

La temporalización de lo inasumible

La diacronía levinasiana y su situación frente a las perspectivas clásicas sobre el tiempo

por Mariana Leconte
Universidad Nacional del Nordeste

1. Introducción. El tiempo y el otro

En este artículo abordaremos la cuestión del *tiempo* desde la perspectiva levinasiana, en la que aparece íntimamente ligada a las cuestiones de la intersubjetividad y de la interpelación de la alteridad.

En una entrevista de 1988, Levinas sostiene que se ha vuelto su "tema esencial de investigación ... la deformalización de la noción de tiempo"¹. De acuerdo con su intención expresa de tomar distancia frente a las ideas de *flujo* y de *curso* temporal, esta "deformalización de la noción de tiempo" parece dirigirse a pensar el tiempo, desde el impulso dado por Heidegger, no en su *qué* sino en su *temporalización*, esto es, a partir de "las situaciones o las circunstancias características de la existencia concreta a las que se encuentran esencial y originalmente ligados el 'paso' del pasado, la 'presentificación' del presente y la futurición del futuro -llamadas *éxtasis*" (EN, p. 280). Esto es, le interesa pensar la *posibilidad* misma del tiempo. En *Dios, la muerte y el tiempo*² empleará la palabra *duración* para expresar esta concepción. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*³, sin embargo, preferirá la palabra *diacronía*.

Ahora bien, desde el impulso de Heidegger, Levinas se esfuerza por pensar *más allá* de él -aunque, por lo dicho, no en *contra de él*-. Si en Heidegger, según la interpretación de Levinas, las circunstancias desde las cuales se pensaba la posibilidad del tiempo eran las circunstancias del *Dasein* en su *gesta de ser*, del *Dasein* en la correlación con el ser y su yeción que es "a apropiar", en un análisis en que "la totalidad del ser humano y de su propio estar allí se investigaba sin ninguna intervención de los otros, únicamente dentro del *Dasein* como ser en el mundo (...)"

¹ E. Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, tr. José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 1993, p. 280. Sigla: EN.

² E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, tr. Ma.Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Cátedra, 1998. Sigla: DMT.

³ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995. Sigla: DOM.

(DMT, p. 49), Levinas intentará pensar el tiempo desde la relación con los otros y, por tanto, desde la inquietud o el despertar de esa *gesta de ser*.

Sin embargo, al profundizar en las descripciones levinasianas de la *diacronía*, y ante la complejidad -y por momentos ambigüedad- del discurso de Levinas, surgen dudas acerca de cómo concebirla. ¿Puede esta diacronía, en efecto, pensarse -desde la lectura misma de la obra de Levinas- como una temporalidad en sí misma o, antes bien, es posible interpretarla como un cruce entre el tiempo cósmico o tiempo de lo inexorable, y la temporalidad fenomenológica o de la conciencia?

Para poder aclarar esta ambigüedad abordaremos, en primer lugar, las distintas descripciones que realiza Levinas de la temporalidad diacrónica en sus principales obras -particularmente en las últimas- seleccionando de ellas una serie de rasgos diferenciables, para, en segundo lugar, intentar comprenderlas desde una de las posibles interpretaciones. En ese recorrido, iremos mostrando de qué modo la *diacronía* es el sentido o "el aquello sobre el fondo de lo cual" de la interpelación de la alteridad.

2. Distintos aspectos de la noción de diacronía

La consideración levinasiana del tiempo, reconoce dos tipos de temporalidades. La temporalización del tiempo como sincronía, esto es, el tiempo que la conciencia constituye, descrito por Husserl como desfase del instante respecto de sí mismo, como fluir de retenciones, impresiones y protenciones⁴; y la temporalización diacrónica del tiempo, que pasa *a través* de la sincronía, y designa aquel tiempo de lo que sucede a la conciencia *a su pesar*, y del que la conciencia no es *consciente*, pues no es constituido por ella. Tal temporalización se produce "en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros..." (DOM, p.54).

