



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Notas sobre la condición sensible de la historia en la obra filosófica de Emmanuel Lévinas

Gisela Suazo (UNGS)

Introducción

Para la construcción de una concepción propia de la historia, Emmanuel Lévinas parte de una interpretación crítica de la filosofía de la historia hegeliana. Según el filósofo lituano, el historicismo hegeliano sostiene una permanente tensión entre lo sensible y lo inteligible que se resuelve siempre a favor de un *logos* –principio de inteligibilidad de la realidad–, cuya potencia trágica exige la muerte de todo lo particular en beneficio de un universal naciente. Uno de los objetivos angulares de la obra de Lévinas es el de recuperar el sentido de la subjetividad de su hundimiento en las estructuras de los grandes sistemas. Cierta comprensión de la historia, para él, se consume como un ejercicio de sistematización capaz de circunscribir al individuo como parte funcional de una totalidad que lo significa.

Entre las discrepancias de Lévinas en relación con la noción hegeliana de la historia se destaca especialmente el rechazo a la fórmula de la historia como tribunal, puesto que, para el lituano, “un ser libre juzga la historia en lugar de dejarse juzgar por ella”¹. En este sentido, a la razón ordenadora de la realidad y de toda individualidad, Lévinas opone la facticidad de una responsabilidad ética e insustituible, instituyente de la unicidad del sujeto.

El carácter originario de una tal responsabilidad remite al nivel sensible de la existencia, independiente tanto de la temporalidad inmanente - ejecutora de las síntesis de todo objeto en general- como de la temporalidad histórica-objetiva. No obstante, aunque independiente del ritmo que urde el decurso de la conciencia y el devenir histórico, la vida sensible – caracterizable en los hombres por su dimensión de susceptibilidad ética por los

¹ Emmanuel Lévinas, *Difícil Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, p. 293.

otros- concierne al tranquilo acompasar del tiempo cronológico, en el que se articulan los momentos, etapas y figuras de la historia, introduciendo una interpelación y, a partir de ésta, la posibilidad de una resignificación del curso de la historia.

Ciertamente, la obra de madurez de Lévinas no cuenta con un desarrollo sistemático sobre el tópico de la historia, pero presenta, un tanto diseminada, una noción propia de la historia y de su dinamismo. De acuerdo con él, el tiempo en cuanto histórico halla su condición de posibilidad en la unicidad ética del sujeto consumada a través de la responsabilidad sensible, y *anárquica* respecto de las estructuras de la representación. La figura de *acontecimiento diacrónico* que elabora Lévinas desde sus textos más tempranos constituye para nuestro análisis un concepto nuclear, operatorio, para comprender el modo en que se produce la interrupción o ruptura del proceso destinal de la historia, así como también la posibilidad de restablecer su hilo de continuación.

El presente trabajo se estructurará del siguiente modo: en primer lugar intentaremos remitir sucintamente a la interpretación levinasiana de la historia como *escatología profética*, a contracorriente de la noción ontológica-hegeliana de la historia como *epopeya*. En segundo lugar, nos referiremos al concepto de *acontecimiento*, cuyo sentido diacrónico permite describir el modo en el que se produce un acaecimiento refractario a la contabilidad historiográfica y al tiempo interno de la conciencia. Finalmente, abordaremos la categoría de fecundidad y su significación de “acontecimiento histórico”.

La historia, entre la *epopeya* y la *escatología*

En *Totalité et infini* leemos que el concepto de totalidad procedente de la historia de la ontología, “domina la filosofía occidental”². La totalidad a la que se refiere Lévinas es aquella en la cual “los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Tomando prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma los seres en sí mismos. Son en realidad los que aparecerán en las formas, ya plásticas, de la *epopeya*”³.

De acuerdo con los escritos Lévinasianos de la década del '50, la astucia de la razón en la historia se revela develando las máscaras detrás de las cuales sus actores se escondían para servirle mejor. El ensayo de 1950 “Personnes et figures”⁴, y el otro, “Une voix sur

² Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. Daniel E. Guillot, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 48.

³ *Totalidad e infinito*, Op. cit., p. 48.

