

LA INTRUSIÓN DEL ESTAR. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO PARA LA NOCIÓN LEVINASIANA DE INSTANTE

Ángel E. Garrido-Maturano
CONICET-IIGHI, Resistencia, Argentina
hieloppuna@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo realiza un análisis hermenéutico-crítico de la noción de instante como autoafirmación del yo en el joven Lévinas y como relación diacrónica con el otro en sus obras de madurez. Primero elucida la significación esencial del espacio en la constitución del instante. Luego explicita por qué la espacialidad del fenómeno implica la relación con la alteridad como condición de toda forma del instante, incluso del instante de autoafirmación del yo. Finalmente describe el paso del instante de identificación del yo al instante resultante de la asignación ética del otro como consecuencia de una inversión de la espacialidad del fenómeno.

PALABRAS CLAVE:

Lévinas, instante, tiempo, espacio, yo, otro.

ABSTRACT

This article attempts a hermeneutical and critical analysis of the notion of instant as a self-assertion of the ego in the early Lévinas and as a diachronic relation to the Other in the later works. First, it elucidates the essential significance of space in the constitution of the instant. Secondly, it explains why the spatiality of phenomena implies the relationship with alterity as a condition of any form of instant, including the instant of self-assertion of the ego. Finally, it analyzes the transition from the instant of identification of the ego to the instant that results from the ethical assignation of the Other as a consequence of an inversion of the spatiality of phenomena.

KEYWORDS:

Lévinas, instant, time, space, the ego, the Other.

LA INTRUSIÓN DEL ESTAR. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE
LA SIGNIFICACIÓN DEL ESPACIO PARA LA NOCIÓN
LEVINASIANA DE INSTANTE

INTRODUCCIÓN

Acerca de la importancia de la cuestión del tiempo en el pensamiento levinasiano nos recuerda Jacques Rolland (2000) que ella ha recorrido la obra entera de Lévinas desde *Quélques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme* hasta varios de sus últimos textos publicados, como *La mort et le Temps* y *Entre nous*. Agrega Rolland que incluso los familiares dieron testimonio de que el problema del tiempo “se había convertido en su cuestión en los últimos años, al punto de que algunos han podido suponer que un libro orgánico estaba en preparación” (p. 291). Podría además traerse a colación, tal cual lo hace el propio Rolland, la declaración de Lévinas en una entrevista acordada en 1988 a la revista *Autrement*, en la que el filósofo no duda en afirmar que su “tema de investigación esencial es el de la desformalización de la noción del tiempo”. (Lévinas, 1991, p. 263). Si bien las referencias precedentes dan testimonio del carácter esencial de la cuestión del tiempo en el horizonte problemático del pensamiento levinasiano, no hay que malentender en qué sentido el filósofo hace suyo el tema en cuestión. Lo que le ha preocupado siempre a Lévinas no es el tiempo cósmico, concebido como una serie ininterrumpida de momentos homogéneos, que constituiría la *forma* última en que se dan los fenómenos del universo. Por esa razón jamás ha apuntado a ofrecernos una definición del tiempo considerado en sí mismo. Por el contrario, lo que constituye el objeto de reflexión del filósofo es, precisamente, la *desformalización* de esta noción formal del tiempo, es decir, lo que le importa es el tiempo en cuanto vivenciado y temporalizado por los existentes. Dicho en otros términos: lo que constituye una preocupación esencial en el pensamiento levinasiano no es el tiempo de la existencia considerada en general, sino la temporalidad de los existentes concretos y de las relaciones

que se establecen entre ellos. No nos encontramos, pues, aquí en el terreno de la consideración del tiempo como flujo, como una suerte de sustancia o forma homogénea, que en sí misma carece de pasado, presente o futuro, y *en* la cual se desarrollarían todos los sucesos susceptibles de medirse a través del reloj, sino en el ámbito de la *temporalización* o, dicho con palabras del propio filósofo, en el ámbito de “las situaciones o las circunstancias características de la existencia concreta a las cuales están esencial y originalmente ligadas la pasación del pasado, la presentificación del presente y la futurición del futuro” (Lévinas, 1991, p. 213). Ahora bien, esta desformalización del tiempo acontece *a partir del instante* en que el existente asume el flujo homogéneo del tiempo de los relojes y lo temporaliza. Por ello mismo, las observaciones que siguen se consagrarán a la noción levinasiana de instante en cuanto punto fontanal de la temporalización del tiempo. Aunque no exclusiva pero sí preponderantemente, desde el punto de vista conceptual ellas se centrarán, en primer lugar, en la concepción del instante que el filósofo despliega en *De la existence a l'existant* (De aquí en adelante *EE*), en la medida en que es allí donde se fija la condición de posibilidad para la emergencia del instante, a saber: la asunción de la propia existencia del yo; en segundo lugar, se referirán también a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (De aquí en adelante *AE*), toda vez que allí se explicita en su mayor agudeza la relación con el Otro como condición para la ruptura y reanudación diacrónica de la temporalización del tiempo. Si tenemos en cuenta que la emergencia, ruptura y reanudación de los instantes hacen posible el efectivo temporalizarse del tiempo —el suceder de lo que sucede—, entonces convendremos que el análisis del instante desde esta doble perspectiva está a la base de la comprensión levinasiana de la temporalidad como el temporalizarse concreto del tiempo mismo.

Bosquejado el contexto temático y su significatividad resulta necesario precisar los objetivos de la reflexión y el método mismo que la rige. En cuanto a los primeros debo, para evitar malentendidos, aclarar qué es lo que no ha de buscarse en estas páginas.

En primer lugar, ellas no se proponen de ningún modo realizar una reconstrucción exhaustiva de la comprensión del tiempo en el conjunto del pensamiento levinasiano.¹ Tampoco pretenden ser una re-exposición completa de la génesis y desarrollo de la noción de instante a lo largo del *corpus* del filósofo.² Los objetivos de esta investigación, antes que histórico-filológicos, son de naturaleza fenomenológica e implican una *reapropiación* de la comprensión levinasiana del instante. El primero de dichos objetivos radica en mostrar que el “in-stante” no es un fenómeno temporal sino espacio-temporal, y que el espacio, concebido como posición o “aquí”, es condición de posibilidad de la emergencia del fenómeno. En segundo lugar, aspiramos a poder elucidar en qué medida el instante, incluso el de la asunción de la propia existencia, precisamente en cuanto fenómeno espacio-temporal, implica ya un factor de alteración del existente y se consume como respuesta a una a-fección de la alteridad, por lo que la concepción del instante como el presente del sujeto solo y aislado será considerada aquí como una abstracción teórica. Finalmente nos proponemos mostrar que la ruptura del instante sincrónico, esto es, de aquel determinado por la espacialidad del sujeto, y su reanudación diacrónica, a saber, aquella que acontece a través de la irrupción ética del otro en tanto tal, implican un fenómeno de translocación

¹ Son múltiples los estudios que ya se han dedicado a ello y no tendría sentido aquí insistir en un tema suficientemente tratado en la bibliografía levinasiana. Se me permitirá simplemente señalar dos que, por cierto, no son recientes, pero siguen siendo altamente esclarecedores. En primer lugar, el modo en que la concepción levinasiana del tiempo trasciende la comprensión extática heideggeriana ha sido excelentemente desarrollado en el que, para mí, es aún hoy el mejor estudio de conjunto de las dos obras fundamentales de Lévinas. Me refiero a Strasser (1978), en especial pp. 169-215. En segundo lugar, el carácter de intriga interpersonal de la consumación diacrónica del tiempo en el pensamiento levinasiano ha sido magníficamente expuesto por Wenzler (1984).