He aquí, pues, un primer carácter de la temporalización diacrónica de la descripción levinasiana: se temporaliza como *Decir* y no como *esencia*. Por ello, nos permitiremos presentar ahora los diferentes rasgos, dimensiones o "fases" de la diacronía -si es posible hablar de este modo- dejándonos conducir por las instancias en que la ipseidad se realiza, a saber la sensibilidad, la proximidad y la substitución; de modo análogo

⁴ "El tiempo de la sensibilidad en Husserl es el tiempo de lo recuperable. Que la no-intencionalidad de la protoimpresión no sea pérdida de conciencia, que nada pueda suceder al ser clandestinamente, que nada pueda desgarrar el hilo de la conciencia, es algo que excluye del tiempo la diacronía irreductible, de la cual el presente ensayo intenta hacer valer su significación detrás de la *mostración* del ser", DOM, p.82.

a como Heidegger explicita los éxtasis temporales desde los existenciarios facticidad-proyecto-ser-cabe. Esta distinción de las instancias es más que nada una diferenciación ordenada a la claridad de la exposición, en detrimento de la fidelidad al discurso levinasiano en que se presentan entremezcladas, incluidas unas en otras en íntima co-pertenencia.

El pasado anárquico aparece ligado fundamentalmente a la instancia de la sensibilidad. Esta instancia puede describirse como el hecho de estar ya afectado por el otro sin haberlo elegido. O mejor aún, de ser susceptible en todo momento de su afección, sin poder sustraerme a esa posibilidad. Esta sensibilidad constitutiva de la subjetividad, que no he elegido, se inscribe en la corporalidad, comprendida como *apertura*, no tanto como apertura cognoscitiva sobre el mundo y los otros que me los vuelve accesibles como fenómenos, cuanto como apertura-a o apertura-de, apertura pasiva del sujeto, vulnerabilidad, exposición originaria al contacto y a la herida. Desnudez o puesta al descubierto de la subjetividad. Sensibilidad *encarnada*, *susceptibilidad* de la afección del elemento en el *gozo* y también de la interrupción del gozo por *lo otro* que lo amenaza o *el otro* que tanto puede amenazarlo como cuestionarlo. Inminencia del dolor. Esta susceptibilidad a la afección de lo otro y del otro, que no ha sido elegida por mí, expresa la constitución misma de la subjetividad como el-otro-en-el-Mismo, como inspiración. La sensibilidad es, así, también psiquismo: la corporalidad es siempre ya *subjetividad encarnada*. Sin que llegue a saber cómo el otro me concierne. No lo he decidido, no puedo asumir como pasado rememorado el momento en que fui sujetado de este modo a los otros. Me encuentro ya con la inspiración, con el otro-en-mí, con un traumatismo que nunca ha sido mi presente. Me encuentro ya con mi susceptibilidad a la pro-vocación del otro en su rostro, sin alcanzar a comprenderla. Esta pasividad inasumible de mí mismo, este encontrarme con el otro como constitutivo de mi subjetividad, con esta no-indiferencia no elegida, se corresponde, en la medida en que no puedo reconocerme como origen de tal situación, con un pasado *inmemorial* y *anárquico*: tal el pasado diacrónico.

En esta sensibilidad inscrita en la corporalidad, en esta relación a los otros que se cumple ya en el *Decir*, se inscribe al mismo tiempo la responsabilidad originaria. *Decir* significa *responder del otro* en tanto mi susceptibilidad es susceptible no sólo de la herida que puede infringirme sino de su sufrimiento. La susceptibilidad del Mismo es, así, correlativa de la vulnerabilidad del otro, de su mortalidad. Levinas dice, en efecto, que la pasividad de la exposición es ya *respuesta* a una asignación que me identifica como el único. Tal asignación es la asignación del rostro del otro en su mortalidad, que me manda no dejarlo solo. Como si el Bien me hubiera elegido en esta imposibilidad de la indiferencia. Pero esa orden, a su vez, sólo pudo inscribirse porque soy sensible. "La responsabilidad significa, en efecto, una desigualdad consigo mismo en la sensibilidad que sufre por encima de su capacidad de sufrir. Esta sensibilidad es una

vulnerabilidad que se plasma como el otro en mí..." (DMT, p. 215). El Decir significa, así, el hecho de que por su exposición encarnada al otro, el sujeto no puede sustraerse a la conminación a tener que responder, aun cuando pueda negar esta conminación no respondiendo efectivamente.

