). Hacia el final de su libro *Le temps et l'autre* puntualiza que lo que ha buscado “es la trascendencia temporal de un presente hacia el misterio del porvenir. No se trata de una participación en un tercer término, ya sea una persona, una verdad, una obra o una profesión. Se trata de una colectividad que no es una comunión. Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia, y cuyo carácter patético depende tanto de esta proximidad como de esta dualidad. Lo que se presenta como el fracaso de la comunicación en el amor constituye precisamente la positividad de la relación; esta ausencia del otro es precisamente su presencia en cuanto otro” (49).

En *Ethique et infini* (1981), Levinas explica que *Le temps et l'autre* “es una investigación sobre la relación con el otro en la medida en que su elemento es el tiempo; como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera por excelencia, la abertura al otro y a lo Otro. Esa tesis sobre la trascendencia, pensada como diacronía, donde lo Mismo es no-in-diferente a lo Otro sin investirlo de ningún modo –ni siquiera por la coincidencia más formal con él en una simple simultaneidad–, donde la extrañeza del futuro no se describe de entrada en el interior de su referencia al presente en que tendría que de-venir y donde estaría ya anticipado en una protensión, esa tesis (que me preocupa mucho hoy), hace treinta años solo estaba entrevista” (50). Poniendo en duda la idea husserliana de la intencionalidad, reconoce que en esa etapa de su pensamiento “el tiempo se le mostraba como ensanchamiento de la existencia” e intentaba comprender el rol del tiempo en la relación con el otro: “el tiempo no es una simple experiencia de la duración, sino un dinamismo que nos lleva, más que a las cosas que poseemos, a otra parte. Como si, en el seno del tiempo, hubiera un movimiento hacia más allá de lo que es igual que nosotros. El tiempo como relación con la alteridad inalcanzable y, así, interrupción del ritmo y de sus retornos” (51).

(47) E. LEVINAS, *Ethique et infini*, Fayard, Paris, 1982, p. 63. (en adelante EI).

(48) TA, p. 137.

(49) TA, p. 138.

(50) EI, pp. 48-49.

(51) *Ibíd.*, p. 54.

Estamos ante una concepción del tiempo que explícitamente se plantea fuera de los modelos de la presencia –lugar del poder del sujeto (ni éxtasis ni saber), o de la conciencia intencional– y que pretende constituirse desde la ausencia de lo otro o del otro. Esta tesis se ha apoyado, como ya se ha visto, en el análisis de la relación erótica, relación con la alteridad de lo femenino y en la relación de paternidad que inexorablemente va desde mí a otro, en cierto sentido todavía yo y, a la vez, totalmente otro. Relaciones ambas que se sitúan más allá del marco de la presencia y se relacionan con un porvenir diverso. En fin, “el ser infinito se produce como tiempo, es decir, en muchos tiempos a través del tiempo muerto que separa al padre del hijo. No es la finitud del ser la que hace la esencia del tiempo, como piensa Heidegger, sino su infinito. La detención de la muerte no se aproxima como un fin de ser, sino como un desconocido que, como tal, suspende el poder... La nada del intervalo –un tiempo muerto– es la producción de lo infinito... No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita” (52).

II. TIEMPO, PRESENCIA, Y LA CRÍTICA A LA “ONTOLOGÍA DEL PRESENTE” (53)

1) *La crítica al presentismo y a la formalización del tiempo*

Comienza a plantearse una clara crítica a las filosofías occidentales de la presencia y con ello la dificultad de pensar (y vivir) un tiempo auténtico. Levinas ha formulado una consistente crítica a las reducciones de la experiencia temporal. De hecho ha denunciado la fuerte tendencia a la formalización del tiempo y su consiguiente concepción del tiempo como una noción formal y vacía, un mero concepto o categoría, separable, por tanto, de la totalidad de su contenido, sin relación al acontecer humano y mundano. En efecto, Levinas se hace cargo del asunto a lo largo de su obra y desde su particular visión no solo denuncia la formalización de toda noción de la temporalidad unida al presentismo y homogeneidad del tiempo que predomina en el pensar occidental, sino que busca resolver el problema de fondo que está en juego. Se trata en definitiva de una crítica a la ontología donde, por una parte, el ser se entiende como presencia y, por otra, se observa una clara primacía del sujeto. Reaparece aquí la crítica planteada desde los inicios de su proyecto filosófico a Husserl y a su inmanentismo de la conciencia. Según Levinas, “el Otro

(52) TI, p. 291.

(53) A. SUCASAS observa acertadamente que “Se da una íntima complicidad entre ontología y hegemonía del presente, tal y como muestran las dos categorías ontológicas rivales. *Cogito* cartesiano, apercepción trascendental kantiana o conciencia fenomenológica, el Mismo proclama el triunfo del presente, dado que el flujo de la conciencia es un continuo hacer presente lo no-presente, recuperando el pasado en el recuerdo y anticipando el futuro en la expectativa (papel decisivo de retenciones y protenciones en la fenomenología de la temporalidad. Por su parte, la categoría de totalidad consagra la sincronía, simultaneidad de lo sucesivo, como clave de inteligibilidad del sistema. La expresión ‘ontología del presente’ resulta pleonástica” (A. SUCASAS, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 272).

llamando al Mismo desde lo más profundo de sí-mismo”, reenvía a una “heteronomía de la libertad que los griegos no nos han enseñado”... “Transcendencia en la inmanencia”... que abre los límites de la conciencia solipsista produciéndose una ruptura de la inmanencia (54). Como ha dicho Bernet, comentando a Levinas, “el otro que adviene en mi vida no me libra solo del peso de mi soledad, sino que abre en mi vida la dimensión de un presente, de un futuro y de un pasado, cuyo sentido no se establece ya en mí, y de los cuales yo no me puedo apropiar. La alteridad de este presente, este pasado y este futuro se afirma por tanto en este otro tiempo que me viene del otro” (55).

Desde la pura presencia, en cambio, el tiempo permanece cautivo de los modelos de identidad en los cuales todo depende del poder y saber del sujeto. Efectivamente, la presencia dice relación con la centralidad del sujeto y su propia identidad. Parafraseando a Levinas, A. Renaut ha escrito que “si la humanidad del hombre implica la ruptura de una identidad, ello es posible por la apertura a la alteridad del otro” (56). La conciencia intencional de la representación, origen absoluto, hace posible una relación intencional, donde “el Mismo está en ella en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al Mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al Otro” (57). La representación “es puro presente” y “el sujeto que piensa por la representación es un sujeto que escucha su pensamiento (...) Hay una correlación esencial entre inteligibilidad y representación. Ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser *a priori*. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo” (58). En un modelo donde “el sujeto escucha su pensamiento” o, dicho de otro modo, donde se da una correspondencia entre ser y pensar (59), nada ocurre sin presentarse, “nada desborda la intencionalidad” (60). Para nuestro autor, en esta primacía de la conciencia intencional, expresión del poder del sujeto, en definitiva se excluye toda transcendencia y, por lo mismo, toda diferencia tempórea, dado que se estima que solo el presente, o lo presente, es. En consecuencia, dimensiones del tiempo como el pasado o el futuro serían, desde esa perspectiva, de suyo no representables, y en consecuencia, inconcebibles. Un tiempo homogéneo, vacío, repetición de lo mismo, no da lugar a la transcendencia ni a la novedad, que escapa al dominio del sujeto. Para Levinas, en cambio, “el tiempo agrega lo nuevo al ser, lo absolutamente nuevo... El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el “siempre” de este recomenzar. La obra del tiempo va más allá de lo suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una

(54) E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l' idée*, Vrin, Paris, 1986, p. 48. En adelante citaremos esta obra con la sigla DQVI.

(55) R. BERNET, *L'autre du temps*, en E. LEVINAS, *Positivité et Transcendance...*, pp. 143-163 (en especial 157-158), ap. A. GESCHÉ, *El sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, pp. 149-150.

(56) A. RENAUT, Levinas et Kant, en E. LEVINAS, *Positivité et Transcendance*, y Levinas et la Phénoménologie, PUF, Paris, 2000, 89-104 (p. 96), ap., A. GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 149.

(57) E. LEVINAS, TI, p. 143.

(58) E. LEVINAS, TI, p. 145.

(59) E. LEVINAS, DQVI, p. 235.

(60) *Ibíd.*

ruptura de la continuidad y una continuación a través de la ruptura. Lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos donde el acto siguiente desata el primero. El ser no se produce ya de un solo golpe, irremisiblemente presente. La realidad es lo que es, pero será una vez más, otra vez libremente recobrada y perdonada” (61). En otro lugar, y en relación con la responsabilidad ante el otro, Levinas planteará la necesidad de renovar radicalmente la visión del tiempo continuo y homogéneo, tiempo sincronizable e inmanente, y hablará de una comprensión distinta del tiempo: de un tiempo diacrónico, de una “*diacronía trascendente*” (62). Es precisamente, advierte Sucasas, la irrupción del rostro la que “coincide con la diacronía de una temporalidad no sincronizable, dado que, si el modo en que el Mismo es afectado se acogiese al esquema de la presencia, restablecería la simultaneidad y el rostro se convertiría en correlato objetivo de una vivencia intencional, con la consiguiente pérdida de su trascendencia irrepresentable” (63). Volveremos sobre esto.

