



Franciscanum. Revista de las ciencias del

espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Viola, Federico Ignacio

La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la  
filosofía de Emmanuel Levinas

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVIII, núm. 165, enero-junio, 2016,  
pp. 119-143

Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343543729005>

- 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

# La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas\*

Federico Ignacio Viola\*\*  
Universidad de Friburgo  
Friburgo-Alemania

Para citar este artículo: Viola, Federico Ignacio.  
«La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 119-143.

## Resumen

En el presente artículo se intenta poner de relieve cómo la comprensión levinasiana del tiempo contribuye a la recuperación del valor y del sentido del *instante presente*, el cual ha sido menospreciado hasta nuestros días en gran parte de la tradición filosófica en tanto concebido a partir del tiempo, pensado este último como duración. Se trata así pues de pensar el sentido propio del *instante* en sí mismo, en cuanto momento presente, independientemente del sentido funcional que se le asigna como

\* El presente artículo es el resultado de la investigación llevada a cabo como Posdoctoral Fellow (DFG-Graduiertenkolleg 1288) en la Universidad de Friburgo, en el marco general de un proyecto de trabajo denominado «Friends, Patrons, Clients. Practice and semantics of friendship and patronage in historical, anthropological and cross-cultural perspectives», financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). (Febrero/Mayo 2015).

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo, Alemania, así como Licenciado en Filosofía por la Universidad del Litoral, Santa Fe, Argentina. Docente investigador adscrito a los Archivos Husserl de Friburgo (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). Miembro-fundador del Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe, Argentina, en el cual ha participado activamente hasta el año 2008. Contacto: federicoviola@fastmail.fm.

parte de un conjunto –la duración– que lo abarca y en el que se absorbe. Se tratará por lo tanto de imaginar otras metáforas para explicar el acaecer temporal, distintas de la del punto, de la línea o de la del *flujo* del devenir; metáforas a partir de las cuales el tiempo ha sido siempre comprendido como un *continuo* homogéneo. Estas representaciones abstractas del tiempo presentan un *orden* que reúne los instantes, pero carecen de la noción de un instante central: ese instante por excelencia que es el presente.

### Palabras clave

Tiempo, proto-impresión, diacronía, inicio, ética.

## The reiteration of *beginning*. Contributions for a new conception of time based on the philosophy of Emmanuel Levinas

### Abstract

In this article I seek to highlight how Levinas's understanding of time contributes to recover the value and meaning of the present moment, which has been underestimated in the philosophical tradition to this day insofar as it was conceived based on time, understood the latter as simple duration. I try therefore, hereby, to think of the meaning of the instant itself, as present, regardless of the functional meaning ascribed to it as part of a whole – the duration – in which it would be encompassed and absorbed. I try therefore to imagine another metaphor to explain the temporal occurrence, other than the point, the line or the flow of becoming; based on this metaphors, time have always been understood as a homogeneous continuous. This is, according to Levinas, an abstract representation of time itself where there is an order of the moments, but where does not actually

exist the notion of a central moment: that moment *par excellence* that is the present.

## Keywords

Time, proto-impression, diachrony, beginning, ethics.

### 1. Instante y existencia

*El instante* –subraya Levinas– es por excelencia consumación de la existencia, de suerte que

Antes de estar en relación con los instantes que lo preceden o lo siguen, encierra un acto por medio del cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento. (...) el instante por sí mismo es una relación, una conquista, sin que esa relación se refiera a un porvenir o a un pasado cualquiera, a un ser, a un acontecimiento situado en ese pasado o en ese porvenir. En cuanto comienzo y nacimiento, el instante es una relación *sui generis*, una relación con el ser, una *iniciación* al ser<sup>1</sup>.

El instante como *inicio*, como ruptura con la continuidad anónima del devenir que caracteriza la verbalidad del ser en cuanto tal, nos lleva por eso a reflexionar sobre otras imágenes o metáforas que nos pueden ayudar a comprender el fenómeno del tiempo, como ser las imágenes de la fecundidad, de la creación o de la filiación. Todas estas suponen la noción de *diacronía*, a la cual nos referiremos también a lo largo de este trabajo.

La noción de diacronía supone que cada instante es *otro* respecto de los demás aunque no de manera relativa, sino de manera absoluta. Esto implica que cada instante es una novedad *absoluta* con respecto a *otro* instante. Aquí se hace patente la raíz hebrea de la noción levinasiana de tiempo, en tanto que para dicha cosmovisión el tiempo es concebido como ganancia, como fecundidad, como nacimiento, como advenimiento de lo nuevo y como renovación. Por el contrario, para la concepción griega del tiempo, la cual desconocía

1 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente* (Madrid: Arena Libros, 2000), 104-105. Subrayado nuestro.

por completo la noción de creación, la temporalidad representaba ante todo una *degradación*, de forma que era concebida como un proceso de evolución degenerativa la cual necesariamente iba de un *más* hacia un *menos* (catagénesis)<sup>2</sup>. La materia era, de esta forma, menospreciada en tanto aportaba la degradación y representaba la caída en lo plural. Lo real perceptible sería, según esta concepción, puramente negativo en su conjunto en tanto que, desde el punto de vista de la cosmovisión griega, *grosso modo*, el dato de los sentidos era considerado el resultado de una decadencia. El devenir griego es por esto pesimista, en tanto representa ante todo una marcha hacia la muerte. La ciencia moderna, cuya física se rige según las leyes de la termodinámica y la entropía universal, no es ajena a este pesimismo. La novedad peculiar del pensamiento levinasiano, que será puesta de relieve, consiste en la puesta en tela de juicio de esta comprensión del tiempo tratando de pensar el sentido de la multiplicidad temporal desde una recuperación crítica del sentido del instante.

