

*Temporalidad y «más allá del ser». La diacronía del para-el-otro como temporalidad originaria en Emmanuel Levinas.*

*Resumen:*

Este artículo plantea la insuficiencia de la consideración heideggeriana de la temporalidad ligada al ser para dar cuenta del fenómeno del tiempo. Sostiene, por ello, la necesidad de agregar a esa consideración los aportes de Levinas en su intento de pensar el tiempo desde el otro. La temporalidad diacrónica se presenta, aquí, por tanto, como necesaria para hacer justicia a lo humano en su constitución ontológico-ética, esto es, como subjetividad que se anuda entre el ser y el más allá del ser.

*Palabras-clave:* Levinas-Heidegger-Temporalidad-Alteridad-Más allá del ser.

*Abstract:*

This article deals with the insufficiency of heideggerian consideration of Temporality-linked-to-Being in order to explore the phenomenon of Time. That is why it supports the necessity of adding to this consideration the Levinas' contribution in his attempt to think Time starting from the Other. The diachronic-temporality is presented here as necessary to make justice to humans in their ontological-ethical constitution, that is, Subjectivity that conjugates between Being and Beyond-Being.

*Keywords:* Levinas-Heidegger-Temporality-Alterity-Beyond Being.

*I. Introducción.*

En *Ser y Tiempo*, Heidegger ha dado cuenta ontológicamente de la temporalidad originaria, a saber, la temporalidad existencial-ekstático-horizontal. Sin embargo, la denuncia levinasiana de la insuficiencia de las consideraciones ontológicas para comprender la significación más humana del hombre, pone en cuestión la originariedad última de aquella consideración de la temporalidad en que el tiempo se cifra en su relación con la *tarea de ser*. El cuestionamiento de Levinas y su propuesta de un nuevo pensamiento ponen de manifiesto que lo humano no puede limitarse a la tarea de ser. Ser es ser-para-el-otro, lo cual es hacer mucho más que perseverar en el ser. En las consideraciones ontológicas de Heidegger, la relación entre tiempo y ser, y entre ser e identificación es, sin embargo, estrecha. He aquí, ya, una tesis de este artículo.

Es nuestra intención plantear la originariedad de la temporalidad diacrónica considerada por Levinas frente a la temporalidad existencial heideggeriana. En la medida en que sostenemos una relación entre tiempo y ser, y entre ser y el proceso de identificación en la temporalidad ekstático-horizontal de *Ser y Tiempo*, y en tanto, además, es posible sostener una equivalente relación entre *más allá del ser* y el proceso de desnucleamiento de la identidad en ipseidad a partir del otro en Levinas, creemos que poniendo en evidencia la originariedad del proceso de constitución de la subjetividad como *ipseidad* frente al proceso de constitución de la subjetividad como *identidad*, podremos fundamentar la originariedad de la diacronía frente a la temporalidad existencial heideggeriana.

¿Qué significa en este contexto «más originario»? En la concepción levinasiana esto significa que el hombre alcanza la unicidad recién en tanto ipseidad. Sólo en el desnucleamiento de su identidad a partir del otro alcanza él su significación más humana. El sentido de la identidad, pues, está dado por la posibilidad de dar la vida de que gozo. El proceso de identificación no se agota en la complacencia en sí del *vivir de...*, sino que se dirige a la donación al otro del contenido de esa vida gozada, en un gesto que es menos acto que asignación pasiva.

El artículo, pues, se ocupará primero de describir fenomenológicamente los dos movimientos de constitución de la subjetividad que es posible diferenciar en la obra levinasiana, intentando poner a la luz la originariedad del movimiento por el que el sujeto se constituye como *sí mismo*. En segundo lugar, intentaremos mostrar en la consideración de la temporalidad originaria de Heidegger su relación con el movimiento de constitución de la subjetividad como *identidad*, y su insuficiencia para dar cuenta de lo humano. Por último presentaremos los análisis que Levinas realiza de la temporalidad, en una doble perspectiva: la de *Totalidad e Infinito* (1), donde realiza un primer intento de «discutir el tiempo desde el otro» (2) en su fenomenología del eros; y la de *De otro modo que ser o más allá de la Esencia* (3) y *De Dios que viene a la idea*, donde describe con mayor intensidad la temporalidad como diacronía. En esta última perspectiva intentaremos mostrar la relación de la diacronía con la pasividad a partir de la que el sujeto se constituye como ipseidad, dejando aparecer, de este modo, su primacía frente a la temporalidad del ser.

## II. Identidad e ipseidad.

Los análisis fenomenológicos de Levinas en *TI*, en particular los del capítulo II, apuntan a describir una modalidad de identificación alternativa en relación con la modalidad preferida por la descripción heideggeriana de *Ser y Tiempo*, a saber el ser-en-el-mundo como proyectante y preocupante-ser-cabe-los entes intramundanos que se realiza desde la *Geworfenheit*.

Intentaremos ahora presentar esa descripción de la identificación, destacando sus diferencias respecto de Heidegger. En el fondo, como quedó dicho, nos interesa dejar ver que los análisis heideggerianos de *Ser y Tiempo* pueden incluirse todos en este proceso de identificación, de lo cual se deduce su insuficiencia frente al planteo levinasiano que consideramos más abarcador, en tanto incluye la descripción del proceso por el cual el sujeto va más allá de sí, y se constituye como ipseidad, tornando, a partir del otro, su ser-para-sí en ser-para-el-otro.

En efecto, los análisis fenomenológicos del segundo capítulo de *TI* pretenden presentar la identidad no como sustancia sino como *identificación*, como el proceso por el cual el yo se constituye manteniéndose en sí frente a lo otro, proceso cuya modalidad es la del *recobrase* que sucede desde sí y no se extrae de la oposición dialéctica al otro. De este modo, la separación del yo es *psiquismo* o *vida interior* «...cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece» (*TI*, p. 60).