2) *Hacia una nueva comprensión del tiempo*

El propio Levinas, con palabras tomadas de *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) (64), obra fundamental para nuestro asunto, resume lo dicho hasta aquí sobre una nueva comprensión del tiempo al señalar que “la duración del tiempo como relación con el infinito, con lo incontentible, con lo Diferente. Relación con lo Diferente que, sin embargo, no es indiferente, y donde la diacronía es como el *en* del ‘otro *en* el mismo’, sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. La consideración de lo inmemorial hacia lo imprevisible. El tiempo es a la vez ese ‘Otro en el Mismo’ y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo” (65).

Levinas hace ver la dificultad de dar cabal sentido al tiempo desde una filosofía basada en la identidad del Mismo complaciente con asimilar al Otro en el Mismo y que considera a toda alteración como insensata y mera deficiencia. Todo aquello que no coincide consigo mismo es visto como “puramente subjetivo”, “romántico”. Por ello, la inquietud, la búsqueda, el deseo y todo aquello que se encuentra en proceso de transformación se interpreta igualmente como defecto, como disminución de los valores positivos. “Pero dichas privaciones y el propio devenir temporal se refieren, en nuestro acostumbrado intelectualismo, a la estabilidad y la realiza-

(61) E. LEVINAS, TI, pp. 290-291.

(62) E. LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978. Traducción castellana de Antonio Pintor Ramos: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2ª ed., 2003, p. 53. Citaremos esta obra por la edición castellana (En adelante AE).

(63) A. SUCASAS, o. c., p. 272.

(64) E. LEVINAS, *Dieu, la Mort et le Temps*, Ed. Grasset & Fasquelle, 1993; ed. castellana: *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1994. En adelante citaremos esta última con la sigla DMT. Cabe señalar que esta obra recoge el curso dictado por LEVINAS entre 1975 y 1976, su último año de docencia universitaria regular en la Universidad de la Sorbonne.

(65) DMT, pp. 30-31.

ción de lo que está presente en sí mismo, de lo que ha cumplido su plazo. El plazo sería un presente vivo, la estabilidad capaz de presentarse y representarse, de agruparse en una presencia, de estar controlada. De ahí el fraccionamiento del tiempo en instantes, en átomos idénticos, en puntos, en puntas de alfiler, puros “dónde” y “cuándo”, como nacimiento y extenuación en una oscuridad pura. Una referencia a lo consistente. *De ahí la confusión entre el tiempo y el ser que perdura en el tiempo*” (66).

Refiriéndose al planteamiento de Husserl, a quien considera un buen exponente de ese modelo de identidad, Levinas observa críticamente que aquí “la categoría del Mismo que domina estas definiciones no es objeto de debate. El devenir es una constelación de puntos idénticos. El otro sigue siendo otro mismo, idéntico a sí mismo, discernible del exterior por su lugar en ese orden. La comprensión del tiempo residiría en la relación entre un término idéntico a sí mismo y la presencia. Toda alteración de lo idéntico recuperaría su identidad en esta copresencia regida por la retención y la *protención*. Tal posibilidad de sincronía de los términos es la verdadera prueba de su sentido, le garantiza a la diferencia de los términos la estabilidad del instante, en el que el tiempo y lo real siguen confundiendo. Así queda asegurada la identidad del término que no remite más que a sí mismo” (67). La metáfora última del tiempo sería el flujo, el discurrir de un líquido, metáfora tomadas del flujo de la conciencia.

Para Levinas este modelo de tiempo basado a su vez en una filosofía de la identidad no es apto para dar cuenta de la inquietud, el no reposo del tiempo, fenómenos temporales como la búsqueda, el deseo y el devenir en ellos, que pueden significar una relación con aquello que no se considera como ausente solo por defecto. En realidad no hay aquí falta, o deficiencia, sino una relación positiva con algo incontenible. Es, para Levinas, la relación con el infinito (68). “La relación con el infinito es una cuestión insostenible, irrepresentable, sin concreción que permita designarla, fuera del englobamiento de la comprensión donde lo sucesivo se sincroniza. No obstante, el infinito no excluye la búsqueda, es decir, su ausencia no es pura ausencia. La búsqueda no sería la no relación con lo diferente, sino la relación con lo singular, relación de diferencia en la no indiferencia, excluyente de toda medida común, aunque sea la definitiva, la comunidad, la copresencia. Sin embargo, seguiría habiendo una relación, la propia diacronía. El tiempo debería concebirse

(66) DMT, p. 128. El destacado en cursiva es mío.

(67) DMT, p. 129.

(68) La idea de “*infinito*” implica que su contenido consiste precisamente en superar constantemente todo contenido, en contener más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana hace ver que el otro es justamente lo que no se puede reducir, contener, o, en suma, capturar en un concepto determinado porque siempre escapa a toda representación. Con todo, la idea de infinito expresa la imposibilidad de reducir la alteridad del otro o lo Otro. Para una visión sintética del asunto en el pensamiento de LEVINAS se puede ver su artículo “*La philosophie et l'idée de l'Infini*”, en EDHH, pp. 165-178, donde nuestro autor analiza las implicancias de esta idea tanto a nivel de la relación con el rostro del otro, como en la experiencia del Deseo de infinito, incluso religioso, y en el ámbito de la conciencia moral. Se puede ver también el párrafo “*Lo infinito del tiempo*”, en TI, pp. 288-292 y *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984, especialmente las pp. 19-29, donde LEVINAS reflexiona sobre la idea de infinito en nosotros y acerca del logos del infinito y la inteligibilidad de la trascendencia.

como la verdadera relación con el infinito. La búsqueda o la pregunta no sería la falta de una posesión cualquiera, sino, en primer lugar, la relación con el más allá de la posesión, con lo incomprensible, donde se desgarraría el pensamiento. Siempre. Siempre se desgarraría. Siempre explicando el cómo de ese desgarro. El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática. (...) *Infinito en lo finito*. Fisión o puesta en tela de juicio del que interroga. Eso sería la temporalidad” (69).

En síntesis, “*El tiempo, más que la corriente de los contenidos de la conciencia, es la versión del Mismo hacia el Otro. Versión hacia el otro que, en su calidad de otro, conservaría celosamente, en esa versión inasimilable a la representación, la diacronía temporal*” (70).

Lo totalmente distinto, lo infinito, afecta al Mismo en el tiempo. La afección quiere expresar la imposibilidad para el Otro de entrar en el Mismo. “Ahora bien, la duración temporal sería esa relación que ninguna preposición podría terminar ni definir. Es imposible *recibir el golpe* del tiempo; recibir el golpe del tiempo y seguir esperando, recibir sin recibir, sin asumir, soportar lo que queda fuera en su trascendencia y, sin embargo, verse afectado por ello. Esperar en su trascendencia lo que no es un *aquello*, un término, algo esperado. Una espera sin lo esperado. (...) El siempre de la duración: la extensión del tiempo, que no es la longitud del río que fluye. El tiempo como relación de deferencia hacia lo que no puede representarse y que, por tanto, no puede denominarse *aquello*, pero que no es indiferente (...) No indiferencia o inquietud que es, por tanto, infinitamente más que la representación, la posesión, el contacto y la respuesta; más que el ser. La conciencia, donde se producen los conocimientos, las respuestas y los resultados, sería un psiquismo *insuficiente* para la demanda. Al Infinito le convendrían pensamientos que sean deseos y preguntas. El tiempo sería, pues, la explosión del *más* del Infinito en el *menos*: eso que Descartes llamaba la idea de Infinito. El tiempo equivaldría a la forma de “ser” del Infinito. Esta forma es la manera de soportar el Infinito; es la paciencia” (71).

El pensamiento de Levinas manifestado desde *Le Temps et l'Autre* “no presenta el tiempo como horizonte ontológico del *ser del ente*, sino como modo del *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y –mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre: erotismo, paternidad, responsabilidad respecto del prójimo– como relación con lo Absolutamente Otro” (72). Una relación, en suma, que no está estructurada como saber, esto es, como intencionalidad ya que esta implica representación y acaba conduciendo a lo otro hasta la presencia o compresencia. “El tiempo, en cambio –precisa Levinas–, significaría en su diacronía, una relación que no compromete la alteridad del otro, asegurando, sin embargo, su no indiferencia al ‘pensamiento’” (73). En el tiempo diacrónico, tiempo de la alteridad, hay necesariamente una no-coincidencia a la vez una relación. “El

(69) DMT, p. 131.

(70) DMT, p. 132. El destacado en cursiva es mío. Cf. también en DMT, pp. 168-169, 211-215.

(71) DMT, pp. 136-137.

(72) TA, p. 68.