Esto implicará a su vez poner en tela de juicio el menosprecio sistemático que la filosofía moderna ha tenido por la noción instante, en la cual ha visto tan solo –según palabras de Levinas– «la ilusión del tiempo científico, despojado de todo dinamismo, de todo devenir»<sup>3</sup>. La consideración fundamental que desemboca en el menosprecio del instante, en la subestimación del presente en cuanto tal, depende ciertamente del hecho de que el instante puntual, al igual que su representación geométrica, no tendría magnitud ni duración. Él no es la *duración*, «consideración legítima, –comenta Levinas– si es verdad que el instante debe comprenderse en función del tiempo»<sup>4</sup>. La filosofía moderna considera que el instante existe solo en el límite

2 Aristóteles, *Phys.* IV 222b 19 (Madrid: Gredos, 1995), 285. «Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo solo indirectamente es causa de generación y de ser. Un indicio suficiente de ello está en el hecho de que nada se genera si no se mueve de alguna manera y actúa, mientras que algo puede ser destruido sin que se mueva, y es sobre todo de esta destrucción de la que se suele decir que es obra del tiempo. Pero el tiempo no es la causa de esto, sino que se da en caso de que el cambio se produce en el tiempo».

3 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, op. cit., 101.

4 *Ibid.*, 102.

de dos tiempos, como una pura abstracción, mientras que «la realidad estaría constituida por el impulso concreto de la duración, siempre vuelto hacia el porvenir, siempre imbricándose en él»<sup>5</sup>.

Levinas, por su parte, optará por pensar el instante, no ya en función del tiempo o de la duración, como lo hizo casi la totalidad de la tradición filosófica hasta nuestros días, sino que intentará captar su sentido en función de la *existencia* misma. La consideración del instante a partir del tiempo bien podría ser tomada como una constante a lo largo de casi toda la historia de la filosofía occidental. De tal suerte que el instante ha tomado su significación de «la dialéctica del tiempo», quitándole de esta forma toda *dialéctica propia*. El instante no tendría, así pues, «otra función ontológica que aquella que, de acuerdo con las variaciones de las doctrinas, se atribuye al tiempo»<sup>6</sup>. Consecuentemente el instante fue considerado en relación con los otros instantes, tan solo desde el punto de vista de la dinámica temporal de la *duración*, esto es desde el punto de vista del *flujo continuo* en el cual cada instante es de algún modo, a su vez, ya siempre el otro instante.

Ahora bien, surge la pregunta de cómo sería posible recuperar críticamente el valor del instante y del presente en cuanto tal. Para esto se debe recorrer un camino que va desde la *idea* del tiempo al tiempo *efectivo* en cuanto tal, de manera de conectar el instante con la *existencia* misma en su acontecer efectivo. Este recorrido es denominado por Levinas *deformalización* de la *idea* o *concepto* de tiempo<sup>7</sup>. Ahora bien, pasar del tiempo como idea a la *efectividad* del tiempo en cuanto tal, implica para Levinas pasar del presupuesto de un sujeto poseedor de un *poder absoluto* sobre lo real a la noción de un sujeto que no se define por el *poder* de disposición sobre los acontecimientos que lo rodean. Este acceso a la efectividad del

5 *Ibid.*, 103.

6 *Ibid.*, 102.

7 Para una exposición más detallada de la noción de «deformalización» remitimos a los siguientes textos: Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: Pre-Textos, 1993), 203ss, y Richard Sugarman, «Emmanuel Levinas and the Deformalization of Time», en *Analecta Husserliana* 90, 253-269 (Dordrecht: Springer, 2006).

aconocer temporal no implica, por lo tanto, la obtención de un nuevo *contenido* de conciencia del que se pueda disponer, sino que, sobre todo, se trata de poner en evidencia una *modalidad* nueva de la conciencia, y de esta forma una nueva modalidad de la *subjetividad*. Se trata pues de una nueva modalidad de la subjetividad y de la conciencia, diversa a la de la fenomenología de Husserl, de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, o a la de la filosofía moderna en general desde Descartes a Hegel.

Cabe destacar sin embargo, como Levinas afirma explícitamente, que la *deformalización* de la idea de tiempo en cuanto tal se encuentra ya *in nuce* en las filosofías tanto de Husserl como de Heidegger, además de Bergson y Rosenzweig<sup>8</sup>. Levinas parte ciertamente de estos autores, pero va más allá de las tesis que ellos mismos propusieron.

## 2. Con Husserl, más allá de Husserl

---

Para ir con Husserl más allá de Husserl, Levinas parte del carácter *empírico* irreducible de la conciencia interna del tiempo. Pues el rol privilegiado que la fenomenología concede a la *sensibilidad*<sup>9</sup> en relación a la comprensión de la temporalidad es considerado por él como decisivo, peculiar y único en la historia de las ideas, en tanto que la validez de los objetos fenomenales no depende como en el idealismo o en el neokantismo de principios fundamentales *a priori* de la razón, sino que dichos objetos reciben su validez a partir de la vida efectiva de la conciencia intencional. La conciencia no constituye según esto para Husserl la condición última de las posibilidades lógicas o formales de la validez de los objetos de la experiencia<sup>10</sup>.

El análisis husserliano parte, de este modo, de la constatación de que el tiempo constituye una corriente que surge del *ahora* de la conciencia. Este ahora *fontanal* del tiempo no se encuentra, empero,

8 Cf. Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, op. cit., 141-144.

9 Cf. Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (París: puf, 2004), 248 ss.

10 Cf. Rudolf Bernet. «L'autre du temps», en *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, ed. J.-L. Marion (París: puf, 2000), 145.

«fuera» del tiempo, sino que cada ahora puntual fluye y es reemplazado cada vez por un nuevo ahora. El ahora constituye así el punto a partir del cual el tiempo y todo objeto temporal se originan, por lo que Husserl le adjudica el carácter de proto-fuente de la temporalidad.

La serie de los *ahoras* puntuales que van fluyendo constituye así pues un continuo, i.e. el continuo del fluir temporal. Este continuo temporal se compone de dos direcciones, a saber, la dirección *retencional* que contiene los ahoras puntuales pasados y los aún no desaparecidos pero ya modificados; y la dirección *protensional* que encierra los ahoras puntuales aún no sidos.