En su análisis de la separación, Levinas parte de la descripción de una relación primaria, *identificatoria*, que no es la de la *conciencia de...* ni la de «la preocupación y el hacer del *Dasein* heideggeriano», sino la del gozo, la del *vivir de...*

«Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc...No se trata aquí de objetos, de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos no es tampoco medio de vida...ni un fin de la vida. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término...» (*TI*, p. 129)

La esencia del gozo es identificación, transmutación de lo otro en Mismo. En ese sentido, el gozo es *alimentación*. Las cosas de las que vivimos son, al mismo tiempo, el contenido de la vida, la alegran o entristecen. La vida, pues, «no es una voluntad desnuda de ser, *Sorge* ontológica de esta vida» (*TI*, p. 131). La vida es originariamente

gozo, *felicidad*. Por lo tanto el existir no es indiferente, no es puro existir, sino realización, felicidad. Por el gozo el sujeto está ya más allá del puro hecho de ser.

Esta felicidad del gozo expresa una ambigua articulación de dependencia e independencia, se realiza como satisfacción de necesidades, las que lejos de esclavizarnos son el contenido del gozo.

El gozo ancla la noción de separación en lo concreto de una existencia *egoísta*. Sin embargo, vivir de...es «vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico» *TI*, p. 152) . De este modo, lo humano es, desde la consideración levinasiana de la sensibilidad, también juego, gratuidad, «gozar sin utilidad, dando pura pérdida». En ese sentido, no es la preocupación por la existencia la que determina el gozo y la relación del hombre con «los entes intra-mundanos», sino el desinterés, la despreocupación con respecto a la existencia que aparece en el juego. Esta existencia «en lo de sí», que es un sobrepasar y diluir la alteridad de la que se vive, se articula en diferentes momentos: el cuerpo, el trabajo, la posesión y la economía.

En todos estos momentos se manifiesta la ambigüedad de la independencia en la dependencia. Por el cuerpo, el sujeto puede poseer y trabajar, ser a distancia, tener tiempo para quebrar la alteridad de la que depende en la necesidad.

Sin embargo, si bien el gozo articula la permanencia en sí de la identificación, en su movimiento me encuentro también con la alteridad del elemento que se me ofrece y que afecta mi sensibilidad. El gozo es, así, respuesta a una donación, del mismo modo que el Dasein heideggeriano es respuesta a una yección –de mundo en *Ser y Tiempo*, del ser en *Tiempo y ser-*. El movimiento de retorno a sí que es el gozo se encuentra, así, originariamente descentrado. Por la alteridad del elemento, que me afecta, de la que dependo para mi subsistencia y cuya disponibilidad no está en mi poder asegurar de modo absoluto, se pone de manifiesto la exterioridad del tiempo. El tiempo no es sólo la temporalidad constituída por la conciencia, sino el tiempo de lo que no domino y que me afecta.

Por otra parte, el hombre no está arrojado a la existencia anónima en lo elemental. Si bien lo elemental «no tiene cara», y el sujeto está en él al modo del «bañarse en», el hombre se sumerge en él desde el domicilio, siendo «en lo de sí», habitando.

En efecto, contra la consideración existencialista de la *déréliction*, contra la extrañeza de la *Geworfenheit* heideggeriana, Levinas describe la relación con el mundo desde una

dimensión de familiaridad e intimidad: la casa. La casa o la morada determina la relación con los elementos que toma distancia del gozo inmediato para remontar la amenaza del porvenir que despunta en la inseguridad de lo elemental.

De este modo, el trabajo se concibe como un movimiento que parte de la morada y regresa a ella. Va del *en lo de sí* que constituye el gozo al *para sí* de la posesión, y por ello «no es una trascendencia». Por la morada se produce la distancia que hace posible el trabajo. Éste es, así, una aprehensión original sobre lo elemental, una toma sobre la naturaleza que se apropia de ella y la lleva «a lo de sí». La posesión fija lo elemental en las fronteras de lo doméstico, lo instala en una interioridad. Recién en esta instalación lo elemental aparece como cosa, se vuelve estable. De este modo, el trabajo y la posesión *descubren* el mundo y suspenden el ser de lo elemental, es decir, su independencia e imprevisibilidad. La interpretación de las cosas como utensilios de una existencia comprendida como *preocupación* por su ser no tiene en cuenta «esta instalación en la frontera de una interioridad»(TI, p. 180) posible por la morada.

En suma, la intención de Levinas en estos análisis es dejar ver la precedencia del gozo y la morada respecto del carácter onto-lógico del hombre, esto es, «su condición de ser el ente que comprende el ser y que proyecta el sentido proyectando un mundo. Esta espontaneidad lógica es la que Levinas denomina representación...»(4). En efecto, para Levinas, la representación constituye un momento ulterior de la separación, que se estructura sobre la condición del gozo, la morada, el trabajo y la posesión, y que implica ya una relación con el otro, que pone en cuestión mi posesión. La representación supone la negación del gozo y la posesión en la posibilidad de «donar lo que poseo» (Cfr. TI, p. 188). El lenguaje, el cuestionamiento del otro, coloca al yo en una nueva dimensión al develar la vergüenza de su ingenua relación con los elementos, de su posesión y egoísta mantenimiento del propio lugar bajo el sol, diluyente de toda alteridad. La manifestación del otro es, así, enseñanza. Por la palabra, por el lenguaje, el mundo hasta ahora *mío* deviene *mundo común*.

Esta dimensión ética, esta novedad que se abre en el yo a partir del otro, descrita en TI como dimensión del *Deseo*, del *Discurso* o del *Lenguaje*, será presentada en un lenguaje y profundidad nuevos en DOM. Allí, esta intención, patente ya en la primera obra, de establecer el primado de lo ético como estructura que da sentido a todas las demás se pone de manifiesto de modo extraordinario en la presentación de la constitución de la

subjetividad como *ipseidad*, como *desgarrón de la esencia*, como nudo en que se entrelazan las posibilidades del ser y del más allá del ser.

De este modo, *DOM* presenta al sujeto como «sensibilidad animada por responsabilidades». La subjetividad no es sólo la gesta de la *identidad*, del gozo y la separación, que permanece en sí diluyendo la alteridad de la que vive, sino también *ipseidad*, exposición al otro que acontece como Decir, esto es, como proximidad de uno a otro o lenguaje pre-original que es origen de la significación.