(73) *Ibíd.*

tiempo significa ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la relación –del anhelo y de la espera– (74). Se trata de un movimiento de distancia y proximidad, movimiento “que no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el *misterio* de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre” (75). A Levinas le interesa superar toda inclinación a la linealidad, a la sincronización del tiempo propia de los modelos basados en la identificación entre ser y tiempo, entre presencia y tiempo con la consiguiente reducción del pasado y el futuro a meras formas del presente y de toda representación.

III. EL TIEMPO, LA PASIVIDAD Y LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

El solo planteo de la responsabilidad nos lleva a reflexionar sobre otro pilar fundamental del pensar levinasiano: el de la *pasividad*. Por lo visto, es dable afirmar que Levinas no solo rompe con la primacía del presente y del pensamiento representativo sino también con la *primacía de lo activo*. Frente a una filosofía y una ética que parten de lo activo para terminar secundariamente en lo pasivo, Levinas propone una filosofía ética comprendida desde la *pasividad*, entendida, ciertamente, como factor determinante de una actitud de radical responsabilidad frente al otro.

Por medio de un signo de ruptura con el ontologismo que caracteriza a una vertiente importante del pensamiento occidental (76), rehabilita Levinas la pasividad. Renunciando a ver la pasividad como un mero correlato de la actividad (como efecto de una acción), Levinas indaga una pasividad pura, absoluta y por ello habla de una *pasividad más pasiva que toda pasividad* (77). La pasividad es una dimensión constitutiva de la subjetividad, que a juicio de nuestro autor “se presenta como un pasividad más pasiva que toda pasividad. Al pasado diacrónico, irrecuperable mediante la representación del recuerdo o de la historia, es decir, inconmensurable con el presente corresponde o responde la pasividad inasumible de sí mismo” (78). Diacronía del tiempo que “no se refiere a la longitud del intervalo de un modo que la representación no sería capaz de abrazarla, sino que es disyunción de la identidad en la cual lo mismo no alcanza a lo mismo; es no-síntesis” (79).

A juicio de Sucasas, “cuatro son las situaciones en que esa pasividad cobra concreción: escucha del imperativo; referencia an-árquica a un pasado no temati-

(74) TA, p. 70.

(75) TA, 71.

(76) Cf. A. SUCASAS, o. c., p. 270, donde este autor señala “Proclive a la identificación de ser y acto, el primado de la acción y la consiguiente postergación de la pasividad constituyen una premisa tácita de la ‘filosofía que nos ha sido transmitida’, sea en la forma del actualismo (‘emergentismo’) de raigambre aristotélica, sea en la tendencia dinamicista inherente a la subjetividad moderna”.

(77) Cf., entre otros textos, AE, pp. 59, 60, 105; cf. DMT, pp. 211-217; EDEHH, p. 223. Ver también, del mismo E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Ed. Siglo XXI, México, 2ª ed., 1993, pp. 123ss. (en adelante citaremos esta obra con la sigla HOH).

(78) AE, p. 59.

(79) AE, p. 106.

zable; paciencia; sufrimiento. En todas ellas corresponde a la diacronía de la temporalidad, a su imposible sincronización, subvertir la tiranía de la presencia e instaurar una heteronomía irreductible. Ante la exigencia del rostro, la subjetividad activa –“yo puedo”– se resuelve en pasividad” (80).

1) *Pasividad-paciencia*

No solo hay una estrecha y fecunda relación entre pasividad y temporalidad sino también entre temporalidad, pasividad y paciencia en el planteo levinasiano (81). Como dice el mismo Levinas, “el tiempo se pasa. Esta síntesis, que se realiza *pacientemente* y que se denomina de modo profundo pasiva, es envejecimiento. Estalla bajo el peso de los años y se arranca irreversiblemente al presente, esto es, a la representación. En la conciencia de sí ya no hay presencia del yo a sí mismo, sino senescencia. Es en tanto que senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo –tiempo perdido sin retorno– es diacronía y me concierne” (82).

Admitir la **diacronía** significa concretamente someter la voluntad egoísta a la palabra imperativa del rostro. Para Levinas “el ser-para-la-muerte es paciencia, no-anticipación, una duración a su pesar, una modalidad de obediencia; es la temporalidad del tiempo como obediencia” (83). El concepto de *senescencia*, del tiempo como envejecimiento, se comprende más al tomar conciencia que el yo llega siempre con retraso en relación a una exterioridad preexistente, en relación a un mandato que nos precede. La experiencia ética remite a un *pasado inmemorial*, no susceptible de evocación y que solo cabe caracterizar como *pre-original* o *an-árquico* (84). La temporalidad en cuanto envejecimiento implica “una obediencia sin deserción” (85). Con todo, el tiempo queda definido por la pasividad entendida positivamente, pasividad original, constituida como “espontaneidad inicial” (86). Así, el tiempo es “el secreto mismo de la subjetividad” (87) porque la constituye articulándola pre-originariamente. Por ello, Levinas puede decir que el sujeto “no se describe a partir de la

(80) A. SUCASAS, o. c., p. 271.

(81) A. Sucasas explica que “la asociación entre pasividad y temporalidad se enriquece con la elaboración –escasamente sistematizada– de la noción de *paciencia*. Según una estrategia discursiva frecuente en sus ensayos, Levinas se apropia de una idea husserliana (aquí, la de ‘síntesis pasiva’) para recrearla ético-metafísicamente. Pese al ejercicio retencional que permite a la conciencia recuperar el lapso temporal en fuga hacia el pasado, el tiempo es pérdida irreparable o transcurso irreversible, como el **envejecimiento** hace patente (...) Haciendo énfasis en la significación del adjetivo en el sintagma ‘síntesis pasiva’, el trabajo del tiempo –de cuya sucesión irreversible soy antes víctima que sujeto– convierte la vida en aproximación creciente a la **senectud**, sin que el poder de la memoria pueda devolver las horas perdidas (...). *Tiempo perdido*, irremisiblemente, sin remedio: fracaso de la voluntad sincronizadora del *cogito*. A su voluntad de presencia se opone la renuncia a la *recherche*, la paciencia en calidad de aceptación resignada del envejecimiento inevitable” (A. SUCASAS, o. c., p. 274).

(82) AE, p. 106.

(83) AE, p. 107.

(84) Cf., AE, pp. 53-54; DQVI, pp. 116, 123, 255.

(85) AE, p. 106.

(86) EDEHH, 41.

(87) EDEHH, 41.

intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo” (88), el sujeto es *llamado* a ser alguien y “de esta llamada o de esta elección sin posible dimisión el sujeto no se separa” (89). Sucasas comenta que “esa diacronía o anacronismo –que invalida la pretensión del cogito de ser *arkhé*, principio u origen absoluto– relaciona al rostro con un pasado más antiguo que el tiempo más remoto accesible al recuerdo, un *antes* respecto del cual el ahora de la conciencia llega siempre con retraso” (90), “llego demasiado tarde porque no hay tiempo de esperarme” subrayaba Levinas (91).

En fin, la experiencia del tiempo que emerge de la diacronía es irreductible a toda forma de hacer presente, incluso a la anticipación que también sería una forma de hacer presente. En una palabra, el tiempo como *diacronía*, “que es *temporalidad*, es decir originariamente, y de manera profundamente anti-husserliana, el hecho de que ni el pasado ni el futuro tienen su origen en un presente” (92), precisa Levinas. ¿Qué implica esto? ¿Dónde encuentran su origen pasado y futuro, qué sentido tienen estos términos al hablar sobre el tiempo? ¿De qué otro modo se puede seguir hablando de pasado y de futuro?

Solo a partir de la relación ética será posible visualizar una temporalidad donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean mera extensión del presente de un sujeto ensimismado. Por ello, Levinas hablará de un *pasado inmemorial* y de un *futuro puro*. Nociones que pasamos a revisar a continuación.

2) *Pasado inmemorial*

Levinas piensa que ser responsable frente a otro y otros “es ser responsable antes de cualquier decisión (...). Como si existiera algo anterior al comienzo; una *an-arquía*. Y ello quiere decir una revisión del sujeto como espontaneidad; yo no soy el origen de mí mismo” (93). En *Entre nous* insiste en que “la responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo ‘anterior-a-todo-recuerdo’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumplimiento’, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia” (94). El yo ha sido elegido antes, “la ética se desliza en mí antes de la libertad. Antes de la bipolaridad del Bien y el Mal, el yo se halla comprometido con el Bien en la pasividad del soportar. El yo se halla comprometido con el Bien antes de haberlo escogido (...). Como si hubiese en el yo, siempre irreductible a la presencia, un pasado anterior a cualquier pasado, un pasado absoluto e irrepresentable (...). Esta anterioridad de la responsabilidad respecto a la liber-

(88) AE, pp. 107-108.

(89) AE, p. 107.

(90) A. SUCASAS, o. c., p. 272.

(91) DMT, p. 225,

(92) DMT, p. 212, nota 106.

(93) DMT, p. 206.

