

SÍNCRONÍA, DIACRONÍA Y TIEMPO MESIÁNICO

GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DE TIEMPO EN LA FENOMENOLOGÍA DE EMMANUEL LÉVINAS*

Angel E. Garrido-Maturano
Argentina

1. Introducción

R De acuerdo con la tradición fenomenológica, la concepción levinasiana del tiempo está indisolublemente ligada a la temporalización de la vida subjetiva. Sin embargo, lo que Lévinas entiende por temporalización no se reduce ni al modo de ser originario de la conciencia trascendental constitutiva, como en el caso de Husserl, ni al carácter extático de la existencialidad del existente, como en el caso de Heidegger. En Lévinas se advierte una comprensión ciertamente original del tiempo. Éste ya no es pensado a partir de la estructura ontológica del sujeto solo, sino a partir del acaecimiento del encuentro con el otro. A diferencia de Husserl, Lévinas no concibe la temporalización del tiempo desde el continuo fluir de la propia conciencia, sino desde el acontecimiento de la relación con el otro, cuya imprevisibilidad representa un futuro no anticipable para el fluir de la conciencia. Es precisamente en virtud de este acontecimiento impredecible que el tiempo se genera como una sucesión discontinua de recomenzares siempre renovados no segregables extáticamente desde el presente. A diferencia de Heidegger, Lévinas no piensa que el fenómeno de la muerte determine el tiempo como finito. Para el filósofo, el sujeto en relación dispone de una posibilidad que trasciende todas las posibilidades del sujeto solo, incluso la de la muerte, a saber, la fecundidad. Ella posibilita que acontezca un futuro que va más allá del futuro en el cual crepitan las posibilidades del *Dasein* solitario. Lévinas

* Este trabajo es resultado de una investigación realizada en el *Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie* de la Universidad de Freiburg en el marco de una beca posdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt. Quiero agradecer expresamente a la Fundación Humboldt por haber solventado mi estadía en Freiburg y a mi director de investigación, el Prof. Dr. Bernhard Casper, por sus luminosas explicaciones que me han permitido comprender mejor éste y muchos otros temas. Conforme a las normas de esta revista, las obras de Lévinas se citan en el texto mediante siglas y las de otros autores por la mención de su respectivo nombre y la fecha de publicación. Una lista de obras citadas, al final del artículo, reúne y descifra estas referencias abreviadas.

habla de un tiempo infinito, porque a través de la sucesión y cambio de las generaciones el tiempo “se sigue temporalizando y de este modo infiniciona” (Strasser 1978, p. 181). En conclusión, la tarea de Lévinas, en contraposición a la fenomenología husserliana y heideggeriana del tiempo, no consiste en conceptualizarlo a partir de la estructura ontológica del ser humano considerado aisladamente, sino en describir el tiempo auténtico como un tiempo discontinuo e infinito que se temporaliza a partir del encuentro con el otro y de la relación ética que ese encuentro trae aparejada. En relación con esta tarea se dejan distinguir tres períodos diferentes y claramente delimitados que, en términos generales, corresponden a tres de sus obras: *Le temps et l'Autre* (1947, sigla: TA), *Totalité et Infini* (1961, sigla: TI) y *Autrément qu'être ou au-delà de l'essence* (1974, sigla: AE). En este trabajo –y a partir del análisis de las obras mencionadas– nos proponemos en primer lugar reconstruir sistemáticamente estos tres períodos, en segundo lugar exponer la evolución progresiva de la fenomenología levinasiana del tiempo y, finalmente, mostrar que el sentido último de la relación del hombre con el estrato más profundo y originario del tiempo –la diacronía del lapso– radica en la temporalización mesiánica del tiempo diacrónico; dicho de otro modo, nos proponemos mostrar en qué medida el sentido último del tiempo es religioso.