Las instancias en que la ipseidad se realiza son la sensibilidad, la proximidad y la sustitución. En efecto, la condición de la proximidad al otro es esta sensibilidad descrita ahora de modo nuevo. La vida sensible es presentada aquí, en todos sus relieves, como vulnerabilidad y susceptibilidad de ser afectado por el otro. Por la corporalidad, el sujeto es esta pasividad de la exposición sin escape al otro, sin refugio posible. «En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo» (*DOM*, p. 101). Si las relaciones que constituyen al Mismo significaban desde un *en lo de sí* comprendido como habitación, como morada, la exposición al otro y todas las instancias de la ipseidad significarán desde una conmoción de tal identidad, «consumiendo los asideros de toda posición para sí mismo» (*DOM*, p. 104), tal como adelantaba la cita anterior. La de-posición de sí será así tan sensible y encarnada como la complacencia en sí, como un mismo movimiento en sus fases centrípeta y centrífuga. La de-posición de sí, porque ha sido gozo de sí en el gozo de lo otro del elemento, puede ser don del contenido de la propia vida.

La proximidad al otro es posible porque el sujeto es vulnerable a su afección. El sentido de la sensibilidad es, así, la proximidad. La proximidad no es, sin embargo, un estado sino la inquietud, la perturbación del propio lugar, del reposo «en lo de sí», *obsesión* que interrumpe la posibilidad de la vuelta a sí, de mi recuperación. La proximidad es una imposibilidad de alejarse, de retirarse de la asignación del otro que me concierne sin aparecer. La responsabilidad *a mi pesar* escapa, de este modo, a *mis posibilidades*. No es una posibilidad proyectada por mí.

Por último, la ipseidad es *substitución*. Es una subjetividad *rehén*, sujeta al otro *a su pesar*, es decir, en una pasividad sin principio. Por esta responsabilidad en la que me encuentro sin haberla contraído libremente, mi identidad se trueca en ipseidad, significa

como *heme aquí*. Mi identidad no puede retener esta responsabilidad, porque no le encuentra comienzo en sí, de este modo no puede retornar a sí, no puede permanecer en la quietud de lo por ella asumible. El otro, quiera o no, la concierne, la inquieta y la despierta a esta responsabilidad anárquica quebrando el *para sí* y desnucleando su identidad en *para otro* a su pesar. La subjetividad significa como el otro-en-el-mismo.

La substitución es, así:

«Esta anarquía de la recurrencia a sí, más allá del juego normal de la acción y la pasión donde se mantiene –donde *es*- la identidad del ser, más acá de los límites de la identidad, esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada...»(DOM, p.183).

El sí mismo de la ipseidad no es originariamente, pues, cuidado de sí sino expiación.

En suma, pues, para Levinas, el sujeto se estructura a la vez como *Mismo* y como *Sí*. Se identifica como Mismo gozando de lo otro y transmutándolo en yo, como permanencia en lo de sí, desde una *morada* a partir de la cual son posibles el trabajo y la posesión y, a través de ellos, la distancia del elemento que permite la representación. Pero no se limita a esta *gesta de ser*, a este cuidado de sí, sino que a la vez, por su sensibilidad está expuesto a la afección del otro y en ella a una responsabilidad irrecusable por él, y en esta responsabilidad que inquieta su reposo en sí se constituye como sí mismo, como único, como elegido, en tanto es despertado a ella por la proximidad del otro, *a su pesar*, más acá y más allá de su libertad. «A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose» (DOM, p.56).

### *III. Heidegger y la temporalidad existencial-ekstático-horizontal.*

Nos referiremos ahora a la consideración heideggeriana del tiempo en *Ser y Tiempo* (5) para poder poner de manifiesto, como adelantamos en la introducción, su correspondencia con el proceso de *identificación*.

En *ST* distingue Heidegger la comprensión vulgar de la comprensión originaria del tiempo (§65). En la comprensión vulgar o natural es posible distinguir, a su vez, dos modos, a saber, el modo en que entendemos el tiempo en nuestra comprensión pre-conceptual pero expresamente temática (§81), comprensión elevada a concepto

tradicionalmente por la filosofía, y el modo en que nos relacionamos pre-temáticamente con el tiempo en nuestro trato con los entes intramundanos (§ 79 – 80).

Heidegger considera, sin embargo, que ni la temporalidad de nuestro trato natural con los entes intramundanos, ni su consideración temática pre-conceptual y, por lo tanto, tampoco su concepción filosófica tradicional dan cuenta de la temporalidad de modo originario, pues no se refieren a ella desde el modo de ser propio del hombre, a saber, la existencia que consiste en que al hombre en cuanto *Dasein* le va su ser en su ser comprensor-de-ser y de-mundo.

En el párrafo 65, presenta Heidegger la temporalidad como el sentido de la constitución originaria del ser-ahí como *Sorge*. En tanto el sentido es el «aquello sobre el fondo de lo cual de la proyección originaria desde la que algo puede ser concebido como lo que es, en su posibilidad», y lo proyectado aquí en cuestión es el ser-ahí abierto en lo que lo constituye en su poder ser total y propio, esto es el ser-ahí en su constitución como *cuidado de sí* en el «precursor estado de resuelto», la temporalidad se muestra como «aquello sobre el fondo de lo cual» tal proyección es posible, esto es, como lo que hace posible la constitución del ser-ahí como *Cura*, como su sentido.

«Sólo en tanto el ser-ahí es determinado como temporalidad se hace posible a sí mismo el caracterizado “poder ser total y propio” del “precursor estado de resuelto”. La temporalidad se desemboza como el sentido de la cura propia» (*ST*, p. 354)

En general, existo en un modo de relación «cuidante» sólo en tanto cuento conmigo en esta posibilidad del ser-cabe. El ser-cabe es abierto para mí en aquel «contar-conmigo», y en él también salgo al encuentro de lo que soy en esa posibilidad. Tal advenir a mí, tal salirme al encuentro es el modo de ser futuro que caracteriza mi existencia (6). Por ello, el *Dasein* es proyección sólo en tanto «adviene a sí en su más peculiar «poder ser»» (*ST*, p. 353). El *advenir*, pues, es el sentido primario del «pre-ser-se» o de la proyección, y es, en la perspectiva heideggeriana, el «fenómeno primario de la temporalidad original y propia» (*ST*, p. 357).