(94) AE, p. 54.

tad significa la bondad del Bien: el Bien debe elegirme en primer lugar” (95). En el interior del ser humano “una pasividad anterior a toda receptividad, un pasado que no fue jamás mi presente. Pasividad que trasciende los límites de mi tiempo y anterioridad anterior a toda anterioridad representable. Como si el yo, en calidad de responsable por otros, tuviera un pasado inmemorial, como si el Bien existiese antes que el ser, antes que la presencia” (96). Sobre ese fondo de *pasividad más pasiva que toda pasividad* se ejerce la libertad, una “libertad finita” (97), es decir, limitada, “porque es una relación con otro” y que “sigue siendo libertad porque ese otro es el prójimo”. Limitada por los demás, esta libertad sigue siendo libertad.

En otro lugar de *Autrement qu'être*, Levinas explica que “la pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor no comienzan en la conciencia, o, lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él, algo siempre más primitivo que cualquier presente, que cualquier comienzo, una diacronía que impide que el uno se incorpore y se identifique como una sustancia contemporánea consigo misma, como un Yo trascendental. Unicidad sin identidad; una no-identidad más allá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí, porque es ya una sustitución por el otro” (98).

Levinas se pregunta “¿En qué caso concreto se produce la singular relación con el pasado (...), un pasado que, por consiguiente no puede haber sido origen, un pasado pre-original, un pasado anárquico?” (99); un pasado, en suma, diverso a toda re-presentación. Para Levinas **esa experiencia concreta se produce en el encuentro responsable ante el otro**. Señala el filósofo judío que “la relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana...” (100). Se trata, en palabras de Levinas, de una “responsabilidad anárquica”, de “un pasado que me concierne, que ‘tiene que ver conmigo’, que es ‘asunto mío’ al margen de toda reminiscencia, de toda retención, de toda representación, de toda referencia a un pasado rememorado. A partir de la responsabilidad respecto de otro hombre, cobra sentido un pasado inmemorial que me llega en la heteronomía de un mandato: mi participación *no intencional* en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que ‘tiene que ver conmigo’ desde el fondo de la concreción de un tiempo que es el tiempo de mi responsabilidad respecto de otro, la diacronía de un pasado que no se unifica en la representación” (101).

No es asunto solo de teoría, de diálogo con la propia conciencia ni mero pensamiento, sino de una cierta anterioridad-proximidad del *rostro*. “La responsabilidad respecto de otro no se reduce a un pensamiento que remitiría a una idea *a priori*, dada

(95) DMT, p. 211-212.

(96) DMT, p. 212.

(97) DMT, pp. 213-215; AE, pp. 193-203.

(98) AE, p. 112; Cf., DMT, pp. 211-221.

(99) AE, pp. 53-54.

(100) AE, p. 54.

(101) E. LEVINAS, EN, pp. 198-199.

anteriormente al ‘yo pienso’ y que él reencuentra (...) La responsabilidad respecto de otro, expresada como un mandamiento en el rostro del prójimo, no es en mí una simple modalidad de la ‘apercepción trascendental’. (...) En esta proximidad del rostro, la sumisión precede a la decisión racional de asumir la orden que el rostro comporta” (102).

Ahora bien, la *obediencia* es el modo adecuado de asumir este mandato absoluto. “La escucha de la orden es ya obediencia” (103). Tal mandato no procede de una fuerza, en verdad “procede –bajo la forma del rostro del otro– de una renuncia a la coacción, de una renuncia a su fuerza y a toda omnipotencia. Es una autoridad insumisa al determinismo de lo formal y a las estructuras ontológicas, una autoridad en la que la heteronomía no significa inevitablemente servidumbre. Es la heteronomía de una autoridad irrecusable...” (104). Heteronomía de la obediencia, “obediencia a la orden absoluta –a la autoridad por excelencia–, obediencia originaria a la autoridad por excelencia, a la *palabra de Dios*, a condición de nombrar a *Dios* únicamente a partir de esta obediencia” (105), autoridad “que no impide la libertad” (106). En otra ocasión, en el contexto de sus lecturas y escritos talmúdicos, Levinas recuerda que “es en la responsabilidad por el otro hombre de donde surge mi propia unicidad. Esa responsabilidad no podría delegársela a nadie (...) La obediencia al Altísimo significa precisamente esta imposibilidad de esconderme, de escapar. Es esa imposibilidad lo que me vuelve único. Ser libre, es hacer solamente lo que nadie puede hacer en mi lugar. Obedecer al Altísimo, es ser libre” (107).

3) *Futuro puro*

Tal autoridad “tiene sentido *después y a pesar de mi muerte*”. Se trata “de una obligación de la que no nos libera la muerte y de un futuro que trasciende el tiempo sincronizable de la re-presentación, que trasciende el tiempo que se ofrece a la intencionalidad y en el que el *yo pienso* conservaría la última palabra, apropiándose de lo que se impone a su potencia de asumir. ¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro!” (108). En suma, puntualiza, Levinas, “encuentro, en el otro, un sentido y una obligación que me obliga más allá de la muerte: tal es el sentido original del futuro. Es la futurición de un futuro que no me llega como un porvenir, como horizonte de mis anticipaciones o protenciones” (109). Con todo, “la responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. Esta forma de estar condenado –o esta devoción– es el tiempo. Sigue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo.

(102) EN, p. 199.

(103) EN, p. 200.

(104) EN, p. 200

(105) EN, p. 182. La cursiva es mía.

(106) EN, p. 203.

(107) E. LEVINAS, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2006, p. 215 (En adelante MAV).

(108) EN, p. 201.

(109) EN, p. 201.

Es trascendencia. No se trata de la finitud del tiempo esbozada en el ‘ser-para-la-muerte’ de *Sein und Zeit*” (110).

Para Levinas hay sentido más allá de la muerte, en el asumir y tomar en serio la posibilidad de la muerte del otro. De este modo el autor parece completar su proceso de desformalización del tiempo. En efecto, al articular un discurso sobre la responsabilidad frente al otro anterior a todo contrato (*pasado inmemorial* que me elige para responder) y al plantear que la mortalidad ajena tiene que ver conmigo y me convoca a morir por/con el otro (*futuro puro*), Levinas permite visualizar una temporalidad auténtica donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean solo una mera extensión del presente.

Con razón, Sucasas, atento lector de la obra levinasiana, puede comentar que “frente al nihilismo heroico con que el *Dasein* anticipa su propia muerte, la meditación levinasiana propone una superación ética de la muerte: en tanto que obediencia al Otro, la paciencia posibilita un tiempo tras mi muerte en el que el sentido vence la insensatez del morir” (111).

IV. LA MUERTE Y EL TIEMPO: ¿EL TIEMPO A PARTIR DE LA MUERTE O LA MUERTE A PARTIR DEL TIEMPO?

1) Muerte y tiempo en Heidegger y Levinas

“A pesar de todo el horror que después se asociaría al nombre de Heidegger –y que nada puede disipar–, la convicción de que *Sein und Zeit* de 1927, es tan imprescriptible como esos pocos libros eternos de la historia de la filosofía –aunque estén en desacuerdo entre sí –, no ha abandonado jamás mi espíritu”, decía Levinas en el coloquio dedicado a Heidegger en 1987 (112). Para el filósofo judío es conocido el fundamental aporte de esta obra a la historia de la filosofía. A partir de esta obra el ser se comprende como acontecimiento y su comprensión no se reduce a una operación lógica. Por ende, comprender el sentido es algo que pertenece ya al aconteci-

(110) LEVINAS, EN, p. 201. Y más adelante añade: “Esta significación de un pasado que no ha sido jamás mi presente y que no me concierne como reminiscencia, así como la de un futuro del que recibo órdenes a través de la mortalidad o del rostro del otro –más allá de mis poderes, de mi finitud y de mi estar-condenado-a-muerte– no articulan ya el tiempo representable de la inmanencia y de su presente histórico. Su dia-cronía, la ‘diferencia’ de la dia-cronía, no significa una mera ruptura, sino también una no-indiferencia y un acuerdo no fundados en la unidad de la apercepción trascendental, la forma más formal que, a través de la reminiscencia y de las expectativas, religa el tiempo re-presentándolo a la vez que lo deniega” (...). “Lo que estimamos más importante en este estudio es expresar el modo en el que, en la intriga humana, el pasado, el presente y el futuro se anudan en el tiempo sin poder deducirse de la simple degradación de la unidad del UNO, una degradación que habría sufrido nadie sabe cómo, dispersándose en un *movimiento* que desde –o según– Aristóteles nos daría acceso al tiempo en su diacronía, una unidad que se pierde en el encadenamiento de los instantes y que se recupera –aunque sin recobrarse verdaderamente– en la representación, en la cual el pasado reúne los instantes en forma de imágenes del recuerdo y del porvenir a modo de adelantos y de promesas” (EN, pp. 203-204).

(111) A. SUCASAS, o. c., p. 275.

