



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

*LA TEMPORALIDAD EN EMMANUEL LEVINAS, UN ABORDAJE
DESDE LA INFLUENCIA DE HENRI BERGSON*

Tesis presentada para obtener el título de

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

LUCY GABRIELA CANIZALES HIGUERA

DIRECTOR: DR. RICARDO ANTONIO GIBU SHIMABUKURO

JUNIO 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3-13
CAPÍTULO 1. LA TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD EN BERGSON.....14-52	
1.1 Bergson: Contexto histórico y método.....	15-22
1.2 <i>Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia</i>	23-40
1.3 <i>Materia y memoria</i>	40-52
CAPÍTULO 2. INFLUENCIAS EN LA PROPUESTA TEMPORAL DE LEVINAS: BERGSON Y HUSSERL, RECEPCIÓN Y CRÍTICA.....53-76	
2.1 La recepción levinasiana sobre la teoría de Bergson.....	54-66
2.2 Husserl: recepción y crítica de la teoría de la temporalidad.....	66-76
2.2.1 <i>La teoría fenomenológica de la intuición</i>	67-72
2.2.2 <i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>	72-76
CAPÍTULO 3. LA TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD EN LEVINAS.....77-89	
3.1 Recuperaciones en Bergson y Husserl.....	78-81
3.2 <i>El tiempo y el otro</i>	81-89
CONCLUSIÓN.....	90-
BIBLIOGRAFÍA.....	

Introducción

Usualmente los estudios realizados en torno a la filosofía de Emmanuel Levinas comienzan a partir de la relación de este con la fenomenología, específicamente con Edmund Husserl y Martin Heidegger; el concepto de tiempo o temporalidad no es una excepción, y cuando se le analiza resulta elemental pasar por las críticas de Levinas al respecto de los mencionados. Sea por sus apropiamientos, sea por su ruptura y superación, el foco se coloca en el trío Levinas-Husserl-Heidegger. Esta relación es elemental, eso es innegable, el propio Levinas la refiere constantemente, pero parece ser que los estudios intelectuales en torno al filósofo lituano tiendan a olvidar sus otras influencias y sus otros maestros, de los cuales también hizo referencia constante Levinas. Tal es el caso de Henri Bergson, a quien Levinas encontró indirectamente desde sus primeros estudios filosóficos –sus maestros, grandes ídolos para Levinas, eran fuertemente bergsonianos: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines, Henri Carteron... siendo algunos incluso alumnos de bachiller del propio Bergson, como el caso de Halbwachs y Pradines– y también directamente, pues se sabe ahora que Levinas estaba sumamente interesado en el trabajo de Bergson y que fue un ávido lector de su obra. Según el propio Levinas, cuando él llegó a estudiar filosofía a Estrasburgo “...eran Durkheim y Bergson quienes me parecían particularmente vivos en la enseñanza y en la atención de los estudiantes. A ellos se les citaba, a ellos se les discutía. Ellos habían sido, de manera incontestable, los profesores de nuestros maestros”¹. Levinas no se limita a reconocer en Bergson una popularidad o fama social, pues, además, encuentra en este autor simpatía

¹ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, Madrid, La balsa de Medusa, 2008, p.27.

intelectual, misma que comentará explícitamente en múltiples ocasiones, llegando, de hecho, a lamentar que la propuesta bergsoniana haya sido rápidamente opacada por la fenomenología ontológica de Martin Heidegger –de quien, además, nos dice, debe su filosofía al primero: “Heidegger no hubiera sido posible sin Bergson”².

Con este tipo de declaraciones por parte de Levinas, y poniendo atención en los encuentros que la propuesta de Levinas tiene con respecto a la de Bergson, resulta una sorpresa por qué esta relación entre los filósofos franceses no ha sido estudiada con la dedicación que merece – y así se deja ver también que la propuesta de este trabajo es tanto valiosa intelectualmente como novedosa. La presente exposición se dedica a estudiar la relación mentada desde un concepto en específico: la temporalidad, veamos, pues, por qué este concepto se presenta como uno ideal para encontrar la influencia de Bergson en Levinas.

La propuesta temporal realizada por Emmanuel Levinas nos proporciona, en primer lugar, una crítica a la concepción tradicional de tiempo, según la cual se comprende el mismo como un continuo homogéneo, como una sucesión de instantes –la crítica, de hecho, se extiende hasta el escenario intelectual contemporáneo de Levinas, correspondiente a la fenomenología. Para Levinas, el sujeto tiene que salir de la economía de la intencionalidad, es decir, la ontología tiene que superar sus conceptos que se mantienen en el ámbito de lo subjetivo una dirección que sale de la conciencia del yo y regresa a ella, totalizando todo a su paso; de la incapacidad de recibir al otro, para lograr una temporalidad real, la cual se daría en la forma de “un tiempo abierto al porvenir en el que el pasado ‘llama’, ‘interpela’ al yo sin ser recuperable”³. Este tiempo no se puede dar en las metáforas del fluir, porque esto implica una conservación de la ontología, un movimiento cuyo único referente se mantiene en la esfera del sujeto.

La reflexión viene, en segundo lugar, acompañada de una propuesta totalmente innovadora, dando una revaloración nunca antes vista a la idea de instante presente, es en este punto que aparece con explicitud la relación del tiempo con la alteridad, en donde la relación con el Otro es la que permite la hipóstasis que rompe con el tiempo: aquí se expondrá cómo para Levinas el gran acierto del trabajo de Bergson es la comprensión de irreversibilidad del tiempo y, además, se verá la comprensión levinasiana según la cual el trabajo de Bergson se puede leer como una relación entre duración y amor al prójimo (lo cual significa una

² Desde Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2005, p. 12.

³ Tania Checchi, “Estudio conclusivo”, en *Teoría fenomenológica de la intuición* (Emmanuel Levinas), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 201.

innegable influencia de esta interpretación con el trabajo del filósofo lituano). También en este punto encontraremos importantes comentarios al respecto de Husserl, en específico de la noción de este de *Urimpression*.

En esta investigación busco demostrar que la propuesta madura, en donde el tiempo se analiza según su *inicio* y la relación del Mismo con el Otro, se viene escribiendo desde mucho antes, no solo con la crítica de la fenomenología como base, sino también con la asimilación y superación de la filosofía de Bergson, cuya tematización de la temporalidad deja una huella fundamental en la propuesta de Levinas.

Con todo esto, quiero decir que un abordaje que busque explicar la tesis de la temporalidad en Levinas desde su crítica a Husserl, es un trabajo que comienza sólo a medio camino, dejando de lado el trayecto anterior caminado por Levinas, y, con eso, la base que permite toda elaboración póstuma; en esta base encontramos, precisamente, la filosofía bergsoniana y la interpretación que de esta realizó el filósofo lituano.

En la entrevista de 1981, intitulada *Ética e Infinito*, Philippe Nemo, a propósito de la influencia de Bergson en la Francia de la época estudiantil de Levinas, le pregunta a Levinas cuál es, desde su punto de vista, la mayor aportación que aquél legó a la filosofía, Levinas contesta sin rodeos: “La teoría de la duración” (Levinas: 2008, pg. 29). Esto es sólo un ejemplo, claro por su contundencia, de cómo para Levinas la filosofía de Bergson tenía mucho que enseñar con respecto a la temporalidad. De la importancia que Levinas encuentra en este concepto bergsoniano, se puede inferir, en primer lugar, que él tenía conocimiento de la propuesta bergsoniana y, en consecuencia, que Levinas toma una postura frente a esta propuesta bergsoniana. Haciendo una atenta lectura en la producción de Levinas, se demostrará que nuestro autor no sólo toma postura, sino que además su planteamiento se desarrolla desde y en gran parte gracias a conceptos bergsonianos.

Mostrar la influencia que la propuesta de temporalidad de Henri Bergson tiene en el aparato filosófico de Emmanuel Levinas presupone un paso anterior que es exponer la interpretación que Levinas hace en torno a esta propuesta bergsoniana, es decir, la lectura que Levinas tiene de Bergson. Pero, además de esta exposición, considero necesario primero desarrollar qué dice exactamente el análisis bergsoniano en torno a la temporalidad. Así pues, para demostrar la tesis de que Levinas de hecho toma muchos elementos de su teoría temporal de las enseñanzas de Bergson, habrá que exponer clara y sintéticamente la propuesta del

propio Bergson, la cual sólo está completa si se comprende globalmente el concepto de *duración*. Para abordar esta idea de la mejor manera posible, se consultará bibliografía primaria de Henri Bergson, recuperando especialmente los libros de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*.

Una vez presentada la propuesta de Bergson en torno a la temporalidad, se pasará a exponer la interpretación que Levinas realiza de Bergson, la cual, aunque no resulta siempre explícita en la obra levinasiana, con un trabajo de reflexión puede ser inferida de distintas obras, principalmente *Ética e infinito*, *Trascendencia e inteligibilidad* y *Dios, la muerte y el tiempo*.

Será necesario en este proyecto emprender la metodología hermenéutica, pues para demostrar la influencia de Bergson en el pensamiento de Levinas se realizará una interpretación de los textos de Levinas mencionados con anterioridad –lo cual no es tarea sencilla pues, como se mencionó anteriormente, la interpretación que Levinas realiza con respecto a las lecturas Bergson no es explícita, mucho menos se puede encontrar una obra dedicada al respecto. En este punto, nuestra investigación es sumamente inédita y encontrar bibliografía secundaria al respecto no es común. Siendo así, tomaré en muchas ocasiones cierta libertad para realizar especulaciones y teorías propias.

Abordado este camino por la filosofía bergsoniana, nos dedicaremos a presentar la lectura que Levinas realiza al respecto de Edmund Husserl. Pues, para presentar de manera completa la teoría levinasiana de la temporalidad no nos podemos quedar solamente con el bergsonismo, después de todo Levinas siempre se declaró fenomenólogo, por lo que resulta inevitable explicar la crítica que Levinas realiza con respecto a la propuesta fenomenológica del tiempo que presenta Edmund Husserl. Para esto nos limitaremos a exponer la interpretación que Levinas expone en *La teoría de la intuición en la fenomenología*. Presentado el esquema fenomenológico que este texto propone, nos acotaremos a la cuestión del tiempo, a su recibimiento y crítica, a partir de lo dicho en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (segunda edición). Aquí, encontraremos importantes comentarios de la *Urimpression* husserliana.

Con todo esto, tocará el momento de presentar la propia teoría levinasiana, la cual se puede entender como la desformalización del tiempo. Esto se realizará a partir de la lectura de *El tiempo y el otro* y *Totalidad e Infinito*. Lo que la idea de temporalidad representa en la filosofía de Levinas ya se deja ver desde que se expone la interpretación de este filósofo sobre Bergson y Husserl, pero esto no incluye más que la actitud crítica y no la propuesta.

No deja de llamar mi atención el entusiasmo que Levinas demostró hacia Bergson, actitud *sui generis* comparada a la de sus contemporáneos, es decir, en la época de estudiante del filósofo lituano, Bergson ya no era tan apreciado como en su apogeo con las primeras obras, el autor de *La evolución creadora* se encontraba en el segundo momento de su pensamiento, en donde existía un silencio de más de una década, sus mayores seguidores se dedicaban a realizar una apropiación benéfica para el pensamiento católico de la liberación, así como profesores racionalistas (como lo dice Merleau-Ponty). A qué se debe, entonces, este optimismo por parte de Levinas. Coincido con Samuel Moyn cuando encuentra en esto dos razones: i) algunos de los profesores que Levinas admiraba mantenían el diálogo bergsoniano en sus propuestas, especialmente Maurice Pradines, alumno de bachiller de Bergson, quien desarrolló una psicología filosófica basada en las críticas bergsonianas al positivismo⁴. ii) Por otro lado, mucho más evidente para aquellos desfamiliarizados con el contexto intelectual de Levinas, podemos hablar de una admiración de Levinas hacia Bergson quien, siendo de familia judía, habría logrado destacar en el escenario intelectual como uno de los pensadores más importantes de Francia, ganando todo tipo de distinciones⁵.

Si bien hablaremos en el presente ensayo del impacto que la teoría de la duración presenta en el autor de *Totalidad e Infinito*, es importante notar que este concepto no es el único que causó sensación en Levinas. Uno de los elementos sumamente importantes de la filosofía bergsoniana para Levinas sería su distinción entre inteligencia e intuición, una propuesta que sale de la estructura que la tradición filosófica impone en términos de acceso a la realidad. Así, la teoría bergsoniana no sólo representa un antecedente para las ideas de temporalidad de la fenomenología, sino para la fenomenología como propuesta en general – se puede leer, según algunos autores, que las recepciones tempranas de la Francia contemporánea a la fenomenología lo leyeron como una continuación del proyecto bergsoniano. Bergson presenta en su fórmula una posibilidad para la tematización del infinito, con la intuición como posibilidad humana de acceder a la infinitud. Al respecto, Moyn nos dice

⁴“Maurice Pradines, one of Bergson’s principal Strasbourg professors, attempted, throughout a long career, to elaborate a philosophical psychology consistent with Bergson’s criticism of the positivistic French discipline of the late nineteenth century”: Samuel Moyn, *Origin of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, New York, Cornell University Press, 2005, p. 35

⁵ Fue el primer judío en ser invitado a la Académie Française y en 1927 sería galardonado con el premio nobel de literatura, solo por dar un par de ejemplos.

Bergson argumentó que el sentido común muestra que el conocimiento no necesita restringirse a parcialidades finitas, en cambio, permite posesión completa o 'absoluta'. Esta nueva y diferente marca del conocimiento, mantenía Bergson, es, en un sentido, infinita, porque, como la familiaridad con una ciudad o una persona que es irreductible a una colección de instantáneas o características, 'se permite a sí al mismo tiempo a ambos, una aprehensión invisible y a una numeración inexhaustible' y así 'es, por la propia definición de la palabra, un infinito" (...) Bergsonismo prometía una búsqueda por lo infinito a cosas que las filosofías reductivas de tiempos modernos habían asumido fuera de la existencia⁶.

Consecuentemente, Bergson abre la posibilidad de una nueva experiencia, o más bien de valorizar de una nueva manera la experiencia originaria.

A propósito de Samuel Moyn, me parece oportuno mencionar que existe una oposición rotunda con respecto a su tesis según la cual al momento de la aparición de las *Dos fuentes de la moral y la religión*, único texto que explícitamente se dedica a la relación de alteridad o relación ética, a Levinas ya no le interesa Bergson; pues Levinas nos habla de una posibilidad, a partir de la lectura tanto de las dos fuentes como de *Evolución creadora*, de que "la duración se convierta en el hecho de que un hombre pueda lanzar una llamada a la interioridad del otro hombre. Ese es el papel del santo y el héroe más allá del de la materia, héroe y santo que conducen a una religión abierta en la que la muerte deja de tener sentido"⁷. Sistema al cual denomina *simaptía del tiempo*.

Con todo esto dicho, pasemos a revisar la biografía de Levinas

Biografía

Nació en Kovno, Lituania, el 12 de enero de 1906 (diciembre 1905, dependiendo el calendario), país en ese entonces perteneciente al imperio ruso. Su familia era judía y, en ese entonces, los judíos únicamente podían habitar ciudades o colonias a las orillas de la capital, sólo aquellos con un tipo de logro reconocido eran admitidos en esta; sin embargo, tampoco había un hostigamiento pronunciado contra los judíos y gozaban de cierta libertad en otros aspectos, por ejemplo libertad política, aunque no cívica. Su familia tenía cierto acomodo económico y

⁶ "Bergson argued, common sense shows that knowledge need not restrict itself to finite partiality but instead allows full or 'absolute' possession. This new and different brand of knowledge, Bergson maintained, is, in a sense, infinite because, like familiarity with a town or person irreducible to a collection of snapshots or traits, 'it lends itself at the same time both to an indivisible apprehension and to an inexhaustible numeration' and so 'is, by the very definition of the word, an infinite' (...) Bergsonianism promised a quest for the infinity to things that the reductive philosophies of modern times had assumed out of existence": *Ibid.*, p. 33.

⁷ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 71

un estilo de vida burgués, ellos aceptaban la cultura rusa -de hecho se sabe que hablaban con su hijo en ruso y no en Yiddish- e invirtieron en una educación laica; siendo así, la lectura de los grandes clásicos rusos será un elemento importante de la juventud de Levinas, quien referirá constantemente la importancia de estas lecturas: nos dice, por ejemplo, a propósito de la pregunta sobre los primeros grandes libros encontrados (“la Biblia o los filósofos?”), “entre la biblia y los filósofos, los clásicos rusos –Puschkin, Lermonto, Gogol, Turgueniev, Dostoievski y Tolstoi”⁸.

Sus primeros estudios se desarrollaron en Kovno, trasladándose después a Jarkov, Ucrania (una movilización un tanto forzada por la guerra, donde se mantendrían durante 5 años hasta regresar a Lituania, ahora Estado y no colonia, en 1920). Si bien la educación primordial de Levinas fue secular, siempre estuvieron presentes sus estudios judíos, en donde destaca sus lecturas de Gaón de Vila o Salomón Maimon –estos estudios religiosos siempre fueron con profesores privados, lo cual resultaba inusual para las familias judías ortodoxas, pero su familia no es tan identificable como un gremio ortodoxo, más bien podemos ver una tendencia de familias judías nuevas⁹. Entre las costumbres de estas familias burguesas judías, estaba la de inculcar a sus hijos el aprendizaje de otros idiomas, especialmente francés y alemán. Tal es el caso de Levinas, quien habló ruso, francés, alemán, hebreo e inglés¹⁰. Al respecto, Silvana Rabinovich describe los principales idiomas de la siguiente manera: el ruso como “lengua vernácula (...) maternal o territorial”; alemán “lengua vehicular, la del intercambio filosófico con la fenomenología, lengua de la primera desterritorialización”; francés “lengua referencial, del sentido y de la cultura, cuyos ‘juegos del suelo’ le permiten la reterritorialización cultural, lengua que es tierra fértil para la expresión de su pensamiento de la excedencia”; y el hebreo “lengua mítica, aquella que se ubica en el horizonte de las culturas (...) marca la senda

⁸ E. Levinas, *Ética e infinito*, *op. cit.*, p. 24.

⁹ Al respecto de sus padres como judíos modernos, Samuel Moyn nos dice lo siguiente: “Important sections of the aspiring elite ‘adopted Russian as their mother tongue’ and ‘replaced the Bible and the Talmud and Jewish folk culture with Pushkin and Turgenev and Gogol [...] Before World War I, Levinas’s parents owned a Russian-language bookstore, and his aunt directed the city’s Russian-language library (...) The available biographical information clearly shows that Levinas’s parents adopted the drive to Russification of a particular Jewish stratum, so it is not surprising that it also suggests that Levinas, as a result of an accident of upbringing, along with other ‘second-generation bourgeois Jews’ (...) largely ‘lacked any intimate connection with or interest in Judaism and the Jewish culture of their grandparents”, *Origins of the other*, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ “Es el suelo de esta lengua que es para mí el suelo francés... Yo hablo muy bien el ruso, el alemán y el hebreo aún bastante bien, yo leo el inglés”: Levinas/Poirié, *Is it Righteous to be?*, desde *La huella del otro* (Emmanuel Levinas); “introducción”, Ciudad de México, Taurus, 2001, p. 18.

de la reterritorialización espiritual (...) la función del hebreo es ser el *otro* que desterritorializa al *mismo*"¹¹.

Otra tendencia de estos grupos judíos sería cierta admiración por la cultura francesa, por lo cual se puede entender la ida a Estrasburgo, 1923 con la intención de realizar los estudios universitarios, como un intento de acercarse más a la cultura francesa. Esta ciudad, además, es la más cercana a Lituania. Aquí, sus maestros fueron Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs: "Allí (en Estrasburgo), a los dieciocho años, encontré cuatro profesores a los que está unido en mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron"¹². En esta época universitaria también conocería a una de su más cercana amistad: Maurice Blanchot.

Podemos empezar a ver desde aquí la turbulenta época política que Levinas presencié: Nació un año después de la revolución de 1905, vivió durante la caída del zar en 1917 y la respectiva revolución de Octubre (tenía 11-12 años), sufrió dos guerras mundiales, en donde se mantuvo en un campo de concentración durante la segunda y por la cual perdió a la mayoría de sus familiares y algunos de sus maestros, como Maurice Halbwachs, y colegas. Además, en su vida madura, vivió muy de cerca la violencia de París '68.

En 1928 se marcha a Friburgo en donde toma cursos con Husserl en el periodo de 1928-1929. En esa estancia Levinas ya realizaba su tesis doctoral *La teoría de la intuición en la fenomenología*. Levinas conoció la fenomenología desde Estrasburgo por Gabrielle Pfeiffer, quien lo introduciría en la lectura de Husserl y con quien conjuntamente traduciría las *meditaciones*. Ella lo incentivó a leer las *Investigaciones lógicas*; al respecto nos dice Levinas, "entré en esa lectura, muy difícil al principio, con mucha aplicación, pero también con mucha constancia, y sin guía. Poco a poco fue abriéndose un huevo en mi espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela"¹³.

No fue en esta relación en la única que se presentó a Husserl, pues también Jean Hering, profesor de protestantismo en Estrasburgo y discípulo de Husserl -publicó en 1925 una tesis sobre fenomenología y religión- le presentó al joven lituano al maestro alemán. Esta presentación no resulta como la mencionada anteriormente, en donde Levinas se deja a su propia suerte, porque viene acompañada de la lección de que la fenomenología puede abordar

¹¹ Silvana Rabinovich, "introducción", en *La huella del otro, ibídem*.

¹² E. Levinas, *Ética e infinito, op. cit.*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

lo trascendente e infinito, en este caso, en la forma de la divinidad. Es este pensador quien recomienda a Levinas ante Husserl.

En colaboración con Gabrielle Pfeiffer, Levinas tradujo las *Meditaciones cartesianas* por lo que se habla de él como una pieza clave para introducir la fenomenología en Francia, lo cual se confirma al entender la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* como el primer estudio en francés sobre Husserl o, todavía antes, el artículo de 1929 “*Sur les ‘Ideen’ de M. E. Husserl*”. Al respecto, nos dice Tania Checchi:

En un artículo de aquellos mismos años, por título *Sobre ‘Ideas’ de Edmund Husserl* y que en realidad es una suerte de esqueleto de *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas deja claro desde un principio que, siguiendo las decisiones temáticas y metodológicas de Husserl en *Ideas*, dejará fuera de la exposición los problemas de ‘yo’, los ‘otros’, el ‘tiempo’ y ‘Dios’... Sin embargo, son justamente esos temas los que definirán su obra posterior, los que casi obsesivamente aparecerán una y otra vez en ella”¹⁴.

Así como Moyn: “(Levinas) tendría un rol mayor en el transplante a suelo francés sobre la fenomenología de la que Husserl era pionero”¹⁵.

Para Silvana Rabinovich, por otro lado, la dedicación de la fenomenología husserliana en suelo francés por parte de Levinas representa un “salvamento” de la filosofía husserliana, la cual era “una filosofía, que en su Alemania natal quedará en exilio académico –orillada a la versión de la ontología fundamental heideggeriana”, permitiendo así que el proyecto husserliano “franquee la valla fronteriza y pueda huir de aquello que Levinas llamará el *encadenamiento* como rasgo fundamental de la ‘filosofía del hitlerismo’”¹⁶.

Una vez en los cursos de Friburgo, Levinas se acercaría a otro pensador cuyo diálogo resultaría elemental: Martin Heidegger. Levinas tomaría también los seminarios de Heidegger, así como se dedicaría a leer el libro, en ese entonces ya bastante popular en la zona, *Ser y tiempo*. Sobre este libro nos diría: “en efecto, descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía”¹⁷. Así como la célebre frase de “tengo la impresión de haber ido a Husserl y haberme encontrado a Heidegger”¹⁸. Asistiría al encuentro entre Heidegger y el

¹⁴ Tania Checchi, “Estudio conclusivo”, en *Teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 194.

¹⁵ “(Levinas) would play a major role in transplanting to French soil the phenomenology that Husserl pioneered”: S. Moyn, *Origins of the Other*, op. cit., p. 1.

¹⁶ Silvana Rabinovich, “Un lituano en París”, *Acta poética*, No. 29 (2), 2008, p. 466.

¹⁷ E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., p. 35.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Qui êtes-vous?* (entrevista con Francois Poirié), desde “Introducción”, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 53.

neokantista Cassirer, en Davos, ante lo cual quedaría todavía más fascinado por la propuesta heideggeriana. En su tesis ya mencionada, *La teoría de la intuición fenomenológica*, las referencias a Heidegger tanto explícita como implícitamente son numerosas, incluyendo las primeras notas de una crítica al primado de la teoría en Husserl, que se realiza en lenguaje heideggeriano.

Regresa a Francia en 1930, donde se casa con Raïssha Levi y obtiene su ciudadanía francesa. Simultáneamente ingresa a la Alianza Israelita Universal, la cual, para 1947 y hasta 1961, dirigiría junto a su escuela normal. En esta época, 1931-1932, asiste a los encuentros filósofos que tomaban lugar los sábados en la casa de Gabriel Marcel –ávido bergsoniano.

Podemos entender el gran impacto que surgió en Levinas cuando se enteró, en 1933¹⁹, de la toma de la rectoría de la Universidad de Friburgo por parte de Heidegger, entendiéndose este acto como una afiliación al régimen Nacional Socialista²⁰. A partir de este momento la propuesta filosófica de Levinas tomaría un giro y se dedicaría, por el lado político, a reflexionar en torno al proyecto nacional socialista y a criticarlo en lenguaje filosófico, lo cual se deja ver en el texto de *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*²¹(1934), y, por el lado ontológico-metafísico, a superar la ontología heideggeriana y postular una ética como filosofía primera²². De esta comprensión de ética como filosofía primera dedicaremos largas líneas en la tercera parte del presente estudio.

En 1935 nace su hija Simone y publica su primera trabajo propiamente original, *De la evasión*, en donde tematiza la venida de una guerra; cuatro años después sería movilizado por el ejército francés, convocado como traductor de alemán y ruso y, menos de un año después,

¹⁹ Menos de un año antes, Levinas habría publicado su artículo “Martin Heidegger y la ontología”, un ensayo que sería una oda a la fenomenología heideggeriana.

²⁰ Howard Caygill, así como muchos otros pensadores de Levinas, aseguran que a partir de este hecho Levinas realiza una lectura retrospectiva de Heidegger y logra, en segundo momento, comprender cómo esta propuesta filosófica permite la traducción en antisemitismo. Al respecto, el autor nos dice: “The question of the relationship between Heidegger’s thought and his National Socialist politics remained open for Levinas until the end. In a late reflection (1988) on this question, ‘As if consenting to Horror’, Levinas confronted Heidegger’s *Sein und Zeit* with Hitler’s *Mein Kampf*. His erstwhile ‘firm confidence that an unbridgeable distance’ separated the ‘extreme analytical virtuosity of the one’ from ‘the delirious and criminal hatred voiced by evil’ in the other was already shaken in the early 1930s and hardly restored by Heidegger’s posthumous self-justification in the ‘Only a God can Save Us’: the *Spiegel* Interview (1966). Just as it was impossible to forget National Socialism, so was it impossible to forget the complicity of Heidegger and, through him, of philosophy in its crimes”: Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 5.