En tanto, por otra parte, la *Cura* o el cuidado de sí se describe como «pre-ser-se ya en (un mundo) como ser-cabe (los entes intramundanos)» (*ST*, p. 344), o también como la unidad de «la facticidad (el estado de yecto), la existencia (la proyección) y la caída» (p.



309), la temporalidad se describirá con relación a la posibilidad de cada uno de estos miembros.

De este modo, así como se mostró que la temporalidad es el sentido de la *proyección*, se mostrará también cómo es el sentido del *estado de yecto* y de la *caída*. En efecto, para poder tomar sobre sí el *ser yecto*, el ser-ahí que *adviene a sí* ha de poder retro-venir a las posibilidades de ser según las cuales era, esto es, ha de poder ser lo *sido*. Sólo en tanto es su *sido*, puede el ser-ahí relacionarse con la *yección*, con el *ser-ya-en*. El pasado existencial es, pues, el modo como soy mi *sido*, y de este modo es el «aquello sobre el fondo de lo cual», esto es el sentido, del estado de yecto. Por otra parte, el *ser-cabe* los entes intramundanos, esto es «el dejar hacer frente, obrando, lo *presente* en el mundo circundante» sólo es posible en tanto el ser-ahí *presenta* estos entes. Y el ser-ahí se relaciona a los entes de modo *presentante*, es decir, dejándolos salir al encuentro como lo que son, desde su comprensión de ser y de mundo, sólo en tanto mantiene abiertas en el *presentar* las posibilidades abiertas para él en el *advenir a sí*. El *presente existencial* es el sentido del ser-cabe.

La temporalidad existencial es, para Heidegger, originaria, es decir es el origen de la comprensión vulgar temática y pre-temática del tiempo. El *Luego*, el *Entonces* y el *Ahora* son ya interpretaciones del *advenir a mí*, del *retrovenir* que va siendo *sido* y del *presentar*. Al mismo tiempo, la temporalidad originaria no es un ente sino que es en el modo del temporalizarse, esto es, ha de entenderse según el modo propio de ser del ser-ahí, que es sus posibilidades, en su sentido de efectuación y movimiento.

Tal temporalizarse de la temporalidad puede darse en direcciones diferentes. Heidegger considera sobre todo dos: el modo de la temporalidad propia y el modo de la temporalidad impropia. Propiamente se temporaliza el ser-ahí cuando, colocándose plenamente en su poder-ser más peculiar y señalado, el ser-para-la-muerte, se proyecta precursándola y abre desde ella su posibilidad de ser-en-el-mundo. Así, se cumple de modo propio el futuro. «En el «precursar», el ser-ahí *camina de nuevo al encuentro* de su más peculiar «poder ser»» (ST, p. 367). Haciéndolo se abre el ser-ahí la posibilidad de volver a tomar sobre sí lo *sido* de modo propio, esto es, de asumir su apertura arrojada. Así, el pasado existencial se cumple de modo propio como *reiteración*. Por último, el presente existencial se cumple de modo propio como *mirada*, cuando el ser-ahí en el modo del estado de resuelto, «se» rescata de su absorción en la caída, y se

mantiene abierto a las posibilidades de ser-en-el-mundo abiertas en el advenir precursante y en el sido reiterante.

Por el contrario, el modo impropio de temporalización de la temporalidad originaria, en lugar de ser el de la *mirada precursante y reiterante*, se define como un *estar a la expectativa presentando y olvidando*, esto es, posee un carácter de cierre que se da cuando el ser-ahí da la espalda a su posibilidad más peculiar, la de ser-para-la muerte. De este modo, el ser-ahí adviene a sí abriendo su posibilidad de ser-en-el-mundo sin precursar la muerte, «es expectante de sí» a partir de aquello de que se cura, vuelve sobre su haber-sido sin asumir su apertura arrojada, antes bien, olvidándola, y presenta meramente los entes sin abrirlos desde las posibilidades abiertas en el advenir y en el sido.

En suma, la temporalidad originaria, en sus modos propio e impropio, es el sentido de la estructura existencial de la *Cura*, esto es, lo que hace posible que el ser-ahí sea presiendo-se-ya-en como ser-cabe, sea en el modo de la existencia propia o sea en la de la existencia impropia. Habiendo considerado la temporalidad en función de cada miembro de esta estructura, nos parece que esta unidad de modos existenciales sólo describe un proceso existencial del ser-ahí: el de su *identificación* en el sentido levinasiano, pero que no da cuenta del movimiento por el cual el ser-ahí es inquietado en su *mundo* por el otro.

La pregunta que surge en nosotros ante los análisis heideggerianos de *Ser y Tiempo*, y a partir de la cual nos abrimos a la perspectiva levinasiana, es la pregunta por el otro. ¿Qué lugar ocupa el otro en esta «empresa de ser» tan magníficamente descrita por Heidegger? ¿Acaso el Dasein puede ser sus posibilidades yectas sin la inquietud que el otro opera en su mundo? Aun cuando en *Tiempo y ser* (7) el carácter de *respuesta* del proyecto del Dasein a la *yeción* del ser, o de correlatividad de ambos momentos de un mismo proceso, aparezca acentuado en la consideración del *ser* y del *tiempo* como *dones*, el momento ético de esta donación, el carácter crítico fuerte que la alteridad del otro posee como instancia de *llamado, conminación, despertar* de la propia permanencia en sí, no queda suficientemente señalado. Ciertamente la subjetividad del Dasein es pensada en Heidegger como pasividad, en cuanto no puede constituir desde sí sus posibilidades sino sólo responder a la *yeción* donada. Creemos, sin embargo, que la pasividad señalada por Levinas, de la sujeción al otro es más fuerte, más originaria y

constitutivamente ética. En Heidegger, incluso cuando esté considerado el ser-con en un mundo compartido, en el resto de los análisis el Dasein parece estar solo. Se trata siempre de *mi* apertura de posibilidades, para *mí*, de *mi* mundo y de *mi* muerte. De mis posibilidades, de mi poder-ser. En los análisis heideggerianos la perspectiva es, aparentemente, la de la aventura del ser-ahí en cada caso, a cuya estructura ontológica pertenece ser con-otros-en-el-mundo; sin embargo, este momento ético fundamental de su constitución, en su apertura de posibilidades de éxodo de la perseverancia en el ser y su preocupación por ser, no está suficientemente resaltado en la obra de Heidegger. La alteridad del otro considerada por Levinas como más originaria que el proceso de *identificación* trastoca estos análisis en sus fundamentos. El eje de gravitación cambia y con él todo gira de modo diferente. Dejaremos, por ahora, abiertos estos interrogantes para retomarlos en las conclusiones, luego de considerar la propuesta levinasiana de una temporalidad diacrónica.