La percepción de un objeto se va realizando de esta manera a través de una serie de sensaciones (*Empfindungen*) originarias que se van dando en las distintas fases del ahora. Esta percepción empírica o «sensación» que tiene lugar en cada una de las fases del ahora y a través de la cual se lleva a cabo la percepción completa de un objeto es denominada por Husserl *proto-impresión* (*Urimpression*)<sup>11</sup>.

En la proto-impresión o proto-sensación coinciden la sensación con lo *sentido*. De lo que se sigue que en la proto-sensación (*Urempfindung*) no hay conciencia de lo sentido en cuanto tal. La conciencia *no es* conciencia del instante *en el instante*, sino del instante que ya pasó, que ya transcurrió. La conciencia presenta así un *retardo* con relación a ella misma<sup>12</sup>. La conciencia del tiempo constituye así, según el análisis husseriano, la misma *vida temporal* de la conciencia, i.e. la *autotemporalización* de la conciencia como tal. Por esto –afirma Levinas– «la conciencia del tiempo no es una reflexión sobre el tiempo, sino la temporalización misma: la *demora* de la toma de conciencia, es el después mismo del tiempo»<sup>13</sup>. Pues en el comparecer de los

11 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 29.

12 Cf. Vincent Duhamel, «Dissolution de la temporalité et temporalité de la dissolution», *Philosophy Today* 55, Supplement (2011): 86.

13 Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Madrid: Síntesis, 2006), 221-222. Subrayado nuestro.

ahoras puntuales proto-impresionales que fluyen y que componen la temporalidad de los actos intencionales no se trata de una anamnesis o de una síntesis de reconocimiento, sino ante todo y sobre todo se trata de *sensibilidad*, i.e. de la intimidad de una sensación inmediata que Husserl denomina autoafección (*Selbstaffektion*) de la conciencia misma. A este tipo de sensación *inmediata* que acaece *antes* de toda mediación consciente bien le cabe el nombre de *experiencia pura* o *experiencia sin concepto*<sup>14</sup>.

La esencia de la vida de la conciencia transcendental es descrita de este modo por Husserl como el movimiento incesante de autotemporalización (*Sichselbstzeitigen*), la cual se caracteriza en último término por el incesantemente renovado comparecer de una nueva presencia o de un nuevo presente de la conciencia. El fluir de la conciencia no presupone en cuanto tal una conciencia preliminar que pudiera recoger en sí misma, en un nuevo acto teórico, el pensamiento del tiempo. Por eso dice Levinas:

La proto-impresión es la no-idealidad por excelencia. La novedad imprevisible de contenidos que surgen en esta fuente de toda conciencia y de todo ser es creación original (*Urzeugung*), tránsito de la nada al ser (...) creación que merece el nombre de actividad absoluta, de *genesis spontanea* (...) ella está colmada más allá de toda previsión, de toda espera, de toda semilla y de toda continuidad y, por tanto, es completa pasividad, receptividad de un «otro» que penetra en lo «mismo», vida y no «pensamiento»<sup>15</sup>.

La proto-impresión constituye de esta forma el *topos* a partir del cual la conciencia se transmuta en pasividad absoluta, es decir, donde se evidencia lo irreductible de su *corporalidad*. En la proto-impresión por eso se hace patente la *carne* misma del espíritu; de forma que la temporalización de la conciencia constituye la misma temporalización o *envejecimiento del cuerpo*<sup>16</sup>.

14 Cf. *Ibid.*, 253.

15 *Ibid.*, 224.

16 Cf. Bernhard Casper, «La temporalisation de la chair», en *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*, op. cit., 169.

La doctrina husseriana del tiempo, sin embargo, es insuficiente para Levinas en cuanto Husserl, mediante las categorías de *genesis spontanea*, auto-afección o auto-temporalización, no alcanza a dar cuenta de la *alteridad absoluta* que la temporalidad trae consigo. En otras palabras, la temporalidad en Husserl se muestra ante todo como alteración de una identidad que siempre permanece igual a sí misma en la inmanencia de su propia vida. La vida de la conciencia se muestra de este modo, según el análisis husseriano, autorreferente aún en sus mismas «alteraciones». Siguiendo los análisis de Vincent Duhamel es menester distinguir por eso entre diacronía *formal* y diacronía *vivida*. Pues la descripción fenomenológica del tiempo, tal como es llevada a cabo por Husserl, da cuenta, según lo expuesto, solamente de una diacronía formal, esto es de una afección originaria (*Urimpression*) que, si bien interrumpe el flujo de la conciencia, no deja de ser correlativa a ella en cuanto constituye su *condición de posibilidad*. De lo que se sigue que dicha interrupción es precisamente lo que «permite» *correlativamente* que exista el flujo mismo de la conciencia como tal. Inversamente la *diacronía vivida* o *afección inmediata*, tal como la concibe Levinas, en tanto *interrupción* del flujo de la conciencia, es lo que «impide» dicho flujo pero no en función de su posibilidad, sino como su *interrupción sin más*, absolutamente. Esta *diacronía vivida* constituye una interrupción del flujo de la conciencia *por un tiempo*, a saber constituye una «interrupción vivida» –o acontecimental– y no la *conciencia* de una interrupción. El instante *vivido* de la diacronía es por eso mismo un instante que no figura en el tiempo de la síntesis que lleva a cabo la conciencia, es decir, que no figura en el tiempo recuperable de la «*conciencia de...*» (intencionalidad) y por eso constituye una *vivencia*, un acontecimiento, que no se deja reintegrar en el seno de una biografía o de una cronología histórica, sino que simplemente constituye una *vivencia* que «se hace sentir» y de la que solo se puede dar cuenta a través de sus huellas y vestigios<sup>17</sup>.

17 Cf. Vincent Duhamel, *op. cit.*, 11.

Es por eso que mientras Husserl insiste en el rol subordinado de la afección originaria en tanto que la entiende únicamente como *condición de posibilidad* de toda sincronía, Levinas insiste sobre todo en el carácter vivido de dicha afectividad diacrónica, en cuanto trastorno que suspende la conciencia *por un tiempo*, siendo este «*por un tiempo*» un paréntesis intercalado en la sincronía continua del flujo de la conciencia que no la *posibilita* en cuanto tal, sino que la *trastorna e interrumpe*. La temporalización del tiempo significa de esta forma, para Levinas, el *encuentro* con lo otro *concreto* que no es conciencia, esto es con una *heteronomía pre-original* que ni causa, ni fundamenta la conciencia, pero que la *afecta* y la *determina* en cuanto tal.