(112) E. LEVINAS, *Morir por...*, en EN, p. 233. Texto completo en pp. 231-240 (Conferencia presentada durante la última sesión del Coloquio “*Heidegger, Questions Ouvertes*”, organizado en París los días 12, 13 y 14 de marzo de 1987 por el *Collège International de Philosophie*).

miento mismo del ser del que indagamos el sentido, pertenece a la aventura, a la ‘gesta’ del ser, en el ser-ahí, o en la intriga humana. En efecto, sea a modo de *preocupación por el ser*, a modo de *ser-ahí*, a modo de *ser-en-el-mundo*, a modo de *ser-con-los otros*, o, en fin, a modo de un ser *para-la-muerte*, “su ser le va a este mismo ser en el ‘acontecimiento’ de ser” (113).

El ser-ahí, o ‘estar-ahí —el *Da-Sein*—, el ser humano, “no significa una propiedad o un conjunto de propiedades de una realidad presente que tenga tal o cual aspecto, la esencia del hombre que aquí se entrevé es un *modo* de ser, una *existencia*”... (114). Pensando en el ser-con-los-otros, Heidegger advierte que de hecho el ser humano se encuentra disperso, lejos de lo propio, expuesto a confundirse con el ser de todos los otros, perdido en medio del anonimato de la vida impersonal del *Uno*, y sujeto, por tanto, al anónimo e impersonal legislador de costumbres, gustos, modas y valores (hacer, querer y pensar lo que *se* hace, *se* quiere y *se* piensa). Levinas hace ver que lo más propio y verdadero, la *Autenticidad*, el liberarse del *Se*, del *Uno*, “se reconquista mediante una conmoción interior a la existencia cotidiana del *Se*, mediante una determinación libre y resuelta tomada por el estar-ahí que, por ello es ser-para-la-muerte que anticipa la muerte en el denuedo de la angustia”. A través del coraje de la angustia y no a través del temor o de las evasiones que permite lo cotidiano, “¡Autenticidad por excelencia!”. Y a continuación Levinas cita a Heidegger: “En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. (...). Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro Dasein” (*Ser y Tiempo*, § 50) y añade, exclamando, Levinas: “¡Autenticidad del poder-ser más propio y disolución de toda relación con los demás! (115).

Continúa Heidegger: “Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él *es* también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein, sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. ‘Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir’” (116).

En efecto, como es sabido Heidegger analiza con detención el asunto en *Ser y Tiempo*. En el § 50, Heidegger habla de la muerte como de una inminencia radical, única, “sobresaliente”. “La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el Dasein es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo,

(113) EN, p. 233

(114) *Ibíd.* p. 233-234.

(115) EN, *Ibíd.*, p. 237. El destacado en cursiva es mío.

(116) M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* [Tr. de JORGE EDUARDO RIVERA], Ed. Universitaria, Santiago-Chile, 1997, p. 266 (La frase citada por Heidegger está tomada del “*Paisano de Bohemia*”, ver referencia de la nota 1 en la p. 266). En adelante: *Ser y Tiempo*.

queda *enteramente* remitido a su poder-ser más propio. (...) Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*” (117). El ser humano, el ser-ahí, “ya está *arrojado* también en esta posibilidad. Que esté entregado a su muerte y que, por consiguiente, la muerte forme parte del estar-en-el-mundo, es algo de lo que el Dasein no tiene inmediata y regularmente un saber expreso, ni menos aún teórico. La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ‘ante’ el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser” (118).

En el § 53, sintetizando sus planteamientos, Heidegger hace ver que la muerte es la posibilidad *más propia e irrespectiva*, es decir, que el Dasein debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo de la posibilidad de la muerte. La irrespectividad de la muerte singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Además, la muerte es *insuperable* ya que incluso adelantarse o anticiparse a ella no logra ocultar tal insuperabilidad de la muerte. Lo que sí permite una cierta anticipación es elegir de un modo más auténtico las múltiples posibilidades y ordenarlas en relación con la única insuperable. “El adelantarse haciéndose libre para la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable”. Posibilidad, en fin, cierta y como tal indeterminada. La posibilidad más propia es *indeterminada* en su certeza dado que el “cuándo” de la muerte queda constantemente indeterminado. “En el adelantarse hacia la muerte indeterminadamente cierta, el Dasein se abre a una constante amenaza que brota de su mismo ‘Ahí’... *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia* (119). Estando en ella, el Dasein se encuentra *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia” (120).

Leyendo y comentando estos mismos párrafos, Levinas advierte que “en el *Dasein*, tal como es, falta algo, hay algo aún ausente, con una ausencia que pertenece al propio ser, y esa ausencia es la muerte. De modo que gracias a cierta relación con la muerte es cómo va a ser posible el tiempo, tiempo respecto al cual se plantea la pregunta de la posibilidad de la totalidad” (121).

Surgen algunas preguntas fundamentales en torno a la autenticidad: ¿Qué significa entonces el tiempo ‘auténtico’? ¿Es posible la totalidad, la integridad? (122).

(117) M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, pp. 270-271.

(118) *Ibíd.*, p. 271.

(119) Cf. párrafo 40, *Ser y tiempo*, pp. 206s.

(120) Cf. *Ibíd.*, pp. 283-285.

(121) DMT, p. 44.

(122) JORGE EDUARDO RIVERA en su traducción de *Ser y Tiempo* prefiere el término *integridad* a *totalidad*.

¿Cómo concebir el *Dasein* como una totalidad o integralmente? ¿Ello puede llevarnos a concebir un tiempo auténtico? ¿Dónde hallar el criterio de esta “autenticidad”? Buscando una respuesta en los planteos de Heidegger, se responde Levinas: ese criterio se podrá encontrar donde el interés del ser se impone al ser-ahí, “hasta el punto de hacerse suyo, hasta el punto de que alguien afirme, en primera persona: este es mi interés. Así, lo propio surge espontáneamente como cualidad de mío, en la que, a fuerza de someterse a juicio por cuenta propia, el interés del ser en tela de juicio se convierte en un juicio sobre mí... El hecho de que este supuesto de la cuestión del ser implique el fin, (hace) que la muerte sea, entonces, lo más mío que puede producirse” (123). Gracias a una relación determinada con la muerte, el *Dasein* será una integridad. La ipseidad (124) –unicidad– del *Dasein* será “auténtica al apoderarse de una posibilidad en la que dicha apropiación es la más propia, la más intransferible, hasta el punto de ser inevitable: la muerte. El tiempo será precisamente, en su calidad de ‘por delante de sí’, esa apropiación o ese enfrentamiento con la muerte, donde la ipseidad del *Dasein* permanece entera. Así, el *Dasein* será propio, o propiamente concebido; la preocupación del ser que en su ser, por el que se preocupa, está condenado a la nada” (125).

El final de la muerte del *Dasein* tal como lo concibe Heidegger “no puede entenderse ni como remate, ni como desaparición, ni como el cesar de la lluvia que se termina, ni como el final del trabajo hecho, ni como una deuda que se devuelve. Para el *Dasein*, el final no es el punto final de un ser, sino una manera de asumir el final en su propio ser. Es una posibilidad que el *Dasein* aprovecha, no un rapto... ‘La muerte es una forma de ser que el *Dasein* asume desde que es’ (Ser y Tiempo, § 48). La muerte no debe concebirse en un futuro aún no alcanzado con arreglo a un tiempo que se extiende en una serie de días y noches, minutos y segundos; al contrario, a partir del ‘que ser’ de la existencia debe captarse el ‘hasta la muerte’ que es el *Dasein*. ‘Desde que el hombre viene al mundo es ya suficientemente viejo para morir’ (frase de El paisano de Bohemia, cit. por Heidegger en § 48). **Tener que ser es tener que morir. La muerte no es una parte del tiempo, sino que el tiempo es originariamente *zu sein* (para ser), es decir, *zu sterben* (para morir)** (126). En este marco la *Eigentlichkeit* (lo verdaderamente propio, la autenticidad) y la totalidad (integridad) están inevitablemente vinculadas. Coinciden lo total y lo propio. “La muerte es un modo de ser y a partir de ese modo de ser surge el ‘todavía no’” (127).

2) *El “existir para la muerte” como origen del tiempo: el tiempo concebido a partir de la muerte*

Ciertamente la muerte para Heidegger es un modo de ser, implica el fin del “ser-ahí”, realidad que asume desde que es. La cuestión no es la de haber llegado al fin o de que llegará al fin en algún momento indeterminado, sino la de ser de tal

(123) E. LEVINAS, DMT, p. 47.

(124) Sobre el concepto de ‘ipseidad’ en LEVINAS ver TI, pp. 137-140.

(125) DMT, p. 49.

(126) DMT, pp. 54-55. El destacado en cursiva y negrita es mío.

(127) DMT, p. 55.

modo que el *Dasein* es un “ser relativamente al fin”. Anticipar la muerte no se debe entender como consumación o término consumidor, sino como acercamiento inminente. Por ello lo que se anticipa no es, en consecuencia, en primera instancia algo que ocurre o que ocurrirá al *Dasein*. El anticipar se refiere a la plena posesión de la existencia, al hacer posible una existencia más propia. Lo que Heidegger quiere al respecto es captar al hombre en su totalidad, a saber, en su *integridad*, no solo en uno de sus aspectos (y, sobre todo, no en el aspecto en el que el *Dasein* es la pérdida de sí mismo en lo cotidiano). “Quiere captarlo en el aspecto en el que está en posesión de sí mismo, en el que es verdaderamente *eigentlich* (*propio*). Y esta posesión de sí mismo se mostrará como ‘existir para la muerte’ o ‘ser hasta la muerte’” (128).