² Para ello remito al estudio arriba citado de Rolland (2000) y al de W. Krewani (1982). Ambos, sobre todo el texto de Rolland, reconstruyen minuciosa y excelentemente la comprensión del fenómeno del instante a lo largo del pensamiento levinasiano. Sin embargo, a diferencia de este trabajo, no toman ninguna posición crítica ni ninguna reinterpretación o reapropiación respecto del fenómeno.

del espacio. Podríamos reunir estos tres objetivos diciendo que este estudio pretende explicitar la *significatividad y funcionalidad del espacio*, implícita en el análisis levinasiano del instante, como origen de la temporalización del (espacio-) tiempo.

Una palabra respecto del método. En él se reconoce un primer momento dialógico-hermenéutico al servicio de un segundo fenomenológico³. El primero consiste en entablar un diálogo libre de toda pretensión exegética con los *aspectos esenciales* de la comprensión levinasiana del instante, para, a partir un análisis hermenéutico de dichos aspectos, acceder al objetivo que vertebra la investigación, a saber: la determinación de la relación funcional entre espacio y alteridad como condición de posibilidad del instante. El análisis es precisamente hermenéutico no por ofrecer una “interpretación personal” de la cuestión, sino porque atiende al hecho de que el fenómeno mismo, en este caso el instante, por su propio modo de darse, debe ser explicitado bajo la estructura del “algo como algo”, para que, gracias a la explicitación, algo venga a la luz, en este caso el espacio y la alteración, como constitutivo esencial de algo, en este caso el instante. El segundo momento,

³ Pareciera ser una visión unilateral considerar la filosofía levinasiana del instante exclusivamente desde una perspectiva fenomenológica sin tener en cuenta las fuentes hebreas de su visión del tiempo. Coincido con Lin (2012) cuando afirma que “la lealtad de Lévinas tanto a la herencia judía como a la tradición griega debe prevenirnos de considerar solo una de estas fuentes como la llave para abrir el misterio de su visión del tiempo.” (p. 81). Sin embargo, estimo que la afirmación de Lin es válida desde el punto de vista *exegético*, esto es, precisamente desde el punto de vista de las fuentes de las que se nutre Lévinas para el desarrollo de su filosofía del tiempo y, consecuentemente, del instante. Pero la *fundamentación* de su concepción del tiempo no se halla tanto en su fe judía cuanto en un desarrollo propio y creativo de la filosofía fenomenológica. En tal sentido, su obra *filosófica*, a la que aquí me atengo, no es la mera transcripción conceptual de una *fe particular*, sino la descripción y análisis de *instancias universales* constitutivas de la subjetividad de todo hombre en tanto tal. Razón por la cual su pensamiento resulta, a mi modo de ver, accesible también a partir de otras experiencias religiosas y culturales, y no exclusivamente desde el judaísmo. De este modo, mi interpretación de la filosofía levinasiana no se aleja de la opinión que el propio autor expresa en relación con su condición de filósofo cuando afirma: “Obedezco la Biblia, pero me pongo de acuerdo con ella. No por eso soy pensador especialmente judío. Soy pensador a secas.” (Lévinas, 1988, p. 83).

a cuyo servicio está el primero, puede ser determinado como fenomenológico. Si por fenomenología entendemos el esfuerzo por asir la esencia de lo que se da tal cual y dentro de los límites en que se da, entonces este trabajo pretende contribuir a mostrar el carácter esencial de la relación entre alteridad y espacio para la dación del fenómeno del instante, en tanto y en cuanto este no puede darse ni ser pensado si no se suponen ambos aspectos. De acuerdo con ello, el diálogo hermenéutico con Lévinas que aquí habrá de desarrollarse puede ser leído como una contribución preliminar a una fenomenología integral del instante.

1. EL INSTANTE Y EL YO

1.1 Instante, hipóstasis, y presente

El tema central de *EE* es precisamente el del instante. Lévinas comienza allí su análisis del fenómeno a partir de la noción de “hay” (*il y a*). Si abstraemos o reducimos de la existencia todo existente concreto y todo mundo como “en qué” óptico e igualmente concreto en el cual los existentes articulan su existencia, entonces lo único que nos queda, a modo de residuo de la reducción, es aquello desde lo cual redujimos lo reducido, a saber, una suerte de hormigueo de existencia anónima, un puro campo de fuerzas del existir en tanto tal, en una palabra: el hecho de que “hay”; precisamente de que hay ser y hay existencia. En términos del propio Lévinas (1947): “El ser ante el cual, con la desaparición del mundo, permanecemos vigilantes no es ni una persona ni una cosa ni una totalidad de personas ni de cosas. Es el hecho de que es, el hecho de que hay”. (p. 26). Pues bien, para que ese campo homogéneo y neutro de fuerzas en el que bulle toda posibilidad por lo pronto no realizada de ser cobre una figura concreta y algo se destaque en el anonimato del hay, es menester que en la existencia en general se afirme un existente, esto es, que el campo de fuerzas del existir se concentre en un ente que se ponga como sí mismo distinto del mero hay. Es necesario, pues, el acto que Lévinas denomina hipóstasis. ¿Qué es propiamente

la hipóstasis? Ella mienta el acto mismo por el cual un existente comienza a ser el existente que él es, es decir, el acto, sea este cual fuere, por el cual un existente no solo es, sino que él mismo acontece siendo “así”, a saber, del modo peculiar e intransferible por el que él es precisamente el ente que es. La hipóstasis es, por tanto, el acto de auto-posición o afirmación del existente. Desde el momento en que acontece tal acto ya no impera el tiempo del hay, la continuidad de ahora homogéneos e indiscernibles unos de otros, sino que acontece un ahora que se destaca de todos los otros: el ahora en el que algo, que es distinto de todo lo otro que hay, comienza consigo mismo y se hace presente. Ese ahora es el instante. Con la hipóstasis surgen, pues, el existente concreto y, con él, el instante como presente. “La posición es el acontecimiento mismo del instante como presente”. (Lévinas, 1947, p. 124). En efecto, un instante, que, en tanto tal, es un ahora determinado y distinto de todos los demás, no puede provenir de ni producirse por obra de la mera sucesión de una serie infinita de ahora indiferenciados, sino que debe destacarse por sí mismo de todos los demás ahora y, en tanto tal, constituir un punto de inflexión de la serie.⁴ Él tiene, pues, que ser a partir de sí mismo; debe acontecer como la autoafirmación o posición de lo que se afirma a sí mismo. Ahora bien, ello implica el hacerse presente de aquel algo que comienza consigo mismo. Por ello el instante acontece como presente. “Esta manera de ser para el instante es el presente. (...) En él lo infinito del tiempo o de la eternidad es interrumpido y recomienza”. (Lévinas, 1947, p. 124). En efecto, la sucesión infinita de momentos o lugares temporales iguales,