2. Primera etapa: el tiempo del “hay”, el tiempo de la hipóstasis y el tiempo auténtico

Al comienzo de su libro *Le temps et l'Autre* afirma Lévinas expresamente que el tiempo mismo (y no nuestra idea sobre él) “no es el *factum* de un sujeto solo y aislado, sino la relación del sujeto con el otro” (TA, p. 17). Para aclarar el sentido de esta tesis, Lévinas distingue en su libro tres formas diferentes del tiempo: el tiempo del “hay” (“*il y a*”), el tiempo de la hipóstasis y el tiempo auténtico, esto es, el tiempo de la relación con el otro. “El tiempo del ‘hay’ es el tiempo del ser sin ente” (TA, p. 25). Es el tiempo que permanece como duración anónima cuando nosotros nos representamos “el regreso de todas las cosas, entes y personas a la nada” (TA, p. 25). En el caso del “hay” se trata del subsistir homogéneo del “campo de fuerza” del ser (del existir impersonal), presupuesto por toda afirmación o negación de la existencia de un ente determinado (cf. TA, p. 26). El “hay” se refiere, pues, a la anónima gesta del ser como tal, al hecho de que “hay” ser, a la presencia misma del ser que permanece constantemente, aun cuando ningún sí mismo particular, ninguna conciencia determinada y determinante pueda emerger de esta atmósfera de ser y poner un comienzo en la ininterrumpida duración del “hay”. El tiempo del ser sin ente, del ser que se mantiene al margen de la conciencia subjetiva, que identifica al ente como *tal* ente, es una duración monótona, un transcurso homogéneo dentro del cual no se pueden distinguir cualitativamente los instantes ni diferenciar distintas dimensiones temporales. Lévinas denomina a esta duración siempre presente, en la que no se reconoce ninguna conciencia que identifique lo que en ella dura y que, en última instancia, se deja reducir al tiempo puro de la física, eternidad. “Se puede caracterizar al ser también

mediante el concepto de eternidad, puesto que el ser sin el ente no tiene ningún punto de comienzo" (TA, p. 28).

Pero el "hay" es también el lugar en el que se genera la segunda forma del tiempo: el tiempo de la hipóstasis. Dicho de otro modo: el tiempo abstracto del "hay" es temporalizado por el sujeto en el proceso de hipóstasis. La hipóstasis es el acontecimiento a través del cual la conciencia accede a ponerse a sí misma como un ser determinado y a cortar, de este modo, la duración anónima del "hay". "Para que pueda haber un existente en este existir anónimo es necesario que sea posible una partida de sí y un retorno a sí, es decir, la obra misma de la identidad" (TA, p. 31). La hipóstasis mienta precisamente el surgimiento de la obra de la identidad. Este surgimiento desgarrar la eternidad del ser, en la medida en que introduce en esta eternidad un presente en el cual algo (un ente, un existente) puede comenzar consigo mismo y con su propia historia. "El presente, por tanto, obra el desgarrar del tejido de la existencia" (Sansonetti 1985, p. 35). El tiempo de la hipóstasis es este presente en la frontera entre el ser y el ente. Es el ahora en el cual el ser deviene ente. Precisamente porque la hipóstasis como obra de la identidad consiste en partir de, realizar-se y regresar a sí mismo, el presente como tiempo de la hipóstasis es un presente que transcurre y que, a través de la representación, una y otra vez puede retornar a sí. Pero, ¿a dónde puede conducir un presente que transcurre de modo tal que continuamente regresa a sí mismo? Lévinas responde: "al yo" (TA, p. 33). El tiempo de la hipóstasis es, en consecuencia, el tiempo segregado por la conciencia que constituye su propia identidad. El presente, en tanto acaecimiento puro de la hipóstasis, puede ser tomado en un segundo momento como un ente dado "y se puede tener de este tiempo hipostasiado una experiencia kantiana o bergsoniana" (TA, p. 34). Pero originariamente el presente de la hipóstasis mienta un acaecimiento que en su transcurso parte de sí y vuelve a sí y que es identificable al movimiento por el cual la conciencia se autoconstituye. Si antes pudimos remitir la eternidad o tiempo del "hay" al tiempo puramente físico, ahora podemos referir el presente fluyente o tiempo de la "hipóstasis" a la concepción husserliana del tiempo como modo originario de ser de la subjetividad (Husserl 1966, p. 75).