Israel”⁵ de 1951 (comentario del libro homónimo de Paul Claudel), cuestiona esta concepción teatral de la historia y se pregunta en este sentido si nosotros, los hombres, “estamos en escena o estamos en el mundo?”⁶.

Influenciado por Franz Rosenzweig, Lévinas opone a la imagen de la historia como epopeya, la figura de *escatología profética*. El prefacio de *Totalidad e infinito* se refiere a este “extraordinario fenómeno de la escatología profética”⁷ como “una relación con el ser, más allá de la totalidad y de la historia”⁸ y, por cuya relación, se cumple una revelación. En el enfoque levinasiano, la escatología profética difiere de otras formas de escatología que ganan su derecho de ciudadanía en el pensamiento y se asimilan a una evidencia filosófica. Ciertas escatologías – señala nuestro autor- cumplen la función de “completar” evidencias filosóficas, esclareciendo el futuro; esto es, develando la finalidad del ser. Así comprendido el sentido de la escatología, reducida a las evidencias, ella aceptaría ya la ontología de la totalidad fuente de la guerra. Ontología de la totalidad cuyo exponente por excelencia es, por supuesto, para nuestro autor, Hegel. Bajo la comprensión levinasiana, la escatología profética no tendría como propósito “enseñar la orientación de la historia”⁹, sino como un acontecimiento de que “arranca a los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir”¹⁰. Desde este planteo, entonces, el acontecimiento escatológico “restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos”¹¹.

Ciertamente, el concepto de *instante* asume una función preponderante en la obra temprana de Lévinas. La fenomenología de Lévinas conduce a una definición del instante como ruptura o corte en el tiempo, si por tiempo se comprende lo que ha comprendido la filosofía moderna también; a saber, una “imagen móvil de la eternidad inmóvil” y, así, una imitación de esta eternidad; y si por eternidad concebimos la trama de una duración inquebrantable y resistente a la destrucción del tiempo. El instante de naturaleza absolutamente ajena a la monotonía del tiempo único (compuesto por partes homogéneas) es acontecimiento de alteridad. La evanescencia del instante que otrora fue pensada como un concepto operatorio y meramente metodológico acusa en Lévinas toda

⁴ Emmanuel Lévinas, “Personnes et figures” (1950), en: Emmanuel Lévinas, *Difícil Liberté. Essais sur le judaïsme*, Op. cit., p.p. 160-164.

⁵ Emmanuel Lévinas, “Une voix sur Israel” (1951), en: Emmanuel Lévinas, *Difícil Liberté. Essais sur le judaïsme*, Op. cit., p.p. 165-169.

⁶ *Difícil Liberté*, op.cit., p. 163.

⁷ *Totalidad e infinito*, op. cit. p. 49.

⁸ *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 49.

⁹ *Totalidad e infinito*, Op. cit., p. 49.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

la relevancia de una instancia en la que se configura un sentido alternativo al tiempo como imagen de la eternidad, es decir, del tiempo sincrónico o cronológico.

El instante en cuanto acontecimiento señala la posibilidad de la historia como escatología. La escatología profética –señala Lévinas –

“(contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto la racionalización del juicio final) implica que los seres tienen una identidad ‘antes’ de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad”¹².

La cuestión del lenguaje atraviesa el planteo levinasiano del instante escatológico como ruptura de la totalidad histórica (historiográfica). La visión escatológica implica que frente a la palabra anónima de la historiografía, el sujeto se erige como aptitud a la palabra, lo que significa para Lévinas, dos cosas: en primer lugar, que el sujeto configura su unicidad como respuesta al proceso de la historia en el interior de la cual es llamado a asumir esa responsabilidad. En segundo lugar y conexión con lo anterior, la aptitud a la palabra señala una que dicho llamado no se inscribe en el devenir histórico, sino que comporta una interrupción y excepción de las cadenas de significaciones que se tejen en dicho proceso. En este sentido, el lenguaje al que se refiere Lévinas tiene el sentido de una ruptura o corte del tiempo cronológico que establecen las grandes filosofías de la historia, y la posibilidad de que -en contra de Hegel- los individuos asuman una “significación sin contexto”¹³.