Dicho de otro modo, y quizá más radicalmente, “morir, para el *Dasein*, no es esperar el punto final de su ser, sino estar cerca del final en todo momento de su ser. La muerte no es un momento de su ser. La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* desde que existe, de modo que la fórmula ‘tener que ser’ significa además ‘tener que morir’. ***La muerte no debe concebirse en un futuro sin consumir, sino que, por el contrario, a partir de ese ‘que ser’ que es también ‘que morir’, debe concebirse inicialmente el tiempo. Si el *Dasein*, como tal, es siempre un ‘todavía no’, es también siempre su final***” (129).

Si el tiempo es el modo de ser del ser mortal, Levinas se muestra convencido respecto a que “el análisis del ‘existir para la muerte’ nos servirá de origen para una nueva concepción del tiempo. Tiempo como futuro del ‘existir para la muerte’, futuro definido exclusivamente por la relación única de ‘ser hasta la muerte’ como ‘estar fuera de sí’, que es también ser todo (ser íntegro), ser propiamente uno” (130). Ahora bien, el poder que permite esta posibilidad —extrema, insuperable, única y cierta— de la muerte agrupa las estructuras del *Dasein* explicitado como *preocupación*. Y así afecta las tres dimensiones temporales: “el ‘estar por delante de sí’ es precisamente el ‘estar proyectado hacia esta posibilidad de dejar de estar en el mundo’. Pero por otro lado, la preocupación es la facticidad, el hecho de ‘estar ya en el mundo’ sin haberlo escogido. Por último, este ‘ser hasta la muerte’ es ya la caducidad, es ya ‘estar al lado de las cosas’ en lo cotidiano, donde existe consuelo y distracción para la muerte, donde esta se ve como acontecimiento que se produce en el interior del mundo (muerte del otro)” (131).

Solo en el anticipar lo más propio, la muerte, se puede propiamente ser. “Si la existencia es un comportamiento en relación con la posibilidad de la existencia, y si es total en su existencia en relación con la posibilidad, no puede sino existir ‘para la muerte’. ‘Estar por delante de sí’ es precisamente eso, ‘existir para la muerte’ (si se suprime el ‘existir para la muerte’, al mismo tiempo se suprime el ‘por delante de sí’ y el *Dasein* deja de ser una totalidad). He aquí cómo se concibe

(128) DMT, p. 57.

(129) DMT, pp. 57-58. El destacado en cursiva y negrita es mío. Y añade —LEVINAS—, “Es su final o hasta su final: significación del carácter transitivo del verbo ser (este carácter transitivo del verbo ser es el mayor descubrimiento de Heidegger).

(130) DMT, p. 58.

(131) DMT, pp. 65-66.

el hombre en su totalidad, cómo el *Dasein* es algo entero en todo momento: en su relación con la muerte” (132).

Se aprecia, en suma, que el tiempo mensurable, y medido, no es el tiempo original, “que hay una prioridad de la relación con el futuro como relación con una posibilidad y no como una realidad: por consiguiente, la manera concreta de concebir tal idea es el análisis de la muerte. *Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el Dasein*” (133).

3) *Otra alternativa: concebir la muerte a partir del tiempo*

A Levinas le llama la atención que en el análisis heideggeriano de la muerte se reduzca la muerte “al “existir para la muerte”, a la estructura del *Dasein*, es decir, una vez más, a la subjetividad en su origen, verdadera relación con el ser a partir de la cual se comprende al otro hombre. De manera que, exagerando un poco, podríamos afirmar que, para Heidegger (que, sin duda, no diría algo así), el temor a ser asesino no llega a sobrepasar el miedo a morir. El “ser hasta la muerte” es “ser hasta *mi* muerte”” (134). En efecto, como ya se ha visto, llegar al final, morir mi muerte, es la posibilidad más propia e inalienable del sujeto. Estar en la cercanía del final en todo momento de su ser es una experiencia intransferible del yo, es la inminencia del no ser, de la nada. Por ello, observa el pensador judío, “la temporalidad se define mediante la relación con la nada. Por consiguiente, el deseo más profundo es deseo de ser y la muerte es siempre prematura. La muerte no está a la altura de mi deseo de ser; mi ser no puede ocultar mi deseo de ser: la cobertura es demasiado escasa. En el formalismo del *conatus* puro, la existencia es el premio supremo. No hay más que un valor y es el de ser; valor puramente formal y en el que se enraíza el rechazo heideggeriano de los valores” (135).

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, *desde luego, sigue vinculado al mundo, pero donde el sentido del mundo está profundamente ligado a los demás hombres*. Es lo que sucede en una filosofía en la que la preocupación social anima el saber y la cultura en su conjunto y donde la terminología ontológica está asociada a la otra. *Así ocurre, por ejemplo, en un pensamiento religioso o en un pensamiento social*” (136), declara nuestro autor.

En el pensamiento social en sentido amplio, y en la filosofía que lo acompaña, “la muerte, aunque sigue siendo final y anonadamiento del individuo, aunque se interpreta como necesidad natural ineluctable, no es el origen de todo sentido y sinsentido. Su misma emoción no se resume en una angustia del ser por la eventualidad de su “no ser”, ni el tiempo se remite al “ser para la muerte”. Que el tiempo, en su “por venir”, no remita a la finitud orientada hacia el “existir para la muerte”, sino que tenga otro

(132) DMT, p. 67.

(133) DMT, p. 68. El destacado en cursiva y negrita es mío.

(134) DMT, pp. 112-113.

(135) DMT, p. 113.

(136) DMT, p. 113. Es destacado en cursiva es mío.

significado, que exista otra eventualidad en el análisis de la muerte, son las cuestiones de las que querríamos hablar aquí, a través de la filosofía de Ernst Bloch” (137). Levinas recoge los principales aportes de la obra clásica de Bloch, “*Principio Esperanza*” en el marco de su debate crítico con los planteos de Heidegger y la presenta como una obra significativa de lo que él denomina “pensamiento social”.

Mientras en Heidegger el tiempo no posee más significación que “existir para la muerte”, acota Levinas, “en la filosofía social hay, al menos, una temporalidad que extrae su sentido del más allá de esta nada, aunque solo sea gracias a la idea de progreso”, como ocurre de hecho con la propuesta utópica de Ernst Bloch, donde la esencia del ser se comprende a partir de su finalidad humana (138). En consecuencia, resume nuestro autor, “el tiempo no es, entonces, ni la proyección del ser hacia su final, como en Heidegger, ni la imagen móvil de la eternidad inmóvil, como en Platón. Es un tiempo de realización (...) Es la actualización de lo inacabado” (139).

Es pertinente por su afinidad recordar que para F. Rosenzweig, pensador judío de gran influencia en Levinas, el mundo no está consumado, no está aún acabado. En la “*Estrella de la Redención*”, Rosenzweig, inspirándose en el pensar profético (Is 25, 8), afirma que “el mundo no está aún acabado. Aún hay en él risas y lágrimas. El llanto no ha sido todavía enjugado en todos los rostros” (140).

Para el pensamiento social “el mal social es un defecto en el ser y el progreso es el progreso del propio ser, su terminación (...) 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” (141). 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” (142).

En contraste, Levinas piensa que “en Heidegger hay otra filosofía del tiempo, concebido a partir del éxtasis del porvenir. La finitud de la existencia humana, condenada a ser, es lo que da su origen al tiempo como temporalización a partir del futuro. El “existir para la muerte” es lo más propio del hombre, es la angustia en la que ocurre la inminencia de la nada, que es la modalidad más auténtica de lo humano” (143).

(137) DMT, p. 113.

(138) E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, en *Gesamtausgabe*, vol. V, Francfort sobre el Main, Suhrkamp, 1959, p. 1608, ap. LEVINAS, DMT, p. 114.

(139) E. LEVINAS, DMT, p. 116.

(140) F. ROSENZWEIG, *La estrella de la Redención*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 267.

(141) E. LEVINAS, DMT, p. 116.

(142) “Y, no obstante —añade LEVINAS—, existe una analogía entre el utopismo de Bloch y las filosofías contemporáneas que ven en el futuro el verdadero sentido del tiempo”. Así, por ejemplo, “en Bergson, la duración es libertad para el futuro. El futuro está abierto, por lo que se puede revisar el carácter definitivo del pasado, al que constantemente se confiere un sentido nuevo (ruptura con el tiempo del *Timeo*). En *Les Deux Sources*, la duración está vinculada a la relación con el prójimo. Tiempo pleno de primavera, principio de vida que se convierte en tiempo de carácter social, generosidad hacia el prójimo” (DMT, pp. 118-119).

(143) DMT, p. 119.