Aquí se descubre la conciencia en su modalidad de *no-poder* sobre el origen, en la medida en que esta choca, *traumáticamente*, contra un punto insuperable más allá del cual no puede remontarse y que no puede dominar. El camino de las reducciones *retroscendentes*<sup>18</sup> de la conciencia trascendental constituye indudablemente para Levinas el camino de una «toma de mando», de una dominación sobre aquello que se reduce. La «conciencia de...» o intencionalidad representa por eso, en última instancia, el *dominio* de lo intencionado, su disposición total<sup>19</sup>.

Cabe destacar, como ya se ha señalado más arriba, que no se trata en este análisis de la temporalidad del descubrimiento de un *contenido* peculiar de la conciencia, sobre el cual esta no podría disponer; no se trata por esto mismo de la *toma de conciencia* de algo *más poderoso* que la conciencia misma, contra lo cual esta no podría ejercer su poder. Se trata más bien aquí del *toparse* de la actividad intencional de la conciencia contra una afección que la concierne y que no se deja recuperar intencionalmente por ella, no porque dicha afección

18 Cf. Emmanuel Levinas, *Oeuvres. Parole et Silence et autres conférences inédites* (Paris: Grasset; IMEC, 2011), 133.

19 Por esto mismo es impropio hablar en Levinas de una «reducción» ética como tal. Pues en el plano de la ética no hay ni reducción, ni horizonte. El encuentro con el otro, en cambio, acaece en cuanto tal en un plano absolutamente ajeno a todo *poder*, a toda disposición sobre su alteridad.

sea más poderosa, sino porque simplemente –pudorosamente– se le escapa. Se trata ante todo aquí de la confrontación con el límite del poder de la conciencia, o mejor dicho de la puesta en evidencia de una nueva *modalidad* de la conciencia misma, a saber, conciencia como *pasividad extrema* o como *de-otro-modo-que-poder*. Así lo explica el mismo Levinas:

Es necesario buscar en la conciencia misma un acontecimiento que la desborde y que no se formule más en términos de poder. No se trata [empero] de encontrar en ella un contenido excepcional, sino de un modo nuevo de conciencia; una nueva forma y no un nuevo contenido. Se trata de separar *acontecimiento de ser* y ontología, *acontecimiento de ser* y verdad<sup>20</sup>.

Esta modalidad de la conciencia como no-poder es también denominada por Levinas *posición*.

### 3. La posición

---

La *posición* de la conciencia adquiere en el análisis levinasiano una doble significación. En primer lugar denota el hecho de que el origen (*Ursprung*) está precedido por una excedencia de sentido irrecuperable, lo cual está muy bien sintetizado en la frase de *De otro modo que ser*: «el sentido no se mide por el ser, sino el ser por el sentido»<sup>21</sup>. De esta forma, el ser –siempre fundamental, siempre original– no agota para Levinas el sentido, pues no coincide absolutamente con él. El origen, a fin de cuentas, no coincide absolutamente consigo mismo. Esa no-coincidencia es irrecuperable ontológicamente, puesto que, en último término, las categorías ontológicas en las cuales se expresa se desmoronan en cuanto tales, pues si bien dicha coincidencia se presenta en la ontología, se manifiesta como sobrepasándola, adviene al ser como lo extra-ordinario, como excedencia, como excepción, en último término, como humanidad.

20 *Ibid.*, 134.

21 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sigueme, 1995), 203.

En segundo lugar, como ya indicamos, denota el fin de una subjetividad absolutamente poderosa, cuya vida coincidiría con su saber. A esta concepción de la subjetividad contribuyeron según Levinas toda la filosofía moderna, la cual desoyendo el *primum vivere, deinde philosophari*, desembocó en el *humanismo* para el cual la persona se reduce totalmente a su libertad, a su autonomía, esto es al poder. Toda la vida espiritual del ser humano devino de esta forma poder, técnica y dominio sobre lo real, contribuyendo así a la divinización del hombre. De este humanismo moderno, cuyo único defecto es no ser lo suficientemente humano<sup>22</sup>, es de donde proviene la aspiración del hombre *a reemplazar a Dios, a devenir Dios en cuanto que dispone sobre Dios*. Dicho humanismo degenera en la *absorción de Dios o absorción en Dios*. Por esto mismo, recalca Levinas, se hace comprensible que la verdad en cuanto desvelamiento «devenga el gran asunto [affaire] del ser; y que el hombre devenga el ente principal en el ser; y que la verdad devenga el gran tema [affaire] del hombre»<sup>23</sup>. Desde Parménides, pasando por Platón y Aristóteles hasta el idealismo moderno, el pensamiento occidental ha convertido en dogma incuestionable la simultaneidad entre el vivir y el pensar como saber, la identidad del *vivere* y del *philosophari*.

Ahora bien no se trata aquí de intentar reemplazar el ideal de la verdad por un ideal del error o del escepticismo –aclara Levinas– lo cual nos prohibiría todo discurso y nos conduciría a alguna forma de *ataraxia*. No se trata asimismo de preferir la falsedad a la verdad, sino antes bien de *buscar el sentido de las relaciones que constituyen el ser y que fundan la filosofía misma* «afuera de las categorías del poder»<sup>24</sup>.

Una manera de sustraerse a la dicotomía *poder/no-poder* consistirá pues en dar cuenta del *punto de partida* del pensamiento, del ser, de la conciencia, en fin de cuentas, del tiempo. Que el ser tenga

22 *Ibid.*, 201.