Es conveniente subrayar aquí que el lenguaje posee en Lévinas una doble significación; a saber, la de un lenguaje originario o proto-lenguaje, que es la expresión sensible del rostro del Otro y la respuesta a la demanda de esa expresión por parte del Mismo, bajo la forma de una responsabilidad anterior al concurso del cálculo y de la voluntad; por otro lado, el lenguaje inviste también el sentido del discurso simbólico y apofántico, en el que se sintetizan y muestran los objetos. El discurso originario o proto-discurso que rompe y cuestiona inicialmente el plexo de sentidos que establece la historia (en tanto historiografía), es entonces, la expresión de demanda e interpelación del rostro y la responsabilidad que se instituye como respuesta a ese llamado y aptitud inicial a la palabra.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Totalidad e infinito*, op. cit. p.50.

En la siguiente sección proponemos una caracterización de la figura de acontecimiento, en cuyo instante Lévinas ubica la ruptura del tiempo en tanto proceso y la resignificación escatológica de la historia.

El acontecimiento: instante de ruptura de la continuidad temporal

El *instante* como *acontecimiento* frente al tiempo como *proceso*

A diferencia del tiempo, el instante no posee magnitud ni duración. Si bien la historia de la filosofía ha comprendido el instante a partir del tiempo –sea como su complemento dialéctico del intervalo, sea desde una visión lateral de la duración, sea como el impulso hacia el porvenir que se desprende de la carga del pasado- su naturaleza señala más bien una negación de la duración antes que reducirse a su imagen.

Lejos de subordinar el instante al tiempo donde “los diferentes puntos no se distinguen unos de otros más que por su orden, pero donde son equivalentes”¹⁴, *De l’existence à l’existant* procura mostrar la peculiaridad del instante como lugar y momento de la diferencia irreductible. En consecuencia, a contracorriente de la mirada sobre el tiempo que ve en él un decurso abstracto en el que se registra un orden de instantes pero donde ninguno de ellos es central, Lévinas observa en el instante su carácter de inintercambiable. Su índole o naturaleza de *acontecimiento* concreto brinda al instante un valor absoluto en cuanto es irremplazable y único. Ciertamente, la evanescencia del instante consiste en una interrupción del tiempo, pues para ser verdaderamente instante debe consistir en su excepción: no puede tomar nada del pasado y, en este sentido, comporta un verdadero comienzo.

La *futuridad* del *acontecimiento*

La noción de *futuro auténtico* indica uno de los sentidos del *acontecimiento*, cuya propiedad central se develará como un acaecer que no se puede deducir del pasado, que transcurre con absoluta heteronomía respecto del presente de la representación y que –no obstante- convulsiona el homogéneo y lineal decurso del tiempo de la conciencia.

El futuro auténtico implica una relación con lo que no podemos aprehender ni tomar; es decir un vínculo con aquella exterioridad que sin posibilidad de ser tomada ni anticipada nos adviene con todo el peso de su alteridad. Toda la entidad del *alter* reside en que su contenido está hecho de diferencia que se produce como refracción a la luminosidad de la conciencia. Precisamente, la alteridad no es una propiedad secundaria de lo otro que se

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid 1986. p.104.

presenta como sumada o adherida a su *quididad* al sólo efecto de señalar una exterioridad espacial entre esa cosa y el objeto. Por el contrario, la alteridad es el espesor mismo de lo otro en tanto que *otro*, más elemental que cualquier atributo. En este sentido se comprende la definición de Lévinas: “Un *acontecimiento* nos lleva sin que tengamos absolutamente nada ‘a priori’, sin que podamos tener el menor proyecto, como se dice hoy”.¹⁵

Es necesario subrayar, entonces, que el acontecimiento quiebra la capacidad aprehensiva de la subjetividad y pone a ésta en una situación de absoluta pasividad frente a lo que adviene de manera siempre sorpresiva e imprevisible. Por eso, el acontecimiento mienta una relación de una subjetividad reducida a la más absoluta pasividad con una alteridad que surge más allá de la conciencia y en cuya manifestación se mantiene inconmensurable con relación a las estructuras trascendentales del conocimiento y de la experiencia. De este modo, el acontecimiento comporta también una relación con el *misterio*: “La relación con el otro no es una idílica y armoniosa relación de comunión [...]: la relación con el otro es una relación con el Misterio”.¹⁶