En cambio, “La nada de la utopía no es la nada de la muerte. En Bloch no es la muerte lo que abre el auténtico futuro, sino que, al contrario, es en el futuro auténtico donde debe comprenderse la muerte. Futuro de utopía como esperanza de cumplir lo que no es todavía” (144). El ser humano es histórico y como tal está sometido a la limitación espacio-temporal y a la finitud de todo proyecto social. En el futuro inmediato la utopía solo triunfa parcialmente. “La obra del hombre es histórica pero no está a la altura de la utopía. El fracaso existe en cualquier vida, y la melancolía por ese fracaso es la forma de mantenerse en el ser inacabado. Una melancolía que no procede de la angustia. Es la angustia de la muerte la que, por el contrario, sería una modalidad de dicha melancolía de lo inacabado (que no es una herida en el amor propio). El miedo a *morir* es el miedo a dejar una obra inacabada y, por tanto, a no haber vivido” (145), “en un mundo inacabado tenemos la impresión de no acabar nuestra obra” (146).

En resumen: De esta visión que surge en el marco del pensamiento social, Levinas estima que es preciso retener tres puntos fundamentales y que, a la vez, constituyen la diferencia entre este pensamiento utópico y el ontologismo trágico de Heidegger (147). En efecto, en el pensamiento social-utópico sucede que **a) el hombre puede extraer su identidad de algo distinto a la perseverancia en su ser, y, en consecuencia, no se preocupa en primer lugar de su ser; b) La subordinación del ser y del mundo al orden ético, al orden humano, en concreto, al fin de la injusticia y de la violencia continuada de la historia, o a la construcción de un mundo humanamente habitable para todos; y c) El tiempo no es aquí pura destrucción; todo lo contrario, se le vincula vitalmente con el proceso de realización utópica.**

Establecidas las diferencias fundamentales entre Heidegger y Bloch, Levinas concluye que “*hay en todo ello una invitación a concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte*. Ello no impide el carácter ineluctable de esta última, pero no le da el privilegio de ser el origen de todo sentido. En Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, todo lo que es olvido de la muerte es inauténtico o impropio, y el propio rechazo de la muerte en la distracción remite a ella” (148).

Por el contrario, en el pensamiento social utópico “el sentido de la muerte no empieza en ella misma. Esto nos invita a pensar en la muerte como un momento de su propio *significado*, un sentido que desborda la muerte. Es preciso advertir cuidadosamente que desbordar la muerte no significa, en ningún caso, superarla o reducirla, sino que dicho desbordamiento posee también su significado. Expresiones como “El amor es más fuerte que la muerte” (en realidad, el *Cantar de los cantares* dice exactamente: “El amor, fuerte como la muerte”) tienen su sentido” (149). A continuación, Levinas cita *La Mort* de Vladimir Jankelevitch quien a su vez cita a Ionesco cuando dice “Si sientes un amor loco, si amas desesperadamente, si amas

(144) DMT, p. 119.

(145) DMT, p. 120.

(146) DMT, p. 119.

(147) Cf. LEVINAS, DMT, pp. 123-124.

(148) DMT, p. 124. El destacado en cursiva y negrita es mío.

(149) DMT, p. 124.

absolutamente, la muerte se aleja” (150). “El amor, continúa Jankelevitch, es ‘aquello que dice sí’, y aquello que responde no al no de la muerte, y que a continuación responde sí al sí, responde afirmativamente a la afirmación y vitalmente a la vida, y se hace eco de la positividad del ser. El Creador... dice *fiat* al ser que todavía no es (...) El amor a su manera, es también fundador, pues su función es inaugurar e instaurar; está presente en el nacimiento y en la generación; si no crea un mundo, *funda* en cambio una familia (...) porque el amor, de hecho, es sobre todo una respuesta, y más bien un recomienzo que un comienzo; el amor demuestra que nada se acaba nunca y que todo, por el contrario, vuelve a comenzar de nuevo” (151). El amor es “promesa de futuro”. Con todo, se manifiesta de otro modo que el tiempo es mucho más que un mero existir para la muerte.

A propósito del amor “fuerte como la muerte” (cf. Cant 8, 6), Levinas reflexiona que “no se trata de una fuerza que pueda rechazar a la muerte inscrita en mi ser. Pero no es mi no ser el que es angustioso, sino el del amado o el del otro, más amado que mi ser. Lo que denominamos, con un término algo adulterado, amor, es fundamentalmente el hecho de que la muerte del otro me afecta más que la mía. El amor al otro es la emoción por la muerte del otro. Es mi forma de acoger al prójimo, y no la angustia de la muerte que me espera, lo que constituye la referencia a la muerte. Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás” (152), puntualiza Levinas. “La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él” (153). Si en Heidegger la muerte es ante todo “mi muerte”, la filosofía de Levinas pone en primer lugar la muerte del otro. La muerte del otro me concierne, me cuestiona desde lo profundo y me afecta incluso en mi identidad. Por ello, la conmoción y emoción de la muerte se transforma también en *pregunta*. “Esta pregunta –pregunta sobre la muerte– es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del otro. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. La versión del Mismo hacia el Infinito, que no es objetivo ni visión, es la *pregunta*, pregunta que es también respuesta, pero no diálogo del alma consigo misma. Pregunta, ruego: ¿no está antes que el diálogo? La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible” (154). No cabe sino responsabilidad ante la muerte del otro; el rostro del otro me prohíbe matar, “la muerte trabaja con el rostro del Prójimo, que es la expresión del mandamiento ‘No matarás’”, acota Levinas (155).

Si antes Levinas había dicho en torno a las reflexiones sobre el tiempo que la relación con el Infinito es una cuestión irrepresentable, más allá de toda sincronización, relación de diferencia en la no indiferencia y que, en suma, el tiempo debería concebirse como la “verdadera relación con lo infinito” (156), acá nos enseña que

(150) E. IONESCO, *Le roi se meurt*, Gallimard, Paris, 1963, p. 112.

(151) V. JANKELEVITCH, *La Mort*, Flammarion, 1977; ed. castellana: *La muerte*, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 401-402.

(152) E. LEVINAS, DMT, p. 126.

(153) DMT, p. 138.

(154) DMT, p. 138.

(155) DMT, p. 127.

“la relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (Génesis 18, 23ss.) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder. Y es entonces cuando dice: “Yo que soy polvo y ceniza” (157). Es la propia mortalidad vivida como relación con lo desconocido y no solo como angustia ante la nada que puede venir, la que hace posible la gratuidad de “mi responsabilidad por el otro”, por la muerte del otro.

En la última sesión del coloquio dedicado a Heidegger en 1987, donde participa junto a J. Derrida y M. Abensour, Levinas reitera su análisis crítico del pensamiento del filósofo alemán: “*Morir por*” es evocado por Heidegger en el párrafo 47 de *Sein und Zeit*. “El filósofo –continúa Levinas– busca de ese modo un existencialismo del ser-para-la-muerte y encuentra su significación ‘auténtica’ en la anticipación libre y valientemente angustiada, no susceptible de ser compartida ni transferida, pero en la que ‘morir por...’ no se le presenta sino como un ‘simple sacrificio’, sin que la ‘muerte por otro’ pueda verdaderamente liberar al otro de morir y sin cuestionar la verdad del ‘cada uno muere para sí’. La ética del sacrificio no llega a conmover el rigor del ser y de la ontología de lo auténtico. (...) El yo del elegido para responder del prójimo *también* es idéntico a sí, *también* es sí mismo: unicidad de la elección. Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación de ser, hay una humanidad des-interesada. La prioridad del otro sobre mí, merced a la que el ser-ahí humano es único y elegido, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y su mortalidad. Ahí es donde la preocupación por su muerte o el ‘morir por él’ y morir ‘su muerte’ importa más que la prioridad relativa a la muerte ‘auténtica’. (...) ***Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma***, por encima de toda metáfora” (158).

Algunas conclusiones y consideraciones prospectivas

a) Tiempo de la Alteridad como superación del tiempo de la Identidad

Para Levinas, el tiempo auténtico, verdadero, emerge con el advenimiento del otro. La existencia solitaria es incapaz de tiempo pues la condición de posibilidad del tiempo es la relación intersubjetiva, y acontece, en consecuencia, en la relación entre humanos, en la historia. Ya en los inicios de su itinerario filosófico Levinas toma distancia de modelos intelectualistas y solipsistas para proponer un camino de búsqueda que recorre a lo largo de su propia vida intelectual. Es así que en *Le Temps et l'autre* muestra como las relaciones *erótica*, de *paternidad* y con la *muerte*, introducen la diferencia, el pluralismo, la alteridad y la misma experiencia del tiempo en la vida del sujeto. Desde ahí y hasta sus últimos escritos dedicados al asunto, como *Dieu, la Mort et le Temps*, enseña que el tiempo no debe comprenderse como limitación del ser finito sino como relación con lo inasimilable, con lo

(156) DMT, p. 131.

(157) DMT, p. 138-139.