Pero este tiempo fluyente "a través del cual el sujeto porta su identidad" (TA, p. 38) no es aún el tiempo auténtico, porque él es incapaz de trascender el presente monádico que encadena al sujeto a sí mismo y excluye el futuro. Precisamente este futuro que se extiende más allá del presente de la hipóstasis es pensado en *Le temps et l'Autre* como el punto de partida del tiempo auténtico. Según Lévinas, este futuro es "absolutamente sorprendente" (TA, p. 64). La proyección anticipadora del futuro, que es inherente a la temporalidad de la hipóstasis y que constituye el sentido, es decir, aquello a partir de lo cual se comprende la temporalización del tiempo en todos los análisis del fenómeno que van de Bergson hasta Sartre y muy especialmente en el caso del Heidegger de *Ser y Tiempo* (Cf. Heidegger 1977, pp. 444 ss.), no representa para Lévinas el auténtico futuro, sino que se trata solamente del "presente del futuro" (TA, p. 64). El futuro auténtico es comprendido por Lévinas en *Le temps et l'Autre* como un acaecimiento no anticipable ni proyectable; no contenido ni siquiera en ciernes en el presente de la conciencia. Se trata, por el contrario, de un acaecimiento

que sobreviene en la relación con el rostro interpelante del otro hombre, cuyo salirme al encuentro me toma por sorpresa. En la apertura de un futuro que se abre desde la relación cara a cara con el otro hombre y que sobrepasa mi presente se consume para Lévinas el tiempo auténtico. “Hablar de tiempo en un sujeto solo, hablar de una duración puramente personal nos parece imposible” (TA, p. 64). El tiempo no es una vivencia reflexiva del sujeto solo, sino que acaece en la relación intersubjetiva. “La condición del tiempo [esto es, de la ruptura del presente que siempre retorna a sí mismo] reside en la relación entre seres humanos o en la historia” (TA, p. 69). En esta concepción levinasiana del tiempo auténtico es claramente reconocible la influencia de Rosenzweig (1937, p. 387).

Lo que caracteriza a esta primera etapa de la concepción levinasiana del tiempo es, pues, la superposición de tres estratos diferentes de la temporalidad, sin que se advierta aún la interrelación existente entre ellos. Esta articulación de los diferentes estratos se irá, sin embargo, gestando a lo largo de la segunda etapa, representada por *Totalité et infini*, y hallará su punto culminante en *Autrément qu’être ou au-delà de l’essence* bajo la forma de la temporalización mesiánica del tiempo. Recorreremos, pues, ahora estas otras dos etapas.

3. Segunda etapa: el tiempo discontinuo e infinito

La concepción del tiempo que Lévinas despliega en su primera obra capital, *Totalité et infini*, profundiza la noción de tiempo auténtico introducida en *Le temps et l’Autre*. Esta profundización resulta de explicitar fenomenológicamente, gracias a un análisis minucioso de la relación entre tiempo y fecundidad, la discontinuidad y la infinidad como características esenciales del tiempo auténtico. Gracias a su fecundidad, el sujeto hace posible el acaecer de un futuro, el futuro del hijo, que es radicalmente diferente al advenir a sí proyectado en el presente (presente del futuro) y que constituye para el sujeto proyectante un futuro imprevisible y sorprendente (futuro auténtico). Con la existencia del hijo, el sujeto deja que arribe al mundo un futuro otro que ya no es más su posibilidad y, de este modo, introduce lo nuevo en la esencia del ser. Se podría incluso definir la fecundidad en términos temporales como la posibilidad extraordinaria del sujeto de ser origen de un futuro que no se deja reconducir a la proyección de sus posibilidades presentes (TI, p. 245). Así entendida, la fecundidad no es solo biológica. El yo es fructífero de múltiples modos. La fecundidad puede, por ejemplo, ser también pedagógica. El alumno que es formado por el maestro representa, sin embargo, un futuro que no se deja reducir a las posibilidades de su formador. La relación ética es siempre fructífera. En la medida en que yo soy responsable por el otro, en la medida en que lo asisto en su debilidad, posibilito un futuro que ciertamente no me pertenece, pero que, sin embargo, tiene su origen en mí. En la fecundidad se realiza, por lo tanto, la relación del sujeto con un futuro que se sustrae a toda anticipación y a toda proyección. Y es precisamente en esta relación donde *Le temps et l’Autre* hallaba la precondition de la temporalidad auténtica (TA, pp. 69s.). En este sentido es posible reconocer un estrecho vínculo conceptual entre ambas obras en lo que respecta a la comprensión de la temporalidad.