El acontecimiento del prójimo y la configuración del tiempo diacrónico

Según *Le temps et l'Autre*, la realidad del tiempo estriba en “la absoluta imposibilidad de encontrar en el presente el equivalente del futuro, la carencia de todo agarre sobre el futuro”¹⁷. La presencia del futuro auténtico en el presente no tiene la forma de la representación del futuro, pues aquel futuro no conserva ninguna connaturalidad con el presente de la representación. Al contrario, la inminencia del presente sobre el futuro es comunicación con la trascendencia, es un abismarse en un terreno desconocido (e incognoscible) donde ya no somos anfitriones ni – tal vez- siquiera huésped. La condición del tiempo es esta situación de pérdida de suelo como la de aquel que ya no es *profeta en su tierra*.

La gesta del tiempo no sorprende a los hombres desde afuera, como el horizonte objetivo en el que encuentran asidero y fenomenalización, sino que se realiza en la experiencia misma de esta falta de asidero o toma sobre el futuro. Situación de carencia, de desnudez y de paciencia que se vive en la relación con el prójimo que no es, *como lo otro*, una posibilidad más entre mis posibles.

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana 1979, p.62.

¹⁶ *Le temps et l'Autre*, op. cit., p.63.

¹⁷ *Le temps et l'Autre*, op. cit., p.71.

En la relación social y ética que Lévinas insiste en llamar relación cara a cara, el otro hombre no lleva su otredad como un atributo más desprendido de un juicio de relación. Muy por el contrario, la alteridad es el contenido mismo del hombre y es lo que hace de ese otro, no “otra cosa” sino, justamente, “otro hombre”. La otra cosa es en definitiva eso otro que más tarde o más temprano se rinde al ejercicio de objetivación y manipulación del yo-pienso confirmando así su *soledad ontológica*. En la relación interpersonal, en cambio, la expresión del rostro del otro señala una negación a los poderes del yo-pienso. En este sentido, la epifanía del rostro implica una “resistencia total a la aprehensión”¹⁸. Ahora bien, la resistencia del rostro no disputa el alcance de las facultades cognitivas del yo pienso, sino que interpela “mi poder de poder”¹⁹. El Rostro del Otro se expresa y se resiste a la actividad pretendidamente hegemónica del yo pienso sin oponer fuerza alguna, sino exponiendo “en la desnudez de sus ojos” y la vulnerabilidad de su vida corporal una existencia totalmente ajena a la de las formas (llámense conceptos, categorías, leyes o medidas). La desnudez propia del rostro conmina a la comprensión de su debilidad, carencia y peligro mucho antes de devolverlo a la imagen como un objeto contabilizable entre los bienes y saberes acopiados. La alteridad tiene su lugar de manifestación en el rostro, y “manifestarse como rostro –como se aclara en *Totalidad e infinito*- es imponerse más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre”²⁰.

La relación con lo totalmente Otro, es relación con una trascendencia que no puede sernos indiferente pero que, a su vez, entra en la relación sin comprometer su alteridad. Relación con lo que queda afuera, es decir, con lo que no es alcanzado por el ejercicio de síntesis en la representación. “Quedar afuera” significa aquí mantenerse en un plano diferente al de la representación, significa entonces, también, una realidad que no toma nada de los procesos de constitución de la conciencia. El sentido genuino del tiempo reside, según Lévinas, en esta relación con lo inasimilable, con lo que está más allá de nuestras posibilidades de comprensión y reducción.

Le temps et l'Autre esboza la concepción del tiempo como la materialidad de una relación que se caracteriza por la imposibilidad de coincidir con el otro término del vínculo. El tiempo se produce en el seno de una relación donde el Otro es tal en tanto que invisible y refractario a la razón. Es el insoslayable fenómeno de la no-coincidencia lo que caracteriza la tesis original sobre el tiempo en Lévinas y recibe el nombre de “diacronía”: “Imposibilidad de coincidir, in-adequación, que no son nociones simplemente negativas,

¹⁸ *Totalité et infini*, op.cit., pág. 211.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 213.