#### *IV. Temporalidad de la fecundidad y temporalidad diacrónica en Levinas.*

En la obra levinasiana hay, fundamentalmente, dos consideraciones del tiempo. Ambas representan intentos –acabados- de pensar el tiempo desde el otro. La primera se refiere aún a la *identificación*, aunque se describe en un fenómeno que conduce, sin embargo, ya más allá de la identidad. Es la consideración del tiempo discontinuo de la fecundidad, desarrollada sobre todo en el capítulo IV de *TI*. La segunda es la consideración de la temporalización del tiempo como *Diacronía* o *Decir*, modalidad de la afección del otro que desnuclea la identidad en *ipseidad*, desplegada particularmente en *DOM* y en *De Dios que viene a la Idea*.

En *TI* se presenta el tiempo como discontinuo, en primer lugar, a partir del fenómeno del «*aún no*». El yo, en cuanto interioridad y corporalidad, existe a distancia respecto de su traición en la caída y en la muerte. La dimensión del tiempo se abre en la posibilidad del aplazamiento perpetuo de la muerte en el que se mantiene el yo que goza en tanto cuerpo que trabaja. El tiempo así abierto es discontinuo en tanto el yo lo interrumpe escindiéndolo con inicios. Cada yo, cada interioridad es un comienzo, un nacimiento que irrumpe con su acción en la continuidad del tiempo. De este modo, el tiempo de cada interioridad no es absorbido en el tiempo universal, en el tiempo histórico. «La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico» (*TI*, p.81). La

corporalidad instaaura esta modalidad ambigua del yo de poder aplazar la traición en medio de la dependencia. Por la morada y el trabajo, el yo está en el elemento como si no estuviera en él, toma distancia y lo representa como si no viviera de él, abre la dimensión del tiempo, del «aún no». Tener conciencia es precisamente tener esta distancia, tener la posibilidad de utilizar el tiempo para remontar la dependencia y la amenaza del porvenir. La existencia del ser mortal no se define, pues, para Levinas, por el ser-para-la-muerte, sino por el ser-contra-la-muerte manifestado en el «aún no», «una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable» (TI, 237). La temporalidad es, así, escape o repliegue, distensión o aplazamiento de lo inexorable.

Por todo ello, en tanto abre la dimensión de la temporalidad por la morada y el trabajo, el yo no queda definido por su nacimiento o por su naturaleza, existe a distancia de sí y, a la vez, aplazando la muerte, a la que va pero no en seguida, «tiene tiempo de ser para el otro y de recobrar así un sentido a pesar de la muerte» (TI, p. 249)

Este tiempo fenomenológico del «aun no» no es, sin embargo, el fenómeno primero del tiempo (8), sino que arraiga en un fenómeno más originario que supone ya la relación con el otro y un éxtasis más allá de la *identificación*. Es el tiempo referido al plano de la fecundidad. «Un plano...en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se exime también de un retorno a sí» (TI, p. 264).

Los análisis de la fecundidad apuntan a poner de manifiesto una trascendencia, aquella del yo en el hijo. Si bien la paternidad sigue siendo *identificación*, porque el hijo es en cierto modo yo, es también *diferencia en la identificación* en tanto el hijo es un extranjero, no es posibilidad proyectada por los padres, es más allá de toda proyección, escapa a lo anticipado y no se adecua a los poderes parentales.

Por la relación con el hijo, pues, el yo se trasciende, va más allá de su tiempo y de su muerte, es *Deseo* cumplido no al modo de la satisfacción que aquietta ya el movimiento de la necesidad, sino al modo del nuevo comienzo del engendrar que no reproduce seres idénticos, previsibles y controlables, sino que da vida al Deseo que es cada subjetividad. Cada *ekstase* del tiempo es aquí verdadero éxodo sin regreso a la patria. El advenir del sujeto en la paternidad es liberado del retorno a sí, y se pone en correspondencia con un tiempo infinito: el porvenir abierto por el hijo que ya no es *su* porvenir. El pasado vuelve a comenzar, pierde el carácter de irreversibilidad –desde el punto de vista del tiempo vulgar- y es *perdón*, existencia que puede recomenzar a cada instante, como

novedad, y que triunfa en el hijo sobre el devenir de la vejez y la muerte. Y en su presente, el tiempo de la fecundidad es *ruptura* en el instante, irrupción de la otredad del hijo que interrumpe la continuidad del tiempo propio y del propio *abrir* de la situación desde el precursar de *mi* muerte.

Presente, pasado y futuro, pues, de un tiempo infinito abierto por la irrupción de una otredad en el proceso de ser del Mismo, irrupción que quiebra la continuidad del tiempo tejido en las propias posibilidades y abre al sujeto a un destino distinto del suyo. «La fecundidad...libera el sujeto de su facticidad al colocarlo más allá de lo posible que supone y no sobrepasa la facticidad; quita al sujeto la última huella de la fatalidad, al permitirle ser otro» (*TI*, p.305).

Sin embargo, la alteridad del hijo no es la alteridad absoluta del «primero que llega», se mueve aún en el horizonte de la familiaridad y, por ello, los análisis de la fecundidad pertenecen todavía, según nuestro criterio, al movimiento de la *identificación*, aun cuando se trate ya de una *diferencia en la identificación*. No obstante, abren la posibilidad de un *más allá del ser*, y señalan hacia un «fenómeno» o un enigma más originario en el que significa la temporalización como *diacronía*: la responsabilidad nunca contraída por el otro.