⁴ En este sentido es interesante la distinción que realiza W. Krewani (1982) entre instante (*Augenblick*) y lugar temporal (*Zeitstelle*): “No existe la absoluta identidad de un lugar temporal. Su identidad está determinada por la relación a los otros lugares temporales. No es el lugar temporal el que se pone como idéntico, sino que él debe su identidad a la serie de lugares temporales. (...) Esta concepción del instante trae consigo el problema de una mediación infinita en el que finalmente el origen de la identidad desaparece. El particular se disuelve en un contexto horizontal, que en su conjunto permanece inasible”. (pp. 109-110).

que, en tanto infinita y siempre igual a sí misma, constituye una suerte de eternidad, por obra del instante es interrumpida y debe recomenzar nuevamente desde ese instante que la interrumpió. El instante como presente se refiere, por lo tanto, solo a sí mismo: no es producto de la historia ni el estado previo de algún futuro en ciernes, sino que es la afirmación que se hace ahora de algo que precisamente ahora es “así” y “no de otro modo”, y que, por tanto, solo se refiere a este algo sustantivo que es ahora así. El instante es, pues, evanescente. Si durase, habría sacado su ser de lo que lo antecede o lo prosigue y no sería ya una posición de sí. En su surgimiento o eclosión misma no admite, entonces, continuidad. “Su evanescencia es el precio de su subjetividad, es decir, de la transmutación en el seno del puro acontecimiento de ser del acontecimiento en sustantivo, de la hipóstasis”. (Lévinas, 1947, p. 125). El instante presente —el instante en el que algo comienza consigo mismo y se hace presente como ente o sustantivo en la verbalidad del puro haber ser— implica entonces una ruptura y, a la par, una reanudación desde sí de la duración a la cual él llega a partir de sí mismo. La hipóstasis, la posición de un existente concreto en el seno del ser, es, en consecuencia, idéntica al acontecimiento del instante y a la irrupción del presente. El surgimiento del presente realiza la primera condición necesaria (aunque, como veremos, no suficiente) para que se produzca el paso que conduce del tiempo abstracto y objetivo que miden los relojes a la temporalidad concreta que constituyó, a lo largo de toda su obra, una preocupación central de Lévinas. En efecto, el tiempo abstracto se distingue de la temporalidad concreta porque en él “no hay un instante central, este instante por excelencia que es el presente”. (Lévinas, 1947, p. 130). Se trata, pues, de aquel instante que es distinto y no intercambiable por ningún otro.

Ahora bien, esta descripción levinasiana del instante como irrupción del presente, en el cual un existente conquista su existencia y se pone o acontece *por sí mismo* como un existente distinto de todo lo demás y dueño del cómo de su propia existencia, remite

al yo.⁵ El yo es precisamente aquel existente que se hace presente a través de su propio existir y que, a cada instante, empuña ese existir y vuelve a comenzar consigo mismo. Haciéndolo, el yo introduce en el presente una ruptura en la continuidad del tiempo del “hay” y produce un quiebre en su duración, concebida como mero flujo de lo que es. Pero este punto de ruptura es, a su vez, un punto de comienzo y de reanudación de una nueva duración, concebida ahora ya no como flujo de lo que había, sino como temporalización de lo que ha llegado por sí mismo al ser. En este sentido Rolland (2000) interpreta con acierto a Lévinas cuando afirma que el instante debe entenderse “como el momento en que ella [la duración] se hace a sí misma por medio de la interrupción y el reanudamiento, como *el origen mismo de la duración*”. (p. 305).⁶

Pero si bien el yo, gracias al instante en que comienza consigo mismo y con su propia duración, se libera de la duración “hay” y de la existencia impersonal, no puede sin embargo liberarse de sí mismo. Por el contrario, queda anclado a sí mismo, pues quien comienza y recomienza una y otra vez es siempre él. Cada nuevo presente es su presente. “Lo absoluto de la relación entre el existente y la existencia, en el instante, está hecho concomitantemente del dominio del existente sobre la existencia, pero también del peso de la existencia sobre el existente”. (Lévinas, 1947, p. 132). El presente es sujeción al propio ser. Con cada instante presente, inaugurado por el yo, este retorna a sí mismo. Cada presente es

⁵ “El ‘presente’ y el ‘yo’ son el movimiento de la referencia a sí que constituye la identidad”. (Lévinas, 1947, p. 136). En el mismo sentido también afirma Lévinas (1947): “Presente’, ‘yo’, ‘instante’ – momentos de un acontecimiento único”. (p. 137).

⁶ Observa Rolland también, a mi modo de ver con plena razón, que ya en la noción de instante de *EE* se advierte la concepción diacrónica del tiempo que Lévinas desarrollará en *AE*. En efecto, el instante atraviesa (*dia*) el flujo del tiempo (*chronos*) y lo renueva a partir del acontecimiento de un presente otro que no resulta de la mera continuidad de la duración. Escribe Rolland (2000): “El instante debe, entonces, ser pensado como ‘momento’ en el que se cumple la diacronía misma y es, en este sentido y, finalmente, en ningún otro, que interviene en la meditación sobre la presentificación del presente que intenta llevar adelante *De l’existence a l’existent*”. (p. 305).