23 Emmanuel Levinas, *Parole et Silence et autres conférences inédites*, op. cit., 143.

24 *Ibid.*, 143-144.

un *inicio* implica de esta forma que el monismo parmenídeo puede ser superado y que puede haber lugar para pensar la multiplicidad. Ahora bien, la noción de *inicio* no debe confundirse con la de origen. La posición es punto de partida, *inicio*, pero no origen. Es menester entonces realizar una diferenciación diacrítica entre el concepto de *origen* y la noción de *inicio*<sup>25</sup>.

Por diferenciación diacrítica entendemos aquí, siguiendo a László Tengelyi, «el proceso que consiste en separar *a posteriori*, unos de otros, elementos del pensamiento que anteriormente no solo coincidieron, sino que tenían que coincidir según razones atendibles, de manera de hacer resurgir las presuposiciones que son responsables de su inseparabilidad»<sup>26</sup>.

En sentido genérico la noción metafísica de origen representa la idea de un punto original a partir del cual obtienen su sentido la totalidad de los fenómenos, la totalidad de lo real. Según este supuesto, el origen coincidiría necesariamente consigo mismo en tanto que siendo la fuente y el origen de todo sentido tendría necesariamente su sentido en sí mismo, siéndole este último contemporáneo de manera que la *identidad* constituiría su última razón de ser.

Con la noción de *inicio* Levinas postula, por su parte, no un origen más originario que el origen, sino la noción de una precedencia de sentido, donde es necesario destacar la palabra *precedencia*. De esta forma el sentido debe ser comprendido como siempre precedente, pues nunca se hace presente, así como tampoco nunca fue presente. Esta *precedencia* está ya implícita en la noción levinasiana de *diacronía*. La

25 Deliberadamente se evita hablar en el presente estudio de *conceptos* o *categorías*, pues se trata más bien de abrir *caminos* que si bien son *conceptuales* refieren, empero, a la *temporalidad* o al *instante* como a acontecimientos que están más allá de lo fenoménico objetivo, y por esto mismo de lo meramente conceptual en cuanto tal. Se trata de esta forma de dar cuenta *conceptualmente* de dichos acontecimientos que conciernen a la conciencia, que la afectan, pero poniendo de relieve que no se reducen a ella, sino que la sobrepasan, que la trastornan y alteran sin dejarse asumir o explicar por ella. Este mismo trastorno no es sino un desfase de la conciencia consigo misma que desnuclea su identidad de tal.

26 László Tengelyi, «Zeit und Empfindung (E. Husserl, E. Levinas und M. Henry)», *Recherches husserliennes* 2, Vol. 4 (1995): 64.

posición de la conciencia, por lo tanto, en tanto la precede constituye precisamente su punto de partida, su inicio mismo, esto es, el «desde dónde» a partir del cual viene a sí, diacrónicamente.

La noción de *posición* designa de esta forma el *aquí* del pensamiento, su circunscripción o localización. Levinas intenta explicar esta afirmación de diversas maneras. En primer lugar recurre a Descartes para quien el *cogito*

No desemboca en la posición impersonal: «hay pensamiento», sino en la primera persona del presente: «soy una cosa que piensa». La palabra cosa –subraya Levinas– es aquí admirablemente precisa. La enseñanza profunda del *cogito* cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir, como algo que se pone. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata solo de una conciencia de la localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber. El saber del saber está igualmente *aquí*, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza<sup>27</sup>.

Esto implica según Levinas que la *posición* no se añade a la conciencia como un acto intencional suyo, como si se tratara de un objeto intencional, sino que antes bien es a partir de la posición, de la inmovilidad insuperable que la constituye, como esta llega a sí misma. La conciencia, aclara Levinas, «tiene» una base, «tiene» un lugar como su *condición* y, en tanto situada, en tanto circunscrita, concluye Levinas, está *aquí*. Ahora bien este estar *aquí* de la conciencia no es a su vez un hecho de conciencia, un acto intencional suyo (un pensamiento, un sentimiento, una volición) sino precisamente su *posición*. «Lo que es aquí "objeto" de conocimiento no hace frente al sujeto, sino que lo soporta, y lo soporta hasta el punto de que es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto»<sup>28</sup>. Por eso –concluye Levinas– «la localización de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación [misma] del sujeto»<sup>29</sup>. De esto se sigue que lo contrario de la *posición* no es la libertad

27 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, op. cit., 94-95.

28 *Ibid.*, 97.

29 *Ibid.*, 95.

absoluta de un sujeto abstracto, suspendido en el aire, sino que lo contrario de la posición es la destrucción misma del sujeto, o como dice Levinas «la desintegración de la hipóstasis»<sup>30</sup>. Sin posición, sin localización, no es posible la subjetividad en cuanto tal.

La noción de *posición* requiere, empero, un proceso de diferenciación diacrítica con respecto a dos nociones con las que puede confundirse, a saber, la noción de localización geométrica y el «Da» del *Dasein* heideggeriano.

El *lugar* del pensamiento, su *localización* efectiva, antes de ser comprendida como espacio geométrico o como el *ahí* del ser, constituye una *base*. De aquí que el cuerpo no pueda ser nunca considerado un objeto en cuanto tal, ya que su efectividad pertenece al orden del *acontecimiento* y no al orden de lo cósmico objetivo. El cuerpo –aclara Levinas– no es puesto, sino que es *la posición* misma: «no se sitúa en un espacio dado previamente –es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización»<sup>31</sup>. «Captarlo como acontecimiento –continua Levinas– equivale a decir de él que no es el instrumento o el símbolo, o el síntoma de la posición, sino la posición misma, equivale a decir que en él se lleva a cabo la mudanza misma de acontecimiento en ser»<sup>32</sup>.

Por esto mismo el *aquí* (*ici*) de la conciencia difiere radicalmente del *Da* implicado en el *Dasein* heideggeriano. Pues este implica, según Heidegger, siempre ya el mundo. El *aquí* del que parte Levinas, por el contrario,

Precede toda comprensión, todo horizonte y todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí misma, de que es *existente*. (...); su *aquí* le da un punto de partida. El sujeto se apoya en él. Los contenidos de conciencia son *estados*. Su inmovilidad, su fijeza de sujeto no depende de la referencia invariable a ciertas coordenadas del espacio ideal, sino de su *estancia*, del acontecimiento de su posición

30 *Ibid.*, 97.