²¹ “Levinas understood Nazism as an assault on the modern idealist subject, an extreme detranscendentalizing response to abstract, disembodied, transcendental selfhood” Samuel Moyn, *Origins of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, New York, Cornell University, 2005, p. 97.

²² El anteproyecto que planteo, titulado “Más allá del lenguaje. Un análisis del lenguaje en la filosofía de la trascendencia de Emmanuel Levinas”, comprende la filosofía del pensador judío precisamente a partir de esta escisión, es decir, se coloca desde la comprensión de la ética como filosofía primera.

capturado por el ejército alemán y enviado a un campo de concentración en Hannover donde se mantendría hasta el fin de la guerra: “Allí dejó que el espíritu cristiano de ‘fraternidad universal’ tiñera su judaísmo (su mujer y su hija pudieron salvarse gracias al refugio brindado por el monasterio de San Vicente de Paul, cerca de Orléans)”²³. En esta situación comienza una de sus obras más importantes *De la existencia al existente*, publicada en 1947.

Este mismo año, a propósito de unas conferencias dictadas en el Colegio de filosofía de Jean Wahl, surge el libro *el Tiempo y el otro*. Texto que analizaremos en la tercera parte de nuestra obra y sobre el cual Levinas nos dice

Es una investigación sobre la relación con el otro en la medida en que su elemento es el tiempo; como si el tiempo fuera la trascendencia, fuera, por excelencia, pensada como diacronía, donde lo Mismo es no-in-diferente a lo Otro sin investirlo de ningún modo (...) donde la extrañeza del futuro no se describe de entrada en el interior de una referencia al presente en que tendría que de-venir y donde estaría ya anticipado en una protensión²⁴.

A finales de esta década entra en un diálogo fundamental con el libro *la estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig. De él “aprenderá el peculiar estilo tanto de una filosofía de inspiración religiosa como de una religión esencialmente filosófica”²⁵.

En 1958 es nombrado doctor *honoris causa* por la Universidad de Bar Ilan, en Israel. En 1961 publica *Totalidad e Infinito*, para muchos su más grande obra. En 1961 deja la dirección de la Alianza para ir a Poitiers a impartir clases de filosofía. Se muda a París en 1967 para enseñar en Nanterre y en 1973 se vuelve profesor de la Sorbona, en donde se retiraría tres años después. En esta época publica una de sus últimas obras, quizá la más compleja y que mejor abarca toda su filosofía: *De otro modo que ser o más de la esencia* (1974).

Fallece el 25 de diciembre de 1995.

Con respecto al proyecto filosófico de Levinas, Comparto lo que dice Yasuhiki Murakami: “el gran descubrimiento de Levinas en cuanto a la relación con el otro es que este no es solamente otro cuerpo (*Leib*) u otro ego (otro punto cero como yo), sino que está siempre ya

²³ Félix Duque, “Introducción”, en *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 56.

²⁴ E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., p. 52.

²⁵ Jorge Peña, “Levinas y el olvido del otro”, *Scripta Theologica*, vol. 28 (2), 1996, p. 549.

contemplado en una facticidad y esta es categóricamente distinta de *mi* facticidad y de la facticidad de los fenómenos del mundo”²⁶.

²⁶ Yasuhiko Murakami, *Levinas phénoménologue*, Grenoble: Jerome Million, 2002, p. 118 (desde Pedro Enrique García Cruz, “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, Lima, 2012, p. 212)

CAPÍTULO 1
LA TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD DE BERGSON

I. La teoría de temporalidad de Bergson

I.1 Bergson: contexto histórico y método

Henri Bergson nació el 18 de Octubre de 1859 en París, de padre polaco y madre inglesa, ambos judíos, es el segundo de siete hijos. Cuando Bergson tenía 12 años, su familia se mudó a Londres, mientras él continuó en Francia, viajando a Inglaterra en vacaciones. Estudió en el École Normale Supérieure, en donde inició sus estudios enfocándose en matemáticas – también en este ámbito se destacó como un estudiante ejemplar, pues a la edad de 18 años ganaría el prestigiado Concours Général, tras lograr dar solución a un problema matemático planteado originalmente por Pascal; la propuesta de Bergson sería de hecho su primera publicación, en el año de 1878– para después decidirse por la filosofía.

En sus años de formación, dos tendencias primaban el escenario intelectual filosófico que rodeaba a Bergson: el voluntarismo y el determinismo o materialismo. Bergson simpatizaría con la última; estudiando con especial atención el trabajo de John Stuart Mill y Herbert Spencer. No es sino hasta su etapa como profesor que el interés se volcaría en un pensamiento crítico sobre estas doctrinas.

En 1881 se graduó con honores, con el título de Licencié-ès-Lettres, ese mismo año obtendría el Agrégé de Philosophie. Al poco tiempo, recibiría su primera invitación para impartir una lección en el Lycée de Angers. Así, durante los siguientes siete años enseñaría en otras instituciones como Carcassone y Clermont-Ferrand, para terminar en el Lycée Henri IV en París, donde estaría durante 8 años. En 1898 se convertiría en *Maître de conférences*, y eventualmente en profesor, en su propia Alma Mater, L'École Normale Supérieure. También en París, obtendría su título doctoral en 1889, con la tesis que se volvería una de sus más importantes obras: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cuya publicación ocurriría en el mismo año²⁷.

²⁷ En ese entonces, además de la tesis principal, era necesario presentar una tesis corta en latín, este otro trabajo hablaría de Aristóteles y su comprensión del espacio.

Gracias al *Ensayo*, Bergson ganaría una reputación filosófica, la cual continuaría en ascenso con la aparición, en 1896, de *Matière et mémoire*, en 1900, *La Rire* y, en 1903, *Introduction à la métaphysique*. El mismo año de la publicación de *La Rire*, se le otorgaría una silla en filosofía en el Collège de France, que era considerada la mayor institución de enseñanza francesa en ese momento, donde impartiría lecciones hasta 1921. La dinámica del colegio era impartir cursos abiertos al público, así pues las enseñanzas de Bergson se convertirían en un evento social, y aun cuando se le había otorgado el aula más grande de todas, esta resultaba insuficiente para soportar la cantidad de oyentes que acudían. Su popularidad se volvía un fenómeno no solo en Francia, sino en todo el mundo, incluyendo América, pues en su visita a Columbia University, en 1913, la presencia de una multitud fue un hecho narrado por diferentes personas –las historias relatan lo que sería la primera congestión vehicular en Broadway.

En 1907 se publicaría por primera vez *L'Évolution créatrice*, misma que se volvería la obra más emblemática de Bergson, cuya popularidad le llevaría a publicar en promedio dos ediciones por año durante 10 años. En los años subsecuentes, las invitaciones para formar parte de prestigiosas instituciones o grupos intelectuales se volverían una constante en la carrera del filósofo francés –incluyendo su invitación a formar parte de la Académie Française, siendo el primer miembro judío en la historia de la misma.

La influencia de Bergson llegó a otras esferas además de la intelectual, así pues, en 1917 se le asignó la tarea diplomática de convencer al presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, de participar en la Primera Guerra Mundial. Una vez establecida la relación con el presidente Wilson, Bergson trabajaría de la mano de esta administración para crear la Liga de las Naciones, misma que se transformaría, en 1946, en la Organización de las Naciones Unidas. Además, en 1922 se volvería presidente de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual (comisión que escribe un antecedente de UNESCO).

En 1921, Bergson renunció a sus labores académicas, obligado por el padecimiento de artritis reumatoide crónica. La renuncia a impartir lecturas y la drástica disminución de apariciones públicas, sin embargo, no significó la renuncia a la vida intelectual en general, y en 1922 se publicaría *Durée et simultanété*; además, en 1928 ganaría el Premio Nobel de Literatura y, tras 10 años de silencio, en 1932 publicaría *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

Si bien la filosofía de Bergson fue sumamente criticada por la Iglesia católica, y eventualmente se ingresaron tres de sus libros al *Index* de lecturas prohibidas, la situación no era bilateral, y de hecho Bergson sintió una creciente afinidad al catolicismo a lo largo de su vida. Sin embargo, Bergson nunca renunció a su condición de judío, y nunca recibió un bautizo católico. En 1940, cuando comenzaba la Segunda Guerra Mundial, el Partido Nacionalsocialista obligaba a todo judío a registrarse como tal, sin embargo, debido a su gran reputación, el Gobierno Vichy ofreció a Bergson la posibilidad de eximirse de este registro y otorgarle el grado de “Ario honorario”; congruente al hecho de que Bergson siempre se identificó como un judío, y aun cuando se sabe por diferentes fuentes que la afinidad de Bergson por la religión católica era muy fuerte, él rechazó esta propuesta y el 5 de enero de 1941 se formó durante varias horas para realizar su registro como judío.

A la edad de 82, un 7 de enero de 1941, Bergson fallece en Francia. Siguiendo su voluntad, su funeral fue presidido tanto por un rabino como por un sacerdote católico.

Si bien Bergson significa la figura más popular del Collège de France, y probablemente el filósofo francés más importante del momento, su pensamiento, con respecto a las tendencias contemporáneas, representaba una evidente excepción. Las tendencias intelectuales apostaban sobre todo por un logicismo, positivismo y, sobre todo, mecanicismo. Tomando esto en cuenta, las afirmaciones y defensas de Bergson –que privilegiaban la intuición sobre la inteligencia y criticaban idealismo y materialismo por igual– resultaban en discusiones sumamente controversiales, que agitaban y sobre todo disgustaban a los intelectuales del momento.

La esfera académica no era la única agitada por las propuestas bergsonianas; así pues, los grupos religiosos se vieron divididos en dos bandos, y mientras unos desaprobaban la filosofía de Bergson, otros la aprovechaban para sus propios aparatos. Los conservadores moderados encontraban en Bergson a un filósofo que defendía la espiritualidad y combatía a la mayoría de filósofos del momento, cuya desaprobación por realidades metafísicas era evidente. Sin embargo, para grupos eclesiásticos más conservadores la idea de espiritualidad de Bergson implicaba una naturalización de lo divino. El Modernismo o Humanismo cristiano encontraría en Bergson gran simpatía e influencia, por lo cual, en 1914, la Iglesia católica

prohibiría las grandes obras de Bergson, en lo que sería la más oficial y evidente desaprobación de la filosofía bergsoniana en el ámbito religioso.

Además, movimientos sociales realizarían su propia interpretación de Bergson, aquí los movimientos más reconocidos o con mayor popularidad serían aquellos de izquierda que entendieron la filosofía bergsoniana como una herramienta ideal para impulsar la reforma social; por otro lado, aunque con una menor popularidad, encontramos movimientos de una izquierda más radical que buscaban aprovechar esta filosofía en favor del movimiento sindicalista. Y en un lado de extrema derecha, los grupos antisemitas no se reservaban sus hostiles opiniones, aquí debemos recordar la tensa situación social que se vivía en esa época, y la situación especialmente vulnerable de la sociedad judía.

El declive de la filosofía bergsoniana encuentra su motivo en muchos factores; la compleja situación histórica es probablemente la más culpable del abandono, pues en un momento de la historia que sufrió tantos cambios tan radicales, incluyendo dos guerras mundiales, resulta prácticamente imposible que las personas se identificaran con una sola doctrina filosófica. En Francia, nuevas doctrinas lograban identificar de mejor manera la situación actual, como lo es el existencialismo; en otras partes del mundo, la fenomenología de Husserl y Heidegger se volverían el centro de atención. Además, la mencionada prohibición de la iglesia católica también fue un factor importante. Otro de los factores sumamente importantes es el hecho de que Bergson solicitó en su testamento destruir todos sus manuscritos y apuntes, por lo tanto el acervo de este pensador es en realidad únicamente su librería personal, lo cual lo distingue de otros pensadores contemporáneos, pues imposibilita publicaciones póstumas o investigaciones de material sin publicar –existe un rumor según el cual cuando su esposa obedeció la voluntad de Bergson de quemar todos los apuntes, se destruyó también un manuscrito a medias que correspondería a una última obra.

Por otro lado, y volteando a ver el momento contemporáneo, nos encontramos lo que puede ser considerada la revitalización de Bergson, la cual para algunos pensadores se debe principalmente a la atención que Gilles Deleuze ha dedicado a este filósofo, en donde se destaca su análisis de las ideas bergsonianas de multiplicidad y negación.

Todo aquél que haya leído a Bergson sabe que hablar de “La filosofía de Bergson” se vuelve algo contradictorio, en cuanto decir La filosofía implica una idea de sistema, lo cual iría contra los principios de este pensador. Pero, por otro lado, escribir de un autor y sus ideas implica la necesidad, por motivos didácticos, de sistematizar. Así pues, sirvan los siguientes párrafos como una especie de disculpa adelantada a cometer lo que Bergson explícitamente pide evitar siempre que se hable de sus reflexiones, pero sobre todo sirvan para exponer cómo podemos hablar de una estructura filosófica y qué precauciones se deben de tener en cuenta cuando, por motivos pedagógicos, utilizamos esta terminología.

Es el propio Bergson quien declara que su filosofía no se trata de un sistema, y que no emprende la labor de escribir una obra sin antes emprender la de olvidar toda obra anterior. Los trabajos de Bergson se distinguen por tener el formato de un ensayo libre, lo cual no significa que hablemos aquí de escritos sin argumentos y sin discusión contemporánea, al contrario, el estilo de Bergson se caracterizó por mantener una ávida conversación con las ciencias y sus avances del momento, así como con las tendencias filosóficas del momento, presentando importantes críticas a las matemáticas, la física, la psicología, y las filosofías deterministas, idealistas, mecanicistas y prácticamente todos los sistemas filosóficos cerrados y absolutistas. Entonces, cuando hablo de ensayo libre me refiero a una metodología que desarrollaba sus ideas de principio a fin dentro de la misma obra, permitiendo el acceso a cualquier individuo; además, se verá más adelante por qué el uso de lenguaje metafórico y la descripción de imágenes en un estilo poético son la herramienta elemental o más adecuada en los ensayos bergsonianos.

Con todo esto vemos que, cuando nos permitimos hablar de un método en los escritos de Bergson, este será uno cuya característica principal sea la constante dinamicidad. El método que Bergson siguió fue el de “...proponerse *líneas de hechos* que había que recorrer intelectualmente, en vez de un sistema por edificar”²⁸, para Bergson establecer categorías ontológicas, valores universales, o cualquier tipo de técnica filosófica cuyo propósito sea crear una filosofía última que explique todo el universo es contraproducente a una filosofía cuya única propiedad permanente es la estar siempre en continua creación.

²⁸ Vladimir Yankélévitch, *Henri Bergson*, p. 49.

La continuidad de ideas que Bergson sigue siempre deambula entre un par de extremos contradictorios, sea el espacio-tiempo, inteligencia-intuición, heterogéneo-homogéneo... debido a este tipo de reflexión que busca complejizar, muchos lectores tienden a ubicar a Bergson según la crítica que realiza únicamente de uno de los mencionados extremos, así pues, cuando califican al bergsonismo de vitalista, espiritualista, positivista, metafísico, idealista, especulativo... la etiqueta siempre se queda corta, en cuanto, al tratarse de una filosofía tan dinámica, su encasillamiento sólo la congela, la vuelve un sistema en el sentido en que Bergson precisamente tanto rechazaba. Es por esto, que en el presente estudio evitaremos utilizar algún término *-ista* para la descripción del trabajo de Bergson.

Sin embargo, aun cuando evitemos encajonar el trabajo de reflexión realizado por Bergson en alguna de estas casillas, el simple hecho de decir "La filosofía de Henri Bergson" implica ya una pretensión. En primer lugar, tenemos que aclarar que la filosofía de Bergson no puede, en ningún momento, comprenderse como un sistema cerrado con principios universales estáticos; toda filosofía que comprendamos como esto caerá en la crítica de Bergson –la cual se verá más adelante, o, por lo menos, se darán las herramientas para que el lector asuma la dirección por la cual esta crítica se dirige. En un universo en donde todo es movimiento, no puede existir un principio universal inamovible. Veremos así, cómo se podría decir que la filosofía es *hacer* filosofía, la filosofía es siempre una actividad realizándose, en el momento en que esta se comprende como algo hecho, terminado, en ese momento de lo que estamos hablando no es ya filosofía, pues si el universo es por completo movilidad y lo que estamos describiendo no tiene movilidad, y de hecho rechaza el movimiento sustituyéndolo con sustratos estáticos, no puede ser entonces esta reflexión una descripción del universo, sino una descripción de una ilusión realizada por el propio sujeto, que al clasificar su reflexión como filosofía no hace sino sobre estimar sus conclusiones.

Podemos decir que la filosofía de Bergson se desarrolla a partir de una defensa hasta las últimas consecuencias de la idea de cambio. Si bien existe una tradición intelectual que ha reconocido al cambio como una constante en el universo, en casi ningún caso se han asumido conclusiones congruentes con este paradigma, pues simultáneamente se compagina la idea del cambio con la idea de un universo ordenado y la existencia de por lo menos un sustrato último que se mantiene como realidad inamovible. La razón para encontrar siempre un valor

absoluto se debe a que, al pretender explicar la totalidad del universo, prescindir de un valor de tal naturaleza provocaría la caída inevitable en relativismos.

Por otro lado, para Bergson, defender la inmovilidad del mundo resulta imposible, pues ante una reflexión profunda de la realidad, el cambio resulta siempre innegable: el mundo a nuestro alrededor se encuentra en constante movimiento, las plantas crecen y florecen, los minerales cambian progresivamente su constitución, los animales pasan de ser crías a ser adultos, y en el proceso su fisionomía cambia, hay un constante proceso de evolución en las especies, y nosotros mismos cambiamos cada día, cada momento hay un proceso interno en donde nuestras células mueren y llegan nuevas a reemplazarlas, todos estos cambios ocurren simultáneamente y así, aunque la evidencia no es siempre inmediata, existe un constante movimiento. Justamente, que algo se nos presenta como estático no es sino una ilusión, una co-existencia o sintonía entre el ritmo de movimiento que tengo yo como sujeto y todo lo que me rodea, normalmente notamos el cambio sólo cuando algo sale de este ritmo, pero esto no significa que no exista ya un proceso constante de movimiento²⁹ –veremos más adelante cómo tematizar este cambio o movimiento resulta prácticamente imposible para la inteligencia, y por qué la negación de movimiento se vuelve un recurso constante para explicar la realidad.

Ahora bien, en este universo donde la única sustancia es la del cambio –y donde es congruente decir que el cambio mismo siempre está cambiando– resulta imposible declarar valores absolutos inamovibles, y por lo tanto algo así como una filosofía primera o absoluta es algo imposible de lograr: “si *todo* está cambiando, entonces esto debe ser cierto también para la filosofía”³⁰. El universo no es un sistema completado o terminado de la realidad, más bien es algo que se encuentra realizándose a cada momento, cualquier pretensión de captar al universo en su totalidad alcanzará, a lo mucho, a captar lo que el universo es en ese particular momento, pero fallará en describir la dirección que tomaría más adelante. Es por esto que defendemos que la filosofía siempre es un *hacer filosofía*.

²⁹ Si bien no hablaremos de eso en el presente trabajo, sí es importante hacer un breve paréntesis para comentar que en la filosofía de Bergson el cambio no debe comprenderse como un atributo de las cosas, es por eso que ni el cambio ni el movimiento necesitan un sustrato objetivo que los contenga, ambas realidades se sostienen a sí mismas y se pueden comprender como una flecha que lo atraviesa todo o una fuerza que afecta sobre todo.

³⁰ “...if *everything* is changing, then this must be true for philosophy as well”: John Mullarkey, *Bergson and philosophy*, p. 13.

Para lograr demostrar que Levinas se vio influenciado por la propuesta temporal realizada por Bergson, primero tenemos que dedicar un momento para presentar el mapa que el proyecto bergsoniano recorre. A diferencia de Husserl, Levinas nunca dedica un estudio a Bergson, y lo que encontramos sólo son comentarios al respecto (como lo veremos en la siguiente sección de nuestra investigación), siendo así, nos basaremos en bibliografía primaria de Bergson para realizar este esquema. Así pues, primero revisaremos la tesis doctoral de Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, para introducir el problema del tiempo y su distinción entre formal y puro; acto seguido, nos dedicaremos a *Materia y memoria* para superar los problemas que puedan aparecer con la tesis doctoral. Realizada esta advertencia metodológica, comencemos con nuestro estudio

1.1 Ensayo sobre los datos inmediatos de conciencia

En 1889 Bergson presentó su examen de disertación para doctorarse en filosofía, este ensayo llevaría el nombre de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (Essai sur les données immédiates de la conscience)*³¹. “¿Por qué los filósofos confunden espacio con tiempo real y así fallan en ver que no somos máquinas sino individuos genuinamente libres? Esa es la problemática que enfrenta *Ensayo Sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*”.³² Tomando en cuenta esto, cabe recordar que el presente estudio se ocupará únicamente de la primera cuestión, esto es, el problema de la temporalidad –que se presenta fundamentalmente en términos de distinción entre espacio y tiempo–, lo cual significa que se dejará de lado un largo contenido del texto en cuestión, es decir, el problema de la libertad. Siendo así, veamos qué lleva a Bergson a concluir que los filósofos, más aún, que los individuos en general, en su comprensión habitual del mundo, confundan el tiempo con el espacio.

³¹ En ese entonces, además de la tesis principal, era necesario presentar una tesis corta en latín, este otro trabajo hablaría de Aristóteles y su comprensión del espacio.

³² “Why do philosophers confuse space with real time and so fail to see that we are not machines but genuinely free individuals? That is the problematic that faces TFW”: John Mullarkey, *Bergson and philosophy*, Edinburgh , Edinburgh University Press, 1999, p. 22.

Para responder a este análisis, reflexionemos profundamente en nuestro modo habitual de comprender la idea del tiempo. Según las tradiciones intelectuales más antiguas, mismas que continúan vigentes hasta hoy, el tiempo, al igual que el espacio, es un medio homogéneo sin límites. Ahora bien, si penetramos en esta idea, según la cual tanto el tiempo como el espacio son un medio homogéneo sin límites, veremos que estamos hablando de un absurdo. No podemos hablar de dos medios homogéneos ilimitados que conviven en una misma realidad, al menos no sin comprometer su condición de ilimitado, tenemos que estar hablando, entonces, de un mismo medio, el cual se distingue según sus cualidades o funciones; y así, cuando lo que delimita son objetos, funcionando como un fondo uniforme sobre el cual es posible la discontinuidad física de la materia, le llamamos espacio; por otro lado, si el medio posibilita la sucesión o continuidad de estados, entonces le llamamos tiempo. Sin embargo, a un medio homogéneo sin límites no se le podrían atribuir cualidades sobre las cuales distinguirlo, el hecho de que lo nombremos diferente según su uso no significa que de hecho estemos hablando de dos 'cosas' o imágenes diferentes, sino que, si realmente se trata de un medio homogéneo ilimitado, estamos refiriéndonos a una y la misma cosa.

Los objetos, en efecto, se nos presentan distintos unos de otros, cada uno con sus respectivos límites ocupando un determinado espacio, distinguiéndose así uno de otro: entonces, hablar de un espacio homogéneo que permita precisamente la limitación de cada objeto se nos demuestra como algo natural, con cierta evidencia perceptual. Por otro lado, cuando hablamos de la supuesta continuidad que el tiempo permite, en su condición de homogéneo, la idea no resulta tan evidente.

Según este análisis, la homogeneidad del tiempo nos permite hacer la tradicional distinción entre presente, pasado y futuro. El pasado lo entendemos como aquella dimensión de lo que fue, pero ya no es, el presente como aquella de lo que es, y el futuro de lo que será, pero no es todavía. Pero, si el pasado ya no existe y el futuro todavía no es, no se pueden analizar, pues ¿cómo tematizar lo que no es?, eso nos deja únicamente al presente, pero si el presente no tiene futuro ni pasado, entonces no se mueve, lo cual contradice la esencia del tiempo, pues no puede haber un tiempo estático, sin movimiento. Lo cual nos lleva a otra problemática, si la movilidad debe de ser una propiedad del tiempo, ¿no es entonces contradictorio hablar de un medio homogéneo, siendo que la idea de homogeneidad no admite la de movimiento?

Entonces, si la idea de homogeneidad ilimitada no acepta una distinción, es decir, si es absurdo admitir que existen dos realidades homogéneas sin límites, y la idea de tiempo, en cuanto el movimiento es una de sus propiedades elemental, no puede adecuarse a la de homogéneo, entonces sólo nos queda reconocer que el espacio es el único medio homogéneo sin límites, y, por lo tanto, intentar comprender cualquier otra imagen como medio homogéneo sin límites es un absurdo. Esto significa que cuando pensamos en el tiempo como un medio homogéneo ilimitado estamos, en realidad, pensando en el espacio, confundiendo el tiempo con el espacio. Por esto, Bergson nos dice que, "...el tiempo, concebido en la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio que obsesiona la conciencia reflexiva"³³. El tiempo, entonces, no puede ser un medio homogéneo, sino uno heterogéneo.

Hemos mencionado –y refutado– la comprensión clásica según la cual el tiempo es un medio homogéneo, hablemos ahora de otros de los modos tradicionales en que entendemos el tiempo, uno de los cuales sería la comprensión del tiempo como una unidad de medida.

La utilización del tiempo como unidad de medida presupone su comprensión como un medio homogéneo que permite la sucesión o continuidad, idea que hemos refutado en los párrafos anteriores, sin embargo, aun cuando ha quedado derribado el cimiento de esta reflexión, me gustaría también analizar y revisar la validez de este argumento.

Comencemos por decir que todas las unidades de medida tienen un instrumento de medición, algo que nos permite obtener una relación entre una unidad de referencia y un objeto, y así, para medir la masa tenemos la balanza y la báscula; para medir ángulos el transportador; temperaturas el termómetro; presión el barómetro... y, la más común de todas, para medir distancias o extensiones, la regla, el metro y otros instrumentos. Por su parte, para medir el tiempo tenemos el calendario, el cronómetro y, el más popular y común, el reloj. Todos los instrumentos enlistados primeramente miden cosas externas a ellos; colocamos, por ejemplo, una regla junto a una hoja de papel y podemos decir que esta mide 15 centímetros de ancho; colocamos una piedra sobre una báscula y vemos que esta pesa 3,8 kilos; un termómetro en nuestra boca nos permitirá saber la temperatura de 38C, etc. Sin embargo, con el reloj no

³³ Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 76.

encontramos semejante dinámica. No hay un objeto específico que midamos con el reloj, pues este instrumento refiere más bien a un movimiento mecánico interno para arrojar unidades. Podemos argumentar, a favor de los instrumentos de medición del tiempo, que sí se basan en algo externo a ellos: el movimiento de los astros. Y así, cuando la tierra ha realizado un movimiento completo de rotación decimos que es martes y no lunes, y hablamos de horas, minutos y segundos según este mismo movimiento.