Frente a la temporalización del tiempo como sincronía, descrita muy bien por Husserl como desfase del instante respecto de sí mismo, como fluir de retenciones, impresiones y protenciones, Levinas sostiene en *DOM* la necesidad de una temporalización en que lo más allá del ser se señale. Tal temporalización se produce «en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros...» (*DOM*, p. ) y es llamada *diacronía*.

En tanto la responsabilidad por el otro no es un compromiso contraído voluntariamente y que, como tal, podría ser asumido por la conciencia dentro del tiempo por ella constituido, esto es, podría ser presentificado y recuperado por la *rememoración*, se sustrae a la temporalización sincrónica y abre el tiempo de lo que sucede a la conciencia *a su pesar*, sin que pueda recuperarlo ni dar cuenta de ello. Esta dia-cronía es la temporalidad de lo que *se pasa* o de lo que *se padece* sin asunción posible por la conciencia, el tiempo de lo que le sucede mientras la conciencia realiza sus síntesis. Dicho al modo de *Ser y Tiempo*, la diacronía sería la temporalidad en la que es posible lo que no es posibilidad proyectada por el *Dasein* sino una laxitud, una pasividad que no

puede asumirse ni proyectarse, la sujeción al otro que nunca fue *mi* presente y, por lo tanto, no es recuperable en el horizonte de la *mirada precursante y repitiente*.

El modo de concernirme de esta temporalización es el *lapso*, que expresa la irrupción de la novedad en la duración del tiempo sincrónico y la disyunción de la identidad o la recuperación de lo mismo que tal tiempo supone. La temporalidad diacrónica *pasa a través (dia)* del tiempo sincrónico en su cruce con lo inexorable (9). Es la temporalidad de una afección sucedida en un tiempo otro al de la memoria que recupera los instantes y al de la imaginación que anticipa lo venidero. Ya estoy afectado sin que sepa cómo.

El fenómeno al que Levinas se atiene para describir esta temporalización es el del envejecimiento. El envejecer es algo que *nos pasa* mientras estamos ocupados en otras cosas. En el envejecer el sujeto significa pasivamente, sujetado a una obediencia sin deserción posible. Envejezco *a mi pesar* y en tal proceso soy irremplazable. En el envejecimiento estoy expuesto a la afección de ese paso sin que alcance a representarme lo que me sucede en un tiempo distinto al de mi negocio con el mundo. El tiempo del envejecimiento es un tiempo sobre el que no *puedo*.

Del mismo modo, en la temporalidad diacrónica, temporalidad de la exposición vulnerable al otro, «la identidad de lo mismo en el yo le viene de afuera, a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado»(DOM, p.106). En este sentido, y en tanto hemos identificado al principio *ser y permanencia en lo de sí*, la temporalidad diacrónica no es, como la temporalidad sincrónica, temporalidad de la esencia y su mostración sino que señala una ruptura de la *esancia*, de la perseverancia en el ser hacia lo más allá del ser. Tal ruptura es posible como *pasividad*, instaurada en el sujeto desde su sensibilidad expuesta *sin refugio posible* al otro, a la bondad o a la herida.

Levinas reconoce haber referido sus presentaciones de la diacronía sobre todo a su fase de pasado(10). En la responsabilidad por el otro se produce un encuentro con un pasado inmemorial y an-árquico, en tanto tal responsabilidad no ha comenzado en mi libertad, no es algo por mí decidido y asumido. No tengo memoria de haber querido esta sujeción, y sin embargo, *estoy en ella*. «Responsabilidad anterior a mi libertad, a todo comienzo en mí, a todo presente. *Anterior* ¿pero en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual y en el que hubiera yo contraído alguna obligación» (11). Un pasado inmemorial es necesario para que la trascendencia sea posible. Desde este punto de vista

puede considerarse a la temporalización diacrónica como el *sentido*, como el «aquello sobre el fondo de lo cual» de una trascendencia que no retorne en inmanencia. «Toda trascendencia se vuelve inmanente tan pronto como el salto sobre el abismo permanece posible, fuera él el salto de la presentificación» (12).

Sin embargo, es posible presentar –sólo con objeto pedagógico (13) - la diacronía también en sus «fases» futura y presente. El presente diacrónico es el tiempo de la exposición, de la afección del otro. Es el presente del *paso* del otro que, sin embargo, no es representable, en tanto esta afección es de una pasividad inasumida, y en tanto este presente es el «ahora en el que lo que ocurre y el sentido de su ocurrir no resultan de mi conciencia» (14). Tal es el modo de afección de la alteridad. El otro no es, así, contemporáneo del yo, y la respuesta del compromiso por el otro –o del no-compromiso- es ya segunda respecto de su provocación, pues el otro no *aparece* en una forma, en una identidad en la que aún podría recubrirse y esconderse. El otro se expresa. Se presenta como *rostro*, esto es, en su vulnerabilidad y debilidad sin disfraces. Al venir a mí de este modo me expone a su debilidad, a su mortalidad. Esta exposición es anterior a la decisión que podrá tener lugar luego, cuando oriente mi respuesta hacia él o contra él. Al dirigirse a mí ya me ha hecho responsable. Expuesto a mí en su vulnerabilidad me sitúa como guardián de su vida. «Soy aquel que tengo el poder de, con el estampido de una bala o con la firma de un decreto, borrar de la faz del mundo para siempre su expresión» (15)

Respecto del futuro señala Levinas que en esa dirección la temporalización del tiempo es casi siempre diacronía, en tanto las posibilidades de anticipación de la conciencia son hacia allí muy cortas. Por ello, el futuro es espera, pero no espera que va hacia lo desconocido desde la anticipación proyectada por lo conocido, sino *paciencia* que espera lo inanticipable, pasividad de un esperar en la que lo esperado es otro, lo nuevo por excelencia. Temporalidad, pues, como pregunta, como apertura a lo infinito, como espera que no comprende anticipativamente, de antemano, y en ese sentido asume, el advenir. Temporalidad en la que, por tanto, la muerte llega como un ladrón, inexorable e inasumible, y en la que no significa ya como en Heidegger la posibilidad suprema, sino el fin de mis poderes, «una imposibilidad de poder, más allá de todo tomar o todo dejar y más allá de toda acogida, puro raptó» (16). Sólo en una temporalización del tiempo tal es posible una subjetividad en cuestión, una subjetividad arrancada de su permanencia

en sí por la significación del «no matarás», palabra primera inscrita en el rostro del otro, que me ordena contra mi voluntad y me despierta a la vergüenza de mi tranquila permanencia en casa. El temor por la muerte del otro, el temor por mi injusticia, significa en esta diacronía más que la angustia ante mi propia muerte.