auto-afirmación y, por ello, afirmación de un yo anclado a sí y a su propia libertad. Esta es, para Lévinas, la dimensión trágica del instante y del presente, pues la tragedia no consiste en la lucha heroica de la libertad contra el destino, sino en el viraje de la libertad, sujeta a sí misma, en destino. El yo, que asume libremente la existencia y, de ese modo, introduce el instante presente en la continuidad del hay, queda en ese mismo instante encadenado a la existencia que ha asumido. “Esta imposibilidad del yo de no ser sí mismo marca la tragedia fundamental del yo, el hecho de que él está anclado a su ser”. (Lévinas, 1947, p. 143). La conclusión que de ello deduce Lévinas es doble. En primer lugar, el hecho definitivo de no poder liberarme por mí mismo de mi propia existencia y de mi propia libertad constituye la esencial soledad del existente. “Yo soy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente una”. (Lévinas, 1947, p. 144). El instante presente es aquel en el que el yo por sí mismo comienza consigo mismo. Así considerado, el instante es la consumación de una soledad ontológica definitiva. El yo no puede, comenzando consigo mismo, salir de sí. Esta primera deducción conduce a Lévinas a la segunda: el instante presente no es todavía el tiempo⁷. El instante no puede salir de sí mismo, no puede por sí mismo pasar a ser otro instante, sino que está encerrado en un perpetuo retorno a sí y, por tanto, no constituye verdaderamente el tiempo. Para que el tiempo no quede reducido a la mera dispersión de instantes irrelevantes y a la consecuente re-iteración de un presente encerrado en sí, sino para que él efectivamente “se haga”, es decir, para que cada instante pueda ser reanudado por otro, es necesario algo más que la hipóstasis: es necesaria la relación con el otro. Pero esta alteridad no

⁷ Ulpiano Vázquez Moro (1992) señala que “la existencia solitaria es incapaz de tiempo y, por tanto, de romper el lazo que une el ‘Yo’ al ‘sí mismo’”. (p. 113). En realidad, desde el punto de vista ontológico lo contrario es el caso: no es que la existencia solitaria sea incapaz de tiempo y, por ello, no pueda romper el lazo que une yo y sí mismo, sino que, porque la existencia no puede romper tal lazo, ella es incapaz de tiempo.

puede el sujeto dársele por sí mismo. En consecuencia, el sujeto no puede constituir el tiempo a partir del instante de la hipótesis. La salvación de su soledad solo puede provenir de otra parte: del otro que está allí, cuando el sujeto está aquí. La conclusión definitiva que de todo ello saca el joven Lévinas y que valdrá como intuición fundamental de su comprensión de la temporalidad hasta sus últimos días es que el tiempo no puede surgir en el sujeto solo. “La alteridad absoluta del otro instante —si es que en cualquier caso el tiempo no es la ilusión de un estancamiento— no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente *él mismo*. Esta alteridad me viene del otro”. (Lévinas, 1947, p. 160). Desemboca así, el entero análisis del instante en *EE* en la tesis fundamental de *Le temps et l'Autre*: el tiempo es la relación misma con el otro. Sin embargo, ¿comienza el sujeto consigo mismo desde sí mismo? ¿Es el instante presente un acontecimiento de soledad? ¿Comienza el sujeto consigo mismo en soledad desde el “hay” o desde el “aquí en el que está? Es hora de considerar la función del espacio en la constitución del instante.

1.2 Instante, posición y alteración

Lo primero que debe tener en cuenta el análisis de esta concepción del instante del joven Lévinas es que el existente no se halla, estrictamente hablando, en el “hay” sino ya siempre y fácticamente en una determinada posición y en relación con otros existentes. Como bien ha observado Guibal (2005), “a la inhumana neutralidad y a la pesantez asfixiante de una ‘existencia sin existentes’ accede el pensamiento *por medio de la ficción-límite* de una *imposible anonadación*”. (p. 285). (Cursivas mías). En efecto, fenomenológicamente hablando, teniendo en cuenta lo que fácticamente se da tal cual se da, el yo no está en el “hay” sino que en cada caso está en su “aquí” concreto. El yo, por tanto, no comienza consigo mismo por un acto de conciencia que asume la existencia propia desde el *il y a*, sino que lo hace desde la posición que ocupa en el espacio, es decir, desde su “aquí”. Como el propio Lévinas afirmaba ya en *EE* y reiteraba en la conferencia de 1949

Pouvoir et origine, a la “conciencia de la localización” la precede y posibilita la “localización de la conciencia”. (Lévinas, 2009, p. 134). De ello da testimonio el propio *cogito* cartesiano. El cogito no conduce a la afirmación impersonal de que “hay pensamiento”, sino a aquella otra que dice “yo soy una cosa que piensa”. Lévinas (1947) destaca la excelente utilización del término cosa, porque resalta el carácter de sustancia del yo pensante, que, en tanto tal, ya siempre está puesta en un “aquí”. Consecuentemente, todo pensamiento tiene un origen, y ese origen está determinado por la posición corporal del yo sustancial en el espacio. En este sentido sentencia el propio Lévinas (2009) en la conferencia de 1949: “La posición no se agrega a la conciencia por un acto que ella decide. Es a partir de la posición que la conciencia viene a sí misma”. (p. 136). La conciencia es ya siempre “aquí”, pero este “aquí” no es un hecho de conciencia, sino originariamente el haber *sido puesto* mi cuerpo en una posición desde la cual la conciencia podrá ser consciente de sí, asumir su existencia y articular un mundo. Si se acepta el análisis precedente, entonces debe convenirse que el “ahí” o la “posición” constituyen la *in-stancia* original de una subjetividad corporal, o, en términos del propio Lévinas (2009): “una in-sistencia (*in-sistance*), precisamente una posición”. (p. 136). El hecho de que, en cuanto cuerpo, al sujeto nazca en una posición dada comporta en el núcleo mismo de la propia identidad una afección de la alteridad; justamente aquella afección que provoca en mí el aquí en el que estoy y que es previa a todo acto de conciencia y a toda auto-posición en la existencia. Por ello mismo y contra lo que el propio Lévinas da a entender en su fenomenología del instante, es posible decir que el comienzo del sujeto tiene un origen que no está en él, sino en algo otro: aquello que le sale al encuentro en la posición espacial desde la cual él es.⁸ En efecto, la posición, el espacio a partir del cual soy, *estable-*

⁸ Es aquí donde mi interpretación de la noción de instante se aparta decididamente, por ejemplo, de la de J. Rolland, quien se mantiene apegado a la literalidad de los análisis de *EE*. Afirma Rolland (2000): “El problema primero consiste en el

ce la condición de posibilidad de toda asunción de la existencia e individuación del yo. Sin embargo, cometeríamos un error si redujéramos el sentido espacial de la posición exclusivamente a una ubicación en un espacio abstracto de coordenadas. En la conferencia *Les Nourritures* Lévinas (2009) afirma que “el cuerpo —en tanto que posición— es el hecho de *tenerse*”. (p. 163). Tenerse corporalmente, ser dueño del propio cuerpo y tomar posesión de sí por sí, implica “morder los frutos de la vida, la santidad del buen apetito”. (Lévinas, 2009, p. 163). Ahora bien, para morder los frutos de la vida es concretamente necesario que los frutos y los nutrientes estén allí donde mi cuerpo se tiene. En cuanto los nutrientes me son dados *en y como* la posición que constituye mi origen, y en cuanto también comenzar conmigo mismo y tomar posesión de mi propia vida implica ya siempre alimentarme de esos nutrientes, todo comienzo de mi identidad es un comienzo desde otro o, como dice otra vez el propio Lévinas (1977) vivir “es la transmutación de lo Otro en mismo, que está en la esencia del gozo”. (p. 130). Por lo tanto, el *factum* originario de asunción de nuestra propia existencia no sería una solitaria voluntad ontológica que quiere apoderarse del propio ser en el borbollón anónimo del “hay”, sino ya relación con todo aquello otro que me sale al encuentro en mi “ahí” y, ante todo, con aquellos nutrientes y aquellos otros que me sostienen y hacen posible mi existencia. ¿Cuál es la consecuencia que la fenomenología del instante puede extraer de este análisis de la posición y del “ahí” como condición de la asunción de la existencia?