Con esto dicho, hagamos un ejercicio: imaginemos que el sol se queda estático en el medio del firmamento, esto es, que la tierra deja de moverse, podemos decir con toda certeza que aun así el tiempo no dejaría de correr, los días ciertamente dejarían de contarse, pero no por eso la experiencia de temporalidad que tengo cesaría. Esto se debe a que cuando creemos medir el tiempo, estamos en realidad midiendo un tipo de movimiento, y reduciendo nuestra comprensión del tiempo a la posición de ciertos cuerpos en el espacio.

Parece ser, con todo esto, que al tratar de definir al tiempo lo único que hemos logrado ver ha sido el espacio o el movimiento, pero ¿por qué nos cuesta tanto trabajo definir la idea de tiempo? Para aclarar por qué resulta natural el hecho de que nuestro intelecto confunda este concepto y, más aún, que otorgue a esta idea del tiempo, en el fondo ilusoria, una validez y autoridad absoluta, hablaremos de la distinción entre intuición e inteligencia.

Cuando pensamos en la especificidad del conocimiento en casi todos los casos pensamos en la inteligencia como el método para obtenerlo de manera válida: así, creamos un esquema en el cual, para lograr conocimiento, tenemos que pasar por un raciocinio lógico y una creación o relación de conceptos, obteniendo como producto un conocimiento cuyo valor es proporcional a su utilidad pragmática. Según esto, la inteligencia tiene tres momentos cruciales: el análisis, la síntesis y la adecuación de conceptos. Sin el proceso de análisis y síntesis la creación de conceptos sería imposible; la dinámica de este esquema es la de encontrar un residuo o punto común entre diferentes objetos individuales, este encuentro en común es el que permite otorgar conceptos generales a objetos individuales, a este movimiento también le podemos llamar abstracción, y es por estas 'acciones' descritas que Bergson identifica abstracción y extracción, siendo lo extraído lo que le da singularidad al objeto. El conocimiento intelectual se destaca, entonces, por ser un tipo de conocimiento abstracto que crea relaciones y que se mueve siempre en el radio de estas relaciones, pero que es incapaz de conocer la individualidad. La *unicidad* o singularidad del objeto se le presenta a la

inteligencia como algo inefable, es algo que no se puede captar o traducir a un concepto. Aun con esta imposibilidad para aprehender la singularidad, la inteligencia se va adaptando a la materia, y busca franquear este obstáculo creando cada vez más conceptos que logren capturar estas relaciones. Es por esto que comúnmente nos parece que el lenguaje de hecho logra comprender por completo la totalidad de imágenes del mundo.³⁴ Además de la adaptabilidad del entendimiento a la materia, la ilusión de que el mundo existente puede ser perfectamente comprendido de manera conceptual se debe a que la unidad de objetos materiales logra ser aprehendida por los conceptos intelectivos de manera exitosa: pues, incluso cuando se dividen estos objetos y describen según sus partes, al volver a considerar estas partes como un todo, no hay ninguna pérdida aparente y, por lo tanto, el proceso de deconstrucción y construcción arroja como resultado una comprensión unitaria del objeto. A estos objetos, que permiten una síntesis según sus partes, los llamaremos objetos mecánicos, lo cual no es otra cosa que objetos materiales.

Sin embargo, reconocemos en la realidad otro tipo de objetos, unos que no ocupan un lugar en el espacio, lo cual significa que no tienen una materialidad. Podemos decir entonces, sin contradecir nuestro sentido común o nuestra experiencia fáctica, que existen otras realidades en un plano no correspondiente al de la materialidad, las cuales podemos llamar de naturaleza orgánica. Es ante estas imágenes orgánicas que la inteligencia se ve limitada. Ahora bien, el método intelectual no es apto para comprender unidades orgánicas ni comprender lo singular, porque no lo necesita. El objetivo de la inteligencia es el de ordenar la realidad, además de prevenirla y manipularla, lo cual puede lograr prescindiendo del abordaje a realidades metafísicas movibles. Cuando la inteligencia logra dominar la esfera pragmática de las realidades extensas, el ocio la lleva a comprender nuevas realidades inmateriales y movibles, sobre las cuales intenta aplicar los mismos métodos que aplicaría a la materia. “La

³⁴ Hablaremos ahora de “imágenes” y no de “objetos”, para utilizar un lenguaje bergsoniano. El concepto de imagen no debe comprenderse en el sentido tradicional de la palabra, como una representación ideal subjetiva, pues bien, para Bergson el universo es un conjunto de imágenes en el sentido más amplio de la palabra. Utiliza este concepto para no limitar la realidad a objetos materiales que ocupan un lugar en el espacio –veremos más adelante como para Bergson las cualidades secundarias de los objetos, por ejemplo, forman parte de la realidad–, y para tratar de expresar que todas las imágenes tienen una propiedad de pintoresco (*pittoresque*) para algún cuerpo vivo, es decir que son imágenes porque existen en un espacio en donde son capaces de volverse una representación para un cuerpo. “They are images because they exist in a space in which they are capable of being pictured (‘our’ world); they exist in themselves because their existence does not depend upon their *actually* being pictured.” Al respecto, ver F. C. T. Moore, “Philosophy and Knowledge: Uses and Misuses”, en *Bergson. Thinking backwards*, Melbourne, Cambridge University Press, 2004. Todo este análisis de la imagen corresponde a una lectura de *Materia y memoria*, sin embargo, encuentro conveniente adelantarnos al utilizar este término.

inteligencia se hace especulativa. Éste es su pecado original”³⁵. Así, el conocimiento intelectual crea sistemas especulativos con la intención de conocer y lograr dominar la materia orgánica y el reino metafísico, sin embargo, debido a que su metodología es por naturaleza inadecuada para comprender estas realidades, encontrará siempre un punto límite, una contradicción que se traducirá en un progresivo alejamiento de las imágenes de la realidad; y, sin importar cuán alto sea el edificio construido, siempre habrá preguntas que no podrá responder sin contradecirse.

Hemos dicho que la inteligencia se nos presenta como la única forma de conocimiento, pero cuando sometemos estas realidades orgánicas a los procedimientos comunes del método científico, como el de análisis y síntesis, no encontramos el éxito que existe en la relación a los objetos mecánicos: esto se debe a que las imágenes orgánicas son unidades indivisibles, son fundamentalmente singulares e individuales, por lo que pretender generalizarlas nos llevará irremediablemente a perder su esencia, y así, cualquier éxito que se crea haber alcanzado, no será sino una ilusión.

Pero entonces, o es imposible conocer estas realidades metafísicas, o el conocimiento científico, el método de la inteligencia, no es el único que existe. Pues bien, que estas realidades de hecho existan es un hecho innegable para nosotros: sin esta dimensión metafísica del mundo no podríamos en realidad hablar de experiencias de ningún tipo, los objetos materiales no tendrían sentido para nosotros; es en esta esfera metafísica que podemos hablar de cualquier tipo de sentimiento, lo cual incluye la esfera afectiva que se genera en nuestra relación con el mundo, la valoración que realizamos sobre los objetos, sólo en el plano metafísica se puede entender el proceso por el que un objeto adquiere un sentido para mí. De este modo, concluimos que solo la segunda opción es viable: debe existir otro método de conocimiento, otra manera de acceder a la realidad que no sea la inteligencia.

Este movimiento *encontraría* la totalidad, lejos de *fingirla*, es decir, que en vez de construir a los organismos a partir de sus elementos, los captaría primero y “globalmente” (...) Pero la captación actual, instantánea e inmediata de una realidad infinita por su riqueza y por su profundidad envuelve una contradicción aguda que no se resuelve sino fuera de la lógica. El acto de intuición disuelve la paradoja que surge y pone fin a la crisis³⁶.

³⁵ Manuel García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Encuentros, 2010, p. 39.

³⁶ Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, Veracruz, Universidad veracruzana, 2006, p. 40-41.

Así pues, descubrimos otro tipo de acceso a la realidad, de hecho, más original e inmediato, y con él otro tipo de conocimiento: el intuitivo.

“Ciertamente, el conocimiento intuitivo posee unos caracteres radicalmente diferentes de los que tiene la inteligencia; se dirige a lo interno, y no a lo externo; penetra lo singular, desprecia el símbolo, y se rebela, por tanto, contra el idioma. Pero no por ser otra especie de conocimiento deja de ser conocimiento”³⁷. Lo que ocurre aquí es un conocer sin símbolos ni conceptos, es precisamente por esta privación que se vuelve un conocimiento incomunicable que, por lo tanto, no puede ser utilizado en una lógica pragmática.

Cabe decir que toda intelección se ve antecedida por una intuición y, en este sentido, el conocimiento científico es una intuición intelectualizada. Como hemos insistido, “Mientras esta intelectualización de la intuición se hace sobre la materia, no hay inconveniente alguno, porque la materia y la inteligencia están de acuerdo. Pero cuando el análisis intelectual se dirige sobre la vida interior del espíritu, entonces se sustituye un alma materializada y falsa al alma espiritual activa, y lo que se analiza y disecciona es el rastro inmóvil dejado por el movimiento”³⁸.

La revalorización de la intuición como un modo de conocimiento nos obliga a colocarnos ante lo inmediato, y a reconocer que esto no significa un abordaje simple, sino más bien uno sumamente complejo y difícil de lograr: pues, en nuestra actitud cotidiana o ingenua nos relacionamos con las imágenes a nuestro alrededor siempre con un determinado cúmulo de ideas, el cual forma en nosotros cierta postura ante la realidad. Podemos decir entonces que,

“... el trabajo de la crítica bergsoniana consistirá en buscar lo que obtendría una conciencia ‘no prevenida’... que quisiera purgarse de los recuerdos acreditados en nosotros por el hábito, el lenguaje, los prejuicios tradicionales... La intuición de la cualidad pura nace de esta purificación... Lo que esta doctrina nos pide es una suerte de ingenuidad filosófica... que nos volvería a poner en presencia de las cualidades *inmediatamente percibidas*”³⁹

El objetivo del conocimiento intuitivo no es, como el del científico, la practicidad o manipulación, por lo que resulta natural su aversión a herramientas pragmáticas –lo cual

³⁷ M. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*, op. cit., p. 40

³⁸ *Ibid.*, p. 41

³⁹ *Ibid.*, p. 58-59.

incluye al propio lenguaje. Así, “la intuición sería, simplemente, el espíritu definitivamente entregado a sí, la certidumbre plenaria de un saber enteramente presente a sí mismo; por tanto la intuición, que es simpatía, se nos manifiesta como un género de parcialidad filosófica que no es sino una imparcialidad superior”⁴⁰.

Con la intención de dilucidar la diferencia entre inteligencia e intuición, y antes de aplicar esta dualidad metodológica en el esquema de la temporalidad, hablaremos de una unidad orgánica en específico, y de la diferente comprensión que puede tomar según la inteligencia y según la intuición. La imagen en cuestión es la del movimiento.

El concepto de movimiento tiene un papel fundamental en las ciencias positivas, especialmente en la física y la matemática, y, por lo tanto, solemos asumir que, siendo este un concepto tan elemental, su definición y comprensión en general son algo de dominio común. De hecho, mencionamos anteriormente cómo al medir el tiempo realmente el movimiento es lo que resulta medido. Sin embargo, haciendo un análisis más atento notamos que al calcularlo las operaciones hablan más bien de una posición en el espacio, es decir la posición A, que se considera el inicio del movimiento, con respecto a la posición B, que indica el final. Y nadie diría que la posición de un objeto en el espacio es lo mismo que el movimiento realizado por dicho objeto. La operación de reducir el movimiento a la posición en el espacio, responde a la imposibilidad de convertir una magnitud algo radicalmente unitario y heterogéneo; el movimiento sólo puede ser medible si se analiza según segmentos del espacio recorrido, lo cual nos deja como residuo un movimiento paradójicamente estático –la aporía de volver el movimiento un concepto estático e infinitamente divisible se demuestra con una maestría inigualable en las paradojas de Zenón, las cuales a siglos de su planteamiento siguen atrayendo a lectores de diferentes áreas de conocimiento.

El conocimiento intelectual fracasa en comprender la idea de movimiento dado su carácter individual y unitario, concreto y nuevo en cada ocasión. “Lo que hace a un movimiento individual es la rica particularidad de la situación en que, o, mejor, con que se desarrolla. Cuando es representado, sin embargo, este movimiento tiene cada una de sus varias propiedades dinámicas ‘extraídas’ como un concepto abstracto, dejando atrás a un objeto

⁴⁰ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 52.

simple, amorfo y estático”⁴¹. La inteligencia solo puede captar una imagen ocupando un determinado espacio en un determinado momento; y así, como una serie de fotografías instantáneas, no podrá sino ver este objeto ocupando cierto espacio en cierto momento, si bien buscará reducir la distancia entre una posición y otra con una cifra, sin importar cuán infinitesimal sea este margen, no podrá nunca la inteligencia comprender el movimiento como un único y unitario momento. Sin embargo, aun cuando ante el método intelectual esta unidad dinámica se me presente como un momento estático, la existencia del movimiento es para mí algo indudable: cuando yo realizo un movimiento, no lo comprendo como una serie de instantáneas cuya continuidad no puedo realmente ver, al contrario, el movimiento es para mí un fluir continuo, una unidad indivisible.

El movimiento, y de hecho cualquier acción en general –en donde acción hace referencia a la propiedad dinámica de la misma–, se le presentará siempre y en todo momento al actor como una unidad indivisible, el agente de una acción no va a poner en tela de juicio lo que le resulta evidente, esto se debe a que el actor vive el fluir de esta acción en su unidad; sólo la mirada ajena a la acción, la que no participa en esta, duda de la misma como individualidad, la descompone y la intenta comprender por sus partes, proceso por el cual, al tratar de reconstruirla se encuentra con una imagen muy alejada de lo que comenzó por analizar. Esta mencionada mirada ajena puede ser tanto un segundo sujeto observando la acción de otro, es decir un espectador, como el mismo sujeto que reflexiona sobre su acción cuando ésta ya sucedió, esto es, de manera retrospectiva. Podemos decir, entonces, que “...todo es verdadero, percibido para sí, y nuestros sentidos abandonados a sí mismos no nos engañan nunca; el error comienza en el punto exacto en que el espíritu, seguro de sus recuerdos y de sus prejuicios, interpreta lo dado puro: el error nace con la asociación, y, por consiguiente, con la relación”⁴².

Una vez expuesto este dilatado ejemplo con respecto a los dos modos de comprender el movimiento, se nos permite regresar a lo que nos compete: el tiempo. Pues bien, así como sucede con el movimiento, de una manera bastante similar pasa con el tiempo. He mencionado anteriormente la confusión del tiempo con el espacio, esto es, la comprensión del tiempo en

⁴¹ “What makes a movement individual is the rich particularity of the situation in, or rather, with which it unfolds. When represented, however, this movement has each of its various dynamic properties ‘extracted’ as an abstract concept, leaving a bare, formless and static object behind”: J. Mullarkey, *Bergson and philosophy*, *op. cit.*, p. 17.

⁴² V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 77

términos intelectivos, en donde el tiempo pierde su naturaleza dinámica, su movimiento, y se convierte en un cadáver. Ahora, me gustaría hablar de las consecuencias que este modo de comprender la temporalidad tiene en nuestra vida, cómo modifica la manera en que entendemos nuestra vida afectiva, así como nuestra disposición o actitud general hacia el mundo.

Anteriormente, hemos comentado que la inteligencia cae en una serie de contradicciones y paradojas cuando se vuelve especulativa, esto es, cuando intenta abordar realidades de carácter metafísico con las mismas técnicas que abordaría realidades mecánicas o materiales; también, se ha mencionado que en este esquema intelectual el espacio homogéneo se vuelve la plantilla por excelencia sobre la cual se abordan todas las imágenes, incluida aquí la del tiempo⁴³. Este espacio formal es la herramienta intelectual que permite delimitar la materia, la condición de posibilidad para cuantificar y manipular los objetos; por otro lado, el concepto de tiempo homogéneo al que se ha llegado por el proceso intelectual, funge como condición de posibilidad para delimitar imágenes del espíritu, esto significa que esta imagen de tiempo formal nos permite cuantificar y manipular nuestros estados de conciencia. Así pues, aparece, de la mano de la idea de un tiempo homogéneo, la idea de intensidad, como el término que acuñamos a la graduación cuantitativa de los sentimientos y las emociones.

La idea de intensidad se encuentra presente en la mayoría de las expresiones cotidianas que utilizamos para enunciar un estado interno: decimos, por ejemplo, “estoy más feliz”, “me siento menos triste”, “eso dolió más”, etc., volviendo realidades inextensas medibles, como si se pudiese con la misma validez decir “esta mesa es más grande que aquella”, que decir “siento más amor por ti que por él”. Si comprendemos nuestros sentimientos o emociones de tal manera, es porque concebimos nuestra conciencia como un espacio donde ideas desfilan distinguiéndose unas de otras, con el tiempo homogéneo como el escenario que permite distinguir el “inicio” y “término” de las mismas. “Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que

⁴³ Hemos hablado hasta ahora de espacio homogéneo, pero es importante rescatar que en Bergson también existe el espacio heterogéneo, y de hecho nuestra relación inmediata con el mundo es con este espacio, lo cual se vuelve evidente sólo a través de la intuición; el espacio homogéneo es un concepto abstracto realizado por la inteligencia, uno que, ciertamente, no necesita gran esfuerzo para realizar y el cual se vuelve la base para todo el resto de abstracciones.

establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales”⁴⁴. Sin embargo, esta idea según la cual podemos decir dónde termina un sentimiento y dónde comienza otro, como si en nuestra experiencia fáctica pudiéramos pensar “ahora mismo estoy pasando de estar alegre a estar furiosa”, es, por lo menos, cuestionable. Más bien, parece que nuestra conciencia es demasiado compleja como para lograr tan tajantes distinciones; hablar de estados de conciencia como momentos determinados –o, delimitados– sólo es posible en las estructuras del tiempo y espacio homogéneo, lo cual implica una fórmula intelectual. Nuestro sentido común nos dice que nuestra conciencia no es un espacio en donde el contenido se pueda distinguir según intensidades, siendo así que comprender los hechos psíquicos de manera cuantitativa, cuando estos no son sino cualidad pura, es una actividad totalmente inapropiada.

La idea de intensidad refiere en realidad a la idea de extensión, es una manera de aplicar ésta a realidades inextensas. Los movimientos de nuestro espíritu suceden como una unidad indivisible de un movimiento continuo, siendo así, es algo que resulta inefable para el entendimiento. Sin embargo, ya hemos visto, la inteligencia tiene técnicas para intentar apresar estas imágenes en sus conceptos: el conocimiento científico recoge las huellas de las emociones y sentimientos que alguna vez fueron, junta una serie de estados, remueve de ellos lo individual para concentrarse en lo general, y, con base en eso, crea un concepto. “Desde el punto de vista de Bergson, no hay relaciones de ‘más o menos’ entre nuestros estados internos... ellos son intrínsecamente diferentes; lo que tienen en común es un nombre. Es cierto tipo de lenguaje homogeneizador el que ayuda a formar la impresión de que realmente hay variaciones en el tema llamado ‘emoción’”⁴⁵. A la inteligencia le resulta inaccesible la singularidad que estos estados internos tienen en cada ocasión, por lo tanto, es necesario homogeneizar cada estado interno, pues sólo así se podría aspirar a comprenderlo intelectualmente. Una vez realizada esta homogeneización es posible crear una representación de tales estados, que será siempre en términos espaciales, proceso que desembocará en la idea de intensidad.

⁴⁴ H. Bergson, *Ensayo sobre los datos...*, *op. cit.* p. 13.

⁴⁵ “In Bergson view, there are no relations of ‘more or less’ between our internal states... They are intrinsically different; what they have in common is a name. It is a certain type of homogenizing language that helps to form the impression that they are really variations on the one theme termed ‘emotion’”: J. Mullarkey, *Bergson and philosophy*, *op. cit.*, p. 38.

Gracias a la adopción de la intensidad y del espacio homogéneo, transformamos estas imágenes fundamentalmente singulares en imágenes idénticas, cuya única distinción es el tiempo que ocupan en una cadena de eventos, y así, hacemos una especie de conversión: mientras los objetos materiales se distinguen por el espacio sobre el que se extienden, las imágenes orgánicas se distinguen únicamente por el tiempo que ocupan.

Con todo esto, podemos entrever cómo esta idea de tiempo homogéneo nos afecta de manera intrínseca, en el modo en que volvemos nuestros estados de conciencia representaciones homogéneas y cuantificables; veamos, ahora, cómo afecta nuestro modo de relacionarnos con las imágenes del exterior, y cómo configura un cierto modo de ser o postura ante el mundo.

Se ha mencionado anteriormente que el movimiento se vuelve cuestionable sólo ante la mirada de un espectador, o bien cuando un sujeto se coloca a sí mismo en la posición de espectador. A esta acción de representarnos a nosotros mismos, este abandono del papel natural de actor y su sustitución con el de espectador, la llamaremos ilusión retrospectiva. Tal ilusión se realiza de manera cuasi automática por nosotros, es una postura adoptada por la conciencia en donde se renuncia a lo inmediato. Consiste “en abandonar el *haciendo-se*, en colocarse *después del hecho* y en practicar *a posteriori* una pequeña reconstrucción justificativa, gracias a la cual abstractos tardíos se tornarán primitivos únicamente porque son simples y pobres”⁴⁶.

La ilusión retrospectiva es una técnica de la inteligencia que adoptamos en nuestra vida cotidiana, el ser algo prácticamente automático implica que, mientras es un instrumento necesario para el método científico, la inteligencia no logra identificar en su reflexión que la imagen en cuestión es un fantasma; el simple hecho de que esta imagen no se encuentre en realidad presente implica ya una pérdida infranqueable que el conocimiento científico ni siquiera logra reconocer.

La inteligencia, dice Bergson, mira eternamente hacia atrás; el *retardo* constituye, diré yo, su debilidad natural. La inteligencia retardataria no es competente sino en las cosas realizadas, y los símbolos con que opera son siempre posteriores al acontecimiento. Este método no ofrece sino ventajas cuando se aplica a los seres sin duración y sin memoria que forman el reino de la materia.

⁴⁶ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 39.

No hay aquí, entre *durante* y *después*, diferencia profunda, y se puede decir que nunca es demasiado tarde para conocer las cosas sin duración. Pero los seres que devienen, que “llegan a ser”, tienen pasado y futuro. Aquí ya no es lo mismo, de ninguna manera, llegar “durante” el acontecimiento, o “después” de él... hay un *kairós*, un *acontecimiento* irrevocable y único, como todos los acontecimientos, y esta circunstancia nueva nos impone una obligación de oportunidad que la materia ignora. En seguida será demasiado tarde, y la ocasión perdida no volverá a presentarse jamás⁴⁷.

Podemos decir, entonces, que la inteligencia no podrá nunca ir a la velocidad en que las imágenes dinámicas que corresponden a nuestra vida afectiva van, estará siempre un paso atrás, sin embargo, logra recuperar algunas escenas fantasmagóricas, como cadáveres de lo que fue, sobre las cuales reflexiona y cuyas conclusiones tendrán sentido únicamente en un “futuro anterior”. El futuro anterior es una de las más graves consecuencias de la ilusión retrospectiva, porque configura y modifica fundamentalmente nuestra disposición ante la vida: el futuro anterior es el nombre que recibe el hecho de que el tiempo futuro se nos presenta como algo que viene hacia nosotros, en el sentido de una imagen ya prefabricada que simplemente alcanzaremos. Esta idea nos lleva a entender el futuro como algo mecánico, que puede ser calculado y previsto por métodos científicos: en la estructura del tiempo homogéneo, esto es lo que comprendemos como futuro.

El acto de prever constituye uno de los vicios más comunes de la inteligencia, debido a la tendencia que esta tiene sobre lo pragmático, y a su objetivo de controlar y dominar la realidad. Naturalmente, el prevenir no se limita a los objetos de la materia: el conocimiento intelectual constantemente crea construcciones a partir de las reflexiones retrospectivas realizadas sobre imágenes que fracasa en captar contemporáneamente, sistemas que declaran desde tendencias y posibilidades hasta leyes. El futuro anterior se crea como consecuencia de estos sistemas, y es una ilusión que va en dos direcciones; una que ve la situación pasada y dicta una alternativa correcta, esta es la forma de lo que “debió haber sido”; la otra, que, con elementos extraídos de reflexiones sobre acciones pasadas, busca determinar el futuro de manera anticipada, como un “lo que será”. Esto genera una postura del sujeto a vivir siempre en el “porvenir tornado psicológicamente pasado”, es decir, un futuro que no

⁴⁷ *Ibíd.*, p.37-38.

acepta la novedad, sino que desde el pasado se encuentra siempre anticipado. “La explicación se adelanta, de tal modo, a la acción por explicar”⁴⁸.

La adopción de un futuro con esta naturaleza es una postura ante la vida, en donde la disposición natural a la novedad y la sorpresa se reemplaza por la tradición, el hábito y la anticipación, se puede caracterizar como nuestro modo de ‘ser social’. Este modo de ser es propio de la cotidianidad, una segunda naturaleza adoptada que ha reemplazado casi por completo a la naturaleza auténtica, implica la comprensión de uno mismo como un ser común y no como uno individual. En este estado, creamos constantemente una representación de nosotros mismos, comprendemos nuestras acciones y vida afectiva de manera retrospectiva, considerándolas según su intensidad, esto es, cuantificándolas. Sin embargo, existe otro modo de ser que podemos llamar ‘ser fundamental’. Esta disposición ante la vida se alcanza a través de una profunda introspección que logra reconciliar nuestra experiencia del mundo con una actitud fundamentalmente auténtica, una disposición a la inmediatez y espontaneidad, que acepta la novedad en lugar de predecirla, que comprende nuestros estados internos como unidades vivientes, que se entiende a sí misma como un devenir constante radicalmente cualitativo, ilimitado⁴⁹. Podemos ver ya que este segundo modo de ser, el fundamental, se relaciona íntimamente con el método de la intuición, mientras el primero con el de la inteligencia.

Comenzamos el análisis de la distinción entre inteligencia e intuición a raíz de la siguiente pregunta: ¿por qué nos cuesta tanto trabajo definir la idea de tiempo? Pues bien, podemos concluir gracias a este largo análisis, que cuando intentamos conceptualizar la idea del tiempo accedemos a esta a través del método científico, lo cual nos lleva inevitablemente a la reducción del tiempo, a eliminar el carácter dinámico y singular de este para sustituirlo por la homogeneidad. Por esto, Bergson nos dice que “la representación del tiempo elimina lo peculiarmente temporal sobre él”⁵⁰. Para verdaderamente entender el tiempo tenemos que desplazar nuestra manera tradicional de entender el conocimiento; comprender el tiempo no es una labor de conceptualización, sino una de intuición.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 95.

⁴⁹ “This process does not, however, divorce any part of our personality irreconcilably from the other. Bergson’s theory of the unconscious [or theory of the mind with two layers] is really a theory of selective inattention. He speaks of different parallel processes in the different strata of the self. The deeper ones go ‘not unperceived, but rather unnoticed’”: J. Mullarkey, *Bergson and philosophy*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁰ “...representation of time abolishes what is peculiarly temporal about it”: J. Mullarkey, *Bergson and philosophy*, *op. cit.*, p. 10.