sino que tienen un sentido en el fenómeno de la no-coincidencia dado en la dia-cronía del tiempo.”²¹

La fecundidad, el acontecimiento histórico por excelencia

En *Totalidad e infinito*²² hay, por cierto, una crítica al historicismo hegeliano, a la historia como destino de Heidegger, pero también a la llamada historia científica (Collingwood). Sin embargo, ello no significa que se abandone la cuestión del sentido de la historia. Por el contrario, a partir del pensamiento levinasiano, es posible bosquejar un sentido alternativo de la historia como “relación”. La historia auténtica sería la historia vivida en el cara-a-cara, en la que mi aparecer no está determinado por el sentido o la función que una voluntad extraña me asigna en medio de una totalidad sino por la palabra de la que soy significativo y por la que asisto al otro. Lévinas describe dos modos de entender la historia: (1) como historiografía y (2) como “relación histórica”, respectivamente. La primera sería la historia contada por terceros, por los “vencedores” que interpretan las obras de las voluntades, las realidades desprendidas de la voluntad y de la responsabilidad de su autor. El otro sentido de la palabra historia hace referencia a una “relación histórica” en la que una voluntad no aborda a otra como “cosa” sino que emite su juicio frente al otro, en una relación cara-a-cara. Mientras que en la historiografía hay una inscripción de la obra en una voluntad extraña que puede llegar a traicionar la voluntad del autor, en la relación histórica se abre la posibilidad de manifestarse éticamente en la historia siendo responsable por la vida más allá de la legalidad que rige la historia objetiva o historia de las obras. En suma, la historia no sería un horizonte al que el sujeto se incorporaría como a un escenario predeterminado, sino que ésta se cumpliría en una subjetividad cuya única destinación es la de franquear el límite del encierro en sí mismo por el *amor*, y el de la muerte por la *fecundidad*.

Así como se registran en *Totalidad e infinito* dos sentidos de la palabra *historia*, también se ofrecen dos sentidos o modos de comprender el tiempo. De acuerdo con el primer sentido el tiempo puede ser entendido como “tiempo histórico”; este sería el tiempo del “orden cronológico de la historia de los historiadores”²³. Esta temporalidad opera como fondo ontológico en el que las existencias particulares se diluyen en una síntesis o totalización; es el tiempo universal en el que el historiador contabiliza y ubica a todo lo que es y se configura como una elaboración de los *sobrevivientes* del pasado de los que ya no están. El tiempo de la historiografía se despliega como lo absoluto en cuya escala cronológica todo ente o acontecimiento recibe una ubicación.

²¹ *Le temps et l'Autre*, op.cit., p. 10.

²² *Totalidad e infinito*, op.cit., p. 218

²³ *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 78.

Frente al tiempo universal se alza un orden diferente que no se deja circunscribir en el conteo anónimo del tiempo objetivo. Ese orden distinto es el de la vida interior; una dimensión que Lévinas denomina *psiquismo*²⁴ y que se puede precisar como sensibilidad. El nivel sensible de la subjetividad cuya modalidad primigenia es el gozo de sí ingenuo y alegre a través del disfrute de los elementos de los que se vale para su subsistencia y que se cumple también como un instante de despreocupación por su anclaje en un pasado y en un porvenir determinados, constituye la dimensión de interioridad que se produce como resistencia a la totalización. La vida interior se efectúa en un plano diferente al del tiempo historiográfico que todo ordena, encasilla e inviste de sentido. La interioridad se cumple como un acontecimiento de separación. La modalidad de la separación es una modalidad del ser que se realiza como resistencia a la integración en lo absoluto. Dicha modalidad de ser se cumple por la interioridad que implica la posibilidad de introducir un segundo modo de comprender el tiempo; a saber, el tiempo propio o tiempo de la interioridad subjetiva que el sujeto experimenta más acá del tiempo acompasado por el relato de la historiografía universal. La vida interior es la posibilidad de construir un porvenir diferente al estipulado por la historia. En este sentido, el psiquismo, forma en la que se realiza la separación, comporta un tiempo distinto al historiográfico, porque introduce un comienzo o presente auténtico. Un presente o comienzo genuino no puede estar determinado por el pasado, es más bien el acontecimiento mismo de una “novedad”, que Lévinas llama también “nacimiento”²⁵. Esta posibilidad de quebrar la continuidad histórica se sustenta en una estructura más originaria que es precisamente la del psiquismo.