En suma, pues, la temporalidad anudada a la gesta del ser no sería la temporalidad originaria, no podría pretender para sí el privilegio de la primacía. Lo humano deja oír otra significación cuando el tiempo se temporaliza como *diacronía*, desde la asignación al otro sin origen en mí. Más allá de sí para-el-otro significado en la temporalidad discontinua de la fecundidad en que la gesta de ser se abre a lo infinito de un destino distinto de la propia muerte y de la preocupación por sí. Más allá de sí para-otro de la sujeción al otro, devenido así prójimo del que soy «guardián», a mi pesar, y a quien la orden manda «no dejar solo en su mortalidad».

#### V. Conclusiones.

En lo desarrollado hasta aquí queda claro que Levinas no deja de lado la ontología heideggeriana sino que la considera insuficiente para describir lo humano en su estructura más originaria. Levinas piensa después de Heidegger y reconoce en múltiples lugares de su obra su deuda intelectual hacia él. El pensar levinasiano no es, por ejemplo, un pensar sustancialista que reduzca el modo de ser del hombre al modo de ser de los «entes intramundanos». Antes bien, Levinas piensa la subjetividad en su temporalizarse. Además, tanto en Heidegger como en Levinas se piensa lo constitutivo de la subjetividad como respuesta a una donación.

La objeción de Levinas a Heidegger se refiere a su limitación de la significación del ser-ahí a su tarea de ser, es decir, al emplazamiento de lo más originario del hombre en el «tener que ser». La mismidad se deduce, allí, desde el ser. El ser-ahí es en el modo de la existencia en tanto en su ser le va este ser mismo. Además, en este modo de efectuación de su ser *abre*, comprendiendo, su propio ser y el ser de los demás entes. Es el *ahí* en que el ser sale al claro. Ser-ahí es también *tener que ser*. «...Su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo...» (*ST*, p. 22). La conminación a ser es tan directa que se vuelve, por ello, mía (17). La *Jemeinigkeit* es, de este modo, el *emphase* del *tener que ser*. Y el ser-ahí es yo porque es *Jemeinigkeit* y no a la inversa. Levinas interpreta de este modo el §9 de *ST*: «Él llega al yo a partir de la *Jemeinigkeit*, a



mí a partir del superlativo o el *emphase* de esta sujeción, de esta entrega al ser...A causa de mi imposibilidad de rehusarme a este acontecer, este acontecer me es para apropiar, es *eigen*, es el *Sein Ereignis*» (18).

A partir de esta interpretación, justificamos nuestra relación entre la gesta de ser y la *identificación*. Toda la analítica existencial de *ST* se esforzará por describir fenomenológicamente los caracteres existenciales del ser-ahí, su estructura unitaria como *Sorge* y el tiempo existencial originario, sentido de esta estructura. Por tanto, estos análisis se limitarán a describir los modos de existencia del ser-ahí en cuanto *Jemeinigheit*.

Frente a ello, el esfuerzo de Levinas es señalar una estructura más originaria de la subjetividad humana. Antes que la sujeción a la tarea de ser está la sujeción al otro, más antigua en tanto irrecuperable por la conciencia. Por la irrecusabilidad de esta sujeción el sujeto recibe una identidad que ya no es la del *tener que ser* que es en cada caso mío, sino la de una *elección* que me ha tomado como rehén del otro, la de una responsabilidad por su ser, la de una conminación a la bondad (19) que me hace *único*, en tanto sólo yo puedo responder *en cada caso*.

La prioridad de la responsabilidad frente a la libertad, de la sujeción al otro frente a la sujeción al ser está dada por la expresión del rostro que me conmina a no dejarlo solo en su mortalidad, mandato que quiebra la permanencia en sí que se temporaliza en la identidad. Voz que no puede acallarse en su primera venida en tanto la exposición al otro está inscrita en mi sensibilidad vulnerable. Por ello, el Otro concierne al Mismo, y haciéndolo interrumpe el *retorno a sí*, quiebra la *complacencia en sí*, y la *preocupación por sí* que modalizan la *gesta de ser*. El rostro pone en cuestión al yo. Sólo la alteridad absoluta del otro, sólo la diferencia de la trascendencia puede realizar esta puesta en cuestión. El yo no es capaz desde sí de romper el círculo de la salida de sí que vuelve nuevamente a su punto de partida. Es necesario un despertar que advenga desde fuera. Un advenir que no sea el mío, algo de fuera de mi proyecto.

Tal trascendencia es posible porque la temporalización puede ser también *diacronía*. Mientras la temporalidad sólo sea la de los instantes recuperables por la conciencia, toda trascendencia se diluirá en inmanencia y perderá, de este modo, su fuerza de conmoción. Mientras la temporalidad originaria se piense sólo como el sentido de mi preocupación por mi existencia, no se alcanzará la significación de lo humano que se