Con todo esto, es necesario hacer un paréntesis para denotar que la intención de Bergson no es etiquetar este tiempo matemático como falso o incitar una renuncia total a este tiempo; así como el conocimiento matemático tiene éxito en muchas de sus intenciones y su error comienza cuando busca aplicarse a realidades inextensas y movibles, así mismo

...el tiempo matemático no es un tiempo falsificado más que en la medida en que pretende desempeñar el papel del tiempo verdadero; la ciencia estática, que sería verdad respecto de los hechos realizados, se torna mentirosa cuando pretende legislar también sobre los hechos que se están realizando, sobre el presente que se halla a punto de cumplirse. En una palabra, lo que es falso e irreal, es la “amalgama”, es la intrusión del espacio y del lenguaje en un dominio en el que ya no son competentes⁵¹.

El tiempo, en su sentido más originario, no es un objeto que al extender nuestra mano podamos coger; más que ‘el tiempo’, como objeto, lo que existe es una vivencia temporal del yo, siendo así mi existencia necesariamente un desplegarse temporal, la relación entre el yo y la temporalidad es inquebrantable. Así pues, de manera intuitiva se me presenta la siguiente afirmación como el hecho de mayor evidencia: yo duro en el tiempo. Esta afirmación es la que corresponde a la temporalidad en su sentido original, anterior a todo tiempo homogeneizado. Sólo de manera intuitiva comprendemos nuestra vivencia temporal como algo fundamentalmente singular, cualitativo y heterogéneo. A este otro modo de abordar el tiempo, a la temporalidad en su sentido original, la llamaremos *duración* (*durée*).

La duración corresponde a algo interno, en una relación simultánea de constituido y constituyente con el yo, un ritmo marcado por mi estado interno de conciencia –el tiempo formal nos deja ver, de alguna manera, que existe otro tiempo originario, porque es según las unidades de medida creadas por el entendimiento que nos damos cuenta que una hora de aburrimiento ciertamente no ‘ocupa’ el mismo tiempo que una hora de diversión; estas medidas nos permiten ver que mi *durée* interna fluye con su propia autonomía.

El tiempo del reloj se basa en la medida de algunos procesos uniformes externos –la rotación de la tierra, la tasa de descomposición radioactiva– que pueden ser separados en unidades consistentes y contables. *Durée*, que no consiste de objetos materiales, sino de estados de conciencia, ni si quiera es en principio contable o medible. A diferencia del tiempo de reloj, el tiempo real de *durée* no está parcelado; no está dividido en segundos, minutos u horas... *Durée*,

⁵¹ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 76.

como una experiencia interna, no fluye uniformemente –en cambio, está conectada con, y manifestada como, el sentimiento-tono de nuestros varios estados internos de conciencia⁵².

El tiempo real es la vida en sí misma, un movimiento continuo, que sin embargo es totalmente heterogéneo, con diferencias cualitativas. La duración no es un punto intermedio entre pasado y futuro, porque en la duración pura no tiene sentido distinguir entre presente, pasado y futuro. Mi contenido psicológico, mi conciencia, no sucede *en* el tiempo, sino que ella misma es tiempo, tiempo de la manera más auténtica, *durée*.

Con lo dicho hasta ahora, hemos concluido que la temporalidad original no puede ser sino heterogénea, pues bien, lo que la vuelve heterogénea es la relación constitutiva que tiene con nuestros estados de conciencia, la vida interior subjetiva: es con base en nuestra vida interior que la duración cobra su sentido.

Se ha dicho que la comprensión del tiempo como un medio homogéneo sirve al entendimiento para diferenciar los estados de conciencia, sentimientos o emociones, como se diferencian objetos en el espacio, y, así, lograr volverlos imágenes cuantitativas (por medio de la intensidad); si nos olvidamos de esta construcción abstracta del tiempo, mejor aún, si por un momento nos olvidamos de toda herencia intelectual, de todo prejuicio ante la vida, y en una actitud totalmente inocente nos dedicamos a intuir el tiempo, a vivir en la duración, los contenidos metafísicos de nuestro interior no nos aparecen delimitados y distintos, mucho menos mesurables, se nos presentan en realidad como una maraña de experiencias interconectadas, movimientos cuya distinción sólo puede ser cualitativa: una multiplicidad cualitativa. Así pues, “la duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores”⁵³. Nuestro movimiento original tiene una naturaleza cualitativa indivisible y la duración “aparecerá como

⁵² “Clock time is based on the measurement of some uniform external process –the rotation of the earth, the rate of radioactive decay– that can be separated into consistent, countable units. *Durée*, which does not consist of material objects but rather of states of consciousness, is not event in principle countable or measurable. Unlike clock time, the real time of *durée* is not parceled out; it is not split upon into seconds, minutes, or hours... *Durée*, as experienced within, does not flow uniformly –instead, it is bound up with, and manifests as, the feeling-tone of our various internal states of consciousness”: Barnard G. William, *Living consciousness. The metaphysical vision of Henri Bergson*, New York, SUNY Press, 2011, p. 28.

⁵³ V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 76-77.

una multiplicidad totalmente cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros”⁵⁴.

Según todo lo anterior, podemos ver que *durée* no se puede abordar desde el entendimiento, sólo se puede intuir, y el tiempo formal será la imagen simbólica que la inteligencia realice de la duración.

Como un yo refractado y por lo tanto roto en pedazos, se está mucho mejor adaptado a las necesidades de la vida social en general, y del lenguaje en particular, la conciencia lo prefiere y gradualmente pierde de vista al yo fundamental que es una multiplicidad cualitativa de estados de conciencia fluyendo, interpenetrándose, fundiéndose unos con otros, y formando un todo orgánico, una unidad viviente o personalidad⁵⁵.

Nuestra duración no es simplemente un instante reemplazando otro, como un eterno presente que se actualiza constantemente; la duración implica un progreso que avanza desde el pasado, en donde cada momento comprende una unidad de mi yo que incluye todo mi pasado⁵⁶.

Con todo esto, terminamos el análisis de lo dicho en el *Ensayo...*, pero toda esta teoría nos lleva a una serie de preguntas que surgen de esta comprensión de la duración. Uno de los problemas aparece en la última frase del párrafo anterior, cuando se introduce el pasado como un elemento de la duración. El pasado aquí tendría el papel de volver nuestra conciencia de cierto modo histórica, de lograr en el yo una unidad que incluye su pasado como parte de su identidad; sin el pasado la duración no tendría sentido porque sería solamente un presente perpetuo. Sin embargo, pareciese que, desde la idea de duración planteada, cualquier esquema temporal legítimo no pudiese ser sino únicamente presente; pues ya se ha mencionado la imposibilidad de hacer distinciones sobre algo que es puramente cualitativo. Para que exista la perfecta continuidad que la duración supone –la cual es simultáneamente

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 159.

⁵⁵ “As the self thus refracted and thereby broken in pieces, is much better adapted to the requirements of social life in general, and of language in particular, consciousness prefers it and gradually loses sight of the fundamental self which is a qualitative multiplicity of conscious states flowing, interpenetrating, melting into one another, and forming an organic whole, a living unity or personality”: Alexander Gunn, *Bergson and his philosophy*, London, Messrs. Methuen, 1920, pg. 69.

⁵⁶ “...our *durée* is not merely one instant replacing another –if it were there would never be anything but the present, no prolonging of the past into the actual universe. *La durée* is the continuous progress of the past which gnaws into the future and which swells as it advances, leaving on all things its bite, or the mark of its tooth. This being so, consciousness cannot go through the same state twice”: A. Gunn, *Bergson and his philosophy*, *op. cit.*, p. 71.

heterogeneidad— el yo debe de lograr en todo momento una síntesis. Sin embargo, si la idea de una premonición del futuro se ha calificado ya como una actitud contra natural, una negación de la novedad y la espontaneidad, ¿por qué podemos hablar con validez de un pasado? O, más bien, ¿cómo en este esquema es posible hablar de un *pasado*? Esta será una de las problemáticas más importantes del texto de 1896, *Materia y memoria*.

Además, cuando analizamos el esquema de *La durée* que hasta ahora se ha planteado, nos encontramos con otra dificultad. Hasta ahora, se ha establecido una identidad entre la conciencia y la duración, y se ha hablado de duración únicamente en términos del yo (porque mi intuición no me permite superar mi comprensión a las imágenes externas). Esto significa que hemos encontrado en *mi* duración el único esquema de temporalidad totalmente válido para comprender mi conciencia, mi mundo afectivo, mis acciones, etc. Pero si reconociéramos que este mismo esquema debería de ser aplicado a otras imágenes externas, entonces nos encontraríamos con bastantes dificultades. Abordemos esto de la siguiente manera: el mundo a mi alrededor se me presenta como cambiante, identifico a todos los organismos evolucionando, de modo que este cambio sólo se puede dar en una lógica temporal. Por otro lado, hemos dicho antes que el tiempo formal es un tipo de ilusión creada por el entendimiento, una imagen con fines prácticos que se ve antecedita por un tiempo auténtico, al cual podemos acceder por medio de la intuición y al que hemos llamado duración. La duración se ha descrito como algo interno a mi conciencia —hasta cierto grado como mi conciencia misma. Sin embargo, aceptar la duración como algo propio de mi subjetividad, y simultáneamente aceptar que las realidades externas cambian y por lo tanto se ven afectadas por algún tipo de temporalidad, nos obliga a, o entender nuestra duración como rigiéndolo todo a su alrededor, o admitir otro tipo de temporalidad exterior a mí, la cual afecta a las imágenes que me rodean. La primera presenta el problema de suponer que una parte del universo, mi yo, pueda regir a todo del universo: es decir, se puede aceptar que mi duración implica relacionarme de una manera especial con todo lo que me rodea, inscribir las imágenes a mi alrededor en mi propia duración y captarlas según mi duración, en este movimiento yo no inscribo al objeto como tal, sino que lo acepto para mí en cierto modo; otra cosa muy distinta sería suponer que el modo en que mi duración comprende las imágenes es, de hecho, el modo en que estos objetos se desarrollan temporalmente, asimilando o identificando la duración que las imágenes tienen *para mí*, con la temporalidad que las imágenes tienen *por sí mismas*. La segunda opción es que las imágenes se rijan por su propia temporalidad. Esta vía nos llevará al tiempo formal, sobre el cual hemos

hablado largamente en párrafos anteriores. En efecto, no es posible que el resto de las imágenes se desdoblén en el tiempo matemático mientras yo lo haga en términos de duración. Debe existir una tercera alternativa; la duración debe de lograr asimilar tanto mi conciencia como las imágenes alrededor. Así pues, se nos presentan las siguientes preguntas: ¿Si la duración configura mi conciencia, pero a la vez mi conciencia configura la duración, la duración es algo totalmente subjetivo, y, por lo tanto, hablar de duración es hablar en términos absolutamente relativos?, ¿si la duración es algo de carácter espiritual, cómo puede afectar a realidades extensas? Precisamente, estos son los problemas que aborda y resuelve *Materia y memoria*: “¿Cómo los objetos materiales podrían, extendiéndose en el espacio, tener algún contacto con una conciencia inextensa? Las teorías de Bergson sobre la percepción pura y la memoria constituyen una interpretación temporal de la *mente*, pero él cree que es necesario entender la *materia* también en términos de duración”⁵⁷. Así pues, estos problemas sólo se podrán resolver debidamente una vez que hayamos realizado un análisis al texto de *Materia y memoria*.

I.II *Materia y memoria*

El libro de *Materia y memoria*, publicado por primera vez en 1896, tiene como objetivo presentar el esquema bergsoniano de la relación entre el mundo material, la *res extensa*, y el mundo espiritual –siendo que en el *Ensayo...* se dibuja una brecha tan radical entre estos dos hemisferios que pareciese imposible cualquier intento de conciliación. Evidentemente, tomando en cuenta el objetivo que la presente investigación persigue, la propuesta de manera global no será tematizada, y acotaré, en la medida de lo posible, el estudio de la obra *Materia y memoria* al concepto que nos compete: el tiempo.

Con esto, pasemos a resolver los problemas que hemos encontrado tras la lectura de *Ensayo...* Primeramente, hablemos del problema del pasado. Una vez que el tiempo

⁵⁷ “How could material things, extended in space, have any contact with an unextended consciousness? Bergson’s theories of pure perception and memory constitute a temporal interpretation of *mind*, but he believes that it is necessary to understand *matter* in terms of duration as well”: Heath Massey, *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*, New York, SUNY Press, 2015, p. 199.

matemático queda descubierto como un tiempo ideal o abstracto y no una temporalidad en su sentido originario, la posibilidad de dividir entre presente-pasado-futuro se nos aparece también como una escisión conceptual, la cual es posible sólo a partir de la aplicación del método intelectual a la imagen del tiempo. Entonces, la idea de un tiempo pasado no puede ser sino intelectual, no intuitiva. Cuando se presentó la crítica del futuro anterior, el hecho de que estas ‘premoniciones’ o tendencias no fueran intuitivas, nos resultaba evidente que el futuro de hecho sólo puede ser novedad, y nunca puede estar ya escrito. Sin embargo, decir que el pasado no existe sino intelectivamente no es algo que podamos aceptar con tal evidencia, porque tenemos evidencias del pasado. Podemos hablar de ‘evidencias externas’: el mundo externo, la materia a mi alrededor, sufre de un constante cambio: las plantas crecen y florecen, los minerales cambian progresivamente su constitución, los animales pasan de ser crías a ser adultos... Y estas evoluciones sólo pueden ser posibles en un movimiento temporal.

Por otro lado, tenemos una ‘evidencia interna’ –la cual de hecho permite o posibilita la aprehensión de los movimientos detectados en la evidencia externa por parte del sujeto, así como la identificación o síntesis entre los cambios y el objeto cambiante–, hablamos en términos de interioridad porque referimos aquí a un movimiento que se realiza en nuestra conciencia, el cual nos permite aprehender realidades ausentes (pasadas) y presentificarlas en el momento actual, esta presencia en mi conciencia de una imagen ausente es lo que comúnmente llamamos recuerdos, y la ‘facultad’ que permite estos recuerdos es la memoria. La memoria nos presenta la innegable evidencia de que el pasado de hecho existe, que no hablamos aquí de una ilusión cuya fuente es la comprensión intelectual del tiempo, pues es nuestra intuición la que directamente nos manifiesta el pasado aportándole una validez cuya puesta en duda va en contra del sentido común. Esta evidencia nos presenta al pasado como algo exterior que podamos comprender como un objeto –esta manera de entender el pasado coincidiría con una estructura temporal matemática, a la cual ya hemos dedicado una larga crítica. Veremos, pues, cómo el pasado se encuentra y de cierto modo se identifica con la memoria.

Pero ¿Qué es, exactamente, la memoria? De manera tradicional, “...podemos definir la memoria como el regreso a la conciencia de alguna experiencia, acompañado por el

conocimiento de que eso ha sido presente antes en determinado tiempo y espacio”⁵⁸. Aquí, memoria y recuerdo se identifican, sin embargo, en Bergson la memoria es tratada no en su reducción al recuerdo, sino como aquello que posibilita el mismo. De hecho, en la filosofía bergsoniana podemos hablar de tres modos de memoria: en primer lugar, veremos la memoria como disposición corporal o hábito; después, encontramos las representaciones mentales o recolección de imágenes recuerdo, las cuales solemos entender como una percepción débil; por último, encontramos la memoria pura, como algo a la base de las dos primeras, es lo que permite toda retención del pasado, una memoria que llamaremos “virtual”.

Así pues, abordemos primero la memoria-hábito. Aquí, nos encontramos con un proceso sumamente relacionado con el cuerpo e inclinada hacia la acción, este tipo de memoria prescinde de representaciones o imágenes, de modo tal que el recuerdo, en la manera convencional como lo entendemos, no es evocado en esta esfera de acción. Gracias a esta memoria realizamos acciones aprehendidas sin pensar en ellas, cuya posibilidad de ejecución se debe a una repetición anterior, a una serie de tendencias que solemos llamar hábito. Es una memoria que, podemos decir, empieza y termina en el cuerpo. Si bien este tipo de memoria se relaciona con el cuerpo, no se traduce únicamente en motricidad; todo lo que permita englobarse como hábito es posible gracias a este tipo de memoria, lo cual no incluye únicamente posibilidades motrices, como nuestra relación pragmática que tenemos con objetos, sino también acciones mentales, como recitar pasajes de un poema, o una combinación entre elementos psíquicos y motrices, como tocar una melodía o bailar una coreografía. Los contenidos que podemos englobar en este tipo de memoria se desenvuelven en la vida cotidiana en lo que podemos llamar una actitud inatenta por parte del sujeto, por eso he dicho que no viene con representaciones, imágenes, o lenguaje simbólico. Este tipo de memoria, entonces, tiene como referente acciones que volcamos en la cotidianidad de manera cuasi automática, realizamos una acción sin reparar en el momento en específico que me permitió aprender esa acción, sin detenernos a pensar en una repetición determinada; sumamos una serie de acciones individuales y de manera natural la volvemos una acción ‘estándar’. Si nos esforzamos, sin embargo, podremos recordar para la mayoría de estos hábitos un momento en específico, una acción individual concreta: pues bien, a la existencia

⁵⁸ “...we may define Memory as the return to consciousness of some experience, accompanied by the awareness that it has been present earlier at a definite time and place”: A. Gunn, *Bergson and his philosophy*, op. cit., p. 38.

de un momento individual, y a la posibilidad de tener la imagen de ese momento en nuestra conciencia, refiere el segundo tipo de memoria del que nos habla Bergson.

Así pues, tenemos la memoria como recolectora de imágenes. El modo tradicional o cotidiano de comprender la memoria se corresponde con esta idea, en donde memoria y recuerdo mantienen cierta identidad. El recuerdo o la imagen se aparece a la conciencia presente cuando puede ser de utilidad; mientras en la memoria mencionada anteriormente, el contenido se traduce en un movimiento motriz, este tipo de memoria provoca un recuerdo en sentido puro. Este tipo de recuerdo, según Bergson, llena momentáneamente el espíritu, aparece de manera espontánea, con una organización natural y completa independencia. En nuestra relación con el mundo existe la posibilidad de que se presente una ruptura o una interrupción de un movimiento, esto genera un *shock* en nuestra conciencia, ante tal impresión, los recuerdos, con los que identificamos este tipo de memoria, intervienen para reconstruir la situación por medio de imágenes, intentando dar al objeto cierta familiaridad.

Aun cuando la primera memoria de la que hemos hablado no provoca imágenes en un sentido literal, como recuerdos, ambas memorias implican un tipo de imagen, el sentido en que su referente es una o varias imágenes concretas y delimitadas, tienen un contenido y se traducen a su vez en contenido-imagen; existe otro tipo de memoria, una que podemos llamar pura y original, sobre la cual las otras dos se posibilitan. Este tipo de memoria no implica imágenes, pues cuando llega a la conciencia, esto es cuando ya involucra una imagen, no es memoria pura, sino de uno de los dos tipos de memorias de los que hemos hablados anteriormente. Para Bergson, todo tipo de imagen implica ya una distorsión de la memoria pura, esta memoria es virtual porque no se transforma en imágenes ni símbolos, pero es la que posibilita cualquier imagen, y así más que una recolección de imágenes, lo que posibilita esta memoria es la retención del pasado, de manera espontánea e instintiva. Siendo así, esta memoria está totalmente relacionada con la duración pura.

Por la memoria virtual la conciencia es capaz de prolongar su pasado en el presente, encontrar unidad en el cambio. Este tipo de memoria, que es totalmente heterogénea, se podría reconocer con el inconsciente, en el sentido en que permanece en una especie de anonimato, esperando una oportunidad para salir –entre las oportunidades que aprovecha este

tipo de memoria encontramos los sueños, “las memorias, y sólo las memorias, tejen la red de nuestros sueños”⁵⁹.

“El punto crucial a retenerse para entender la distinción de Bergson entre la memoria recolectora y la memoria pura es este: *mientras una recolección actualiza el pasado, la memoria pura es el pasado...* La memoria pura no es un duplicado mental que se refiere al pasado histórico, más bien, el pasado realmente persiste en el presente y esta supervivencia de hecho se manifiesta a sí misma como mis recolecciones!”⁶⁰. La memoria como *el* pasado nos permite superar uno de los problemas que se presentaba al final de la sección anterior. Es el pasado el que configura mi duración, gracias a la memoria virtual mi duración es la perfecta síntesis continua de mi yo.

Cuando hablábamos del segundo tipo de memoria, mencionábamos que el recuerdo suele comprenderse como una percepción débil. Pues bien, la memoria virtual no puede comprenderse de ninguna manera como una percepción débil, porque a lo que esta memoria refiere precede cualquier representación, mientras que lo que normalmente entendemos por percepción implica siempre una representación. Vamos a ver que, para Bergson, la diferencia entre la memoria y la percepción no es de grado, sino de naturaleza; y, segundo, la mutua participación que percepción y memoria tienen en nuestro acceso a la realidad.

La teoría bergsoniana de la percepción toma una distancia respecto a las propuestas filosóficas vigentes en su tiempo, generando un nuevo paradigma en donde la percepción pura no es algo que se desarrolle en el sujeto, como un proceso de su conciencia o de sus facultades sensitivas, sino en el objeto.

...lo que llamamos nuestras cualidades secundarias subjetivas no pueden ser descartadas como reales. Las cualidades secundarias se originan en el reino objetivo tanto como las cualidades primarias lo hacen... su estatus como subjetivas, lo que las hace ver tan diferentes de las cualidades primarias, se debe al hecho de que, primeramente, son más complejas que las

⁵⁹ “Memories, and only memories, weave the web of our dreams. They are ‘such stuff as dreams are made on’. Often we do not recognize them”: A. Gunn, *Bergson and his philosophy, op. cit.*, p. 47.

⁶⁰ “The crucial point to be retained in understanding Bergson’s distinction between recollection and pure memory is this: whereas a recollection actualizes the past, pure memory is this past... Pure memory is not a mental duplicate referring to the historical past, rather, the past really persists into the present and this survival actually manifests itself as my recollections!”: J. Mullarkey, *Bergson and philosophy, op. cit.*, p. 79.

cualidades primarias y, en segundo lugar, nuestros órganos perceptuales inevitablemente reducen esta gran complejidad en más varios, y aparentemente subjetivos, modos⁶¹.

La percepción no refiere a una actividad en donde el sujeto añade cualidades donde no las hay; las cualidades secundarias según esta comprensión son tan reales como las primarias. En la percepción el objeto nos llega reducido, en función de aquello que nos resulta de utilidad práctica. En ella se condensan datos objetivos (en el sentido en que son propios del objeto) y simultáneamente se extraen otros. Y así, nuestra conciencia de la materia no es ni subjetiva ni relativa; no es subjetiva porque se encuentra en el objeto y no en mí; y no es relativa, porque no hay una distancia entre el fenómeno, el objeto y yo, sino que el objeto se entrega inmediatamente a mí. De este modo, percepción y representación no son uno y el mismo movimiento⁶². La percepción aquí no tiene una diferencia de grado con la memoria, sino de naturaleza.

Es por esto que para Bergson el universo es un conjunto de imágenes, no de objetos. Pues al decir objetos pensamos únicamente en realidades extensas, y las propiedades usualmente consideradas secundarias no tienen un correlato real en el mundo, simplemente son cualidades que apunto al objeto cuando me relaciono con él; pero, para Bergson, estas cualidades son tan reales como las llamadas primarias, y la imagen es algo que está de hecho en el mundo; la imagen es el objeto en su relación específica con un cuerpo capaz de acción, es con base en esta acción virtual o acción posible, y lo que le pueda resultar útil a la misma, que la percepción se convierte en una reducción o extracción en el objeto. Todo esto, en lo que respecta a la percepción pura; sin embargo, existe otro tipo de percepción, la cual es de hecho la que sucede en nuestra relación con las imágenes de la realidad: la percepción mixta.

La percepción pura es, en realidad, una idea a la que llega Bergson por un proceso de abstracción; pues en nuestra vida fáctica no existen sino percepciones mixtas, no podemos

⁶¹ "...what we call our subjective secondary qualities cannot be discounted as unreal. Secondary qualities originate in the objective realm every bit as much as primary qualities do... their subjective status, what makes them seem so different to primary qualities, is due to the fact that, firstly, they are more complex than primary qualities and, secondly, our perceptual organs inevitably diminish this greater complexity in more various and so apparently subjective ways": J. Mullarkey, *Bergson and philosophy*, op. cit., p. 66-67.

⁶² "This is why representation is a bad picture of perception. Perceiving, in a living body, is not making a picture of an object, but selecting just some of its properties in the light of that body's need and projects, of what Bergson calls its *virtual actions*"; "A perception is not a representation, for there are not two items, the perception and that of which it is a perception, such that one could stand in a representing relation to the other. Instead there is simply the object in its specific relation to the perceiver as a center of virtual actions": F.C.T Moore, *Bergson. Thinking Backwards*, op. cit., p. 27, 31.

intuir la percepción pura en cuanto forma, porque siempre que tenemos percepción ésta es sobre algo, un sujeto en concreto con una relación específica, esta fórmula de completa individualidad no puede contener una percepción pura, sino una mixta, única e individual en cada ocasión. Este tipo de percepción sucede cuando nuestra memoria y duración personal aporta a la percepción pura lo que podríamos llamar un excedente de sentido. A diferencia de la percepción pura, aquí ya hay una representación y por lo tanto hay elementos subjetivos que no pertenecen en sí al objeto. La percepción mixta se debe comprender en términos de una acción virtual. En este proceso, es la memoria virtual la que participa activamente en la relación con el objeto, la memoria virtual permite a la duración comprender lo que se nos presenta como una novedad en todo momento, porque mi percepción nunca se podrá repetir, en cuanto yo no soy el mismo que era anteriormente, pues mi duración ha cambiado y con eso he cambiado yo como unidad.

No se debe interpretar aquí que haya cierto tipo de mecanicismo, que lo que me ha sucedido determina mi acceso a la realidad, en cuanto mi memoria virtual modificará mi percepción. El sujeto no se encuentra totalmente cegado ante esta participación de la memoria, no se ve determinado porque el sujeto tiene la facultad de identificar la intrusión del recuerdo, valorarla como un recuerdo aportado por él mismo, y abstraerla retrospectivamente para así acceder a la percepción pura. Identificando el flujo de esta memoria el sujeto podrá valorar la realidad como algo siempre nuevo, porque verá tanto al objeto según sus propias cualidades, como a la relación que él tiene y lo que el objeto provoca en su vida afectiva⁶³.