Ahora bien, esta temporalidad resultante de la obra de la fecundidad es una temporalidad discontinua. La fecundidad es justamente el fenómeno que introduce la discontinuidad en el tiempo, en la medida en que el sujeto, generando al hijo, genera un futuro que no es su posibilidad, es decir, en la medida en que el hijo representa “una juventud absoluta y un nuevo comienzo” (TI, p. 259). El tiempo, que comienza con mi hijo es, respecto de mi temporalidad, un futuro auténtico y discontinuo, porque no se deja reducir a la mera proyección estática de mi presente. En este sentido, el hijo recupera ciertas posibilidades que ya no son viables para los padres y se libera de otras que repercuten sobre estos como una carga.

Pero la discontinuidad del futuro del hijo respecto de la temporalidad de los padres no implica una separación absoluta, sino que presupone también una cierta continuidad. En virtud de la fecundidad el yo se extiende en el otro a través de lo definitivo de la muerte, y, de este modo, el tiempo vence a la senescencia y al destino (cf. TI, p. 258s.). La muerte, lo definitivo por antonomasia, el destino de la subjetividad, la posibilidad más cierta del *Dasein*, no es definitiva gracias al hecho de que los padres sobreviven en la vida del hijo como origen del futuro de su hijo. El ser sido, las posibilidades sidas de los padres, pueden comenzar *de nuevo a cada* instante en la temporalidad del hijo. El futuro del hijo ciertamente genera una discontinuidad y una ruptura del proceso extático-durativo-finito del tiempo, pero implica también un nuevo comienzo en el cual lo ya-sido se prolonga en lo por-ser como origen de este recomenzar. El tiempo discontinuo de la fecundidad inserta, por un lado, una nueva temporalidad en la continuidad de la duración extática que, como quedó dicho, no estaba contenida en la temporalidad de los padres, y que representa una ruptura respecto de esa temporalidad. Pero, por otra parte, el hijo comienza con algo nuevo temporalizándose a partir de las posibilidades por él heredadas. De este modo, la temporalidad del hijo renueva la temporalidad de los padres que en ella per-vive. El tiempo acaece como sucesión de generaciones, es decir, como continuidad a través de discontinuidades o, dicho de otro modo, como continuidad a través de rupturas. Él consiste precisamente en el hecho de que el padre muere, pero su muerte todavía “deja al hijo tiempo de comenzar de nuevo” (Strasser 1978, p. 176).

La fecundidad no solo gesta un tiempo discontinuo que se continúa a través de rupturas, sino que también es la condición de posibilidad de la infinición del tiempo. El tiempo infiniciona a través de un ser fecundo que genera tiempo generando al hijo, que, por su parte, también será fecundo y también generará tiempo. La fecundidad es la capacidad de generar un tiempo que seguirá generando tiempo. La fecundidad es fecundidad de la fecundidad y, de este modo, la forma concreta en que el tiempo infiniciona.

En este tiempo infinito ciertamente la relación del futuro auténtico e im-pre-visible del hijo con la temporalidad presente de los padres se distingue de la mera proyección extática del futuro. Pero, además, la relación de la temporalidad del hijo con el pasado y las posibilidades sidas de los padres se distingue del continuo surgir extático de cada momento presente de los momentos sidos. En este surgir continuo “el ser lleva a costas toda la carga del pasado (TI, p. 255), que limita su pretendida infinitud. Esa limitación se manifiesta en el envejecimiento y “en la repetición