hecho de que el instante debe comenzar, pero que, tanto en razón de su ‘cartesianidad’ como por el hecho que el comienza en la existencia sin existentes donde bulle el ‘hay’, él no puede apoyarse sobre nada para realizar este comienzo en el que debe comenzar consigo mismo y por sí mismo”. (pp. 299-300). Nuestros análisis, por el contrario, han pretendido destacar que el sujeto no comienza en el “hay”, sino en un “aquí” espacial concreto, y que justamente la cartesianidad del *cogito* implica su sustancialidad y, consecuentemente, la posición. Por ende, el sujeto comienza consigo no desde sí y por sí y sin ningún apoyo, sino desde la posición, que es otra respecto de sí y que lo sostiene.

En primer lugar, el *factum* de que todo instante es, como la etimología de la propia palabra española lo indica,⁹ a saber, “lo que está en”, un fenómeno espacio-temporal. Lévinas tiene toda la razón cuando afirma que el instante acontece cuando un existente concreto asume su propia existencia e introduce un presente nuevo en el flujo continuo de lo que es. Sin embargo, este presente no es meramente temporal, sino espacio-temporal, pues el existente asume su existencia y hace ser el presente como punto de in-flexión no desde el continuo temporal del “hay”, sino desde la posición en la que está, es decir, precisamente desde el “in-stante”. De acuerdo con ello, el instante no es la asunción del propio tiempo, sino del propio espacio-tiempo. El instante es, o mejor sería decir se *establece*, como un fenómeno *espacio-temporal*, a saber, aquel en que la subjetividad irrumpe y asume su posición en el espacio. Podría definírsele sintéticamente como la *intrusión de un estar*. Esta determinación del fenómeno del instante debe atender a tres precisiones conceptuales. En primer lugar, el instante no es el modo en que el existente asume su existencia, sino la irrupción de este acaecer en un espacio y en un lapso de tiempo en que ello no acaecía. Por eso el instante no se desarrolla, sino que, puntualmente, acaece. Por eso también el instante quiebra la continuidad espacio-temporal y es dia-crónico y dia-tópico respecto a la situación espacio-temporal en la que irrumpe. En segundo lugar y en directa relación con lo que se acaba de afirmar, el instante no solo quiebra el flujo temporal, sino que altera o

⁹ El término “instante” proviene del latín *instans-antis*, participio presente del verbo latino *insto*. *Insto*, a su vez, se compone del verbo *sto*, que significa literalmente “estar de pie” (como el verbo alemán *stehen*, que tiene la misma raíz indogermánica *st[h]ǵ) y de la preposición *in* que, como preposición de ablativo, significa el lugar “en” el que se está, situación en sentido propio. La significación del término “instante” sería, entonces, originariamente espacial: “lo que está en”. En tanto en cuanto *in* tiene también sentido temporal y mienta un lapso de tiempo efectivamente aconteciente, “instante”, como participio presente, significa literalmente “lo que ahora está aconteciendo en”. La etimología misma indica que, en el caso del instante, se trata de un fenómeno espacio-temporal.

modifica el espacio, en la medida en que la asunción de mi “aquí” implica un cambio en las relaciones espaciales entre los entes que ocupan este “aquí”. Así, por ejemplo, el instante más básico y fundamental de asunción de mi propia existencia, el instante de mi nacimiento, lanza al espacio un ente que antes no estaba en él, a saber, yo mismo. Así también, cada instante en que me afirmo a mí mismo, incluso en el modo más elemental de esta afirmación, el instante en que comienzo a respirar, por la mera inhalación y exhalación produce una modificación del aire en el espacio. El in-stante es, pues, aquel presente que origina un nuevo tiempo y, a una con ello, altera o modifica el espacio que, por su surgimiento, es otro espacio. Por ello mismo el instante es no solo dia-crónico, sino también *dia-tópico*: es el origen de un nuevo tiempo y de un nuevo modo de darse el espacio del existente por obra de su existir mismo. Finalmente, la tercera precisión tiene que ver con la determinación de la noción de “aquí”. El instante no refiere un espacio geográfico, si por tal entendemos las coordenadas geo-posicionales de la situación de mi cuerpo, sino que refiere el “aquí” en el que acaece la asunción del existente de su propia existencia. Tal “aquí” mienta el espacio de concernencia o atingencia que tiene su punto cero en el cuerpo propio. Dicho con mayor precisión: el “aquí” refiere aquella región de concernencia que desde mí, esto es, desde la posición en la que está instalado mi cuerpo, puede ser alterada por obra del modo en que me relaciono con esa posición y la asumo en cada presente efectivamente aconteciente. De acuerdo con ello, el espacio que es alterado en el instante lo es desde la posición de mi propio cuerpo. Él es el eje del espacio de concernencia. Es él quien determina todo aquello que pueda concernirme, porque lo que me concierne es aquello a lo que respondo y, haciéndolo, modifico desde mi posición, precisamente por asumir esta posición. Desembocamos, así, en la segunda de las dos consecuencias esenciales que la concepción de la posición como condición del yo implica para la fenomenología del instante. Me refiero al hecho de que el instante no lo es del sujeto solo, sino que supone un factor de alteración.