“...la memoria no es, como se ha dicho, una función derivada y tardía; antes de convertirse en órgano independiente, en facultad metódica de clasificación y de distribución, no es sino el rostro espiritual de una duración interior a sí misma; se insiste en tratarla como una agenda o calendario del alma, siendo que expresa simplemente esto: nuestra persona es un mundo en el que nada se pierde, un medio infinitamente susceptible en el cual la menor vibración despierta sonoridades penetrantes y prolongadas. La memoria no es sino aquella obstinación primitivísima de *mis experiencias en sobrevivir a sí mismas*; es aquello que *continua*, los unos a través de los otros,

⁶³ “Every moment of experience, therefore, is a participatory, co-created event that, on the one hand, connects us to a shared, objective world, while on the other hand, is utterly unique and profoundly molded by our biographical, cultural, and historical background. In this way, for Bergson memory is not some sort of passive and mute register of the past, but instead actively helps us to interpret and make sense of our unique experience in the world”: B. William, *Living consciousness, op. cit.*, p. xxxii.

a los innumerables contenidos cuyo conjunto forma, *en todo momento*, el estado actual de nuestra persona interior”⁶⁴.

La memoria virtual permite a Bergson superar el paradigma tradicional según el cual sólo las imágenes presentes existen; en el esquema bergsoniano, el estatuto de presente o ausente de una realidad no define su existencia, esta modalidad de presencia-ausencia implica únicamente nuestra posibilidad pragmática de actuar sobre algo, y así, en lugar de asegurar que lo ausente no existe, la memoria pura nos permite afirmar que lo pasado o ausente existe *virtualmente*⁶⁵.

Por otro lado, esta idea que hemos mencionado, según la cual yo soy una unidad de sentido que se actualiza y a la vez se contiene en todo momento, que participa activamente en mi relación con una imagen, porque le añade un excedente de sentido, pero que también participa pasivamente, porque recibe una impresión que se guarda perpetuamente por la memoria virtual, y que estará incluida en toda siguiente relación, será algo que se comprenderá mejor al distinguir entre realidad orgánicas y realidades mecánicas.

Hemos utilizado ya los términos de naturalezas o realidades orgánicas y mecánicas, cuando trazábamos el mapa de la diferencia entre entendimiento e intuición. Pues bien, considero que una breve exposición al respecto puede ayudarnos a esclarecer lo que es la duración.

“He aquí, pues, una primera oposición entre la vida de los organismos y la existencia de los mecanismos. Un sistema material es *por completo lo que es, en cualquier momento que se le contemple, y no es sino eso*, como no dura, es en cierta manera eternamente puro, puesto que no posee ningún pasado que dé color o fije el clima de su presente”⁶⁶. Un objeto es siempre terminado por completo porque cada uno de sus cambios es un instante aislado, no se actualiza su pasado con su presente. Mientras tanto, las unidades orgánicas siempre devienen, nunca están terminadas porque el momento presente se suma a su duración como algo que

⁶⁴ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 17-18, las cursivas, menos en *continua*, son mías.

⁶⁵ “Bergson also rejects the equation that being equal presence. He challenges the privilege of presence by arguing in favor of the existence of unconscious memories, which are not stored in the brain and are never actually present”: H. Massey, *The Origin of Time. op. cit.*, p. 206.

⁶⁶ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 19.

acumula y forma una nueva manera de ser, y así siempre se es un nuevo modo, sin poder parar este fluir.

“Por el contrario, una realidad espiritual, que sirve de vehículo a impalpables y sutiles tradiciones, se carga perpetuamente de sobrentendidos; por así decirlo, cada uno de sus contenidos es venerable y profundo por todo lo que supone de alusiones implícitas y de experiencias acumuladas”⁶⁷. Inclusive el sentimiento más ‘básico’ o ‘simple’ refiere un contenido excedente, en donde está ya incluido el torrente de vivencias del sujeto. Así, mientras el objeto está ya terminado no es nunca un todo absoluto, tiene partes que lo componen y cada una de las partes no es más que esto, una parte, una fracción; las realidades espirituales, los organismos, son una totalidad siempre, aun cuando lo que se asimile sea una ‘parte’ o ‘fracción’; no se puede hablar de medio sentimiento o media idea, así mismo el propio sujeto es una totalidad que simultáneamente está completa en todo momento y deviniendo en todo momento. Todas las realidades orgánicas, por más pequeñas o simples que sean, tienen siempre su propia ‘plenitud significativa’.

A la posibilidad de la memoria de ser una retención de todo el pasado, a esta dimensión que permite la síntesis de lo pretérito en una unidad de continuidad, podemos llamarla *inmanencia temporal o de sucesión*; sin embargo, se necesita de otro tipo de inmanencia para que un organismo sea diferente de un mecanismo, esta es la *inmanencia de coexistencia*. Por este tipo de inmanencia comprendemos la posibilidad de integrar todo este flujo temporal como una unidad en todo momento (aun cuando esta unidad se encuentre en continuo cambio, en cuanto está en continuo ‘crecimiento’), es por este tipo de inmanencia que podemos decir que las realidades orgánicas son en todo momento totalidades. Así pues: “toda realidad espiritual, por su propia naturaleza, posee una virtud totalizadora que le hace tragar todas sus modificaciones importadas y reconstruir, paso a paso, su organismo total, que es, empero un organismo continuamente transformado”⁶⁸. A este doble movimiento de inmanencia le llamaremos, *inmanencia recíproca*. Esta inmanencia recíproca es el rasgo distintivo de las entidades orgánicas, es lo que les permite ser unidades completas e independientes, aun cuando sus redes implican imágenes que comienzan en el exterior.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 18-19.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 20.

Las totalidades orgánicas tienen un devenir ininterrumpido, el cual es heterogéneo y radicalmente cualitativo. A este encadenamiento que sucede en la vida, Bergson lo denomina *organización*. En los sujetos, por ejemplo, cada nueva emoción comprende o contiene toda emoción anterior, y la memoria es la que liga estas experiencias anteriores con una percepción pura; mientras esta memoria nos da el aire de familiaridad propio de cada emoción o sentimiento, simultáneamente la actualización de mi devenir ininterrumpido vuelve toda experiencia un fenómeno radicalmente nuevo.

Ahora bien, nuestro breve análisis de las unidades orgánicas parece indicar que los seres humanos no corresponden a la única realidad orgánica; si hemos dicho que lo que caracteriza a las unidades orgánicas es que *duran*, tienen duración, y si se puede defender que los seres humanos no son las únicas realidades orgánicas, entonces podemos concluir que no solo los seres humanos tienen duración. Más aun, al terminar el análisis del *Ensayo...* se presentaba el problema de que pareciese que la única duración es la de mi yo, mi conciencia, lo cual llevaba a caer en un subjetivismo o relativismo radical; sin embargo, con lo dicho ahora con respecto a *Materia y memoria*, podemos evidenciar que en el mundo existen una serie de duraciones. La duración de cada imagen, como un proceso interno de la misma, resulta inaccesible a mi intuición, su existencia se me presenta más bien en términos negativos; me resulta imposible comprender de manera unitaria o total ciertas realidades porque algo de ellas se me escapa, siendo este algo su *durée*.

Así pues, no podemos hablar de algo así como *la duración*, como un carácter universal que lo atraviesa todo, más bien existe una simultaneidad de duraciones incontables, las cuales le dan al universo su cualidad de siempre movible, de siempre cambiante. El 'número' de duraciones que interactúan en el mundo ni siquiera se podría reducir a la cantidad de unidades orgánicas existentes; de hecho, podríamos hablar de una duración interna propia de cada imagen del universo⁶⁹. Toda imagen tiene capas de duración que la atraviesan⁷⁰. Por decirlo

⁶⁹ "...There is not one virtual *durée* opposed to an unending material world: rather, there are 'planes' of virtuality, 'infinite in number', representing a myriad different in varying degrees. It has different rhythms, large and small, nested within each other": John Mullarkey, *Bergson and philosophy*, p. 82. "...matter is, if understood correctly, and interactive, overlapping, ever-shifting field of different 'rhythms' of *durée*": B. William, *Living consciousness*, *op. cit.*, p. xxx.

⁷⁰ Gracias a esta comprensión de la duración, en Bergson el cambio no necesita de una conciencia que lo registre para validar su realidad, la duración de cada objeto implica la movilidad y el cambio existente en cada uno; de hecho, estas ideas no deben comprenderse como un atributo de las cosas, ni el cambio ni el movimiento necesitan

de alguna manera: mi duración forma un 'circuito' con la extensión, en donde tanto la materia contiene mi duración, como mi duración se compone de materia; existe un juego entre mi duración y la materia en donde la materia participa en mi duración y yo participo en la de ella. En esta re-comprensión de la extensión cobra sentido el hecho de que en la realidad intuitiva el espacio no es un medio homogéneo, sino uno heterogéneo⁷¹. Según esta reflexión de Bergson, entre la materia y el espíritu no existe una distancia infranqueable, más bien ambas están en una constante relación en donde se penetran mutuamente. La percepción mixta, de la que ya hemos hablado, tiene tanto un contenido material como uno ideal, podemos decir entonces que estos dos contenidos simpatizan y, aun cuando ambas duraciones tienen diferentes ritmos, se encuentran en un punto.

Lo que podemos llamar capas de duración o diferentes ritmos refiere, por un lado, a que mi duración se ve atravesada por muchas otras del mundo externo, se va entretejiendo y encontrando en diferentes puntos; cada vez que me relaciono con un objeto, cada vez que tengo una percepción, es un encuentro entre mi duración y una duración externa. Pero, por otro lado, las capas de duración, no refieren únicamente a mi relación con lo externo, no refiere únicamente a mi encuentro con una imagen externa: en mi propia interioridad mi duración se desarrolla como una serie de capas, ritmos que se empalman, se continúan o se encuentran simultáneamente. Por eso se dice que "Toda duración vivida posee una determinada cualidad específica, un valor determinado, un coeficiente efectivo que recibe de mi esfuerzo, mi espera o mi impaciencia"⁷². Si bien podemos hablar de algo así como una duración a la base de todas estas duraciones, pues la idea de memoria virtual nos sugiere esto –así como la descripción que ya hemos hecho de la inmanencia recíproca de los organismos–, estas otras capas de duraciones tienen su propio ritmo, el cual se configura según nuestro estado de conciencia.

El hecho de que haya capas de duración en nuestra vida elimina algunos problemas que aparecían cuando identificábamos la memoria virtual con la duración –aunque tal identificación no se sostiene, pues si bien es gracias a la memoria virtual que logramos la inmanencia de sucesión, esto es, la capacidad de contener el pasado en todo momento, la

un sustrato objetivo que los contenga, ambas realidades se sostienen a sí mismas y se pueden comprender como una suerte de fuerza que afecta sobre todo.

⁷¹ "...by the time of the publication of *Matter and Memory* (1896), Bergson begins to envision matter itself as 'durée-like in nature'...the material world in reality is not a collection of 'things' bumping into each other in utterly predetermined ways in the 'container' of empty space, but rather is constituted by ceaseless movement and change and consequently is also inherently temporal in nature": B. William, *Living consciousness, op. cit.*, p. xxix-xxx.

⁷² V. Jankélévitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 81.

pura memoria no puede realizar la inmanencia de coexistencia, la capacidad de ser una unidad presente, completada y autónoma en todo momento— así como algunas críticas que se podrían realizar a partir de la lectura exclusiva del *Ensayo...* en donde se podía llegar a comprender que Bergson sugiere una vida lineal, un fluir constante en donde no existen exabruptos. El *Ensayo...* nos llevaba a preguntar cómo se podía hablar de una suerte de identidad histórica adoptada por la duración en un esquema donde el pasado era solamente un abstracto ideal; este problema vendría a ser superado con el papel de la memoria, pero este nuevo planteamiento nos podría arrojar la pregunta de dónde ‘termina’ el presente y pasa a convertirse en pasado y, además, si la memoria se dedica a aprehender el presente, cómo es que el presente se puede experimentar si no hay una facultad que lo contenga, pues cuando sucede una suerte de retención ya no es presente de lo que estamos hablando, sino pasado. Ahora bien, estas preguntas se volverán de cierto modo inválidas en el pensamiento de Bergson: en primer lugar, hay que entender que cuando describimos a la memoria virtual, la cual se identifica con la posibilidad de retener el pasado, no utilizamos nunca la palabra *facultad*, la cual en todo caso sería más adecuada para los otros dos tipos de memoria que implicaban un modo de representación —“Cuando Bergson habla de memoria pura, él no está pensando en una facultad mental; esto es, él no está pensando en términos psicológicos. Más bien, en términos ontológicos, *la memoria pura es el modo de ser de lo que ha sido*”⁷³—. Además, la posibilidad de experimentar el presente y la de retenerlo son dos momentos totalmente diferentes, experimentamos el momento presente de manera natural, las facultades necesarias para hacerlo dependen del fenómeno en cuestión, el momento en que percibimos un objeto es un momento presente cuya ‘retención’ corresponde más bien a una vivencia espontánea. Las preguntas que hemos formulado delatan nuestra natural tendencia a buscar comprender de manera intelectual nuestra relación con el mundo: preguntas de tal naturaleza sólo aparecen en nosotros si comprendemos el presente como un momento que está sucediendo como una ley universal; si nos comprendemos viviendo en una multiplicidad de presentes (duraciones), todos con su respectivo pasado y su imprevisible futuro, no necesitamos una entidad que aprese el pasado o el presente ni una que prevenga el futuro, nos dejamos vivir como en el ritmo que nuestra duración tiene. “Tan pronto como dividimos la duración, proyectándola en el espacio y simbolizándola como una línea con un principio y un

⁷³ “When Bergson speaks of pure memory, he is not thinking of a mental faculty; that is, he is not thinking of it in psychological terms. Rather, in ontological terms, *pure memory is the mode of being of what has been*”: H. Massey, *The Origin of Time, op. cit.*, p. 206.

fin, pensamos en ella como teniendo momentos o instantes correspondientes a puntos en una línea. Este es el hábito de representación que genera las paradojas de Zenón... en donde, por el bien de la utilidad, reemplazamos el 'momento vivo' por 'una muerta y artificial reorganización del movimiento por la mente'⁷⁴.

Como ya lo hemos visto, contar el tiempo es un acto violento que contradice nuestro acceso natural a la realidad; la verdadera duración, en cuanto no tiene diferencias cuantitativas sino cualitativas, no se puede enumerar, su orden no es compatible con la inteligencia, su organización es propia de la misma duración y tiene una validez automática, es una 'continuación espontánea'. "Toda duración constituye, en efecto, una serie orientada, irreversible... una biografía en la que la sucesión de las experiencias vividas posee algo de intencional y de orgánico"⁷⁵.

En conclusión, "...la duración supera la antinomia de lo continuo y de lo discontinuo, como supera la antinomia de lo uno y de lo múltiple... nuestro tiempo vivido... es la continuidad misma; pero esta continuidad no excluye... supone necesariamente la heterogeneidad fundamental de los estados que organiza entre sí"⁷⁶.

⁷⁴ "As soon as we divide duration, projecting it into space and symbolizing it as a line with a beginning and an end, we think of it as having moments or instants corresponding to points on a line. This is the habit of representation that generates Zeno's paradoxes... whereby, for the sake of utility, we replace 'living movement' with 'a dead and artificial reorganization of movement by the mind': H. Massey, *The Origin of Time, op. cit.*, p. 200.

⁷⁵ V. Jankélevitch, *Henri Bergson, op. cit.*, p. 80.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 64.

CAPÍTULO 2

INFLUENCIAS EN LA PROPUESTA TEMPORAL DE LEVINAS: BERGSON Y HUSSERL, RECEPCIÓN Y CRÍTICA

II.1 La recepción levinasiana sobre la teoría de Bergson

El impacto que la filosofía de Henri Bergson tuvo para Emmanuel Levinas es un asunto que por mucho tiempo se ha omitido. Usualmente, cuando se piensa la filosofía de Levinas en una lógica de influencias, se reduce a la relación de este con la fenomenología, concretamente con Edmund Husserl y Martin Heidegger, sea por sus apropiamientos, sea por su ruptura y superación, el foco se coloca en el trío Levinas-Husserl-Heidegger. Esta relación es elemental, eso es innegable, el propio Levinas la refiere constantemente, pero parece ser que los estudios intelectuales en torno al filósofo lituano tiendan a olvidar sus otras influencias y sus otros maestros, de los cuales también hizo referencia constante Levinas. Tal es el caso de Henri Bergson, a quien Levinas encontró indirectamente desde sus primeros estudios filosóficos: sus maestros, grandes ídolos para Levinas, eran fuertemente bergsonianos: Charles Blondel⁷⁷, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines, Henri Carteron... siendo algunos incluso alumnos de bachiller del propio Bergson, como el caso de Halbwachs y Pradines⁷⁸. Al respecto, Levinas nos dice: "...he subrayado poco la importancia –para mí capital– de la referencia a Bergson como trasfondo de la enseñanza de aquellos maestros [Pradines, Carteron, Charles Blondel y Halbwachs]"⁷⁹. En otra ocasión, con respecto a la pregunta de los primeros filósofos que leyó, Levinas contesta: "Además de los grandes maestros de la historia de la filosofía –en particular Platón, Descartes, y Kant– la primera influencia contemporánea de mi propio pensamiento fue Bergson"⁸⁰.

Si revisamos la trayectoria de Levinas encontramos, muchas veces en entrevistas y textos menos populares, que el encuentro con Bergson no se limitó a la enseñanza de sus admirados maestros, más bien, se puede ver que Levinas se interesó directamente en la obra bergsoniana, leyendo de manera profunda los textos fundamentales. Así, entre las distintas menciones que Levinas dedica a Bergson, podemos encontrar la siguiente: "¿Qué nos impide

⁷⁷ "Blondel, one of his Strasbourg disciples, developed a specifically Bergsonian psychology quite hostile to Freud –a hostility that made a deep and lasting impression on me" palabras dichas por Levinas en una entrevista para Richard Kearney, en Richard A. Cohen, *Face to face with Levinas*, New York, SUNY, 1986, p. 13.

⁷⁸ "Maurice Pradines, one of Bergson's principal Strasbourg professors, attempted, throughout a long career, to elaborate a philosophical psychology consistent with Bergson's criticism of the positivistic French discipline of the late nineteenth century" Samuel Moyn, *Origin of the other. Emmanuel Levinas between revelation and ethics*, New York, Cornell University Press, 2005, p. 35.

⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en Otro*, Valencia, pre-textos, 2001, p. 271.

⁸⁰ "Apart from the great masters of the history of philosophy –in particular Plato, Descartes, and Kant –the first contemporary influence on my own thinking was Bergson": R. Cohen, *Face to face with Levinas*, op. cit., p. 13.

relacionar, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, la duración del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y de *Materia y Memoria*, pensada en *La Evolución Creadora* como 'impulso vital', con lo que significa amor al prójimo y con lo que nosotros hemos llamado 'a-Dios'?"⁸¹. Regresaremos a esta cita más adelante, por ahora la menciono porque sólo en estas pocas líneas se mencionan cuatro obras fundamentales de Bergson, sólo en estas líneas se deja ver el interés que Bergson despertó en Levinas, así como el tiempo y esfuerzo intelectual que dedicó a su comprensión.

Así pues, encontramos que el filósofo lituano toma postura y realiza interpretaciones sobre las ideas centrales de la obra bergsoniana. Su recepción, obviamente, no se limita a la propuesta temporal de Bergson, pero podemos interpretar que es en esta propuesta donde Levinas encuentra el mayor de los aportes: esto se defiende cuando, en la entrevista de 1981 intitulada *Ética e Infinito*, a propósito de la influencia de Bergson en la Francia de la época estudiantil de Levinas, Philippe Nemo le pregunta a Levinas cuál es, desde su punto de vista, la mayor aportación que Bergson legó a la filosofía, Levinas contesta sin rodeos: "La teoría de la duración. La destrucción de la primacía del tiempo de los relojes; la idea de que el tiempo de la física es sólo derivado... Es mérito de Bergson el haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico"⁸².

Con todo esto dicho, pues, pasaré a dibujar un esquema de la recepción que la teoría de la duración tuvo en el pensamiento de Levinas, para lo cual será necesario recorrer una amplia bibliografía de Levinas, incluyendo textos y artículos del filósofo judío, así como entrevistas. Primero, veamos cómo es que el filósofo lituano comprende la distinción entre el tiempo formal y el tiempo vivido, o duración, distinción sobre la que insistimos desde el primer apartado de este análisis. Nos dice, pues:

Por un lado, tenemos el tiempo del sentido común –que, en lo esencial, seguirá siendo el de la ciencia-, el tiempo medible de nuestros relojes, el tiempo de Aristóteles comprendido como número del movimiento, es decir, el tiempo abordable a partir de su expresión y de su medida espaciales por los cronómetros, sean éstos relojes o clepsidras. Y, por otro lado, tenemos la

⁸¹ E. Levinas, *Entre Nosotros. op. cit.*, p. 205.

⁸² Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, Madrid, La balsa de Medusa, 2008, p. 29.

duración, que es puro cambio, sin que haya que buscar en ella, bajo ese cambio, ningún sustrato idéntico. Brote en sí de la novedad incesante. Novedad absoluta de lo nuevo⁸³.

La cita refiere a la conferencia de 1983, *Trascendencia e inteligibilidad*, impartida por un Levinas de 77 años –por lo que podemos ver que el interés en Bergson no se agotó en la juventud de Levinas, en los años de estudiante; suponer que el encuentro con la fenomenología, en 1928, apagó el interés de Levinas por cualquier otra corriente o cualquier otro autor, es entender la vida de un pensador como algo extremadamente simple.

En la misma línea de reflexión, encontramos un texto ligeramente anterior, publicado por primera vez en 1994: *Dios, la muerte y el tiempo*. Este texto recoge lecciones impartidas por parte de Levinas entre los años de 1975 y 1976 –el último año en el que impartió clases como profesor regular por parte de la Sorbona. En los cursos con respecto a “La muerte y el tiempo”, que abordan el tema casi de manera general a partir de Heidegger, dedica una de las lecciones a la teoría temporal de Bergson, nos dice así:

...se afirma aquí [en Bergson] la idea de que existen diversos niveles de tiempo... Para Bergson, el tiempo lineal es la espacialización del tiempo en relación con la acción sobre la materia, que es obra de la inteligencia. El tiempo originario se llama *duración*, devenir en el que cada instante está cargado de todo el pasado y preñado de todo el futuro. La duración se vive mediante un descenso hacia sí mismo. Cada instante está ahí, no hay nada definitivo porque cada instante reelabora el pasado⁸⁴.

Regresaremos a estos cursos más adelante, pues no puede pasar desapercibido el hecho de que Levinas dedique una lección a la teoría temporal de Bergson. Por ahora, sirvan estas dos citas para comprender que, en primer lugar, el interés que Bergson despertó en Levinas es innegable, y, en segundo lugar, estas citas nos permiten introducirnos a las interpretaciones que Levinas realizó con respecto a la teoría de la duración.

Hasta ahora, el modo de comprender la duración por parte de Levinas tiene afinidad con la lectura de cualquier pensador que se adentre en la obra bergsoniana, sin embargo, exponer únicamente una suerte de síntesis realizada por Levinas con respecto a la filosofía de Bergson no es de utilidad para una investigación mayor, y en todo caso eso serviría únicamente para

⁸³ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad. Seguido de una conversación*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 29.

⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 70.

explicar la filosofía del propio Bergson. Para responder a nuestro examen, lo que debemos buscar, lo realmente interesante, son las interpretaciones posteriores que Levinas realiza, es decir, lo que logra rescatar más allá de lo dicho por Bergson y volverlo una herramienta para estructurar su propia teoría de la temporalidad.

Es conocido por cualquier lector de Levinas, la importancia que tiene su relación con la filosofía de Heidegger, se puede decir ciertamente que la filosofía de Levinas es incomprendible sin la propuesta de Heidegger; pues bien, me gustaría analizar a continuación una de las constantes referencias que Levinas hace con respecto a Bergson: sólo a partir del antecedente bergsoniano se hace comprensible la lectura levinasiana de Heidegger. Es importante recordar que el objetivo de la presente investigación se acota al problema de la temporalidad, por lo que se omitirán los comentarios que se desarrollen fuera de esta problemática. Al respecto, continuamente encontramos citas como las siguientes: “Sin esta afirmación [realizada por Bergson] de la prioridad, de algún modo ‘ontológica’ y no tan sólo psicológica, de la duración irreductible al tiempo lineal y homogéneo, Heidegger no hubiera podido atreverse con su concepción de la temporalidad finita del *Dasein*, a pesar de la diferencia radical que separa, ni que decir tiene, a la concepción bergsoniana del tiempo de la concepción heideggeriana”⁸⁵; “De hecho, fue este énfasis bergsoniano en la temporalidad, lo que preparó el suelo para la subsecuente implantación de la fenomenología heideggeriana en Francia”⁸⁶;

La tematización ontológica que Heidegger hace del *ser* distinguiéndolo del *ente*, la investigación del ser en su significación verbal, ¿no está todo ello presente en la noción bergsoniana de duración, irreductible a la sustancialidad del ser tanto como a la sustantividad del ente? ¿Podemos seguir presentando a Bergson según esa banal alternativa que opone la filosofía del devenir a las filosofías del ser?⁸⁷;

⁸⁵ E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., p. 29.

⁸⁶ “Indeed, it was this Bergsonian emphasis on temporality that prepared the soil for the subsequent implantation of Heideggerian phenomenology into France”: palabras dichas por Levinas en una entrevista para Richard Kearney, en R. Cohen, *Face to face with Levinas*, op. cit., p. 13.

⁸⁷ E. Levinas, *Entre nosotros*, op. cit., p. 271.

“Todo lo nuevo sobre la filosofía moderna y posmoderna del tiempo, y en particular la venerable novedad de Heidegger, no habrían sido posible sin Bergson”⁸⁸.

Viendo la comprensión que Levinas tiene con respecto a Bergson, y su identificación en la duración como un elemento fundamental en el desarrollo de propuestas filosóficas temporales contemporáneas, específicamente el caso de Heidegger, es normal entender por qué para Levinas la lectura heideggeriana de la obra de Bergson resulte sumamente deficiente, al respecto nos dice, ya en el texto de 1949 “De la descripción a la existencia”:

La ejecución bastante poco rigurosa de Bergson por Heidegger en *Sein und Zeit* parece, pues, totalmente injustificada no sólo porque la única obra de Bergson citada es su tesis latinas “*Quid Aristoteles de loco senserit*” y donde de una manera absolutamente inexplicable Heidegger atribuye al filósofo francés una tesis según la cual el tiempo sería el espacio – sino porque Bergson ya posee, gracias a la noción de vida o de duración, la noción de una existencia que nos parece calcada de la transitividad del pensamiento y que, para nosotros, constituye la gran aportación filosófica de la filosofía fenomenológica y existencialista, en el sentido amplio del término .

Con todo esto, resulta innegable que Levinas encuentra en Heidegger –y en toda 'la filosofía fenomenológica y existencialista'– una deuda hacia Bergson, sin embargo, el motivo todavía no se resuelve del todo. Evidentemente, una de los grandes aportes de Bergson, sería la distinción entre un tiempo matemático formal y uno imaginativo trascendental, es decir, como vivencia de la consciencia.