En este sentido, esa responsabilidad no tiene su origen en mí, se halla inscrita en mi susceptibilidad a la afección del otro, como una respuesta a un ya-estar-elegido, como en una deuda nunca contraída, en una ligazón no anudada por mi libertad. Al mismo tiempo, tampoco encuentra en mí su límite y medida, sino que se halla a merced de la libertad del otro, "libertad y destino incontrolables para mí" (DOM, p. 99).

De este modo, hay algo que escapa al tiempo que puedo sincronizar, un pasado, -en cuanto en el presente ya me encuentro en este estar originario antes de toda elección- que no puedo inscribir en mi memoria, no porque esta falle o sea defectuosa, sino porque tal pasado no se deja integrar, pues no ha comenzado en mí, no ha sido jamás mi presente. De este modo este pasado *inmemorial*, como un *profundo antaño*, es an-árquico, esto es, sin comienzo, "...no podría comprenderse como un simple remontar desde el presente a un presente anterior, como una extrapolación de presentes según un tiempo memorable, es decir, conjuntable en la reunión de una representación representable" (DOM, p. 105).

En segundo lugar, Levinas aborda la proximidad como el sentido de esta sensibilidad. Y en ella podemos presentar el carácter de lapso de la diacronía. En DOM la proximidad es presentada como "el hecho de que el otro no es simplemente mi próximo en el espacio, o próximo como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto que ... soy responsable de él"⁵. El sentido propio de la proximidad supone, así, la humanidad. El acercamiento del otro no es, pues, una cercanía física cuanto una *implicación* del otro en la fraternidad, una instauración del otro en una comunidad que no es previa a su venida -como la comunidad del género- sino que comienza en mi obligación cara a él. El otro deviene prójimo y hermano, no porque el yo decida considerarlo como tal en virtud de su pertenencia común a la humanidad y su dignidad, sino porque su "presencia ausente" me afecta, y me concierne, y soy responsable -no puedo no responder- en tanto mi subjetividad misma es susceptibilidad de su afección y de su sufrimiento.

Pero esta *proximidad* no acorta la distancia entre el Mismo y el Otro. Por su alteridad, el otro es al mismo tiempo presencia pero retraimiento de su presencia. Su rostro, su expresión, es aquello que de él es para el yo inapresable e irrepresentable. De este modo, en la

⁵ E. Levinas, *Éthique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982, p.91. Sigla: *EL*.

proximidad o fraternidad, en que precisamente lo que está en juego es la respuesta al otro en su alteridad, no es posible remontar la diferencia. Los términos se absuelven de la relación, no entran en una conjunción. El contacto de la proximidad es ya no-coincidencia en el contacto. En este primer sentido, el Mismo no es contemporáneo del otro. Pero tampoco lo es en un segundo sentido: el de la no-reciprocidad de la relación. Ante el otro "yo siempre tengo una respuesta más que mantener" (DOM, p. 146). El otro ejerce sobre mí una obsesión. La indiferencia me es imposible puesto que la desnudez de su rostro, su mortalidad, me acusan en el sentido de la evocación de una antigua elección. "Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe" (DOM, p. 154).