31 *Ibid.*, 98.

32 *Ídem*.

que solo se refiere a sí mismo, que es el origen de la fijeza en general –el comienzo mismo de la noción de comienzo–<sup>33</sup>.

#### 4. El aquí y el inicio: de la existencia a la hipóstasis

La posición en tanto *punto de partida* constituye un *aquí* desde el punto de vista del espacio y un *inicio* desde el punto de vista del tiempo. La posición en cuanto *inicio-aquí* constituye el punto de partida del pensamiento encarnado o el inicio de la substancialidad del pensamiento. El *acontecimiento* de la posición consuma de esta forma la *substancialidad* misma del pensamiento. La posición en cuanto acontecimiento de *inicio-aquí* del ente en el ser, esto es el *nacimiento* del ente en el ser, es descrita por Levinas en su libro *De la existencia al existente* escrito en cautiverio durante la guerra.

En esta obra Levinas emprende la tarea de *diferenciar* entre lo que existe, el existente, y el hecho puro de existir o la existencia. La diferencia ontológica heideggeriana es asumida por Levinas como la diferencia entre la verbalidad anónima del ser y la substancialidad concreta del ente.

##### 4.1 La existencia

Para desarrollar esta noción de una verbalidad pura anónima del ser, sin entes, Levinas, antes que inspirarse en la noción heideggeriana del *es gibt*, se basa sobre todo en el parágrafo 49 de *Ideas I* de Husserl. Según Nicolas Monseu, cuya obra tomamos aquí como referencia, la interpretación levinasiana de toda la obra de Husserl reposa sobre su interpretación de este controvertido parágrafo. Levinas ve en él la superación de todo naturalismo en la medida que, desplegando Husserl el primado de la vida de la conciencia, el mundo deviene relativo a su esfera absoluta. Levinas concuerda aquí con Husserl discrepando con su propio maestro Jean Hering, para quien esto significaba una concesión a la metafísica<sup>34</sup>. La hipótesis de Husserl, a saber que el

33 Ídem.

34 Cf. Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France* (Louvain-la-Neuve, Louvain: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain: Peeters, 2005), 49.

ser inmanente de la conciencia constituye «el ser absoluto» que no tiene necesidad de otra cosa para existir, significa para Levinas que la noción de *existencia* debe ser «investigada al nivel de la conciencia misma en la medida que, “en la totalidad concreta de su transcurrir”, ella porta la garantía de su ser»<sup>35</sup>. Ahora bien, Levinas interpreta dicho parágrafo de manera ontológica, ya que antes que una *conciencia* pura sin mundo, sin entes, él concibe una *existencia* pura sin entes, a saber *el hay*. La experiencia del *hay*, no designa pues la conciencia intencional de un objeto, no se trata siquiera de una *conciencia de...* en cuanto tal. Para describir por esto mismo el hecho bruto del *hay* Levinas recurre a la experiencia del insomnio donde

El hecho desnudo de la presencia opriime: está uno apegado al ser, apegado a ser. Se desliga uno de todo objeto, de todo contenido, pero hay presencia. Esta presencia que surge detrás de la nada no es ni *un ser*, ni el funcionamiento de la conciencia que se ejerce en vacío, sino el hecho universal del *hay*, que abarca las cosas y la conciencia<sup>36</sup>.

Se trata así, pues, de poner de relieve en este punto una diferencia ontológica, a saber, la *diferencia* entre la existencia pura y anónima y *aquellos* que ejerce dicha existencia: el ente concreto y situado. Dicha diferenciación ontológica entre la *existencia* y el *existente* es entendida por Levinas ante todo como la *acogida*, como el recibimiento del ser por parte del ente. Ahora bien qué significa recibir el ser, sino *comenzar* a ser. De aquí que Levinas pensará la diferencia ontológica según el modelo del acto creador, en donde, al venir el ente a la existencia es menester asignarle a dicho ente una causa, pero sobre todo y ante todo hay que dar cuenta de aquello que en el ente *acoge* la existencia, dice Levinas reemplazando aquí la palabra *ser* por la palabra *existencia*. Este *acto de acogimiento*, de sujeción (*assujettissement*) del ser por parte del ente constituye precisamente la misma *subjetivación* del ser. Así lo explicita el mismo Levinas:

El comienzo, el origen, el nacimiento ofrecen precisamente una dialéctica en la que ese acontecimiento en el seno del instante se hace sensible.

35 *Ibid.*, 222.

36 Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, *op. cit.*, 89.

Para el «ente» que comienza no hay solo que encontrar una causa que lo cree, sino que hay que explicar lo que en él acoge la existencia. No es que el nacimiento sea la recepción de un depósito o de un don por un sujeto preexistente; incluso la creación *ex nihilo*, que comporta por parte de la criatura una pura pasividad, le impone a aquél [al sujeto], en el instante de su surgimiento, que sigue siendo el instante de la creación, un acto sobre su ser, el dominio del sujeto sobre su atributo. El comienzo es esa posesión y esa actividad de ser. El instante no es un bloque, está articulado. Por medio de esa articulación es como se distingue de lo eterno, que es simple y ajeno al acontecimiento<sup>37</sup>.

El instante es pues el acaecimiento mismo del acto de *sujeción* (*assujettissement*) del ser. Así lo explica Didier Franck cuando aclara que la dominación del ente sobre el ser «se efectúa “en el instante que, según el análisis fenomenológico, es indescomponible”. Todo depende por lo tanto de la comprensión [del instante]. [De esta forma] o el instante es concebido como un puro estado de presente –es decir un presente en la forma de un bloque– y el ser es anulado [*oblitéré*] por el ente, o bien [el instante] constituye un acontecimiento y el verbo [ser] se distingue del substantivo [ente] manifestando la diferencia ontológica»<sup>38</sup>. El instante es comprendido entonces por Levinas como *articulación* dramática, es decir, como el movimiento por el cual el mero transcurrir verbal anónimo del ser, esto es, de la existencia sin entes, se interrumpe y se *subjetiviza*, deviene *hipóstasis*. Ahora bien, este movimiento articulado dramáticamente del acontecimiento de sujeción de la existencia, no constituye un movimiento trascendente extático como pretende Heidegger, según el cual cada instante se *desborda* en el siguiente constituyendo una continuidad (o proyecto) que desemboca en la *Eigentlichkeit* del ente con su misma muerte. El movimiento por el cual el ente deviene hipóstasis, esto es, el movimiento por el cual *acoge su ser* y lo domina, constituye más bien un movimiento *interno*, inmanente o inherente al instante mismo, su *in-sistencia* en el instante mismo.