Cuando uno lee a Bergson y después a Heidegger, o viceversa, encuentra el siguiente punto como un encuentro rápidamente reconocible: el presente entendido en una íntima relación con el cuerpo y con la interacción de éste con los objetos: como Heath Massey lo señala, “[Bergson] rechaza la noción del presente como un instante matemático, como mera abstracción, lo define en cambio como un sistema de sensaciones y movimientos pertenecientes a un cuerpo viviente. El presente está abierto al futuro, en cuanto la percepción se prepara para la acción, pero también al pasado, en cuanto la memoria informa a la

⁸⁸ “Everything new about the modern and postmodern philosophy of time, and in particular the venerable newness of Heidegger would not have been possible without Bergson”: Emmanuel Levinas, *Is it Righteous to be?* p. 30, desde Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2005, p. 12.

percepción y profundiza la atención”⁸⁹. Según esta interpretación de la teoría bergsoniana, el presente no tiene una relación intelectual, sino una en términos de acción en donde el cuerpo tiene un papel fundamental. Más adelante veremos cómo la comprensión del presente como un acto meramente intelectual significa una de las críticas más importantes que Levinas realiza al respecto de la fenomenología, por lo que se presenta con lo dicho la posibilidad de que esta postura encontrara una inspiración en la teoría bergsoniana.

Según mi entendimiento, otra de las claves para entender la filosofía de Bergson como un legado importante en el escenario occidental, especialmente para la fenomenología, es la comprensión según la cual la filosofía de Bergson instituye un nuevo paradigma en la manera en que se resuelve el problema de la dualidad entre materia y espíritu, pues su metodología implica un abordaje no espacial, sino temporal. “La llave para un dualismo más sostenible en Bergson es continuar pensando temporalmente. Según él ‘el error del dualismo ordinario es que arranca desde el punto de vista espacial,’ creando una brecha infranqueable entre la consciencia y el mundo material, de modo que ‘la distinción entre mente y cuerpo debe ser establecida en términos no de espacio, sino de tiempo’”⁹⁰. En el *Ensayo...* el esquema bergsoniano deja como residuo una enorme distancia entre el mundo material y la conciencia, todavía al inicio de *Materia memoria*, encontramos, por un lado, la percepción pura, en donde hablamos únicamente de materia, y, en el otro lado, la memoria virtual, que es en el fondo totalmente independiente de la materia: sin embargo, esta distancia sólo es transitoria y de hecho se aclara que estas esferas son abstracciones, esto significa que en el mundo fáctico, lo que tenemos es una reciprocidad en donde materia y espíritu no pueden ser radicalmente independientes uno del otro. El gran logro de Bergson es notar que esta co-dependencia o co-relación solo puede ser captada cuando nos colocamos desde una perspectiva temporal: esto es, cuando pensamos en términos de duración⁹¹.

⁸⁹ “He therefore rejects the notion of the present as a mathematical instant as a mere abstraction, defining it instead as a system of sensations and movements belonging to a lived body. The present is open to the future, as a perception prepares for action, but also to the past, as memory informs perception and deepens attention”: Heath Massey, *The origin of time. Heidegger and Bergson*, New York, SUNY, 2015, p. 198.

⁹⁰ “The key to a more tenable dualism for Bergson is to continue thinking temporally. In his view, ‘[t]he mistake of ordinary dualism is that it starts from the spatial point of view’, creating an unbridgeable gap between consciousness and the material world, so ‘the distinction between body and mind must be established in terms not of space but of time’”: Heath Massey, *The origin of time, op. cit.*, p. 199.

⁹¹ “Understanding the distinction between mind and body temporally means thinking in terms of duration, for Bergson”: H. Massey, *The origin of time, op. cit.*, p. 199.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre abordar el problema materia-espíritu de manera espacial o hacerlo en términos temporales? Si comprendemos la materia de manera espacial, entonces dibujamos una distancia tan grande entre la materia y el espíritu que su conciliación resulta imposible; la materia se extiende en el espacio mientras la mente es inextensa, esta es la distinción más tradicional, cuyo momento de exposición más lúcido es aquel presentado por Descartes. Por otro lado, una comprensión de ambas realidades de manera temporal nos llevaría a afirmar lo siguiente: podemos hablar de manera sumamente general de dos tipos de ritmos. Por un lado, tenemos una sucesión de momentos ‘infinitamente rápidos’, de cierto modo equivalentes unos a otros; este es el ritmo de la materia, una repetición continua, debido a su falta de memoria, por la que se habla de rapidez en cuanto no existe la pausa o el retardo entre la acción y la reacción. Por otro lado, encontramos un ritmo mucho más complejo, en donde se reúnen memoria y percepción, un progreso incesante debido a la prolongación del pasado, una evolución en el sentido bergsoniano de la palabra.

Esto nos lleva a otro gran aporte de la filosofía bergsoniana, quizá en el que más hemos insistido en el párrafo anterior: la duración. La temporalidad, no como algo psicológico sino como algo *ontológico*. Hemos mencionado anteriormente que la duración, por un lado, se ve marcada por la consciencia, en cuanto adquiere un ritmo en relación con mi estado afectivo, sin embargo, por otro lado, la duración no es simplemente psicológica, pues la conciencia es producto de la duración⁹². Este entender la temporalidad interna, imaginativa trascendental, en términos ontológicos, y no reducirla simplemente al carácter de una psicología subjetiva, es un hito elemental en el curso de la filosofía occidental.

Uno de las maneras de entender la duración como constituyente de la conciencia en la filosofía bergsoniana se logra al comprender la memoria en profundidad: anteriormente, he expuesto cómo para Bergson la memoria no representa una facultad ni psicológica ni neuronal, pues al hablar de memoria en sentido pura o virtual, refiere a una realidad ontológica. Se habla de memoria en términos ontológicos porque en su esfera pura permite la existencia del pasado, un pasado que no es externo y objetivo –lo cual sería una estructura que se mantiene en la comprensión del tiempo matemático-formal–, sino interno, sin caer así en la relatividad pues tiene un valor absoluto. El carácter ontológico de la memoria virtual representa la antesala de

⁹² “duration is not just psychological, but also ontological. Rather than duration being a property of consciousness, consciousness is a product of duration”: H. Massey, *The origin of time, op. cit.*, p. 205

muchos pensadores contemporáneos, –no hay que confundir, sin embargo, la actividad de esta memoria con el ‘retener’ husserliano, del cual hablaremos más adelante, porque el pasado de la memoria virtual precede a cualquier representación o imagen. La memoria virtual no es lo mismo que el recuerdo, eso lo hemos dicho ya: esta postura respecto a la identidad entre memoria y pasado, en donde la primera no se reduce a términos predicativos, será compartida por muy pocos filósofos contemporáneos, siendo uno de los pocos Levinas, como veremos más adelante.

Ahora bien, con la idea de la memoria virtual se inaugura un desafío al privilegio de la presencia, el cual hemos mencionado con anterioridad: por citar de nuevo a Massey, “para Bergson, el pasado se preserva como un todo, nunca destruido, e incluso lo que se olvida existe virtualmente, presionando en el presente y esperando oportunidades para regresar”⁹³. Podemos pensar que esta propuesta bergsoniana impacta al autor de *Totalidad e Infinito* y permite que el acceso a sus lecturas fenomenológicas se configure de una manera específica.

Daniel Salvatore Schiffer afirma, “Levinas se sentía siempre más cercano de Henri Bergson que de Martin Heidegger, tal como nos lo confió una vez –el 5 de diciembre de 1994... durante una conversación que mantuvimos”⁹⁴. Con una conclusión similar, encontramos el texto *Entre Nosotros*, en donde Levinas nos dice: “Me siento muy cercano a algunos temas bergsonianos: la duración o lo espiritual no se reduce a un acontecimiento de mero ‘saber’, en ella se daría la trascendencia de la relación con alguien, con otro: amor, amistad, simpatía. Una proximidad irreductible a las categorías espaciales o a los modos de objetivación y tematización... Bergson es el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas; le debo, sin duda, mis modestas iniciativas especulativas”⁹⁵. Por todo esto, lo que nos interesa ahora es ver el modo como el pensador judío se apropió y adoptó en su propia filosofía, la teoría de la temporalidad bergsoniana.

Así como cuando mencionaba la herencia legada por Bergson a la filosofía de occidente en la forma de la diferencia entre tiempo formal y tiempo de la vivencia interna, en la

⁹³ “For Bergson, the past is preserved as a whole, never destroyed, and even what is forgotten exists virtually, pressing into the present and awaiting opportunities to return”: H. Massey, *The origin of time, op. cit.*, p. 206.

⁹⁴ Daniel Salvatore Schiffer, *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética, ética*, Buenos Aires, Nueva visión, 2008, p. 132.

⁹⁵ E. Levinas, *Entre nosotros, op. cit.*, p. 272.

apropiación de Levinas encontramos también como uno de los elementos principales esta distinción. Levinas presta especial atención a la teoría de la duración, porque él encontraría en esta lo que denomina “la espiritualidad de lo nuevo”⁹⁶. Hemos mencionado ya la definición que Levinas hace de la duración, como “novedad incesante” o “novedad absoluta de lo nuevo”⁹⁷. En Levinas esta novedad absoluta, y el entendimiento de que me resulta ‘evidente’ únicamente en un acto intuitivo –por usar lenguaje bergsoniano–, no intelectual, implica ya un camino a seguir hacia una relación con la trascendencia.

Para Levinas, la propuesta de la duración de Bergson se puede comprender como “un nuevo modo de inteligibilidad contra la conciencia englobante y organizadora del sistema a través del saber, contra la tendencia a igualar y a reducir. Antes de toda lógica, *el brote de la duración perfilaría los horizontes de la inteligibilidad*”⁹⁸. Semejante comprensión implica un antecedente fundamental en la propuesta original de Levinas, la cual, veremos más adelante, responde a la necesidad de encontrar en el futuro un misterio, un Otro absoluto; y, simultáneamente, a la crítica de tendencias globalizantes y representativas, a la imposibilidad de encontrar objetos que precedan la conciencia en los esquemas tradicionales de la filosofía.

Levinas considera necesario encontrar un modo de acceder a la novedad permitiéndole ser precisamente novedad, sin apresarla en nuestros marcos conceptuales ni asimilarla a nuestra propia identidad, sin volverla todavía familiar, lo cual llevaría a negarle su condición de alteridad:

Se necesitaría un pensamiento que no se edificara como relación de pensante a pensado en la que lo pensado queda sometido a dominación; un pensamiento que no estuviera obligado a la rigurosa correspondencia entre nóesis y nóema ni a adecuar lo visible –igualándolo- a la mira intencional a la que tendría que responder en la intuición de la verdad. ¡Se necesitaría un pensamiento en el que dejara de ser legítima incluso la metáfora de *visión* y de *mira intencional* (*visée*)!⁹⁹

Según estas necesidades, Bergson, todavía hablaría en términos propios del “lenguaje del saber”, aun cuando la duración referiría a algo que “rompe con la presencia”. Después de todo, podríamos comprender la duración atada a la intuición que tenemos de ésta, y la idea de

⁹⁶ En E. Levinas, *Ética e Infinito*, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁷ E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁸ *Ídem*. *Cursivas mías*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 30

intuición se mantiene como un tipo de conocimiento y como un tipo de visión o asimilación, así, Levinas nos dice: “[Bergson] ¿no introduce acaso el saber por detrás de la duración? Al enunciar la ‘intuición de la duración’, ¿no está hablando de una duración experimentada más que de una duración que sustituya al acto de la experiencia?”¹⁰⁰. Pero existiría otra posibilidad, una según la cual el problema de Bergson simplemente haya sido que no encontró (o no consideró necesario buscar) las herramientas lingüísticas para transmitir la inteligibilidad que su teoría sugiere. Tenemos, entonces, dos modos de leer la propuesta bergsoniana, por un lado, una propuesta que se mantiene en la tradición de un lenguaje totalizante; y, por otro lado, una filosofía que escapa de cualquier otra corriente hasta entonces escrita, que permite la novedad en el sentido absoluto de la palabra. Esta última es la lectura que Levinas realiza y cuya defensa se deja ver en distintas ocasiones. He hablado antes de cómo la duración se aleja de toda representación, y que su carácter no es psicológico sino ontológico, me parece que esas definiciones respaldan esta segunda lectura. Al respecto de este segundo modo de entender la teoría bergsoniana, en *Entre Nosotros*, Levinas nos dice lo siguiente:

...la intuición bergsoniana no es un saber acerca de la duración, ni siquiera es un saber que dura en cuanto tal y cuya coincidencia con la duración sería una especie de límite de la representación en su aproximación al objeto. La intuición ya no es representación en absoluto, es sólo duración: la duración no designa una dimensión formal en la que se discurre, sino que es al mismo tiempo ser y *experiencia* del ser. El ser se actualiza en esfuerzos creadores en los que su ser coincide con su presencia al alma¹⁰¹.

También, la apropiación levinasiana de Bergson se explicita en *Trascendencia e inteligibilidad* de esta forma:

Para entender correctamente la enseñanza bergsoniana, ¿no habría que insistir en que lo significativo de la *novedad* es la propia diacronía de la duración, sin necesidad de recurrir a ninguna *experiencia* que haya de tomar conciencia de ella; insistir en que lo significativo de la *novedad* es la concordancia en la discordancia misma del tiempo? O, si se quiere hablar de *experiencia* de la novedad, ¿no habría que decir que la duración es, ella misma, esa experiencia, ese acceder a la novedad sin que además haya en ella contemplación de un aparecer cualquiera? El acceso a la significatividad de tal novedad y de un futuro tal que no se agota en su por-venir, ¿no puede decirse profecía del tiempo?... profecía como duración misma del tiempo, y que no se identifica con la visión de los visionarios y adivinos, profecía que hay que entender como el ‘a-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰¹ E. Levinas, *Entre Nosotros*, *op. cit.*, p. 58.

Dios' del tiempo –como su inspiración–, con todas las coyunturas éticas de una 'intriga' teológica.
–Por ahí va mi investigación¹⁰²

Encontramos en estas citas dos nuevas ideas cruciales en el pensamiento levinasiano, cuyos rastros él mismo ubica en una lectura de la filosofía de Bergson: la profecía y el 'a-Dios'. La profecía es un punto fundamental de la teoría de temporalidad propuesta por Levinas, especialmente en textos propios de una etapa de madurez. El término de profecía refiere evidentemente a una apropiación de lenguaje hebraico por parte de Levinas¹⁰³, implica mi condición pasiva ante la llegada de la responsabilidad para el otro. Al respecto, Levinas nos dice:

...el profetismo es el modo fundamental de la revelación, a condición de entender el profetismo en un sentido mucho más amplio de lo que comportan el don, el talento o la vocación particulares de esos a quienes llamamos profetas. Pienso en el profetismo como un momento de la propia condición humana. Asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente antes, incluso, de saber lo que, en concreto, se exige de él. Esta responsabilidad *anterior* a la Ley es revelación de Dios¹⁰⁴.

Siguiendo este camino, encontramos la idea del *a-Dios*. Esta se nos ha presentado antes, como algo que se deja ver en las lecturas de Bergson, en una cita que mencionamos anteriormente: “¿Qué nos impide relacionar, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, la duración del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y de *Materia y Memoria*, pensada en *La Evolución Creadora* como 'impulso vital', con lo que significa amor al prójimo y con lo que nosotros hemos llamado 'a-Dios'?¹⁰⁵”. Digo que siguiendo el camino empezado por la profecía se llega a esta idea, porque el a-Dios refiere a esta responsabilidad por el otro, el mandamiento del otro, me revela el Infinito, me permite encontrar ahí (sin ver, sin representar) a Dios. El otro como algo que me excede y que no permite mi aprehensión, como exigencia absoluta, puede ser llamado palabra de Dios –lo cual ya se decía al hablar de la profecía– “a condición de nombrar a Dios exclusivamente a partir de esa autoridad que es su único modo

¹⁰² E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, op. cit., p. 40-41.

¹⁰³ “that Levinas appropriates have many purposes, among them to signal the close association he sees between ethics and human responsibility and all that we call 'religious'”: Michael L. Morgan, *The Cambridge introduction to Levinas*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 218.

¹⁰⁴ E. Levinas, *Ética e infinito*, op. cit., p. 95.

¹⁰⁵ E. Levinas, *Entro Nosotros.*, op. cit., p. 205.

de advenimiento a la idea”¹⁰⁶. Y así, “El *a-Dios* no es la tematización de las teologías; no es una finalidad –la finalidad se dirige hacia un término, no al Infinito–; no es la escatología que se ocupa de los fines últimos y de las promesas antes que de las obligaciones con respecto a los hombres”¹⁰⁷. Entre la profecía y el *a-Dios* encontramos una certeza del futuro, una profecía que aun así encuentro como algo nuevo cada vez que se me presenta: la orden que recibo para el otro, el mandamiento que su rostro me da en la forma de ‘no matarás’, más aún, hacer todo para que el otro no muera¹⁰⁸.

Con todo esto, concluimos que Levinas recibe la teoría de la temporalidad bergsoniana con un interés y un aprecio cuya relevancia es elemental para poder comprender de manera global la propia filosofía levinasiana. Para Levinas, es a partir de la duración que se puede entender “la temporalidad misma como una trascendencia, como un pensamiento por debajo del cual, al margen de toda experiencia, estalla la *alteridad de la novedad absoluta*”¹⁰⁹; y por eso, “es en Bergson –en su noción de duración –en quien hallamos no sólo esa idea de novedad, sino también esa inteligibilidad debida del tiempo. El tiempo sería la inteligibilidad de lo que tiene sentido”¹¹⁰.

En última instancia, y creo este es uno de los comentarios más interesantes que Levinas realiza con respecto a su interpretación del autor de *Materia y memoria*, la teoría de la duración deviene “vida interhumana”. Levinas nos dice, en la lección impartida sobre Bergson, recopilada en *Dios, la muerte y el Tiempo*: “La duración se convierte en el hecho de que un hombre pueda lanzar una llamada a la interioridad de otro hombre”¹¹¹. Es en esta sentencia que se encuentra el peso que la teoría temporal de Bergson tiene en la de Levinas.

Ante estas palabras, muchos podrían insistir en que no se puede afirmar que ésta haya sido la lectura original de Levinas sobre Bergson, es decir, es imposible saber si esta interpretación fue la primera que Levinas tuvo, y en ese sentido influyó directamente en la elaboración de su aparato filosófico respecto de la temporalidad, o se trate de una lectura

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰⁸ “‘no matarás’ significa, entiéndase bien, ‘harás todo para que el otro viva’”: E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ E. Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, *op. cit.*, p. 29. Las cursivas son mías.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 41-42.

¹¹¹ E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, *op. cit.*, p. 71

retrospectiva, encontrando sus propias ideas en la lectura de Bergson; sin embargo se puede defender que semejante interpretación de la lectura bergsoniana se encuentra no sólo en textos o entrevistas propios de una etapa madura de Levinas (como lo son *Ética e infinito* o *Trascendencia e inteligibilidad*), sino también en textos correspondientes a un momento mucho más temprano (como el pasaje ya citado de “De la descripción a la existencia”). Además, lo que es un hecho es que Levinas tuvo acceso a la obra de Bergson desde muy temprano, un acceso que no fue simplemente superfluo, sino lecturas profundas acompañadas por las lecciones de maestros propiamente bergsonianos.

Más allá de las preguntas que se puedan formar, con todo lo expuesto considero que resulta suficientemente demostrada la influencia que Bergson tuvo en la elaboración de la filosofía temporal de Levinas. Esto quedará más claro, por supuesto, cuando entremos por completo en la exposición de la propuesta filosófica propiamente levinasiana, pero antes de pasar a la cuestión original, la cual comenzará por analizar el texto de *El tiempo y el otro*, revisaremos la influencia de la propuesta de otro maestro importante: Edmund Husserl.

II.II *Husserl: recepción y crítica de la teoría de temporalidad*

En la presente sección de nuestra investigación nos dedicaremos a revisar la interpretación que Levinas realiza con respecto a la propuesta temporal de la fenomenología, o, mejor dicho, de Edmund Husserl. Ciertamente la relación entre estos dos filósofos es más conocida que la tratada anteriormente, encontrando una cuantiosa cantidad de investigaciones dedicadas al respecto, dado que la fenomenología representa un momento fundamental en la filosofía levinasiana, la cual de hecho se declara fenomenológica. Ahora bien, es importante recordar que las próximas anotaciones no se dedican a exponer la teoría husserliana estrictamente hablando, sino a presentar la lectura que sobre esta realiza el filósofo lituano. Siendo así, primero nos dedicaremos a la tesis doctoral de 1930, *La teoría de fenomenológica de la intuición*, a partir de la cual realizaremos un esquema del método fenomenológico y una revisión de algunos motivos por los cuales Levinas simpatiza con este método. En un segundo momento, a partir de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, compilación de escritos datados de 1940 a 1965, nos acercaremos a la teoría de la temporalidad husserliana y su recepción levinasiana. Sin más, pasemos a los respectivos análisis.

II.II.I *La teoría fenomenológica de la intuición*

La teoría fenomenológica de la intuición corresponde a la tesis presentada por Levinas, en 1930, para obtener su título doctoral¹¹². Este texto correspondería al primer estudio de la fenomenología publicado en francés. Como su nombre lo indica, el texto se dedica a la cuestión de la intuición, y para explicitarlo hace un recorrido bastante minucioso por toda la propuesta fenomenológica. Si bien la cuestión de la temporalidad no se trata aquí, es posible adelantar ya la conclusión de la crítica levinasiana: en palabras de Ricardo Gibu, “late en esa obra el impulso de invertir la orientación de la intencionalidad en dirección al surgimiento temporal del sujeto que se resiste a ser representado y a ser recuperado en el instante presente”¹¹³. Como lo he dicho ya, esta tesis no se dedica con especial reparo a la teoría de la temporalidad, lo cual se deja para *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, sin embargo aquí se realiza una crítica sin la cual la otra no sería posible, hablo de aquella elaborada sobre el ‘intelectualismo’ o la ‘primacía de la intuición’. Pues bien, he hablado de la conclusión pero esto no quedará claro si antes no pasamos por la estructura en la que esta crítica se dibuja. Veamos esto.

Hemos comentado antes la llegada de Levinas a Friburgo, así como su acercamiento con la fenomenología, se recordará, al respecto, que Levinas tenía acceso incluso a las obras inéditas de Husserl, en ese sentido, Levinas reconocía que la filosofía husserliana se trataba de un proyecto que todavía estaba en desarrollo, al cual le esperaban bastantes cambios. Sin embargo, encontraba puntos elementales, básicos de la fenomenología, uno de los cuales sería la cuestión de la intuición, como un componente fundamental sin el cual la fenomenología

¹¹² Como mencionamos en el contexto biográfico, para la realización de esta tesis Levinas asiste un año (1928-1929) como oyente a las lecturas de Husserl en la universidad de Friburgo.

¹¹³ Ricardo Gibu, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, Puebla, Itaca, 2011, p. 13.

carecería de identidad. Es por esto que dedica su estudio a esta cuestión, y es en base a eso que se permite asumir una posición crítica.

Uno de los motivos principales por los cuales Levinas aprecia la propuesta husserliana es que ésta atiende el olvido que la tradición ha tenido con respecto a lo subjetivo y lo que la subjetividad implica como tal.

Gracias a la reducción fenomenológica los objetos dejan de ser pensados como entes independientes para pasar a comprender una relación directa entre la objetualidad y la conciencia, esto es, los objetos se vuelven presentes a una subjetividad en dependencia con respecto a un acto de constitución. Esto no significa, sin embargo, que los objetos terminen diluyéndose en el sujeto, que el sujeto construya al objeto en sí mismo, más bien presenta la dependencia necesaria entre objeto y sujeto. Así, la fenomenología no trabaja desde una inducción empírica, sino desde una reducción eidética: no pretende construir una representación general a partir de una pluralidad de experiencias de casos individuales, más bien plantea la posibilidad de aprehender un objeto en tanto constituido a partir de un acto intencional.

Entonces, la idea de conocimiento sufre una revaloración, pasando de “una representación estática de los objetos (que la conciencia todavía vería como exteriores a su vida íntima, y en donde ella tendría una función simplemente de clasificación en las diferentes categorías)”, es decir, conocimiento en términos de adecuación; a una relación concreta con el yo, “como haciendo parte de la vivencia de la conciencia. El aparecer de la cosa misma en la conciencia constituye el fenómeno primero de la verdad o evidencia”¹¹⁴. Sólo con estas acotaciones se puede entender el lema fenomenológico: ¡volvamos a las cosas mismas! —en donde el llamado está categóricamente alejado del empirismo, para llegar al acto intencional, en donde cosa se comprende en cuanto *Sache*: “de este modo, regresar a las cosas mismas es rechazar la ‘actitud natural’ e inocente sobre el mundo, que ve éste como suelo absoluto de toda verdad y que olvida su relación con la conciencia”¹¹⁵. La actitud natural admite el empirismo, que encuentra en el objeto una autonomía respecto a nuestra relación con él, consiente también toda postura positivista de leyes objetivas que intentan abstraer el papel de

¹¹⁴ Francisco Xavier Sánchez Hernández, “La influencia de la fenomenología”, *Levinas Confrontado* (Jorge Medina, Julia Urabayen: comp.), México, Porrúa, 2014, p. 86.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.87.

la conciencia en el conocimiento, esto es, el distanciamiento entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Superar esta actitud natural significa realizar el giro fenomenológico, en donde “el regreso a la vivencia de la conciencia es la descripción del acto por el cual el sujeto da sentido al mundo a partir de su propia donación”¹¹⁶, en esto radica la grandeza del método fenomenológico.

Para Levinas, la filosofía husserliana logra por vez primera encontrar en la conciencia un escenario abordable filosóficamente, no otorgándole un papel secundario sino, todo lo contrario, reconociendo un rol totalmente protagónico en la relación del sujeto con lo real. Según Husserl, la conciencia nos permite orientarnos directamente al ser, ésta determina el acto sobre el cual nos relacionamos de manera originaria con el objeto. Así pues, “el mundo no es exterior a mí, él tiene un sentido para mí, él se me da en su sentido más que en su ser. O más bien: su ser reside en su sentido. El mundo constituye en el ego trascendental por esta donación de sentido”¹¹⁷. Esta estructura según la cual siempre que me inclino hacia un objeto le otorgo un sentido, se llamará intencionalidad. Intencionalidad y conciencia son una y la misma cosa porque aquella es el modo de ser de ésta, una conciencia que siempre es ‘de algo’, hacia algo, una conciencia que determina el estatuto intencional del sujeto. Así, “un carácter fundamental de la existencia de la conciencia, tal como se nos ofrece, es la intencionalidad, el hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, relación con el objeto”¹¹⁸. Esta intencionalidad no corresponde a un momento secundario en mi relación con los objetos, sino a la génesis de mi relación en cuanto es el hecho fundante de ésta, tener conciencia de un objeto siempre es hacerlo en términos intencionales.

Levinas describe la intencionalidad de la siguiente manera: “La *intencionalidad es para Husserl un acto de auténtica trascendencia y el prototipo mismo de toda trascendencia* (...) [ella] no es la vía a través de la cual un sujeto intenta ponerse en contacto con un objeto que existiría en el mismo plano. *La intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto*. Su sustancia misma consiste en trascenderse”¹¹⁹. Así pues, este dinamismo precede al pensamiento en tanto lo funda de algún modo, dicho con otras palabras, todo acto de pensar

¹¹⁶ *Ídem*.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁸ Emmanuel Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 65.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 68-69.

se ve precedido por este acto de dar sentido, rompiendo con la actitud natural cuya interpretación de lo real se agota en la posición de las cosas que están 'ante mí' (*vorhanden*).