En efecto, mi posición no está aislada del resto del espacio. No es la de un islote flotante en el desolado mar del “hay”. En el “aquí” en que ahora estoy me hacen frente *otros* entes que no son yo mismo. Por el modo mismo en que estos entes me hacen frente, ellos ya siempre me afectan o alteran. Y como no puedo ser si no es en una posición, el modo en que asumo mi propia existencia es ya una respuesta a la alteración que ocasionan en mí los entes que me salen al encuentro por ser mi posición la que es. Si esto es así, entonces el instante no es el instante del sujeto solo, sino ya respuesta al modo en que el sujeto es concernido por los entes que pueden concernirlo en función de su posición o “aquí” original. La alteridad en todos los casos es un *factor* constitutivo del instante. Nuevamente los nutrientes de los que me alimento y me sostienen, como así también aquellos otros —por excelencia los padres— que constituyen el sostén a partir del cual me afirmo, son el mejor ejemplo de que mi afirmación es ya un modo de responder a la afección de la alteridad que me rodea. El instante en que empiezo a ser no empieza desde nada, sino desde la posición en que me asumo y, por tanto, desde la afección que esa posición provoca en mí. Puede decirse que el sujeto comienza a cada instante consigo mismo, pero que no lo hace desde sí mismo, sino desde el modo en que ahora mismo lo altera aquello que le sale al encuentro desde su posición. Se me permitirá graficar el fenómeno que intento describir con un ejemplo concreto extraído del mundo del deporte. Un buen ejemplo de continuidad y flujo lo podemos encontrar en la cadencia monótona de pedaleo de un ciclista que, durante la etapa de una carrera, marcha al mismo ritmo uniforme que el pelotón. Ahora, en este instante, el ciclista se para en pedales, acelera y logra soltar al pelotón. Bien podría decirse que asume su propia existencia y su propio aquí en la carrera e introduce un nuevo presente que no hubiera podido generarse por la mera continuidad de la situación anterior. Sin el acto de libertad, por el que decide cambiar el ritmo, esa reconfiguración del espacio, que ahora lo tiene a él por delante del pelotón, y ese nuevo presente que se instaura en la carrera no hubieran ocurrido. ¿Puede decir-

se que esta es la decisión de un sujeto solo anclado a sí o es ya una alteración de sí por el modo en que le salen al encuentro los otros y lo otro que está ante él? Por cierto, lo segundo es el caso. El ciclista se para en pedales porque advierte que otro acaba de intentar una escapada, o porque el pelotón va desatento y es una buena posibilidad para él mismo escaparse, o porque el terreno se empina y ofrece la chance de romper la carrera. En cualquier caso, la asunción de mi existencia y la instauración de un nuevo presente, concomitante con un nuevo modo de estar en el espacio en ese nuevo presente, es el resultado o la respuesta a la afección de lo otro que me hace frente en mi aquí. Llegamos, pues, a dos conclusiones esenciales que Lévinas mismo no extrae, pero que, según aquí se ha intentado fundamentar, resultan de su propio análisis de la posición como condición del sujeto. En primer lugar, el carácter espacio-temporal del instante; en segundo, el hecho de que él implica una alteración del aquí y el ahora del yo como respuesta a la afección de lo que me sale al encuentro en el aquí. Este carácter espacio-temporal y el rol de la alteridad en la constitución del instante se dejan ver aun con más claridad en el marco de la concepción diacrónica del tiempo del Lévinas de madurez.

2. EL INSTANTE Y EL OTRO

Para Lévinas, en contra de lo que acabamos de afirmar, la asunción de la existencia en el instante encierra al sujeto en sí mismo, justamente por ello es necesaria la “dimensión misma que se abre a un sujeto encerrado en sí mismo”. (Lévinas, 1979, p. 72). Esa dimensión la ha caracterizado Lévinas con el título de lo otro (*l'autre*) y asume diferentes formas a lo largo de su obra. En *le Temps et l'autre* está representada fundamentalmente por el misterio de la muerte. La muerte es allí pensada como el instante que interrumpe la duración de todo presente y lo remite a un nuevo instante, que ya no resulta del yo, en cuanto la muerte no implica simplemente el fin de la duración, sino el sobrevenirme de un acontecimiento que permanece en el misterio. Precisamente en este sentido ella

abre en el tiempo la dimensión de un futuro puro de todo contenido proyectado por el yo desde su presente. Sin embargo, “el advenir que da la muerte, el advenir del acontecimiento no es todavía el tiempo”. (Lévinas, 1979, p. 68). ¿Por qué? “Porque este advenir no adviene a nadie, este advenir que el hombre no puede asumir, para devenir un elemento del tiempo debe entrar en relación con el presente”. (Lévinas, 1979, p. 68). Cosa que en el caso de la muerte es imposible, pues ella es la supresión de todo presente. Para que el tiempo propiamente se haga y el sujeto salga del encierro en su instantaneidad¹⁰ sería necesaria una suerte de presencia del futuro en el presente y de intromisión del presente en el futuro, y esta relación está precisamente excluida en el caso del advenir del misterio de la muerte. Para que haya tiempo es necesaria, pues, otro tipo de relación con la alteridad, a saber, “la relación con el otro, el cara a cara con otro, el encuentro con un rostro que, a la vez da y sustrae al otro”. (Lévinas, 1979, p. 67). La relación con el otro hombre sería, entonces, el cumplimiento mismo del tiempo. El tiempo —la posibilidad de pasar de un instante a otro— no es más el acontecimiento de un sujeto solo, sino la relación intersubjetiva.

Esta relación es pensada en el marco de *Totalidad e infinito* bajo el paradigma de la fecundidad. El ser del hijo no está en mi poder, sino en el suyo y, por ende, es una posibilidad que trasciende mi muerte y los límites de mi poder. Pero esta posibilidad es todavía mía bajo la forma del origen que la posibilitó. La fecundidad es, así, el modo en que se consuma la liberación de la hipóstasis, que anclaba el sujeto a sí mismo, dado que él es *ahora* capaz de ser el origen de un provenir que no es el suyo. Justamente por ello el nacimiento del hijo representa un instante nuevo respecto

¹⁰ Peñalver (2001) ha observado, a mi juicio con razón, que tampoco en el instante de la muerte el sujeto está, estrictamente hablando, en soledad, sino expuesto a una alteridad que acecha desde el misterio. “No habría, en rigor, soledad ante la muerte. (...). En la muerte acecha el otro: todo ocurre ‘como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con el otro’”. (p. 158).

de la temporalidad de los padres e inserta en el ser un porvenir absoluto. Ahora bien, ese porvenir absoluto bien puede ser calificado de diacrónico, en la medida en que quiebra el tiempo finito y continuo del yo, pero, concomitantemente, lo reanuda a partir de un instante nuevo, que es otro respecto mío, pero que sigue siendo mío en cuanto soy su origen.¹¹ El intervalo que conduce del instante del padre a aquel *otro* en el que el hijo comienza consigo mismo es el de la resurrección y el de la producción de lo infinito. En efecto, el tiempo del padre, condenado a muerte, resucita en el hijo, que, a su vez, también será fecundo. De ese modo el tiempo “infiniciona” a través de discontinuidades. El tiempo es, en efecto, discontinuo. “Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y resurrección constituyen el tiempo”. (Lévinas, 1977, p. 291). Pero tal estructura de la temporalización del tiempo ya no supone un sujeto aislado, sino la relación del yo con el otro y, a través de ella, la fecundidad.

En la obra de madurez de Lévinas esta concepción de la emergencia de un instante nuevo, a partir del cual se quiebra la soledad ontológica del sujeto y se hace el tiempo discontinuo, será profundizada¹². Ahora la forma que por excelencia asume la alteridad

¹¹ La filialidad deviene, así, una relación paradójica: “Es una relación con otro en la que el otro es radicalmente otro y, sin embargo, es, de alguna manera, yo”. (Lévinas, 1982, p. 72).