[inútil] del yo” que, a pesar de su aventurarse hacia el advenir, permanece encadenado al pasado que, ha generado ese advenir y, así, “prefigura su destino” (TI, p. 246). El retorno del pasado sido sobre el momento presente pesa sobre el momento presente que termina re-cargado de todo el pasado. El advenir a sí del yo solitario, engendrado por y surgido de su pasado, lleva el lastre de todo ese pasado y se halla amenazado por el envejecimiento, que debilita los poderes del yo y que agudiza la inminencia de la muerte. Pero muy diferente es la situación en el caso del sujeto fecundo. La fecundidad hace posible una juventud absoluta y un comenzar de nuevo que guarda con el pasado recomenzado una relación libre bajo las formas del recurso y del perdón. En efecto, el hijo no solo puede reinterpretar el pasado de sus padres, sino también desligarse de él o acudir a él para gestar su futuro, es decir, puede utilizarlo libremente como recurso. Como tal, el pasado es retomado desde un futuro que no era un porvenir de ese pasado. Por ello pudimos decir que la ruptura no implica hiatos insalvables y que hay una continuidad en la discontinuidad. Pero, además, el pasado paterno, lo que era definitivo, puede también ser libremente recobrado para ser redimido de su lastre. Las nuevas generaciones pueden recuperar el pasado culposo de las precedentes no como culpa, sino como ocasión para redimir ese pasado, verbigracia, luchando contra sus consecuencias funestas y torciendo así el destino. Torcer el destino es redimir el pasado. Y la forma por excelencia de la redención es el perdón. Por el perdón el futuro obra sobre el pasado purificándolo. El perdón representa una reversibilidad en el orden del tiempo, que ahora corre desde el futuro al pasado, obrando en él y permitiendo al sujeto que se había cargado de culpas en un instante transcurrido ser como si el instante no hubiese transcurrido (TI, p. 246). Solo porque el hombre es fecundo, puede haber tiempo discontinuo, y puede haber, desde el futuro discontinuo que se ha liberado del lastre del pasado, perdón para ese pasado. La fecundidad es aquel fenómeno que, posibilitando un futuro infinito, deja acaecer la posibilidad del perdón y con ella un transtorno en el curso del tiempo. Gracias a la fecundidad el futuro es infinito. Y gracias a esta infinitud, en la que siempre puede ocurrir el perdón, el transcurrir del tiempo (de ese tiempo que antes llamamos tiempo de la hipóstasis) no es nunca definitivo ni irreversible, sino que siempre queda tiempo para la redención.

Como se puede advertir, tanto la concepción del tiempo auténtico en *Le temps et l'autre*, como la del tiempo discontinuo e infinito en *Totalité et infini* están estrechamente ligadas al tiempo de la subjetividad. Sin embargo, sería falso identificar la subjetividad levinasiana con el *Dasein* o con la vivencia pura de la conciencia trascendental. La subjetividad no es solo proyección de sí, sino relación al otro, y solo gracias a esta relación puede haber para Lévinas un futuro auténtico no contenido en el presente y, por ende, tiempo en el más alto sentido de la palabra. Este tiempo discontinuo infiniciona y se renueva una y otra vez por obra de la fecundidad. Ahora bien, esta comprensión del tiempo, que Lévinas desarrolla fundamentalmente en las dos obras mencionadas, alcanza su formulación última, más completa y más profunda en su segunda obra capital: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. A esta formulación nos referiremos de inmediato.

4. Sincronía y diacronía

En *Autrement qu'être* las tres formas del tiempo a las que Lévinas se había referido en *Le temps et l'Autre* son comprendidas y analizadas más profundamente por medio de las nociones de sincronía y diacronía. A partir de la lectura de esta obra es posible también encontrar un acceso al sentido último de la definición del tiempo analizada en *Totalité et infini*. Este sentido –lo veremos– se revelará como sentido religioso.

Lévinas distingue en *Autrement qu'être* dos clases de temporalidad: la temporalidad extático-sincrónica de la conciencia y la diacronía. La temporalización del tiempo sincrónico resulta del fluir de las retenciones, impresiones y protenciones que son respectivamente plenificadas por las rememoraciones, las percepciones y las esperas. La sincronía como fluir de la conciencia constituyente nos recuerda a la concepción del presente en *Le temps et l'Autre*. Sin embargo, Lévinas pone el acento ahora en la correlación entre el fluir de la conciencia y los objetos por ella constituidos. La sincronía es el tiempo en el cual la conciencia, rememorando y presentificando las distintas fases temporales del fenómeno, reúne estas fases en el presente de la representación. La representación, a la que es reducido el fenómeno, acontece a través de una designación. Esta designación es lo Dicho. La sincronía es propiamente el tiempo de la constitución de lo Dicho y, correlativamente, también el tiempo de la autoconstitución de la conciencia trascendental a través de la constitución de lo Dicho. En lo Dicho, el fenómeno aparece como siendo idéntico a sí mismo a lo largo del fluir temporal. Él encuentra su identidad, él posee su ser como algo ya-dicho. Lo Dicho no le es adjudicado desde afuera al fenómeno en virtud de un código convenido de antemano (AE, p. 47), sino que identifica “esto [el fenómeno] en tanto que esto [en tanto que tal fenómeno]” (AE, p. 49). En este “en tanto que” configurado por lo Dicho se reúnen en una articulación de sentido o tema las diferentes fases temporales de la manifestación del fenómeno. El fluir del tiempo se coagula en un tema, en el cual algo queda constituido como tal algo. Y este tema deviene la esencia del fenómeno, esto es, su identidad permanente a la luz del tiempo. La obra de la sincronía es, entonces, lo Dicho, a través de lo cual la manifestación del fenómeno es reducida a un tema articulado por la conciencia del sujeto. La sincronización tematizante determina la identidad del ente, como si lo idéntico fuese independiente del tiempo que transcurre “para tomarse ‘por añadidura’ fluyente en él” (AE, p. 48), como si lo idéntico solo tuviera sentido “por el kerygma de lo dicho” (AE, p. 48).