En Husserl, entonces, la significación se escribe en términos de intencionalidad. El maestro de Friburgo distinguirá entre intenciones vacías y actos intencionales intuitivos en donde "es por el 'llenado' como donación de la cosa a la conciencia que el ideal del conocimiento y de la verdad se cumplen"¹²⁰. Este tipo de intención significativa 'vacía' no implica todavía representación, pues "la posibilidad de alcanzar la plenitud y de devenir representación tendrá como condición pasar del carácter deficitario de la significación a la inmediatez de la intuición"¹²¹. Por esto, Levinas habla críticamente de cómo en la fenomenología "la forma privilegiada de representación por la que entramos en contacto con el ser es la intuición"¹²². Ahora bien, pareciese que la idea de intenciones vacías escapa de esta crítica a la primacía de la intuición, sin embargo, para Levinas este tipo de actos se basan de facto en los actos perceptivos, y por eso se puede mantener la intuición como una esfera privilegiada.

El hecho de que "la intuición es el acto que aspira a ponernos en contacto con el ser y sólo en ella encontramos el lugar de la verdad"¹²³, representa un cambio de paradigma, en donde pasamos de encontrar la verdad en el juicio a encontrarla en la intuición intuitiva, sin embargo, hay que notar que el llenado de sentido que la conciencia otorga no involucra una presencia específica, porque la presencia originaria del objeto involucra un sentido amplio de lo que entendemos por objeto, por lo que "el ser no se reduce por ello al mundo de la percepción sensible"¹²⁴.

En toda esta estructura podemos distinguir, tal como lo hace Husserl en *Ideas I*, entre la esfera que corresponde puramente a lo subjetivo intencional, llamándolo *noesis*, y una esfera de contenido propiamente objetivo, llamado *noema*, siendo en cada caso una objetividad que no lograr escapar del movimiento intencional, entendiéndose siempre como una donación de sentido singular e individual. Así "el noema es una unidad compleja formada por una especie de soporte a partir del cual queda asegurada la identidad del objeto y por un

¹²⁰ F. X. Sánchez Hernández, "La influencia de la fenomenología", *op. cit.*, p. 89.

¹²¹ R. Gibu, *Proximidad y subjetividad*, *op. cit.*, p. 31.

¹²² *Ibid.*, p. 30.

¹²³ E. Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición*, *op. cit.*, p. 187.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 112.

conjunto de predicados o atributos –‘materia’, según *Las investigaciones lógicas*– que constituyen el *quid* de éste”¹²⁵. Esta separación entre dos tipos de actos se conjuga en la idea de vivencia (*Erlebnis*), en cuanto la vivencia abarca todo lo que se encuentra en el flujo de la conciencia. Precisamente, “la conciencia que es conciencia del objeto es conciencia no-objetivante de sí, ella se vive, es *Erlebnis*”¹²⁶. Ahora bien, la vivencia no se limita a la percepción actual, sino que abarca también la ausencia objetiva, por eso podemos tener vivencias del pasado o vivencias ‘potenciales’ –más adelante hablaremos de la distinción entre retención, rememoración y protención, en cuanto estructura temporal husserliana.

Este movimiento por el cual la conciencia ‘coloca’ o pone al objeto, se llamará *tesis*: al respecto, “Levinas intentará mostrar en qué sentido la ‘tesis teórica’ tiene para la fenomenología el primado en la conciencia y cómo este primado determina la naturaleza de la intuición”¹²⁷. En donde “la tesis teórica, o acto objetivante, se identificará con la representación, que será definida como el acto por el que algo deviene nuestro objeto. Este acto se realiza principalmente a través de la percepción o intuición”¹²⁸. Mi relación con un objeto es una constitución representativa, y es este acto de representación lo que hace que, según Levinas, para la fenomenología mi relación con el mundo sea una relación en términos de conocimiento¹²⁹. Aquí se ubicará la gran crítica que Levinas dedica a la fenomenología, en la defensa que la fenomenología realiza, directa o indirectamente, a que nuestro acceso al mundo es fundamentalmente teórico¹³⁰. Al respecto nos dice Levinas: “en Husserl la conciencia teórica es, pues, a la vez universal y primera”¹³¹; y, “a nuestro parecer, la concepción de la conciencia

¹²⁵ R. Gibu, *Proximidad y subjetividad*, op. cit. p. 27.

¹²⁶ Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 215.

¹²⁷ R. Gibu, *Proximidad y subjetividad*, op. cit. p. 27.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹²⁹ “La representación no es, pues, un concepto opuesto a la acción o al sentimiento. Está antes [...] en Husserl la representación en el sentido que acabamos de definir se encuentra necesariamente en la base de la intención incluso no teórica”: E. Levinas, *Descubriendo la existencia*, op. cit., p. 52-53. Además, “Consecuentemente, el mundo existente que se nos revela posee el modo de existencia del objeto que se ofrece a la mirada teórica. El mundo real es el mundo del conocimiento” E. Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición*, op., cit., p. 90.

¹³⁰ “Levinas considera en su tesis doctoral teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl (1930) que el intento fenomenológico de condicionar todo acceso a lo real a un acto objetivante (tesis teórica) si bien supera las posiciones reduccionistas del psicologismos y del empirismo, asume una perspectiva intelectualistas por la que el objeto pasa a convertirse en objeto para la conciencia gracias a la mediación de la intencionalidad”: Ricardo Gibu, “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras totalidad e infinito”, en *Acta philosophica*, vol. 23, 2014, p. 86.

¹³¹ E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 53.

en la *Quinta Investigación* afirma no sólo el primado de la conciencia teórica, sino que ve en ella el único acceso al ser del objeto”¹³².

En una sola frase, Levinas presenta su crítica de la siguiente manera:

Podríamos reprochar a Husserl su intelectualismo. Si bien llega a la idea, verdaderamente profunda, de que en el orden ontológico la ciencia es posterior al mundo concreto y vago de la percepción y depende de él, nuestro autor podría haberse equivocado al ver dicho mundo ante todo como un mundo de objetos percibidos. ¿Es acaso nuestra primera actitud ante lo real, la de una contemplación teórica? ¿No se presenta el mundo, en su ser mismo, como un centro de acción, como un campo de actividad o de *solicitud*, por usar el término de Martin Heidegger?¹³³

Podemos entender con esto cómo para Levinas es necesario que exista otro tipo de relación con el mundo, la cual de hecho sería más originaria, cuyo carácter primordial no sea la intencionalidad o la relación (teorética) de conocimiento. Vemos explícitamente en la cita anterior la lectura de *Ser y tiempo*, y cómo la crítica levinasiana se construye en términos similares. En cuanto comprendemos la intencionalidad en términos de redes significativas-afectivas, para Levinas se asoma aquí la necesidad de encontrar un significante que esté a la base de toda significación, este significante no tendría significado o referente representable pues sería lo que posibilita la propia representación. Si bien el filósofo francés no encuentra, todavía, respuesta de esto en la teoría husserliana, reconoce en el método fenomenológico el camino a tomar para lograr responder esta cuestión.

Con todo esto hemos tratado de exponer la propuesta husserliana de fenomenología, a partir del modo en que Levinas la comprendió y las primeras críticas que realizó al respecto. Presentar un panorama general de esta teoría era importante para lograr tematizar adecuadamente la idea de temporalidad que Husserl realiza, y poder así hablar de la recepción que sobre ésta tiene Levinas. Con esto, la siguiente parte de nuestro análisis la realizaremos a partir del libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.

II.II.II *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*

¹³² E. Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición*, op.cit., p. 90.

¹³³ *Ibid.*, p. 152.

El cambio fundamental que nos interesa, y por lo que resulta más valioso para el presente estudio *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, es que, por un lado, en esta obra Levinas se coloca después de la lectura de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y, por otro lado, más valioso particularmente para la presente investigación, las *Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente* se tratan con mucha mayor profundización, pues si bien estas habían sido leídas para la tesis doctoral, su papel a lo largo de la exposición no era en lo general relevante. El papel crucial que estas lecciones toman se verá especialmente en el texto de 1965, *Intencionalidad y sensación*. Podemos encontrar, entonces, en *Descubriendo la existencia* una revalorización en la propuesta husserliana; pues, mientras en el primer texto la valoración se escribía casi exclusivamente en términos del nuevo camino metodológico que la fenomenología traía consigo, en los textos de esta compilación la atención se torna a los contenidos que el propio Husserl revisa. Así pues, Levinas encontraría ahora en las reflexiones de Husserl una herramienta que lo ayude a su proyecto de pensar la alteridad¹³⁴.

En estas relecturas de Husserl, Levinas empieza a profundizar en la idea de que existe una relación primariamente interpretativa con la realidad, esto significa que la intencionalidad se convierte en un acto hermenéutico y que la interpretación desplaza el papel protagónico que se leía antes en la intuición. Además, y este cambio es el que interesa más a la presente investigación, mientras en la sección pasada habíamos hablado casi siempre de la conciencia jugando un papel activo en la relación con el objeto, estos nuevos escritos encontrarán ya elementos en la propia fenomenología que permiten mostrar el carácter pasivo de la conciencia, en tanto hylé de la sensación y de la temporalidad. Una de estas ideas que permiten defender una pasividad, una imposibilidad de interpretación o de representación, es el de la *Urimpression*. Antes de pasar a revisar este concepto, veamos la teoría husserliana de la temporalidad –continuando el modo en que hemos trabajado, esto se expondrá directamente de los comentarios levinasianos.

¹³⁴ Para muchos autores, el regreso a Husserl y la recuperación de varias ideas suyas se debe a la separación tajante que existe con Heidegger, a partir de la toma que éste hace de la rectoría de la Universidad de Friburgo, en 1933. Esta ruptura resulta fundamental para entender varios de los giros que existen en la propia filosofía levinasiana, así como la adopción de nuevos pensadores que antes no tenían una influencia notoria, como es el caso de Rosenzweig, y la ya mencionada revalorización de Husserl. Al respecto, véase S. Moyn, *Origins of the Other*, cap. III, “Nazism and crisis”, *op. cit.*

Una de las características fundamentales de la conciencia, que no hemos mencionado, es el hecho de que su existencia se desarrolla de manera temporal. Es decir, la conciencia es una corriente en el tiempo, la vivencia fluye en lo que podríamos llamar tiempo inmanente. La distinción entre tiempo inmanente y tiempo cósmico o de la naturaleza corresponde con la distinción profundamente trabajada entre duración y tiempo formal, en términos bergsonianos, en donde tiempo inmanente refiere a la subjetividad como el referente último de esta estructura temporal heterogénea. El tiempo no corresponde tanto a algo exterior a la conciencia, ‘objetivo’, como a algo interior –incluso podríamos decir que la conciencia es tiempo–, a esto se refiere la idea de tiempo inmanente, como una corriente sobre la que fluye la conciencia. En esta corriente la *Urimpression* sería lo que permite el comienzo o inauguración, un momento en donde la conciencia es primariamente pasiva. “Si la conciencia no se distinguiera de su objeto intencional sería imposible toda presentación y toda donación de sentido y, en consecuencia, sería imposible toda referencia a la existencia. La protoimpresión señala el momento en que se produce tal diferencia”¹³⁵, una diferencia que se da siempre en términos temporales. Gracias a la *Urimpression* o protoimpresión es que se posibilita la distancia entre el sentir subjetivo y lo sentido, es gracias a ésta que puede existir una individuación del sujeto, lo cual implica un sujeto inscrito en el mundo, en *su* mundo. Esta protoimpresión es una *genesis spontanea*¹³⁶.

En palabras de Levinas,

El origen de toda conciencia es la impresión primera *Urimpression*. Pero esta pasividad originaria es, al mismo tiempo, la espontaneidad inicial. La intencionalidad primera donde se constituye es el presente. El presente es el surgimiento mismo del espíritu, su presencia en sí mismo. [...] El tiempo no es, pues, una forma que la conciencia reviste exteriormente. Es verdaderamente el secreto mismo de la subjetividad: la condición de un espíritu libre. Si la intencionalidad está dirigida al objeto trascendental, el tiempo expresa la libertad misma¹³⁷.

Esto no significa, sin embargo, que la *Urimpression* sea un único instante con el que se inaugura la conciencia y la distancia entre el sujeto y el objeto. Si bien la hemos descrito en

¹³⁵ R. Gibu, *Proximidad y subjetividad*, op. cit., p. 45.

¹³⁶ “La novedad imprevisible de contenidos que surgen en esta fuente de toda conciencia y de todo ser –es creación original (*Urzeugung*), tránsito de la nada al ser (a un ser que se modificará en ser-para-la-conciencia, pero que nunca se perderá), creación que merece el nombre de actividad absoluta, de *genesis spontanea*”: E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 224.

¹³⁷ E. Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, op. cit., p. 76-77

términos de génesis, la proto impresión, como instante presente, representa un acontecer continuo, es decir, hay un momento o ahora que se ve reemplazado por otro ahora nuevo, y así sucesivamente, siendo la suma de estos ahoras lo que entendemos como el flujo temporal sobre el cual fluye la conciencia. Si la *Urimpression* aporta el instante de la novedad, lo que posibilita nuestra aprehensión de este momento será la retención, y, además, esta aparición vendría unida la protención, como la inclinación de la conciencia a generar una expectativa respecto al momento presente. Mientras Levinas encuentra fuerte aprecio en la teoría de la protoimpresión, la postura con el esquema en general se trata de una crítica, veamos esto.

Anteriormente he explicitado la crítica que Levinas realiza con respecto a la primacía de la intuición, lo cual se puede comprender como una crítica a la imposibilidad de encontrar un elemento originario que no se vea constituido por la conciencia, sino que la constituya. Pues bien, la postura ante la propuesta de temporalidad tiene continuidad con lo mencionado anteriormente. La protención y la retención implican un retorno a la conciencia, un regreso a la intencionalidad, que permite acceder al flujo temporal y constituirlo en términos de identidad. Con esto, se elimina el carácter de exterioridad que el instante podría haber tenido en la *Urimpression*, asimilándolo a la representación de la conciencia. Y así, “experimentar el instante significa ya retenerlo, es decir, identificarlo e introducirlo en el flujo temporal de la conciencia”¹³⁸. En otras palabras, en la *Urimpression* “coinciden la sensación con lo sentido”; así pues, “la conciencia *no* es conciencia del instante *en el instante*, sino del instante que ya pasó, que ya transcurrió. La conciencia presenta así un *retardo* con relación a ella misma”¹³⁹.

La intención del proyecto levinasiano se plantea, a partir de estas inquietudes, encontrar la posibilidad de tematizar una relación con el instante que no sea la de experiencia, al menos no en términos representativos o intencionales. Este instante inaprehensible es lo que busca englobar Levinas con su propuesta del tiempo como *diacronía*. Pues, aún con el elemento de la protoimpresión como génesis, la propuesta husserliana no responde a la exigencia levinasiana de una diacronía en su sentido más radical. Como lo dice Federico Ignacio Viola: “la descripción fenomenológica del tiempo, tal como es llevada a cabo por Husserl, da cuenta, según lo expuesto, solamente de una diacronía formal, esto es de una afección originaria

¹³⁸ R. Gibu, “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras *Totalidad e Infinito*”, *op. cit.*, p. 91.

¹³⁹ Federico Ignacio Viola, “La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas”, en *Franciscanum* 165, Vol. LVIII, 2016, p. 125.

(*Urimpression*) que, si bien interrumpe el flujo de la conciencia, no deja de ser correlativa a ella en cuanto constituye su *condición de posibilidad*¹⁴⁰.

Sin embargo, el valor de la fenomenología husserliana en lo que respecta a la propuesta de temporalidad, sería que la protoimpresión es lo más cercano que Levinas encuentra al instante diacrónico, y si bien este valor se ve diluido en la estructura global temporal, es un referente elemental para la propuesta del filósofo francés. Es por eso que Tania Checchi nos dice que “en tanto quicio de su abordaje de la temporalidad, la sensación no-intencional husserliana y su *Ur-impresión* le valdrán a Levinas posibilidad de reconocer, en el centro neurálgico mismo de la génesis del tiempo, un índice de alteridad y, por ende, de trascendencia, de salida del ser”¹⁴¹. Así, la protoimpresión corresponde a aquel elemento de la filosofía de Husserl que nos permite asomarnos en el carácter de la diacronía, como experiencia pura ante-predicativa, es por esto que “si la retención y la protención están del lado del pensamiento, es decir, del acto identificador, la protoimpresión está más bien del lado del acontecimiento y de la vida, de la imprevisibilidad y de la no-idealidad”¹⁴².

Así pues, la idea de *Urimpression* presenta para Levinas un evento filosófico fundamental porque permite acercarnos a comprender la pasividad de la conciencia desde el flujo temporal, sin embargo, esta misma noción despertará en el filósofo judío la necesidad de describir una diacronía pura, como algo externo a la conciencia, una diacronía fruto de la alteridad absoluta. Mientras la *Urimpression* posibilita la conciencia, se mantiene todavía dentro o inscrita en la identidad de la conciencia; la diacronía que Levinas busca debería de simplemente rebasar, interrumpir, mostrar el límite insuperable de la conciencia, un acontecimiento que, además, no puede ser reconstruido conceptualmente ni representado. En la fenomenología husserliana podemos hablar de una cierta primacía del presente, sinónimo de una primacía de la intencionalidad y de la representación; en la propuesta levinasiana, por otro lado, no podría haber una primacía del presente porque la diacronía que se sugiere no es presente, pues el presente implica la posibilidad de su aprehensión, es un momento que solo podemos identificar en el pasado, y sólo en cuanto la huella que deja sobre nosotros, no hay

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴¹ Tania Checchi, “Estudio conclusivo”, en *Teoría fenomenológica de la intuición* (E. Levinas), *op. cit.*, p. 211.

¹⁴² R. Gibu, “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras *Totalidad e Infinito*”, *op. cit.*, p. 91.

un aparecer en el sentido formal, sino pura vivencia. Describir esta diacronía será lo que nos convoque en la tercera y última parte de nuestra investigación.

CAPÍTULO 3
LA TEORÍA DE LA TEMPORALIDAD EN LEVINAS

III.1 *Recuperaciones en Bergson y Husserl*

El proyecto levinasiano busca superar el ámbito del saber o, mejor dicho, de la intencionalidad, así como la primacía de la representación, esferas en las que, como mostramos en el párrafo anterior, se mantenía la fenomenología y, según el pensamiento de Levinas, la tradición occidental en general. Ahora bien, me parece que no ha quedado claro por qué Levinas encuentra esta necesidad y cómo esta se aplica al problema del tiempo. Dedicemos, pues, unos párrafos a dilucidar esta cuestión.

Para Levinas, el gran problema de las tradiciones occidentales es que los recursos que su metodología propone no son suficientes para explicitar la relación con el Otro. Mientras la fenomenología comprenda la relación del sujeto con el objeto en términos de dar sentido, resulta imposible alcanzar al otro en tanto otro. Es decir, no se puede defender que mi relación con una alteridad sea de la misma naturaleza que mi relación con un objeto y, por lo tanto, no se pueden utilizar las mismas categorías ontológicas utilizado para describir la mención de un objeto que para enunciar la relación con otro. Si bien la fenomenología logra dar un nuevo papel a la subjetividad, el sistema en que esta subjetividad se inscribe implica una relación con lo que la rodea, en la que siempre es ella quien coloca las condiciones de acceso, unas condiciones que se escribirán en términos de intencionalidad, de donación de sentido; el problema aparece cuando el objeto de esta donación de sentido es algo que, por principio, tiene su propio sentido, tal es el caso de la alteridad. Así como sucede con los objetos, en la relación con el otro se pretende que exista siempre una dirección que va del yo consciente a lo otro y nunca en sentido inverso. En la estructura primaria fenomenológica del 'yo pienso', la apertura ética hacia los otros resulta algo imposible. Entonces, "la aporía a la que se enfrenta el proyecto husserliano es dar cuenta de esta estructura de alteridad sin que intervenga en ella la actividad del sujeto"¹⁴³. Esta sentencia podría extenderse más allá de la fenomenología, aplicable a toda la tradición occidental, lo cual, por supuesto, aplica para la mencionada filosofía de Bergson, pues el primado de la identidad como unidad originaria que da sentido es una tesis que recorre todo occidente.

¹⁴³ Pedro Enrique García Cruz, "El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, Lima, 2012, p. 205.

El sujeto tiene que salir de la economía de la intencionalidad, de la incapacidad de recibir al otro, para lograr una temporalidad real, la cual se daría en la forma de “un tiempo abierto al porvenir en el que el pasado ‘llama’, ‘interpela’ al yo sin ser recuperable”¹⁴⁴.

Sin embargo, ¿en qué se relaciona esto con la temporalidad? Para Levinas, la necesidad de reconocer la dignidad del otro y su carácter autónomo no encuentra motivos únicamente en la reflexión sobre relaciones intersubjetivas; en la filosofía de nuestro autor, el otro es quien funda mi subjetividad y, consecuentemente, quien permite la temporalidad. Por eso Levinas habla de una ética como una filosofía primera.

En esta idea la noción de pasividad resulta elemental. Levinas radicaliza el concepto husserliano de pasividad en cuanto permite hablar de una intencionalidad sin tematización: “lo ético radica en que la conciencia no encuentra cumplimiento en la relación con la alteridad del otro, la *noésis* no tiene aquí un correlato alguno con un *noéma*”¹⁴⁵. La pasividad se traduce en que mi relación con el otro no es ontológica, sino ética, reemplazando la intencionalidad por la responsabilidad.

Tanto en Bergson como en Husserl, el movimiento temporal se da siempre en términos de auto temporalización, un dominio del sujeto, un movimiento que nace y se perpetúa en él. Para Levinas, la posibilidad de lo temporal en primer lugar se inaugura por el otro: según esto, “el ‘movimiento’ del tiempo, entendido como trascendencia infinita de lo ‘completamente otro’, no se temporaliza de forma lineal, no se asemeja a la rectitud de la flecha intencional. Su forma de significar, marcada por el misterio de la muerte, se desvía para penetrar en la aventura ética de la relación con otro hombre”¹⁴⁶. Encontramos en esta idea un completo contraste con aquellas propuestas presentadas con anterioridad, en donde primaban las metáforas del flujo. En el caso de Bergson, por ejemplo, existe una duración que se traspone por otras duraciones, todas cuyo ritmo se estructura en términos de fluctuación¹⁴⁷. Si bien Levinas encontró en Bergson un antecedente fundamental para comprender el presente a partir de la sensación, a propósito de la relación que Bergson establece entre el presente como una acción ligada siempre al cuerpo antes que a la conciencia (más que conciencia, sería adecuado decir representación o intelección), la teoría de la duración no se acerca a la diacronía porque en

¹⁴⁴ Tania Checchi, “Estudio conclusivo”, en *Teoría fenomenológica de la intuición* (Emmanuel Levinas), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 201.

¹⁴⁵ P. E. García Cruz, “El problema de la experiencia del otro...” *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁶ Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 71.

¹⁴⁷ La crítica que Bachelard dedica a Bergson refiere precisamente a esta capacidad omnisciente de la duración y a la imposibilidad de una ruptura, de un instante.

ningún momento existe un rompimiento o la posibilidad de una suspensión del tiempo, la conciencia logra homogeneizar todo acontecer en un perpetuo devenir, y así, aun cuando se comprende la duración en cuanto capas que se inauguran en paralelo a afecciones, la duración se entiende siempre en metáforas relacionadas a un flujo. Por otro lado, el pensamiento de Bergson, aunque nunca de manera explícita, como lo hemos dicho ya, permite a Levinas interpretar una temporalidad que se abre hacia la intersubjetividad; en efecto, la idea de la duración como amor al prójimo (lectura realizada a partir de *Las dos fuentes de la moral y la religión*), si bien intuida por Levinas, no es algo explícito en la teoría bergsoniana.

Hemos encontrado, por otro lado, en la propuesta de Husserl, una idea de conciencia como un flujo o torrente de vivencias, cuyo ritmo se articula a partir de nuevos actos intencionales (inaugurados por la *Urimpression*), en donde el acto anterior pasa a la retención y donde todo acto implica un proyectarse, una protención, a la manera de expectativa. Con la idea de *Urimpression*, el filósofo alemán apertura la posibilidad de la diacronía, ganando en esta noción un elemento ante-predicativo que, sin embargo, rápidamente se pierde con la inserción de la retención; si bien la protoimpresión se comprende como *genesis spontanea*, no se trata de una ruptura en el sentido estricto, no alcanzamos la diacronía pura, sino formal, como lo mencioné anteriormente. La necesidad de ruptura surge a raíz de pensar una temporalidad con respecto al otro, como el ente que no permite mi aprehensión, mi donación de sentido porque tiene su propio sentido 'sin contexto'. Al respecto, la protoimpresión si bien deja espacio a la alteridad, esto es, refiere al inicio como la separación entre sujeto y objeto, como el momento en que puedo aprehender el dato hylético de lo material; es un acto que atenúa la trascendencia de la alteridad pensando el instante presente que inaugura la *Urimpression* ligado dialécticamente al flujo temporal de la conciencia, no admitiendo la irrupción del otro.

Esto no niega, por supuesto, las ventajas, anteriormente mencionadas, que en cada estructura Levinas encuentra; sea la crítica bergsoniana al futuro anterior, sumamente valiosa para Levinas porque ataca la comprensión tradicional del tiempo que subsume la novedad del futuro, percibiendo cada nuevo momento a partir de una expectativa del presente. Sea, por su parte, la idea de *Urimpression* que logra ya de alguna manera inaugurar el momento de la ruptura. Siendo así, el proyecto de Levinas dibujará el camino a tomar, las preguntas a responder, a partir de la lectura que hace de estos autores, pero se alejará en su propuesta sobre la temporalidad, que en realidad no se ha emprendido antes. Una propuesta en donde

“el presente mantiene todos sus privilegios”¹⁴⁸. Para Levinas, pues, la tradición occidental ha fracasado en dar cuenta del instante, de un instante que no se deja absorber en la trama de la duración y ante el cual soy mera pasividad.

Las siguientes líneas demuestran que la propuesta de diacronía levinasiana es una conjunción entre la defensa de la novedad absoluta bergsoniana y la génesis espontánea de la *Urimpression*. Ambas ideas encontrando su génesis en mi relación con el otro, en la pasividad radical del encuentro con el otro. En la propuesta de Levinas “el ser deja de considerarse como el ‘horizonte’ de toda comprensión, ya que Levinas establece un nuevo origen para la significación, el Otro”¹⁴⁹.

Con todo esto dicho, comencemos nuestro análisis con el texto de 1947, *El tiempo y el otro*. En donde encontramos una de las primeras obras dedicadas al proyecto levinasiano de deformatizar el tiempo, proyecto que persistiría a lo largo de toda su trayectoria¹⁵⁰.