¹² Esta idea del surgimiento de un instante nuevo y discontinuo respecto de la continuidad de la duración de la conciencia es lo que más decididamente aparta a Lévinas de Bergson. Aunque Bergson, en contra de la tendencia dominante en la historia de la filosofía, ha pensado un auténtico futuro por medio de la noción de “lo posible”, concebido como un futuro nuevo e imprevisible, su teoría general del tiempo no resulta enteramente compatible con esa noción. La razón de esa incompatibilidad radica en que la duración lo es siempre de una conciencia, y lo que quiebra la continuidad de las fases de la temporalidad de una conciencia es el encuentro con el otro hombre, con la otra temporalidad que mi conciencia no puede contener ni anticipar. El relato de ese encuentro es algo nuevo, que nunca hubiera podido extraer de mi sola conciencia, y que representa un *in-stante* de quiebre o continuidad en sus fases. Pero la teoría de la duración no ha tomado suficientemente en serio el tiempo del otro y ha reducido su *propia* duración a la mera condición de analógica respecto

que posibilita el tiempo diacrónico es la del otro que me asigna éticamente y me hace responsable por él, hasta el punto de que mi existencia se vuelve un “ser-para-el-otro”. Podría decirse que incluso la fecundidad se subsume en este paradigma, en tanto en cuanto los padres no hacen posible el instante del hijo solo por el engendramiento biológico, sino porque asumen la responsabilidad a la que la alteridad del hijo los conmina y “son-para” ese otro que es el hijo, esto es, son de modo tal que su ser hace posible el ser del hijo. No podemos aquí extendernos en el análisis de la problemática intrínseca a este período y desarrollada ante todo en *AE*,¹³ pero se me permitirá recordar muy brevemente los trazos esenciales para comprender el rol de la alteridad en la constitución del instante bajo esta perspectiva. En el contexto de *AE* es la intriga de la proximidad donde se instala un polo absoluto de alteridad desde el cual se hace el tiempo como respuesta o responsabilidad por la asignación del otro. En efecto, la proximidad mienta precisamente el hecho de estar expuesto al otro y de encontrarme ya siempre siendo susceptible o vulnerable ante su fragilidad, que se dice o ex-presa en su propio rostro. Esta susceptibilidad o psiquismo, que constituye, para Lévinas, el alma misma de la subjetividad, hace que el sujeto se padezca a sí mismo, frente al rostro del prójimo, como estando instado a ser responsable por él; concretamente a ser responsable de no matar a su prójimo ni de abandonarlo en su mortalidad. “La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión”. (Lévinas, 1987, p. 54), sino precisamente en el otro, que, por el mero hecho de estarme próximo, me hace padecer la

de mi fluir, que funciona como patrón de la analogía. Por tanto, el encuentro con lo que no es sino analógico a mi propio fluir no puede traer nada esencialmente nuevo que no resultase del fluir de mi pasado a través del presente, esto es, de mi historicidad. Me he ocupado con detalle del tema en otro trabajo mío al que remito al lector. (Garrido Maturano, 2005, pp. 229-256.)

¹³ Abundan los estudios sobre el tema. Me permito remitir al lector al excelente trabajo de Bernhard Casper (2009), en el que se esclarecen los fundamentos fenomenológicos y las implicancias religiosas de la intriga de responsabilidad.

responsabilidad por él; como si esta responsabilidad fuese una orden que encuentro inscrita en mí sin que tenga su origen en nada que yo pueda identificar y sin que su inscripción haya sido nunca mi presente ni, por tanto, sea memorable. Por ello mismo se trata de una responsabilidad “an-árquica”. Esta responsabilidad para con el otro la califica Lévinas (1987) como “el lugar en que se coloca el no lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde.” (p. 54). Se trata, en efecto, para mí, de un no lugar, porque el lugar de la responsabilidad no comienza en la posición o “aquí” del yo, sino en el otro que me sale al encuentro, y que, por hacerlo, me in-sta, es decir, me coloca en la posición o lugar (que no he elegido y que no pertenecía a mi aquí) de tener que responder por él. Por lo tanto, yo no puedo determinar el *dónde* de proveniencia de la responsabilidad, sino que este *dónde* está en el otro que se me hace por sí mismo cercano o próximo y me asigna la responsabilidad por él. Esta intriga de responsabilidad, que convierte por el otro y desde el otro mi ser en un “para-otro”, introduce en mi temporalización el instante diacrónico. La hora en que el otro se hace cercano no está contenida en mi presente y acontece por fuera de la prolongación extática de este hacia el pasado por la rememoración o el futuro por la proyección. Por la proximidad, entonces, estalla el tiempo del sujeto y este se ve in-stado a comenzar desde un in-stante en el que ya no empieza a partir de sí mismo ni de su presente, sino a partir del otro; como si su posición en el ser fuese ya una respuesta para el otro. La proximidad inaugura, así, un instante diacrónico, que atraviesa e interrumpe el decurso extático de la existencia del sujeto y, reactualizando un pasado inmemorial, lo hace comenzar desde un instante que él no logra sincronizar, puesto que no puede mantenerlo vivo a través del recuerdo, y que acontece sin ser el resultado de ninguna proyección. Por ello mismo Lévinas (1987) puede afirmar que “el acercamiento es diacronía no sincronizable”. (p.157). Este instante diacrónico se renueva una y otra vez, con cada acontecimiento de proximidad, pero, en cada caso, no es más que un instante, tan solo una “sacudida del otro en el mismo”

(Lévinas, 1993, p. 159), que, de súbito, lo saca de sí mismo. Como bien observa C. Chalier (2004), “este instante no se transforma en duración” (p. 185), pues el yo puede siempre recuperar la perseverancia en sus intereses y su indiferencia ante el infortunio del otro. “La individuación y el sentimiento de sí recuperan entonces sus derechos y hacen valer sus prerrogativas”. (Chalier, 2004, p. 187). Sin embargo, y a pesar de su incapacidad para convertirse en historia duradera, este instante diacrónico implica una renovación del tiempo. ¿En qué medida? En la medida en que abre un espacio de ruptura o desfase en la continuidad del flujo de la historia y deja acontecer y *signi-ficar* en el presente, por medio de la obligación desinteresada que implica la responsabilidad por el otro, aquella orden anárquica e inmemorial que ha puesto en mí una suerte de Autoridad o Rey invisible. De este modo, el instante deja entrever en el curso de la historia un destello de aquel Reino más futuro que todo futuro, que Lévinas asocia explícitamente con el Reino de Dios. (Cf. Lévinas, 1987, p. 106).