El psiquismo indica una instancia en la que el ser se sostiene sin arraigo en un pasado y en un futuro (porvenir) determinados. En otros términos, es lo que Lévinas designa como “juventud” o despreocupación absoluta por anclarse en el devenir de la historia. Un instante de sostenimiento en sí sin herencias ni deudas con el pasado. Como ya dijimos, el instante de juventud del psiquismo instaura un orden distinto al del tiempo historiográfico. Mientras que el tiempo de la historiografía está articulado por un relato que asume un sentido determinado y asigna a cada etapa y a cada acontecimiento una relevancia y significación funcional al sentido general de la historia, el tiempo de la interioridad marca la posibilidad de separarse de este tiempo universal y de construir un “destino propio”. De este modo, el psiquismo no indica un tiempo que podría insertarse en la proyección historiográfica sino más bien una excedencia:

²⁴ *Totalidad e infinito*, op. cit., p.p. 78-83

²⁵ *Totalidad e infinito*, op. cit., p.79

“La vida psíquica que hace posible nacimiento y muerte es una dimensión en el ser, una dimensión de no-esencia, más allá de lo posible y de lo imposible. No se despliega en la historia. La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico.”²⁶

Lévinas propone pensar la determinación de lo real no sólo por las obras de la objetividad histórica, sino también a partir del *secreto* de la vida interior, cuyo paradigma por excelencia es la relación erótica, la cual presupone como condición de posibilidad la relación (irreductible a un acontecimiento histórico) entre dos sensibilidades. Pero este secreto del que está hecha la interioridad sufre la amenaza de la muerte, es decir el riesgo de la “imposibilidad de la posibilidad”. Sin embargo, en el plano de la vida interior es posible, advierte Lévinas, una evasión de esta amenaza por una vía diferente a la de la vida eterna o vida más allá de la muerte. Esa nueva vía recibe el nombre de *fecundidad*:

“... la vida entre el nacimiento y la muerte (...) transcurre en una dimensión propia que tiene un sentido y en la que puede tener un sentido, un triunfo sobre la muerte. Este triunfo no es una nueva posibilidad, sino resurrección en el hijo en el que se engloba la ruptura de la muerte. La muerte – asfixia en la imposibilidad de lo posible- abre un pasar hacia la descendencia. La fecundidad es una relación personal, aunque no sea ofrecida al “yo” como una posibilidad.”²⁷

La *fecundidad* es una posibilidad no proyectual de renovar la posibilidad del comienzo absoluto, juvenil, de renovar una interioridad cuya condición de *secreto* o *misterio* suspende la continuidad histórica. Lévinas aclara que el concepto de *fecundidad* excede la referencia empírica biológica, y que encierra un significado ontológico. Es la relación con un porvenir que no se ajusta ni se reduce al despliegue o dominio de ningún otro proyecto. La relación *fecunda* resulta del vínculo con lo trascendente, con lo absolutamente otro, del que se desprende una novedad que puede ser un nuevo punto de irrupción y de emergencia en el tiempo histórico; es decir, cuando se produce el acontecimiento de un tiempo nuevo que se expresa a través de la ruptura que puede ser la crítica que nuevos pensadores vierten sobre la obra de sus maestros o la rebeldía y reposicionamiento del hijo respecto del padre. Sin embargo, éstos prolongan a través de la crítica y del reposicionamiento la palabra del maestro y la substancia del padre, aunque maestro y padre respectivamente no puedan ejercer su dominio sobre el discípulo y el hijo, ellos son de algún modo el porvenir que resultó de un pensamiento fructífero y de la paternidad biológica.

La *fecundidad* es la trascendencia misma del yo, en la que el yo se trasciende por excelencia a través del hijo. El hijo implica una resurrección del padre en la que éste ya no

²⁶ *Totalidad e infinito*, op. cit., p.81

²⁷ *Totalidad e infinito*, op. cit., p.80

tiene dominio sobre la substancia del hijo, aunque sea su substancia. Sin embargo el hijo encarna un triunfo sobre la muerte inaugurando una nueva posibilidad del padre que ya no cabe dentro de sus posibles, una posibilidad de ser de una manera diferente y libre. Los análisis acerca de la fecundidad y de la paternidad exigen llevarse a cabo junto con los desarrollos atinentes a la subjetividad erótica.