Lévinas distingue de la sincronía otro tiempo que, en *Autrement qu'être* (AE, pp. 48s.), con una palabra extraída de la lingüística de Saussure, denomina *diacronía*. En la noción levinasiana de diacronía es posible reconocer dos significaciones diferentes, no contradictorias, sino complementarias.

En su primera significación, la diacronía se contrapone a la sincronía. Ella no es el tiempo de lo Dicho, sino el tiempo del Decir. El tiempo diacrónico se temporaliza en el acaecimiento en el cual las temporalidades dispersas del yo y del otro se encuentran y entran en relación sin ser sintetizadas en una representación sincrónica. Es

decir, la diacronía es el tiempo del encuentro y discurre a través de la relación entre el mismo y el otro. Esta relación “desgarra el hilo de la conciencia” (AE, p. 43) y es lo no tematizable por excelencia, porque la manifestación del otro, la interpelación requiriente de su rostro, su modo de exponerse y salirme al encuentro, en una palabra: su Decir, con el cual comienza la relación, no puede ser proyectado ni representado en un Dicho por la conciencia tematizadora. El Decir del otro no fue nunca un contenido de la conciencia del mismo y precisamente por ello es para esta conciencia y sus rememoraciones lo inabarcable por una representación. Exponiéndose en su Decir, el otro expone su tiempo, y la entrada en relación de su tiempo con mi propio tiempo se temporaliza como tiempo diacrónico. La diacronía es, en consecuencia, el tiempo de la interrelación o del “ser-uno-con-el otro”. Es el tiempo en el cual se encuentran dos “épocas separadas” (AE, p. 60), dos identidades diferentes. Y este acontecimiento (que originariamente implica responsabilidad para con el otro, puesto que el otro, exponiéndose a mi poder, me asigna a responder por su vulnerabilidad) se temporaliza o transcurre como secuencia “decir-respuesta”. Como tiempo del “ser-uno-con-el otro”, la diacronía nos trae a la memoria la idea levinasiana del tiempo auténtico desarrollada en *Le temps et l'Autre* y también en *De l'existence à l'existant* (EE, p. 160). La diacronía no es una articulación de la estructura ontológica del sujeto solo, sino que ella acaece a través (*dia*) de la relación entre el otro y el yo, esto es, a través de la secuencia “decir-respuesta”. Esta concepción, que remite el tiempo a la relación con el otro trascendente, implica la discontinuidad del tiempo y el futuro auténtico, porque cada Decir asignante del otro hace nacer un instante nuevo que mi conciencia no podía haber anticipado extáticamente. La palabra diacronía en ésta, su primera significación, alude precisamente a este tiempo discontinuo de la relación con el otro en tanto otro (relación ética), cuyo Decir, que permanece para mí siempre futuro, no puede ser ni anticipado por la proyección ni abarcado por la representación.

Pero la diacronía no solo puede ser comprendida como la temporalidad de la relación entre el otro y yo, sino que también es menester distinguir un segundo sentido en el uso levinasiano del término diacronía. De acuerdo con este segundo sentido, la diacronía mienta el tiempo *en el cual* la relación acaece. La relación no genera el tiempo, como si el tiempo fuese un producto de la relación intersubjetiva, sino que en ella se temporaliza el tiempo que transcurre y en el cual tiene lugar el “ser uno-con-otro” como tiempo diacrónico, es decir, como secuencia discontinua “decir-respuesta”. La palabra diacronía en su segunda significación alude a este tiempo que transcurre y en el cual se dan tanto la relación con el otro cuanto la temporalidad sincrónica de la conciencia. En este segundo sentido, la diacronía pasa como “la síntesis absolutamente pasiva del envejecimiento” (AE, p. 48). Es decir, ella mienta el pasar del tiempo en el cual el sujeto ha de padecer su irse-poniendo-viejo. Precisamente en el envejecimiento “el tiempo se pasa” (AE, p. 48). Este tiempo que “se pasa” y en el cual envejeczo (y también encuentro al otro) es la diacronía insuperable del tiempo. Se trata de una “dispersión del tiempo” (AE, p. 48), cuyo pasar no se deja reunir en un presente sincrónico, en tanto una y otra vez sigue pasando más allá de lo Dicho y de la representación. Como tiempo que constantemente viene, pasa y se va, como tiempo que transcurre sin poder ser detenido, la diacronía es “lapso de tiempo irrecuperable en la temporalización del tiempo” (TA, p. 66), es pura “pérdida de tiempo” (Ibíd.);