El otro, pues, jamás es presente en mi presente. Su presencia, antes bien, es la inquietud de mi presente. Mi respuesta está siempre ya retrasada frente al rostro, ausente ya de sí mismo, caído ya -en cuanto irrepresentable-, en un pasado irrecuperable. "Esta anarquía es persecución, es el dominio del otro sobre el yo, que deja a éste sin habla" (DMT, p. 208). En este sentido, podemos decir que la diacronía es el presente del *lapso* como aquel quiebre de la *presentificación*, e incluso podemos decir que ella es -como lo expresa Jacques Rolland⁶- no-presente. El otro quiebra la presentificación precisamente porque lo que está en juego en la proximidad no es la comprensión del otro, su percepción como *alter ego*, "porque la proximidad no es tema, sino padecimiento y exposición de la sensibilidad; y la responsabilidad no es cuestión semántica, sino pragmática"⁷. Lo que está en juego en la proximidad es la afección ética del otro y la responsabilidad frente a ella del sí mismo que hacen del otro un prójimo e instauran un campo de disimetría. El presente es posterior, adviene como tiempo de la respuesta efectiva a esta asignación, como tiempo de la comparación y la igualdad, de la conjunción, el comienzo y la sincronía de la conciencia. La sincronía, la contemporaneidad, la comparación serán necesarias cuando entre en escena el Tercero, excluido ahora de estos análisis. La aparición del Tercero es el instante -dirá Rolland- en que nace el presente y, con él, lo Dicho y la sincronía.

El énfasis de la proximidad, esto es, la proximidad llevada a su significación extrema, a su superlativo, es la inquietud incesante del Mismo por el otro, la perturbación del propio lugar, que en su infinidad imposibilita el reposo "en lo de sí", e interrumpe la posibilidad de la vuelta a sí, de la recuperación.

⁶ Cf. J. Rolland, *Parcours de l'autrement, Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000, segunda parte, parágrafo 3.

⁷ A. Garrido Maturano, "Lenguaje inspirado e interpretación infinita. Reflexiones acerca de la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología levinasiana del lenguaje", *op. cit.*, p. 5.

En este sentido, 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 se encuentra sin haberla contraído libremente, la identidad se trueca en ipseidad, significa como *heme aquí*. La 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.

¿En qué sentido podríamos relacionar la sustitución con el futuro diacrónico? La sustitución, en tanto *ipseidad* de la inquietud del mismo por el otro, es un despertar del "para sí", y como tal y para no recaer nuevamente en un *estado*, es un despertar en el despertar, reiterado al infinito. En ese sentido, el tiempo de la sustitución "sería una forma de diferirse hacia el infinito sin poder jamás contenerlo o comprenderlo. Este jamás sería el siempre del tiempo" (*DMT*, p.35). El futuro diacrónico sería esta deferencia en que, en el despertar realizado por el prójimo, el ir hacia el prójimo que tal despertar significa nunca alcanza el objetivo. El tiempo se conjugaría aquí en esta *versión hacia* el otro que se inscribe en una insuperable desproporción entre el deseo y lo deseado.

Dicha agitación del Mismo por parte del otro es lo que escande la diacronía del tiempo en su imposibilidad de terminación sobre una última sílaba cualquiera. Esa escansión es la subida del tiempo hacia el Infinito, la distancia del Infinito, la versión hacia su altura, que es el tiempo en su diacronía (*DMT*, p.241).

En el mismo respecto, Levinas concibe al tiempo como *pregunta*, "relación desequilibrada a lo infinito"⁸, en que lo inalcanzable de la alteridad permanece siempre siendo inalcanzable, pero concerniendo, sin embargo, al sujeto, volviéndolo insomnio al impedirle toda vuelta definitiva a sí. En esta deferencia al Infinito, en este modo de la insuperabilidad de la diferencia entre el Mismo y el Otro, podría leerse, para Levinas, una significación religiosa del tiempo, "la aproximación de un Dios infinito" (*WGD*, p.194).

De esta manera, el tiempo diacrónico en su futuro sería 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.