De acuerdo con los análisis de Lévinas en *Totalidad e infinito*, la existencia erótica de la subjetividad a través de la cual el sujeto manifiesta su interioridad al otro constituye el camino por el que ésta puede exceder el límite de la muerte, ser, de algún modo, más allá de la muerte, *fecunda*. Los avances levinasianos sobre una fenomenología del erotismo conducen a interpretar el nivel erótico de la subjetividad como una instancia de búsqueda y aproximación de los amantes que a medida que transcurre incrementa el apetito inicial de la búsqueda. Dicha voluptuosidad expresa el sentido más genuino del *Deseo*, aspiración ciega que apunta hacia algo que no tiene y que no puede tener, es decir hacia una verdadera trascendencia. El cumplimiento de ese Deseo se lleva a cabo, en cierta forma, en el hijo, en la generación de más trascendencia. Por el hijo, el padre puede vencer la muerte porque puede ser más allá de ella a través de la vida del hijo. No es que el padre pueda hacer de la vida del hijo un eslabón más de la cadena de su vida, pero la “substancia” del hijo es la “substancia” del padre liberada de todos los compromisos o las determinaciones que éste haya asumido. El hijo es entonces *juventud*, o “nuevo comienzo”. La posibilidad que encarna la *juventud* es la de la renovación del pasado, el poder tomar lo ya cumplido y asignarle un sentido diferente. Pero previa a la donación de sentidos se despliega la vida interior de la subjetividad cuya forma primordial es la de la sensibilidad, descrita como un nivel de absoluta pasividad que vuelve factible el padecimiento de la responsabilidad por el otro y el de las marcas que impone el tiempo tras su paso: la vejez, la enfermedad y el riesgo de la muerte. Más acá de las relaciones objetivantes, las verdaderas relaciones interpersonales surgen de la vida interior o psiquismo constitutiva de toda subjetividad pues la relación con el otro exige ante todo una ipseidad capaz de estremecerse frente a la expresión del rostro. La condición sensible del psiquismo abre la dimensión de la relación ética, pero también de las relaciones que van “más allá del rostro”: el erotismo y la fecundidad, que vertebran la producción misma del tiempo.

Tomando distancia de las concepciones del tiempo que garantizan la continuidad a través de la duración, Lévinas advierte que el tiempo es ruptura y recuperación, o muerte y resurrección, obra de la fecundidad. El hijo, instante nuevo, rompe con los compromisos del padre con el pasado, pero encarna a su vez la posibilidad de recuperar dicho pasado con una significación distinta. Por eso, la *juventud* es interpretada también como un *perdón* articulador del tiempo: “Este comenzar de nuevo del instante, este triunfo del

tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo.”²⁸

El perdón como constituyente del tiempo ofrece los instantes nuevos a partir de los cuales el pasado ya definitivo y terminado puede ser recuperado y recommenzado. La estructura del perdón aporta una reversibilidad en el tiempo, una inversión en la regularidad de los acontecimientos con capacidad de imprimirles un sentido diferente. De esta manera el pasado es devuelto por el futuro. Son la juventud del hijo, de las nuevas generaciones o de los discípulos las que resucitan el pasado invistiéndolo de significados, valores y funciones nuevas.

No es en el transcurrir del pasado en el que se tejen las notas esenciales del genuino futuro, sino a la inversa, es el futuro el que le abre un nuevo lugar al pasado, absolviéndolo del estigma o del *mal radical* del definitivo cumplimiento y acabamiento. En suma, la concepción del “tiempo discontinuo” está desarrollada en *Totalidad e infinito* junto con los análisis del *erotismo*, de la *paternidad* y de la *fecundidad*. Estas figuras no señalan fenómenos meramente biológicos sino los movimientos a través de los cuales se produce el tiempo discontinuo, que vence la vejez y el destino.

²⁸ *Totalidad e infinito*, op. cit., p. 290.