(158) E. LEVINAS, “*Morir por...*”, en EN, p. 240. El destacado en cursiva y negrita es mío.

incontenible, con lo diferente, con el otro(s), con el Otro, con el Infinito, en fin, con Dios. Con todo, busca superar los modelos de identidad y de la pura presencia, a saber, sincrónicos e immanentes, donde todo depende del poder y saber del sujeto ensimismado. Por ello, planteará una visión distinta y hablará de una *diacronía trascendente* que hace posible comprender el tiempo como la *versión del Mismo hacia el Otro* y no solo como la *corriente de los contenidos de la conciencia*.

b) La desformalización del tiempo

Desde el inicio de nuestra investigación observamos que Levinas reconocía explícitamente que un tema esencial de su filosofía era precisamente la *desformalización del tiempo*. Sumándose a un esfuerzo intelectual iniciado por Bergson y continuado de algún modo por Heidegger, Levinas propone un método para seguir profundizando esta línea desformalizadora a fin de auscultar una *concreción más antigua que la forma más pura del tiempo, una coyuntura de acontecimientos de un contenido significativo previo a la forma*, a fin de articular una temporalidad verdadera. Es así como llega a proyectar un discurso sobre la responsabilidad frente al otro anterior a todo contrato –referencia a un *pasado inmemorial*, que nunca ha sido mi presente, y que, sin embargo, me llama y me elige para responder– y sobre la mortalidad del otro que igualmente me convoca a morir por/con el otro, a compadecer su muerte –referencia a un *futuro puro*–. De ese modo, Levinas piensa que es posible visualizar una temporalidad auténtica donde pasado y futuro tengan una significación propia y no sean solo mera extensión del presente.

c) Tiempo como “a-Dios” (ante o para, hacia Dios)

Es un hecho que Levinas vincula discretamente el tiempo con *Dios*. Se ha visto que tanto en su reflexión sobre el *pasado inmemorial* como en sus alcances sobre el *futuro puro*, involucra la noción de *Dios*. En el contexto religioso se trata de descender desde “el fondo de la conciencia” “hacia el *profetismo*, hacia la inspiración (159), hacia una espiritualidad en la que el Mismo no se confirma, no se instala, sino que el Otro *agita* al Mismo” (160). En este marco –de la espiritualidad– “el Otro no está *en* el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro *agita* al Mismo” (161). La escansión, la puntuación fuerte, de esta diacronía del tiempo significa, según Levinas, “la *subida* del tiempo hacia el Infinito, la distancia

(159) A propósito de “*profetismo e inspiración*”, en el capítulo dedicado a *La revelación en la tradición judía*, en MAV, LEVINAS ha dicho “Me he preguntado si la inquietud del Mismo por el Otro no es acaso el verdadero sentido de la razón, si esa inquietud no constituye su racionalidad. Inquietud del hombre por el Infinito de Dios, Infinito al que no podría contener pero que lo inspira. Inspiración que es el modo originario de la inquietud, inspiración del hombre por Dios que es la humanidad del hombre. El ‘*en*’ de la ‘desmesura *en* lo finito’, solo es posible en el ‘heme aquí’ del hombre acogiendo a su prójimo. El modo original de la inspiración no debe buscarse en la escucha de los cantos de una musa, sino en la obediencia al Altísimo como relación ética con el otro hombre” (MAV, pp. 222-223).

(160) DMT, p. 240.

(161) DMT, p. 240.

del Infinito, la versión hacia su altura, que es el tiempo en su *dia-cronía*. Como tal, lejos de significar la corruptibilidad del ser, el tiempo significaría la ascensión hacia Dios, el *des-inter-és*, el paso al más allá del ser, la salida del ‘es’” (162). Más adelante, nuestro autor reitera sus pensamientos señalando que “hemos interpretado este estallido de la experiencia en el testimonio, esta agitación del Mismo por el Otro, como la *diacronía* del tiempo. Tiempo que, en este caso, se daría a entender como referencia a Dios –como el verdadero *a-Dios*– antes de interpretarse como pura deficiencia, como sinónimo de lo perecedero...” (163).

En este contexto, el tiempo como espera, la paciencia del tiempo, más pasiva que toda pasividad significa una *paciencia* que en el pensamiento de Levinas adquiere una connotación bíblica. El tiempo es un tiempo del “*heme aquí*”, de la disponibilidad, de la inquietud por los otros y otras, de la obediencia a Dios en el servicio a los demás, de la preocupación por el *destino de la viuda y del huérfano, del extranjero y del pobre*, como acostumbraba a decir frecuentemente Levinas. No hay duda que el autor valora positivamente la obra humana en la historia, pero a la vez no ignora la complejidad y parcialidad que habita por dentro a todo proyecto histórico. Por ello, la necesidad de la paciencia en la historia. “En tanto que orientación absoluta hacia el Otro –en tanto que sentido– la obra solo es posible en la paciencia, la que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa, para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión, actuar sin entrar en la Tierra Prometida. El Porvenir por el cual tal acción actúa, debe, de entrada, considerarse como indiferente a mi muerte. La obra, distinta a la vez de juegos y de cálculos, es el ser-para-más-allá-de-mi-muerte (...) Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra es entrever este triunfo en un *tiempo sin mí*, aspirar a este mundo sin mí, aspirar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo” (164). Es más, en este camino “ser imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeo-cristiana conserva todo lo infinito de su ausencia que está en el orden personal mismo. Solo se muestra por su huella, como en el capítulo 33 del Éxodo. Ir hacia él no es seguir esta huella que no es un signo. Es ir hacia los otros que se encuentran en la huella” (165).

En suma, he aquí una valoración “religiosa del tiempo”, y se subraya de nuevo que el tiempo no es pura deficiencia, sino apertura a Dios. Tópicos que profundizaremos en un momento ulterior en el que abordaremos directamente las connotaciones religiosas y eventuales implicancias “teológicas” y “escatológicas” del pensamiento de Levinas.

d) Ser contra la muerte

En definitiva, y respecto de un punto central de nuestro estudio sobre el tiempo, la muerte y el otro, cabe concluir que no se trata solo de asumir la muerte, sino

(162) DMT, p. 241.

(163) DMT, p. 245.

(164) E. LEVINAS, HOH, pp. 51-52.

(165) EDHH, p. 202. Ver el cap. completo “*La Trace de l'autre*”, en EDHH, pp. 187-202, cf., también, HOH, pp. 72-83.

de *ser contra la muerte*. Con todo, a la luz de lo visto se entiende mejor el planteo de *Totalité e infini* en el que distante del ontologismo trágico de Heidegger, Levinas afirma que “el tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal... no es el ser para la muerte, sino el ‘aún no’ que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable” (166), y más adelante precisa que “*ser temporal es ser a la vez para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte*” (167). Ser temporal es tener todavía tiempo y poder aplazar la muerte, o, en definitiva, enfrentarla libremente “en el presente del amor”, en y a través de “la santidad, de la caridad y de la misericordia” (168), valorando, en consecuencia, el tiempo como realización y buscando un mundo más auténticamente humano, donde la muerte del otro pueda importar más que la propia y donde la vida de todos –y no la muerte– tenga la última palabra.

RESUMEN

El artículo indaga la peculiar visión del filósofo Emmanuel Levinas en torno al tiempo en su articulación con la muerte y el otro(s). Muestra el empeño levinasiano por desformalizar la noción del tiempo analizando las relaciones que el autor establece entre el tiempo y el otro, entre el tiempo y la muerte, entre pasividad-paciencia y responsabilidad, entre pasado inmemorial, presente y futuro. Finalmente, el estudio se concentra en la confrontación crítica entre Levinas y Heidegger a propósito de la muerte y el tiempo. Concluye que es posible superar el planteo heideggeriano concibiendo la muerte a partir del tiempo y no solo el tiempo a partir de la muerte. Para Levinas, ser temporal implica tener todavía tiempo, poder aplazar la muerte o enfrentarla libremente en el presente del amor-misericordia, en la responsabilidad frente al otro y dando sentido al tiempo procurando un mundo más auténticamente humano.

Palabras clave: tiempo-diacronía, muerte; otro, pasividad-paciencia, responsabilidad, pasado inmemorial.

ABSTRACT

The article investigates peculiar vision of the philosopher Emmanuel Levinas regarding time in its articulation with death and the other (s). It shows the levinasiano commitment by deformalizing the notion of the time, analyzing the relationships that the author establishes between time and the other, time and death, between passiveness-patience and responsibility, between immemorial past, present and future. Finally, the study focuses on the critical confrontation between Levinas and Heidegger with regard to death and time. He concludes that it is possible to move beyond the Heideggerian position, understanding death from the perspective of the time, and not only time from death. For Levinas, to be temporal means still have time, to defer death or to face it freely in the present of love-mercy, in the responsibility of one to another, and giving sense to time by seeking a more truly human world.

Key words: diachronic time, another, passiveness-patience, responsibility, immemorial past.

(166) TI, p. 237.

(167) TI, p. 248. El destacado en cursiva y negrita es mío.

(168) EN, p. 240.