La pasividad es la nota dominante en todas las meditaciones sobre

⁸ E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg-München: Karl Alber Verlag, 1999, p. 146. Sigla: *WGD*.

la diacronía. El fenómeno al que Levinas se atiene para describirla es, por ello, el del envejecimiento, que *nos pasa* mientras estamos ocupados en otras cosas, en el que significamos pasivamente, sujetos a una obediencia sin deserción posible. En el envejecimiento estamos expuestos a la afección de ese paso sin que alcancemos a representarnos lo que nos sucede en un tiempo distinto al de nuestro negocio con el mundo.

En suma, pues, la diacronía es el tiempo de la inscripción de la orden que me ha sujetado a otro antes de que pudiera tomar conciencia de él y decidirlo, es el tiempo del encuentro con él, jamás contemporáneo, jamás presente y, a la vez, el tiempo de la espera sin esperado. En fin, el tiempo de una

"... diferencia irreductible que no consigue entrar en la unidad de un tema; una diferencia infranqueable entre el Bien y yo, una diferencia sin simultaneidad de los términos desaparejados. Pero una diferencia irreductible que sigue siendo una no indiferencia: una relación con el Bien que me ha abordado asignándome a la responsabilidad de los otros" (*DOM*, p.212).

3. Conclusiones

¿Es posible interpretar la diacronía levinasiana como cruce de la temporalidad de la conciencia con el tiempo cósmico y con la temporalidad ajena? Proponer la interpretación de la diacronía como cruce, supone considerar propiamente como "tiempos" sólo a la temporalidad fenomenológica y al tiempo cósmico, y atribuir a ambos iguales derechos.

Hemos intentado esta interpretación ahondando nuestra lectura de la obra levinasiana, en orden a no multiplicar las perspectivas sobre el tiempo. Sin embargo, no pudimos adherir a ella. Creemos que en las descripciones levinasianas aparecen, como constitutivos de la diacronía, rasgos que no podrían atribuirse ni al tiempo cósmico ni al tiempo fenomenológico. Antes que el lugar de cruce del tiempo cósmico con la temporalidad de la conciencia o instante de encuentro entre dos o más corrientes temporales de vivencias, nos vemos movidos a afirmar la diacronía como el atravesamiento de las temporalizaciones de aquello que los sujetos que se encuentran éticamente no pueden sincronizar, no pueden representarse, no pueden asumir como propio: de aquello que *les pasa*.

Veámoslo con más detalle. La temporalidad diacrónica se señala, dice Levinas, en el "acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por ... los otros" (*DOM*, p. 54). Este acontecimiento significa un pasado que jamás fue mi presente, por el cual estoy ya asignado como responsable por el otro, antes de haberlo elegido. Esta responsabilidad se encarna en mi sensibilidad vulnerable, por la cual soy susceptible de ser afectado por el otro, situación que determina que toda

iniciativa mía sea ya segunda respecto de ella, sea, en efecto, *respuesta*. ¿Esta inexorabilidad de la responsabilidad se reduce a la inexorabilidad de los procesos naturales en que se constituye y podemos "medir" el tiempo cósmico? Creemos que no. Creemos que se trata de un acontecimiento de encuentro de dos sensibilidades más allá de sus libertades. Que no pueda no responder del otro, que el otro se encuentre obligado a recurrir a mí: estas situaciones no las hemos elegido: estamos *ya* en ellas. Y no estamos en ella por una lógica natural. Se inserta aquí una novedad que es el signo de lo humano, del atravesamiento de lo natural por una significación diferente. ¿Se reduce esta significación a la que resulta de la identificación y nominalización de lo sensible por la conciencia, esto es, a la significación de lo *Dicho*? Sabemos que Levinas le atribuye una significancia originaria y que, por el contrario, hace derivar la significación de lo *Dicho*, de esta significancia del Decir. En la relación ética lo que cuenta no es mi comprensión del otro, mi posibilidad de percibirlo como otro, sino el hecho de encontrarme afectado por él aún *antes de* poderme representar.