señala en el viraje de tal preocupación en *para-otro*. Y tampoco se alcanzará el sentido último de la unidad de proyecto-*Geworfenheit*-y-ser-cabe, que no puede pensarse acabadamente como procedente de las posibilidades yectas de cada ser-ahí en solitario. El ser-despertado a la propia existencia es también una pasividad, una posibilidad que puede ser empuñada por mí pero cuyo movimiento no puede surgir en mí sin la interpelación de los otros. La temporalización de la subjetividad humana sucede primordialmente como pasividad ética. No es que se niegue la estructura existencial del ser-ahí como *Sorge*. Sólo se rechaza su exclusividad y su pretensión de originariedad. La subjetividad se recobra a sí misma, identificándose en relaciones con lo otro de las que se *alimenta*. Pero no es sólo esta *perseverancia en el ser*. Su unicidad le adviene a partir de la exterioridad irreductible del otro, de todo otro, que lo concierne en tanto no puede sustraerse a su expresión. Tal expresión ilumina con nueva luz aquella complacencia en sí, e inquieta ese calmo «en lo de sí» que goza, trabaja y posee. Puedo rehusarme a dar una respuesta en el sentido de la conminación. Puedo matar al otro. Puedo negarme a ser su guardián. Pero no puedo dejar de ser responsable por él, no puedo no estar ya concernido por su «presencia». La orden ha sido ya inscrita en mí. No puedo no responder. A veces más, a veces menos, mi respuesta -hacia él o contra él- lo afecta. La existencia humana no es, pues, un juego neutro sino que significa con todo el peso de lo inter-humano.

Mariana Leconte.  
Licenciada en Filosofía.

*Institución:*  
CONICET (Beca Doctoral Interna)  
Instituto de Filosofía-Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Nordeste.  
Corrientes-Chaco, Argentina.

*Publicaciones:*

-M. Leconte, «Amor al prójimo y responsabilidad por el otro, Aproximaciones introductorias a la Estrella de la Redención desde una perspectiva levinasiana», en

volumen colectivo *F.Rosenzweig: El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp. 55-74.

-M. Leconte, «M. Heidegger, E. Levinas y P. Ricoeur. Engaño y desengaño como condición de posibilidad», *Revista OUTIS «Sobre el engaño»*, Tomo I, Universidad del Salvador y Sociedad de Fenomenología y Medios de California (USA), 2004.

*Línea de investigación:* Fenomenología. Actualmente (tema de tesis del Doctorado en curso): La nueva racionalidad del ser-para-el-otro en Emmanuel Levinas y sus antecedentes (Cohen-Rosenzweig).

*Dirección postal:* Bolívar 659 PB «A». CP: 3400. Corrientes, República Argentina.

Notas:

(1) E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, tr. Daniel Guillot, Salamanca: Edic. Sígueme, 1995. Sigla: *TI*.

(2) «...die Zeit vom Anderen her zu erörtern.», E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg-München: Karl Alber Verlag, 1999, p. 124.

(3) E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Edic. Sígueme, 1997. Sigla: *DOM*.

(4) Á. Garrido Maturano, *Tesis doctoral*. Cap. III, p. 3. (inérita).

(5) M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, tr. José Gaos, Buenos Aires: Planeta-Agostini, Colección Obras maestras del pensamiento contemporáneo, 1993. Sigla: *ST*.

(6) Cfr. F. W. von Herrmann, «*Der Zeitbegriff Heideggers*», in: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog, Supplementband 'Martin Heidegger', Wien 1991, pp. 22-34.

(7) M. Heidegger, *Tiempo y ser*, tr. Manuel Garrido, Madrid: Editorial Tecnos, 2000.

(8) «Es necesario remontarse hacia el *fenómeno primero del tiempo*, en el que se arraiga el fenómeno del «aún no». Es necesario remontarse hasta la paternidad, sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad» (*TI*, p. 261). El subrayado es nuestro.

(9) De la posibilidad de pensar la temporalidad diacrónica levinasiana como la temporalidad del cruce del tiempo fenomenológico-sincrónico y el tiempo cósmico se ha ocupado mi artículo, aún inédito: “*Intersubjetividad y temporalidad. Consideraciones a partir de la noción levinasiana de diacronía*”, expuesto en el último Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (Buenos Aires, 20-23 de Septiembre de 2005).

(10) Cf. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, p.123 y ss. Sigla: WGD.

(11) «Verantwortung, meiner Freiheit zuvor, allem Anfang in mir zuvor, aller Gegenwart zuvor. *Zuvor*, aber in welcher Vergangenheit? Nicht in der Zeit, die dem Aktuellen vorausgeht und in der ich irgendeine Verpflichtung eingegangen wäre», WGD, p. 218.

(12) «Jede Transzendenz wird inmanent, sobald der Sprung über den Abgrund möglich bleibt, und wäre es der Sprung der Vergegenwärtigung», *Ibid*, p. 126.

(13) «En realidad la diacronía me afecta de una vez entera y puntualmente en todos sus lapsos o formas, empero, para observar las consecuencias de esta afección y comprender más cabalmente su sentido, la división pedagógica aquí postulada no es tal vez del todo inútil», Á. Garrido Maturano, «*La subjetividad investida. Interpretación de la temporalidad diacrónica en la filosofía levinasiana*», *Actas del Coloquio Sudamericano de Filosofía: Fuera de Lugar; el pensamiento francés postmetafísico*, Valparaíso, 11 y 13 de diciembre de 1996, pp. 2-3.

(14) Á. Garrido Maturano, *op cit*, p. 3.

(15) Á. Garrido Maturano, *op cit*, p. 3.

(16) «...eine Unmöglichkeit zu können, jenseits alles Erfassens oder alles Loslassens und jenseits aller Aufnahme, reiner Raub», WGD, p. 86.

(17) Cf. WGD, p. 118.

(18) «...Er gelangt zum *Ich* von der *Jemeinigkeit* her, zu mir vom ‘Superlativ’ oder der Emphase dieser Unterworfenheit her, dieser *Ausgeliefertheit* an das Sein...Aufgrund meiner Unmöglichkeit, mich diesem Geschehen zu verweigern, ist dieses Geschehen mir zu eigen, ist es *eigen*, ist das *Sein Ereignis*», WGD, p. 118.

(19) La bondad es esta «prioridad pre-original de la responsabilidad respecto de la libertad», es una investidura por la que toda subjetividad se encuentra ya ligada al otro

«antes de poder romper la ligazón por medio de su libertad; libertad que puede desoir el llamamiento del otro y hacer prevalecer el *conatus essendi* a la responsabilidad asignada», Cf. Á. Garrido Maturano, *op cit*, p. 7.