37 *Ibid.*, 16.

38 Didier Franck, *Dramatique des phénomènes* (Paris: Presses Univ. de France, 2001), 78.

Esta adherencia inmanente del ente a su ser en el instante se hace evidente *in status nascendi*, como dice Didier Franck<sup>39</sup>, en el fenómeno de la fatiga y la pereza, que no representan un contenido intencional de la conciencia sino una de sus modalidades, a saber la actitud del *existente* con respecto a su *existencia* misma. La fatiga en cuanto tal –explica Levinas– es intransitiva, no recae sobre un objeto, pues no constituye sino la fatiga de ser, de suerte que lo que fatiga, lo que agobia, no es sino la existencia misma.

En cuanto la *existencia* es apropiada por el *existente* en el instante en cuanto tal, dicho instante deviene, según Levinas, la «polarización» del *ser en general*<sup>40</sup>. El *existente* se pone, se adueña de la existencia en el instante. El substantivo domina sobre el verbo. Adviene la *hipóstasis*.

#### 4.2 El inicio, la hipóstasis

El instante presente constituye, según lo arriba expuesto, el *topos* de la interrupción del flujo anónimo del ser acaecida como *subjetivación* de este mismo. El ser se polariza, de este modo, en el sujeto, en el *existente* que lo domina y se lo apropia. «El presente – declara por eso Levinas – es, pues, una situación en el ser donde no solo *hay ser en general*, sino donde *hay un ser, un sujeto*»<sup>41</sup>. El presente realiza de esta forma –continúa Levinas– la situación excepcional donde puede darse al instante un *nombre*, pensarlo como sustantivo<sup>42</sup>. En este sentido el presente es, de alguna manera, una ignorancia de la historia puesto que en él la indeterminada duración anónima del tiempo se *interrumpe* y *recomienza*. El instante, que para Levinas coincide con el sujeto, se refiere, de esta forma, solo a sí mismo, *parte de sí y termina en sí* y es por eso *refractario al porvenir*. Es evanescente así pues por definición, pero «a pesar de su evanescencia en el tiempo en donde se lo considera de manera exclusiva, o más bien a causa

39 *Ibid.*, 80.

40 Cf. Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, *op. cit.*, 17.

41 *Ibid.*, 100. Subrayado nuestro, traducción ligeramente modificada.

42 Cf. *Ibid.*, 101.

de ella, el presente es la realización de un sujeto»<sup>43</sup>. Puesto que no tiene continuidad, el instante no deja legado ni recibe herencia. Este es el precio mismo de la subjetividad para Levinas, «es decir, de la trasmutación, en el seno del puro acontecimiento de ser, del acontecimiento en sustantivo, de la hipóstasis»<sup>44</sup>.

Levinas es deudor aquí de la doctrina de la creación continua que toma prestada de Descartes y Malebranche, según la cual se hace patente el *drama inherente al instante mismo*, esto es su lucha por la existencia dada su «incapacidad» para alcanzar por sí mismo el instante que le sigue. El instante está desprovisto, sostiene pues Levinas contra las teorías de Bergson y de Heidegger, *del poder de ser más allá de sí mismo*, esto es, *de todo dinamismo extático-trascendental*<sup>45</sup>. De esta forma recupera Levinas el valor *absoluto* del presente en tanto que el valor del acontecimiento del instante no consiste en su relación con los demás instantes, su sentido no proviene de más allá de él mismo<sup>46</sup>.

Lo propio del presente, indudablemente, consiste en última instancia en el hecho de que es *absoluto*. *Pues él no representa ni la negación de la destrucción que opera el tiempo ni, lo que es lo mismo, la afirmación de algo perdurable*<sup>47</sup>. Lo propio del presente, *su quidditas*, consiste más bien en que no es ni proyecto ni herencia, sino que como el amor, está hecho de puro presente.

En efecto, si bien el amor es referido –tiene que ser referido– a un contrato que inaugura ciertamente un tiempo sincrónico y continuo, sin embargo, el *para siempre* del amor no proviene, por más ilógico que parezca, de la *continuidad* del tiempo sincrónico, de su *duración*. Por eso se atreve Levinas a afirmar que *la positividad misma del amor reside precisamente en su negatividad*<sup>48</sup>. La efectividad del amor no

43 Ídem.

44 Ídem.

45 Cf. *Ibid.*, 103.

46 Cf. *Ibid.*, 104.

47 Cf. *Ibid.*, 106.

48 Cf. *Ibid.*, 55.

refiere en este sentido a una *eternidad estática*, sino al permanente re-iterarse de un amor infinitamente *siempre nuevo*. Su «esencia» no se compone de la temporalidad fija, *eterna* del contrato, sino de la *re-iteración* o –si se quiere– de la «resurrección» permanentemente incesante del instante de su efectividad a partir del cual se concreta el «para siempre» que lo constituye. Así pues, si la dimensión sincrónica del amor representada por el contrato –necesaria e innegable ciertamente– no es animada, re-vivida, re-iterada *en y por* la dimensión diacrónica del acaecer efectivo a cada instante renovado del amor, el contrato pierde su sentido por completo en cuanto su validez es solo abstracta y autorreferencial.