esto es, ella mienta el constante escurrirse de un tiempo que no es ni obra de la conciencia sincronizante ni producto de la relación ética. Este segundo significado de la diacronía nos deja reconocer la idea, desarrollada en *Le temps et l'Autre*, del constante transcurrir de la duración del 'hay'; es decir, del tiempo que transcurre más acá del temporalizarse de la conciencia. Pero ahora Lévinas considera esta duración no de modo abstracto, esto es, en sí misma, sino que pone el acento en la experiencia subjetiva del transcurrir de esta duración que se hace notar en el proceso de envejecimiento. La diacronía como tiempo que pasa con independencia del sujeto se sustrae irreversiblemente de toda presentificación obrada por la síntesis de la representación, pero su transcurso se testimonia en la síntesis pasiva de la senescencia. "Es en tanto que senescencia más allá de la recuperación a través de la memoria como el tiempo -tiempo perdido sin retorno- es diacronía y me concierne" (AE, p. 67).

Pero si la diacronía, en este segundo sentido, es considerada meramente como vacío transcurrir del tiempo, como continua pérdida de tiempo, entonces surge un problema del que Lévinas es perfectamente consciente: "¿Acaso la diacronía se caracteriza solo negativamente? ¿Se presenta como una pura pérdida? ¿No comporta significación? (...) ¿no podrá la temporalización significar de otro modo que dejándose entender en lo Dicho, allí donde la diacronía se expone a la sincronización?" (AE, p. 49). Éste, sin embargo, no es el caso. El sujeto no tiene el poder de producir esta diacronía ni el de detenerla, pero él puede todavía ejercer un poder sobre esta diacronía vacía de significado que no implica ninguna sincronización de la diacronía. Gracias al tiempo infiniconante de la fecundidad, el sujeto puede transformar una y otra vez el decurso diacrónico del tiempo en el tiempo mesiánico de la venida del Reino. Analicemos esta afirmación. La infinición del tiempo, ocasionada por la fecundidad, repercute sobre el transcurrir diacrónico. En efecto, en tanto la diacronía se pasa y con ella pasa también el yo, puesto que es él quien envejece, ese mismo yo genera al hijo, cuya temporalidad se inserta en la diacronía y la prorroga. De este modo, el sujeto le da a la diacronía la posibilidad de ser un tiempo que sigue pasando para alguien. Obrando de tal modo sobre ella, el sujeto le concede a la diacronía la posibilidad de pasar no como una pura pérdida de tiempo vacía de toda significación, sino como el tiempo en el cual una y otra vez es posible que un hombre responda responsablemente al llamado de otro hombre. Gracias a la fecundidad, la diacronía no es la duración muerta del "hay", de la existencia sin existente, sino el tiempo en el que un hombre nuevo que renueva la historia puede cargar con la responsabilidad por su hermano. En otras palabras: gracias a la fecundidad, un hombre nuevo, es decir, un hombre que puede volver a comenzar, tiene la posibilidad de temporalizar el transcurso de la diacronía como tiempo mesiánico.