Del mismo modo, el futuro pre-originario en Levinas se deduce desde la relación ética y no desde el tiempo de la *esencia*. Tampoco se identifica con el mero fluir indiferente del tiempo cósmico. El futuro se temporaliza desde el *para el otro* del que ni la inexorabilidad de la muerte me desliga.

Finalmente, es precisamente en la ausencia de presente del tiempo originario donde se revela su diferencia respecto del tiempo cósmico y de la temporalidad fenomenológica. El encuentro con la alteridad ética del otro nunca es representable. Cuando me lo represento, cuando puedo nombrar su presencia como tal, ya estoy alejándome de su afección que es anterior. Del mismo modo, el hecho de que su no-presencia se distancie de la noción cósmica de presencia o de co-extensión en un mismo espacio, que hablemos de una significancia ética, de la implicación del otro en la proximidad, con todo el peso ético y no material de la expresión, pone ya de manifiesto que la mera coexistencia o simultaneidad en un tiempo que se entiende como continuo de momentos homogéneos cualesquiera correlativo de la transformación constante del universo, como "número del movimiento según el antes y el después", no es el tiempo de la relación ética en cuanto tal (de hecho soy responsable de los no-contemporáneos y puede interpelarme la alteridad ética de un ser humano por nacer o de aquel otro que me precedió por cuatro siglos).

La temporalidad diacrónica es un modo otro de temporalización. Su rasgo fundamental es la pasividad. Es la temporalización del tiempo de la creación, en que fuimos sujetos de este modo a los otros (¿por qué así? ¿por qué el ser humano se subjetiva de tal modo que le va la vida de los otros y a los otros la suya?), constitución originaria que padecemos: "el sujeto es la diacronía misma", en la que ya nos encontramos en nuestro "así y no de otro modo". Y es también la temporalización

del tiempo en la inquietud, en la interpelación de la alteridad desnuda del otro que interrumpe –incluso sin quererlo, sin asumirlo como su presente– el curso de mis vivencias, realizando el "despertar en el despertar" que no he anticipado ni puedo evitar. Que puedo negar, pero con una negación que llega tarde en relación con la inquietud que ya ha hecho su obra, que ya se ha filtrado en mi morada como "un ladrón". La temporalización del tiempo en la inquietud no es la del tiempo cósmico. Hay un plus en el rostro humano como fuerza de interpelación que ninguna faz natural posee. Por último, la diacronía es también la temporalización de la respuesta efectiva al otro, como sustitución, como acto de amor que no comienza en mí y que no termina de insertarse en la temporalidad de mi conciencia porque se desfasa de sí misma por la re-exposición de mi exposición.

No creemos, entonces, que la temporalidad diacrónica se reduzca a aquel cruzamiento del tiempo y la temporalidad fenomenológica sino que creemos menester asignarle el rango de temporalidad primera, originaria, a partir de la cual puede deducirse la temporalidad fenomenológica e insertarse el sujeto en el tiempo cósmico de un modo absolutamente novedoso.

Concluyendo, podríamos definir la diacronía como la temporalidad del *entre* humano que no está determinada por la conciencia de ninguno de los miembros en relación sino que se configura en la relación misma que *les* acontece y los determina pasivamente. Esta temporalidad diacrónica, la del *Decir* como exposición pasiva al otro, como vulnerabilidad a su afección y, consecuentemente, asignación a la respuesta a su desnuda alteridad, es la diferencia de lo humano en el hombre. Por esta temporalidad, el hombre se desprende del orden natural y el tiempo cósmico –no en el sentido de escapar a su inexorabilidad– sino por la desorganización del orden y de la efectividad naturales que ella introduce y significa para la subjetividad. Por esta temporalidad, mi tiempo no es nunca meramente mío, al contrario, la posibilidad de la sincronía me *es dada* a partir de esta diacronía, de este atravesamiento de la alteridad en mi corporalidad, de esta originaria e insoslayable constitución de mi subjetividad como "el Otro-en-el-Mismo".