Esta noción de instante diacrónico, que comienza a vislumbrarse en *Le temps et l'Autre* y llega a su consumación en *AE*, pareciera representar una suerte de *inversión* respecto de la concepción del instante como asunción del propio ser desde el *il y a*. El instante ya no es más el del sujeto solo y aislado en sí, sino que se *consume* como respuesta a una asignación ética de la alteridad. La relación con y asunción de la afección de la alteridad devienen, así, condición de posibilidad y constitutivo esencial de la irrupción del instante. ¿Pero hay realmente una inversión y en qué sentido? Si nos aferramos a la literalidad de muchos pasajes de *EE*, ciertamente se ha producido el viraje de una concepción del instante centrada en el yo a una centrada en el otro. Sin embargo, si nos atenemos a los fenómenos mismos y a las implicancias que para la fenomenología del instante tiene la noción de “aquí” o posición, tal cual lo hemos desarrollado en este estudio, este viraje no puede tener su eje en el paso del yo al otro como origen del instante, porque, como vimos, ya el instante de asunción del propio yo y de la propia existencia acontecía como respuesta a la afección de

la alteridad que me sale al encuentro. ¿Cómo entender, entonces, esta inversión, porque ciertamente no tienen el mismo sentido la noción de instante de *EE* y la de las obras de madurez?

CONCLUSIONES

A mi modo de ver, es decir, sin afirmar que esta sea la concepción levinasiana de la cuestión, la respuesta a la pregunta con la que cerrábamos el acápite anterior nos conduce a las conclusiones de esta investigación, las cuales implican una reconsideración de la espacialidad del instante y la consecuente puntualización de su carácter de fenómeno espacio-temporal.

En efecto, la inversión o viraje entre la concepción del instante en *EE* y la de las obras de madurez no tiene que ver con la presencia o no de la alteridad para el surgimiento del instante, pues, como vimos, el instante es impensable sin el rol de la alteridad. Antes bien, este viraje tiene que ver con el cambio del *eje espacial* desde el que acontece el instante. En la noción de instante como asunción de la propia existencia el “desde dónde” en el que se producía el instante era el “aquí” o posición del yo. Esta posición determinaba el ámbito espacial de concernimiento de ese yo, es decir, era el punto cero en torno del cual se definía no cómo, pero sí qué alteridad podía afectar al yo, obligándolo a asumir su aquí e irrumpir en un estar. Ahora el eje espacial del instante es pensado ya no a partir de la posición del yo, sino de la intriga de proximidad resultante del acercamiento del otro, lo cual hace que el espacio de concernimiento se establezca precisamente a partir de este otro. Si recordamos que el espacio no está pensado aquí como coordenadas geográficas sino como la espaciación o establecimiento de un ámbito de concernimiento, lo que vira es aquello a partir de lo cual este espacio y, consecuentemente, el concernimiento se establecen: la intrusión de la alteridad y no la

posición del yo.¹⁴ Desde entonces mi instante presente no tiene su centro de gravedad en mi posición, sino que está originado excéntricamente por la irrupción del otro en mi estar. Se trata, pues, de la diferencia o inversión entre una alteridad que esta *in-sita* en el mismo, es decir, que está en el sitio o “aquí” del mismo, y un Otro que desde el exterior irrumpe hacia el mismo *des-estableciéndolo*. Finalmente cabría preguntarse si se puede hablar aquí de una concepción del instante “más verdadera” que otra. Desde un intento puramente fenomenológico de apresar el instante no lo pienso así. No hay un instante espacio-temporal más verdadero que otro, sino que todo depende del modo en que en cada caso acaezcan las relaciones que configuran el espacio-tiempo del existente. En el inter-juego alternante entre los instantes centrados en la posición y los excéntricos el existente va haciendo y rehaciendo el camino de la vida. Un camino en el que se encontrará con muchos otros y que recorrerá a lo largo del tiempo en que sus pies vayan hollando ese vasto espacio que llamamos tierra.

¹⁴ En su intento de explicar el paso del tiempo sincrónico del mismo al tiempo diacrónico del otro Valavanidis-Wybrands llega a una visión prácticamente concordante con la mía, pues aunque no hace hincapié en el espacio, lo explica por las nociones de movimiento, horizonte y concernimiento, que lo suponen. En este sentido afirma la estudiosa: “Una manera de trastornar el presente es también la forma de concernirlo”. Y continúa: “Ser concernido no es para el presente ser en relación con u ocuparse de ..., lo que supondría un movimiento que va del yo hacia el Otro — una manera de comprenderlo, de referirlo a un horizonte. El Otro *me* concierne en tanto que él me mira (...), en tanto que yo soy *tenido* en una relación que viene del Otro a mí. Es así solamente que el otro (...) que el presente *ignora* (...) puede *concernirlo* (en el régimen de la diacronía)”. (Valavanidis-Wybrands, 1984, pp. 169-170).

REFERENCIAS

- Casper, B. (2009). *Angesicht des Anderen. Emmanuel Lévinas – Elemente seines Denkens*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Chalier, C. (2004). *La huella del infinito. E. Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder.
- Garrido-Maturano, A. (2005). En lo profundo de la noche. La aporía del tiempo considerada a partir de la filosofía de H. Bergson. *Escritos de Filosofía*, 45, 229-256.
- Guibal, F. (2005). *Lévinas ou les intrigues du sens*. Paris: PUF.
- Krewani, W. (1982). Zum Zeitbegriff in der Philosophie von E. Lévinas. En E. Orth (Ed.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (pp. 107-127). Friburgo de Brisgovia/ Munich: Alber.
- Lévinas, E. (1947). *De l'existence a l'existant*. Paris: Editions de la Revue Fontaine.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1979). *Le temps et l'Autre*. Paris, Francia: Fata Morgana.
- Lévinas, E. (1982). *Étique et infini*. Paris: Fayard.
- Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1988). *Autrement que savoir*. Paris: Osiris.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à l'autre*. Paris: Grasset.
- Lévinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset.
- Lévinas, E. (2009). *Œuvres 2. Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris: Grasset-Imec.
- Lin, Y. (2012). The Torah of Levinasian Time. *The Heythrop Journal*, 53, 81-99. Doi:10.1111/j.1468-2265.2010.00627.x
- Peñalver, P. (2001). *Argumento de alteridad*. Madrid: Caparrós.
- Rolland, J. (2000). *Parcours de l'autrement*. Paris: PUF.
- Strasser, S. (1978). *Jenseits von Sein und Zeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Valavanidis-Wybrands, H. (1984). Le temps de l'Autre. En J. Rolland (Ed.), *Les Cahier de la nuit surveillée n. 3. Emmanuel Lévinas* (pp. 164-175). Lagrasse: Verdier.
- Vázquez Moro, U. (1992). *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Wenzler, L. (1984). Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Lévinas. En E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere* (pp. 67-92). Hamburg: Felix Meiner.