5. *El sentido mesiánico del tiempo*

Para Lévinas el mesianismo "no es la certeza del arribo de un hombre que detendrá la historia. Él es mi capacidad de cargar con el sufrimiento de todos" (DL, p. 130). Y el mesías es cada hombre que asume el sufrimiento de los otros como cuestión propia, como la cuestión que determina su propia ipseidad. "El mesías soy yo,

ser-yo significa ser mesías” (DL, p. 129). De acuerdo con ello, el tiempo mesiánico es “el instante en el que yo reconozco esta capacidad [precisamente la de cargar con el sufrimiento de todos] y mi responsabilidad universal” (DL, p. 130). Se podría decir que este instante es justamente un instante mesiánico, porque es el tiempo en el cual la huella de Dios entre los hombres, a saber, la orden de cargar con la responsabilidad por el otro, se manifiesta en la obediencia a esa misma orden dada en el rostro sufriente del hermano. En tanto instante mesiánico, en tanto el tiempo de “responsabilidad universal” por todo lo vivo, este tiempo es el tiempo del advenimiento del Reino de Dios a la historia. El Reino de Dios, “Reino de un Rey invisible” (AE, p. 67), acaece como reinado del Bien. Y el Bien puede acaecer solo en el tiempo diacrónico, porque solo en la diacronía insuperable de la subjetividad, que no se deja reducir a la síntesis sincrónica de la conciencia, puede el sujeto ser asignado por el otro en tanto que otro y puede asumir su responsabilidad por el conjunto de la humanidad sufriente. En este sentido escribe Lévinas: “El Bien que reina en su bondad no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese rememorado” (AE, p. 67). El Reino de Dios –“Reino de un Dios no conceptualizable, de un Dios no-contemporáneo, esto es, no presente” (AE, p. 67)– no es una época determinada de la historia del ser. Es decir, este Reino no acaece (no nos sobre-viene) en la temporalidad sincrónica, en cuyo marco el ser es comprendido. “Al contrario es el ser quien es ya *Eon* del Reino” (AE, p. 67).

El Reino no es un momento en la historia de la comprensión del ser o del mundo, sino que toda comprensión histórica del ser acaece durante el transcurso de la diacronía. Cada comprensión histórica del ser y del mundo es un *Eon* en el continuo discurrir del tiempo diacrónico, en el cual el Reino acaece continuamente, es decir, está a cada instante adviniendo. Pero si el Reino de Dios puede estar continuamente adviniendo en el tiempo diacrónico, ello se debe a que el sujeto, gracias a la infinidad del tiempo posibilitada por la fecundidad, una y otra vez puede temporalizar el transcurso de la diacronía como tiempo mesiánico “a través de la aventura de la relación con el otro hombre” (TA, p. 11). Cuando esto acontece, la diacronía ya no se temporaliza como pérdida de tiempo, sino como “trascendencia hacia el Infinito del absolutamente Otro” (TA, p. 11). De este modo alcanza el tiempo su más alto sentido que, en el caso de Lévinas, bien puede ser caracterizado como religioso.

Referencias bibliográficas

I. Obras de Emmanuel Lévinas

AE *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag, 1978.

DL *Difficile liberté: Essai sur le judaïsme*, Paris, 1983.

EE *De l’existence à l’existant*, Paris, 1981.

TA *Le temps et l’Autre*, Montpellier, 1979.

TI *Totalité et Infini: Essai sur l’exteriorité*, Den Haag, 1980.

II. Obras de otros autores

Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt a. M.

Husserl, E. (1966), *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana Bd. X, Den Haag.

Rosenzweig, F. (1937), *Kleinere Schriften*, Berlin.

Sansonetti, G. (1985), *L'Altro e il tempo: La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*, Bologna.

Strasser, S. (1978), *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Lévinas Philosophie*, Den Haag.

Resumen / Abstract

En la fenomenología del tiempo de E. Lévinas se pueden distinguir tres etapas que se corresponden respectivamente a tres obras diferentes: *Le temps et l'Autre* (1947), *Totalité et Infini* (1961) y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Este artículo reconstruye sistemáticamente estos tres períodos, expone la evolución progresiva de la fenomenología levinasiana del tiempo y procura mostrar en qué medida y por qué el sentido último de la relación del hombre con el estrato más profundo y originario del tiempo –la diacronía del lapso– es religioso y radica en la temporalización mesiánica del tiempo diacrónico.

In E. Lévinas' phenomenology of time three periods can be distinguished, corresponding to three of his books, Le temps et l'Autre (1947), Totalité et Infini (1961) and Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974). This paper systematically reconstructs these three periods and shows the growth of Lévinas phenomenology of time. It also attempts to show how and why the deeper meaning of the relationship of man with the original form of time, the diacronics of time lapse, has a religious sense and resides in the mesianic temporalization of diacronic time.