## 5. El inicio del tiempo, el tiempo del inicio

La temporalización del tiempo, el permanente re-iterarse del momento proto-impresional que constituye cada instante del tiempo, como Husserl lo explica en su *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, se muestra en la reflexión levinasiana, según lo expuesto, como el momento del *inicio* mismo del existente. Así, el inicio del tiempo constituye a su vez el tiempo de todo inicio. Y el *siempre* de este inicio constituye la misma *infinitud* del tiempo. El tiempo constituye de esta forma para Levinas *lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido*, el «*siempre*» de un recomenzar perpetuamente reiterado a través del cual se lleva a cabo la rescisión del *empeño irrescindible de la existencia fijada en el instante* o, en otras palabras, se efectiviza *la resurrección del yo*<sup>49</sup>.

Pues el tiempo no es la sucesión de instantes externos al yo que desfilan ante él sino que el tiempo constituye más bien la *respuesta* a aquella esperanza del yo que espera en el presente *para el presente* (no para un potencial porvenir). De esta forma la *esperanza* queda ligada de manera esencial para Levinas a la noción misma del tiempo

49 Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sigueme, 1997), 290-291.

en cuanto que solo partiendo de una esperanza comprendida como *esperanza-para-el-presente* es como se hace posible *comprender el misterio de la obra del tiempo*<sup>50</sup>.

El yo –explica Levinas– no es, por lo tanto, el ser que recogiendo los residuos de un instante pasado *intenta* un instante nuevo anudando de esta forma en una sola trama el hilo entrecortado de la historia. Él es, por el contrario, exigencia de lo no-definitivo, y por eso, en cuanto *personalidad del ser*, es *necesidad de tiempo*, necesidad de una fecundidad milagrosa en el instante mismo mediante el cual él recomienza como otro<sup>51</sup>.

La auténtica *obra del tiempo* constituye así pues, según Levinas, la *liberación* del yo de la identidad que lo fija, que lo condena a ser sí mismo, de manera que gracias al tiempo el yo no entra en el instante siguiente «idéntico e imperdonado –simple avatar– para tener una nueva experiencia cuya novedad no lo desembaraza de su encadenamiento a sí; sino que su muerte en el intervalo vacío habrá sido la condición de un nuevo nacimiento (... )»<sup>52</sup>.

Ahora bien esta alteración de la propia identidad de sujeto, esta alteridad que le adviene al yo en forma de tiempo, no puede dársela solo ni puede deducirla dialécticamente a través de un razonamiento. En efecto, *el presente en su retorno inevitable a sí mismo no porta en sí mismo la posibilidad de su aniquilación*<sup>53</sup>.

De manera que la *nada* del intervalo entre los instantes del tiempo, la nada que realiza la obra del tiempo –de la que el sujeto es incapaz– no proviene sino de la relación social<sup>54</sup>. El *ex-nihilo* que constituye el permanente inicio del instante en el presente es al fin de cuentas para Levinas un *ex-alio*, una intencionalidad constituyente que proviene de una alteridad absoluta, no determinable ni identifiable por el yo.

50 Cf. Emmanuel Levinas, *De la existencia al existente*, op. cit., 126.

51 Ídem.

52 *Ibid.*, 125.

53 Cf. *Ibid.* 107.

54 Cf. *Ibid.* 127.

En la misma línea que Hannah Arendt<sup>55</sup> Levinas considera finalmente al yo como el *lugar* del inicio, pero de un inicio que se da, no en la forma de una *iniciativa* espontánea de un sujeto autónomo, libre, solitario, sino en la forma de un *encuentro liberador* con el otro. Pues el tiempo del inicio, el tiempo *como* inicio, evidencia que el ser «no se produce de un solo golpe, irremisiblemente presente. La realidad es lo que es, pero será una vez más, otra vez libremente recobrada y perdonada»<sup>56</sup>.

Es así que para Levinas la *resurrección* constituye el *acontecimiento principal del tiempo* en cuanto instituye la misma discontinuidad temporal. Al punto que Levinas se atreverá a afirmar:

No hay continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis [sino que,] en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo<sup>57</sup>.

## Bibliografía

---

- Agustín. *De civitate Dei*. Madrid: BAC, 1958.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.
- Aristóteles. *Phys*. Madrid: Gredos, 1995.
- Bernet, Rudolf. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, 2004.

55 «El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre (...). Initium ut esset homo creatus est ("para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre"), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre». Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998), 383. Agustín, *De civitate Dei*, Libro 12, cap. xx, (Madrid: BAC, 1958), 836. Cf. también Fabio Ciaramelli, «Comparison of Incomparables», *Parallax* 3, Vol. 8 (2002): 47.

56 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., 291.

57 Ídem.

- \_\_\_\_\_. «L'autre du temps». En *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Editado por J.-L. Marion. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- Casper, Bernhard. «La temporalisation de la chair». En *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la phénoménologie*. Editado por J.-L. Marion. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- Ciaramelli, Fabio. «Comparison of Incomparables». *Parallax* 3, Vol. 8 (2002): 45-58.
- Duhamel, Vincent. «Dissolution de la temporalité et temporalité de la dissolution». *Philosophy Today* 55 Supplement (2011): 86-91.
- Franck, Didier. *Dramatique des phénomènes*. Paris: Presses Univ. de France, 2001.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- Levinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- \_\_\_\_\_. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres. Parole et Silence et autres conférences inédites*. Paris: Grasset; IMEC, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres, Carnets de captivité et autres inédits. Suivi de écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses (1940-1945)*. Paris: Grasset; IMEC, 2009.

- \_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Monseu, Nicolas. *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve, Louvain: Éd. del'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain: Peeters, 2005.
- Sugarman, Richard. «Emmanuel Levinas and the Deformalization of Time». En *Analecta Husserliana* 90, 253-269. Dordrecht: Springer, 2006.
- Tengelyi, László. «Zeit und Empfindung (E. Husserl, E. Levinas und M. Henry)». *Recherches husserliennes* 2, Vol. 4 (1995): 53-76.
- Tresmontant, Claude. *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris: Éditions du Cerf, 1953. Edición en español: *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Taurus, 1962.

Enviado: 8 de junio de 2015  
Aceptado: 6 de agosto de 2015