III.II *El tiempo y el otro*

El tiempo y el otro reúne cuatro conferencias dictadas en 1947 y publicadas en 1948. Aparecen un año después de la obra escrita en cautiverio, *De la existencia al existente*, y varios antes de *Totalidad e Infinito* (1961). *El tiempo y el otro* se inspira en las críticas que ya hemos mencionado, y como respuesta nos presenta una filosofía que escapa a lo trabajado por la fenomenología; se nos presentan, por ejemplo, nuevos modos de tematizar experiencias como la muerte, el eros y, en el fondo de todo esto, el otro—relaciones en las que, en realidad, ni siquiera se puede hablar de experiencia. Las reflexiones con respecto a estos fenómenos, sobre los cuales repararemos más adelante, se presentan siempre a propósito de la

¹⁴⁸ “The present maintains all of its privileges in Levinas, as the event of an unpredictable novelty, and as the gift of an infinite renewal of my life”: Rudolf Bernet “Levinas’s critique of Husserl”, en *Cambridge companion to Levinas* (Simon Critchley, Robert Bernascon, eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 89.

¹⁴⁹ Jorge Peña, “Levinas y el olvido del otro”, *Scripta Theologica*, vol. 28 (2), 1996, p. 549.

¹⁵⁰ “When asked toward the end of his long career what he was working on, Levinas responded to his interviewers: ‘My work is to further the deformatization of time’. The deformatization of time is a project that Levinas had been engaged in since the late 1940, whit the appearance of *Existence and Existents* and *Time and the Other*”: Richard I. Sugarman, “Emmanuel Levinas and the deformatization of time”, *Analecta Husserliana*, Netherlands, Tymieniecka, 2006, pg. 253.

temporalidad, que es el núcleo del texto. Al respecto de la estructura del libro, Levinas nos dice lo siguiente:

“El tiempo y el otro” no presenta el tiempo como horizonte ontológico del *ser del ente*, sino como modo del *más allá del ser*, como relación del pensamiento con lo Otro y –mediante diversas figuras de la socialidad frente al rostro de otro hombre: erotismo, paternidad, responsabilidad respecto del prójimo – como relación con lo absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. Una relación o una religión que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad. Esta última entraña la representación y conduce *a lo otro* hasta la presencia o la compresencia. El tiempo, en cambio, significaría, en su diacronía, una relación que no compromete la alteridad del otro, asegurando sin embargo su no-indiferencia al “pensamiento”¹⁵¹.

Comprender esta cita, que expone concretamente tanto la inspiración como la propuesta del texto, será a lo que nos ocuparemos a continuación.

En primer lugar tenemos que ver, cómo se puede hablar del tiempo como un más allá de ser. Levinas se dedica, primeramente, a replantear la distinción entre el ser y el ente y a desmenuzar la posibilidad metafísica-ontológica de la génesis del ente. Ahora bien, en el glosario levinasiano encontraremos la sustitución de los conceptos ser y ente por los de existencia y existente, respectivamente. Levinas propone la posibilidad de hablar de la existencia en un ámbito puro, como aquello que no es ningún ente, pero que tampoco es la nada, lo llamará el *hay*.

Este concepto nos obliga a superar el ámbito de la experiencia –porque la experiencia solo puede mentar la existencia desde un existente concreto– y situarnos más allá de la fenomenología. El existir no existe; pues cuando existe lo hace ya desde un existente en específico, por otro lado, tampoco se puede decir que el existir pueda ser la suma de todos los existentes. Sin embargo, justo ahora decimos existir y esto tiene que significar algo, pues bien ese algo es precisamente esa no existencia, o esa cuasi existencia que no es todavía existente. Si hacemos un ejercicio imaginativo en el que eliminamos todo existente, nuestro residuo es una nada que no deja de ser por completo algo, una nada que es el existir cuyo relato positivo sería el del *hay*. Un *hay* en el que “la ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio”¹⁵². Un existir puro que no se puede expresar bajo ningún sustantivo, porque sería entonces un existente, la única opción es el anonimato. No queda sino

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵² *Ibid.*, p. 84.

hablar en términos de verbo, de la verbalidad pura del ser. Una verbalidad que no es nunca transitiva, sino impersonal.

Así pues, Levinas buscará realizar una ‘fenomenología’ del *hay* a través de la experiencia del insomnio. El insomnio deviene en la experiencia de una imposibilidad, aquella que no permite salir de él, es una vigilia involuntaria, la cual, además, no tiene objeto. Vivo una temporalidad especial en esta vigilia porque me encuentro en un tiempo eterno, sin principio ni final, existe una tensión que no es transcurrir, una duración especial que no se pliega de presente a pasado sino que se mantiene prolongada indefinidamente. Igualmente, el existir sin existente carece de punto de partida, de inicio o de final, es una eternidad.

Pasemos ahora a hablar del existente. Levinas comenzará su análisis del existente por medio de una de sus propiedades: la soledad. Una soledad que no se comprenderá como la tragedia de encontrarse sin compañía, sino como el estatuto genético del existente, su modo de ser que se inaugura en el mismo momento en que se acuña la existencia. Eso significa que la soledad no se puede negar por el simple hecho de que fácticamente nos encontramos tanto rodeados de cosas como de personas; yo siempre soy en soledad. Mi existir no puede nunca ser transitivo, pues se trata de algo sin relación, por eso soy un ser solitario: así pues, “ser es, en ese sentido, aislarse mediante el existir (...). El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente”¹⁵³. En este sentido, Levinas comprende la soledad como “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir (...) la soledad procede del hecho mismo de que hay existentes”¹⁵⁴. En el ‘momento’ en que el existente adquiere la existencia acuña a su vez su condición de solitario, porque adquiere una identidad que aparentemente no se puede romper, una identidad que absorbe la dualidad que los objetos le presentan en sí misma. En el existente hay una acogida de ser por parte de un ente, este instante de apropiación de la existencia por parte del existente, esta interrupción, será conocido como *hipóstasis*¹⁵⁵.

La hipóstasis es un rebasamiento del existente hacia la existencia, porque hay una apropiación del verbo por parte del sustantivo. La hipóstasis, o el inicio, corresponde a la posibilidad de un existente de relacionarse con el existir, “la aparición de un ‘algo que es’ constituye una genuina inversión en el seno del ser anónimo” y, a partir de esta inversión el existente “lleva el existir como atributo, es dueño de tal existir como el sujeto es dueño del

¹⁵³ *Ibid.*, p. 81.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁵⁵ “Llamaré hipóstasis al acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir”: *Ibidem*.

atributo. El existir le pertenece y, precisamente merced a ese dominio sobre el existir... el existir está solo”¹⁵⁶. El apropiarse del existir por parte del existente implica un acto de identificación, una “salida de sí y un retorno a sí”, movimiento por el cual el existente es fundamentalmente solitario.

Antes, mencionábamos que en la trama del *hay* no puede haber un tiempo sino una eternidad, pues bien, a raíz de la hipóstasis se inaugura la posibilidad de una temporalidad, es decir, con el acontecimiento del yo se da inicio al presente. Ahora bien, se habla únicamente de presente, esto significa que no es una estructura temporal propiamente, no se puede hablar aquí de un flujo a manera de duración, más bien se trata de un tiempo del instante, como suspensión y no como posibilidad de prolongamiento. Este presente instantáneo “siempre es evanescencia. Si el presente durase, ello indicaría que había recibido la existencia de alguna cosa precedente, que se beneficiaría de una herencia... La evanescencia sería, pues, la forma esencial del comienzo”¹⁵⁷. Más que fluir, hablamos de acontecimiento.

De este modo, la idea de hipóstasis nos permite romper con la continuidad en la que se mantienen las comprensiones tradicionales del tiempo, la hipóstasis se corresponde a un momento en el que el sujeto acoge su ser, sale de la existencia vacía y se rompe la eternidad para inaugurar un tiempo, un instante que se comprende como “el topos de la interrupción del flujo anónimo del ser acaecida como subjetivación de este mismo. El ser se polariza, de este modo, en el sujeto, en el existente que lo domina”¹⁵⁸. El presente que se inaugura aquí no está inmerso en un sistema, con un pasado y un correspondiente futuro; más bien, este instante presente requiere olvidar todo pasado, sólo así puede provocar la interrupción, un instante que comienza y termina en sí mismo, como se ha dicho, evanescente. A propósito de esto, Federico Viola nos dice, “de esta forma recupera Levinas el valor absoluto del presente en tanto que el valor del acontecimiento del instante no consiste en su relación con los demás instantes, su sentido no proviene de más allá de él mismo”¹⁵⁹.

El surgimiento del existente a partir de la existencia, o, lo que es lo mismo, la superación de la existencia pura, se convierte en la primera libertad del sujeto, pero esta libertad se ve limitada automáticamente por la responsabilidad del sujeto hacia sí mismo. La materialidad del existente, su cuerpo, lo obliga a tener una responsabilidad hacia sí mismo y, por lo tanto, el

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁸ Federico Ignacio Viola, “La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas”, en *Franciscanum* 165, Vol. LVIII, 2016, p. 137.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 138.

ser, que implica el primer tipo de libertad, se inscribe ya en un movimiento de responsabilidad del Yo hacia el Sí mismo. Evidentemente, esta estructura se mantiene todavía en el ámbito de la soledad, siendo una soledad que ahora se ve en términos materiales y no sólo ideales. Tenemos, en suma, que el tiempo de la hipóstasis es el tiempo instantáneo de la soledad que se vuelve en materialidad y responsabilidad por cuidarme. Pues bien, queda por resolver cómo es posible interrumpir la soledad y, consecuentemente, cómo se puede inaugurar otra estructura temporal. Esta superación no se puede dar en términos de conocimiento, porque en el conocimiento existe una inclinación (intencionalidad) del sujeto hacia el objeto y una absorción de este por aquél, resultando en una identidad; se elimina en este movimiento la dualidad, conservándose en la esfera de la identidad. Si el paso de la existencia al existente se convierte en un 'encadenamiento' de este último a la materialidad y a la soledad, este esquema sólo se puede romper desde algo exterior, un ente que no permita la homogeneización por parte del existente. Veremos cómo esta primera experiencia que logra romper con la unidad, que permite una dualidad, será la muerte.

Ante la materialidad del sujeto y la responsabilidad del yo por el sí mismo se nos muestra un hecho: en el cuidado que tengo de mí me relaciono con los objetos existentes del mundo accediendo a ellos como *alimento*. El mundo se me presenta como un conjunto de alimentos. "Los alimentos son lo que caracteriza nuestra existencia en el mundo. Una existencia extática –estar fuera de sí-, pero limitada por el objeto"¹⁶⁰. En el mundo el sujeto siempre es en relación a los objetos, que hemos llamado alimentos, relación que se da en términos de goce. Goce como "absorción del objeto, pero también distanciamiento respecto a él"¹⁶¹.

Por medio del goce existe la distancia del sujeto sobre sí mismo; un olvido de sí (que no rompe, sin embargo, con la soledad, en cuanto es posible satisfacer el gozo, consumir el alimento e identificarlo con el yo, absorberlo, como se ha dicho). El objeto-alimento corresponde a un movimiento de trascendencia de la inmanencia por parte del sujeto, pues aun cuando los objetos se aparecen como una trascendencia, "en el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo"¹⁶².

En mi tender hacia el gozo, aparece la necesidad del esfuerzo y, con ella, el dolor. Siguiendo esta línea nos encontramos con el sufrimiento, en cuanto dolor físico; el cual me permitirá de cierto modo experimentar la muerte. Mientras el "contenido del sufrimiento se

¹⁶⁰ E. Levinas, *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 102.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶² *Ibid.*, p. 104.

confunde con la imposibilidad de alejar de sí el sufrimiento”¹⁶³, es decir, la imposibilidad de escapar del ser que se convierte en la comprensión de la imposibilidad de la nada, el acorralamiento de la existencia. Esta cercanía con la nada inaugura una nueva idea en la conciencia: la proximidad de la muerte. Afirma Levinas: “la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz, que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio”¹⁶⁴. Esta visión que se nos otorga sobre la muerte, a partir del sufrimiento, corresponde a una ‘experiencia’ de pasividad, experiencia no en el sentido tradicional, porque resulta imposible realizar un acto teórico sobre ella.

“En ese sufrimiento en cuyo interior hemos observado esa vecinidad de la muerte –y aun en el plano del fenómeno- se produce la conversión de la actividad del sujeto en pasividad”¹⁶⁵. Tenemos, entonces, por vez primera algo que no se puede identificar con el yo, al que no podemos acceder ni como alimento, ni en sentido cognoscitivo, ni intencional, siendo así que al sujeto no le queda sino una actitud de total pasividad.

Así,

la muerte se convierte en el límite de la virilidad del sujeto, de esa virilidad que la hipóstasis hizo posible en el seno del ser anónimo y que se manifiesta en el fenómeno del presente (...) esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por ello, la muerte no confirma mi soledad sino que, al contrario, la rompe¹⁶⁶.

La muerte se convierte en lo que rompe mi soledad al presentarme por vez primera lo otro que no puede perder esta propiedad de otredad, que no admite mi aprehensión y con esto rompe mi modo de existir, lo abre y expande.

Antes, hablábamos de cómo la hipóstasis trae consigo el tiempo presente, pues bien, la muerte, al contrario, no puede ser nunca presente, no se adecúa en ese sentido con el instante hipostático. Gracias a la muerte se abre la posibilidad de relacionarme con un futuro, uno que me resulta imposible de aprehender, la apertura de un porvenir auténtico como algo que “no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La

¹⁶³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 115-116.

relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible”¹⁶⁷.

Ahora bien, “el porvenir que ofrece la muerte, el porvenir del acontecimiento, no es aún el tiempo. Pues se trata de un futuro para nadie, un futuro que el hombre no puede asumir, y que sólo puede convertirse en un elemento del tiempo si entra en relación con el presente”¹⁶⁸, la muerte no puede entrar en relación con el presente porque evidentemente la muerte nunca es en el presente. Sin embargo, existe otro modo de encontrar el porvenir y eso es por medio de la relación cara a cara con el otro, y así “la situación de cara a cara representaría *la realización misma del tiempo*; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la *relación intersubjetiva*. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia”¹⁶⁹.

La relación con el otro sólo puede abrir este porvenir auténtico cuando supero mi acceso a él en términos objetivos, cuando dejo de intentar reconocerlo como otro-yo, un alter ego, y toda la serie de accesos que la tradición ha prescrito. El otro se rehúsa a toda aprehensión cognoscitiva y se identifica como auténticamente otro, una alteridad que no puede ser violada por la identidad del yo. Por eso Levinas utilizará metáforas como las del pobre, la viuda y el huérfano, etc. comparado a mí que soy quien tiene el poder (el poder de poder); el otro es vulnerable a que yo lo asimile en un movimiento tautológico.

Para Levinas, en la vida actual civilizada queda un tipo de relación de alteridad que nos permite ver vestigios del otro como completa autonomía, como misterio. Esta experiencia corresponde a la de lo femenino, que se me presenta como lo contrario al sujeto, el cual se ha manifestado constantemente como virilidad, en cuanto su poder con los objetos y su dominio sobre la existencia. Lo femenino se identifica con un ocultarse (al poder cognoscible, que se metaforiza muchas veces como *luz*), lo cual se vuelve evidente en el pudor, atributo con el que Levinas caracteriza lo femenino. No se trata de un existente, sino de un acontecer en el existir, sus movimientos son contrarios a los de la conciencia, lo cual se expresa en el pudor que no va hacia la luz, sino que se retrae; el único relacionarme posible con lo femenino se da en lo erótico, lo cual no significa nunca posesión.

Se puede decir que la relación erótica da razón de que para Levinas mi acceso al otro sólo puede suceder en términos sensitivos, lo cual implica una proximidad en términos

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 121. *Cursivas son mías.*

corporales: por eso, podemos decir que “la pasividad es para Levinas la sujeción de la subjetividad al otro en la que se establecen criterios distintos a los epistémicos para dar cuenta de la relación intersubjetiva, pues la sensibilidad es la manera en que lo otro me afecta al margen de una relación de conocimiento”¹⁷⁰.

A raíz de la relación erótica se posibilita la fecundidad, y la paternidad, la cual se comprende como una manera de vencer la muerte que nos amenazaba a raíz del sufrimiento, un prolongamiento del ser que no deja de lado que el hijo es otro autónomo: “la paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño”¹⁷¹, es el fruto de una relación que permite un punto medio en donde ni yo absorbo al otro, ni me pierdo en el otro. Gracias a la aparición del hijo, se abre la posibilidad de vivir en el infinito, conjugando tanto mi tiempo como el de una alteridad, sin por esta acción eliminar la dignidad de completa alteridad del otro.

Qué nos dice todo esto. Me parece que el punto más importante de lo expuesto en *El tiempo y el otro* es que se reconoce que la estructura temporal en sentido estricto, sólo se puede dar a raíz de la aparición del otro, de su irrupción. El sujeto es comienzo de un ahora, lo que hemos llamado hipóstasis, pero es un ahora y nada más, un instante, sin pasado ni porvenir; la ruptura de este modo del tiempo no puede provocarla el sujeto, se encuentra inmerso él en esta estructura, la alteridad, en un sentido auténtico, es lo único que puede rasgar esto e inaugurar otra forma de tiempo. Por eso se dice que “esta alteración de la propia identidad de sujeto, esta alteridad que adviene al yo en forma de tiempo, no puede dársele solo ni puede deducirla dialécticamente a través de un razonamiento. En efecto, *el presente en su retorno inevitable a sí mismo no porta en sí mismo la posibilidad de su aniquilación*”¹⁷². El tiempo en su sentido auténtico es escapar de la identidad del yo, lo cual sólo es posible con la epifanía del otro. En ese momento, el otro reescribe o transforma toda mi existencia pasada y todo mi futuro, lo cual se ve en los ejemplos del perdón, la esperanza y la muerte, presentados en el *El tiempo y el otro*.

Si en mi relación con los alimentos, hablábamos de una trascendencia de la inmanencia, mi actitud pasiva sobre el otro permite la posibilidad de una trascendencia auténtica, la cual es condición para lo temporal; trascendencia como total excedencia que no puede ser abarcada

¹⁷⁰ P. E. García Cruz, “El problema de la experiencia del otro” *op. cit.*, p. 210.

¹⁷¹ E. Levinas, *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 135. Al respecto Rudolf Bernet: “The ‘son’ that I engender is, one could say, an intermediary between my self-alterity (constitutive meaning of my death) and the alterity of an other who remains a stranger to me”: “Levinas’s critique of Husserl”, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷² F. I. Viola, “La reiteración del *inicio*”, *op. cit.*, p. 40.

por la conciencia, que no comienza en mí sino en la presencia de algo exterior, por eso esta temporalidad tendrá la forma de una diacronía, como contracara de una estructura sincrónica temporal –estructura que corresponde a las comprensiones tradicionales del tiempo.

El instante como *inicio*, como ruptura con la continuidad anónima del devenir que caracteriza la verbalidad del ser en cuanto tal, nos lleva por eso a reflexionar sobre otras imágenes o metáforas que nos pueden ayudar a comprender el fenómeno del tiempo, como ser las imágenes de la fecundidad, de la creación o de la filiación. Todas estas suponen la noción de *diacronía* (...) La noción de diacronía supone que cada instante es *otro* respecto de los demás aunque no de manera relativa, sino de manera absoluta. Esto implica que cada instante es una novedad *absoluta* con respecto a *otro* instante¹⁷³.

Todo esto no nos deja claro, sin embargo, cómo se da esta aparición del otro, de la cual solo hemos hablado en términos negativos, como la no-experiencia, lo que no es fenómeno, etc. A esta cuestión se dedicará *Totalidad e Infinito*, que nos presentará el rostro del otro como una epifanía en donde es posible la ética.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 121.

Conclusión

Valdría preguntarnos, tras estas largas meditaciones, qué tan válida es la propuesta descrita por Levinas del encuentro cara-cara con una alteridad, en el escenario fáctico, en la vida real de la convivencia social, donde no me encuentro con uno, sino con cientos de miles. Pues, con la idea de aparición del rostro del otro en términos de epifanía, ante-predicativa, pareciese que esta no puede darse en condiciones cotidianas, o más bien que mi relación intersubjetiva, si bien antecedida por todo el esquema que hemos planteado anteriormente del pasado inmemorial, no es esta relación propiamente excedente. Resulta muy difícil creer que la conciencia tomada como rehén por el otro suceda en la ocasión ordinaria, resulta difícil de creer incluso una ocasión extraordinaria, aunque sí nos acerca más a esto –ocasión que bien podría ser la relación erótica, ya tematizada. Pues bien, Levinas en ese sentido no nos habla de una experiencia cotidiana, sino de una experiencia que posibilita esta experiencia, una antecedenencia. En la experiencia fáctica no estamos solo el Mismo frente al Otro, porque hay un tercero que irrumpe esta dualidad.

La idea de la fraternidad que aparece ante el problema de las relaciones interpersonales que no son de cara a cara, es decir, cuando se agrega un tercero a la ecuación entre el yo y el otro¹⁷⁴. Zygmunt Bauman resume esta postura levinasiana de la siguiente manera: “¿Es la

¹⁷⁴ “[Levinas] seeks the promise of peace in an ethics of alterity that points toward re thinking of fraternity... Levinas does not assume the universality of fraternity nor does he limit it to a particular group; instead the tries to rethink fraternity on the basis of alterity and thus to derive the concepts of freedom and equality from fraternity rather than leaving it as their

ética nacida y cultivada en el interior del dúo moral apta para ser trasplantada en la comunidad imaginada de la sociedad humana y, más allá, en la comunidad global imaginada de la humanidad?”¹⁷⁵. La respuesta de Levinas, en sus textos de madurez, se planteará de la siguiente manera: el sentido moral, como la responsabilidad que el rostro del otro ordena sobre mí, en la dinámica social compleja, se transformará en justicia social. En el horror que genera la responsabilidad que se vuelve supremamente inconmensurable, la libertad se vuelca en fraternidad. Es en este sentido que para Levinas

la sociedad es, ante todo, un artefacto destinado a reducir la (en esencia) incondicional e ilimitada responsabilidad-hacia-el-otro, o la infinitud de la ‘exigencia ética’, a un conjunto de prescripciones y proscipciones más a la par de las capacidades humanas para afrontar y gestionar las cosas. La principal función de la regulación normativa (y, a la vez, la fuente primordial de su inevitabilidad) es convertir el ejercicio de la responsabilidad o... en una tarea realista para la ‘gente corriente’ –que tiende a no estar a la altura de los niveles exigidos para la santidad¹⁷⁶.

Y así, tras la reinserción de la ética en la política, que habían quedado separadas por la primacía de la ética en sentido metafísico, Levinas comprenderá la sociedad como “el producto de limitar la infinitud que se abre en la relación ética del hombre con el hombre”¹⁷⁷.

No sé si sería justo, pero podemos pensar que en el encuentro con el otro uno se mueve en la actitud cotidiana, y en ese sentido se acerca al otro de manera intencional, comprendiéndolo en el mejor de los casos como otro-yo. El rostro como epifanía sería quizá un acercamiento que logre romper con la actitud natural, y que entonces se me presente en su excedencia, en su infinitud que precede y funda mi conciencia, se me aparece entonces como el pasado arcaico que siempre ha estado ahí pero que en mi actitud natural, que es totalizante, podía ignorar. A propósito de esto, creo que vale la pena retomar la cuestión del rostro para darle una mayor explicitación, las cual nos permitirá contemplar esta idea de manera más unitaria. Abordaré esta cuestión a partir de la premisa principal de la filosofía levinasiana: *la ética cómo filosofía primera*.

supplement. In this movement the concept of justice assumes increasing importance. [We have, then, a] shift of focus from freedom to fraternity” Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p. 4-5.

¹⁷⁵ Zygmunt Bauman, *Mundo consumo*, México, Paidós, 2010, p. 69.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 73-74.

¹⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, La balsa de la medusa, 2008, p. 87.

Esta frase, que se extiende literalmente en cuatro palabras, implica mucho más que las propias palabras. En primer lugar, la ética que se coloca aquí como filosofía primera no es una ética de la civilidad, una ética de prescripciones con relación a la sociedad civil, muy lejos de ser esto; la ética de Levinas refiere a la manera en que me relaciono con Otro. En sentido fenomenológico el acto es el dar sentido a algo (la totalidad del Mismo), este acto precede al pensamiento en tanto lo funda de algún modo, todo acto de pensar se ve precedido por este acto de dar sentido, al romper la actitud natural el fenomenólogo ya no se dirige a las cosas sino a su estar dirigido a las cosas. Para Levinas en el acto de dar sentido existe una violencia, porque pretendo imponer modos de ser desde mí Mismidad a objetos que no soy yo, hay una pretensión de identificación que no es en realidad posible. Según Levinas existe algo que precede a todo acto de sentido, es una anterioridad que de hecho posibilita estos actos, eso es la ética. “La pretendida autonomía del sujeto que haría de la alteridad una realidad prescindible y objeto de una elección *a posteriori*, no puede considerarse una posición defendida por Levinas en ninguna de sus obras. Toda significación se origina en la alteridad”¹⁷⁸. Para Levinas, la alteridad es un fenómeno previo a la experiencia del ser, y por lo tanto la ética es anterior a la ontología, la ética no está ‘medida’ por el ser, no corresponde a un acto de constitución de sentido, un interpretar desde la identidad o mismidad, una intencionalidad.

En la filosofía tradicional existe un orden impuesto a partir de la interpretación de todos los entes desde la identidad. En este movimiento el Mismo (que es el yo) es quien dota de sentido a los objetos –esto es evidente en la fenomenología, corriente a la que Levinas dirige sus críticas de manera más explícitas–, sin embargo, hay un ente que presente resistencia ante esta pretensión, ese es el Otro; el Otro es un enigma que no se deja totalizar, objetualizar.

Lo interesante de la postura ética de Levinas es que nos propone un paradigma que excede toda constitución por parte del sujeto, la relación de alteridad no puede ser representada en la conciencia porque es un antecedente a esta, la experiencia con el otro es la experiencia del Infinito, lo contrario respecto a la unidad como totalidad. El infinito es aquello que no se puede totalizar, rebaso radical, lo cual al mismo tiempo quiebra la totalidad y fundamenta la posibilidad de totalizar. “Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la

¹⁷⁸, Ricardo Gibu *Proximidad y subjetividad*, p. 85.

trascendencia en el *rostro* del otro”. El infinito no es una experiencia pues es el desbordamiento por excelencia, “se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea”¹⁷⁹.

El *rostro* es el modo en que Levinas expresa al otro como una significación por sí misma, un excedente que me antecede:

No sé si puedo hablar de ‘fenomenología’ del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro de entrada ético... Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que específicamente el rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella... El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar... El rostro es significación, y significación sin contexto¹⁸⁰

El rostro no es visto (“*le visage n’est pas ‘vu’*”), porque la visión es una pretensión de abarcar, un intento de adecuación una búsqueda de ser; la relación con el rostro, con el Otro, no es de saber, de ontología, es una relación totalmente ética.

El rostro del otro nos lleva a la expresión más concreta de la ética, la relación que irremediable tengo con el Otro (o más bien, hacia el Otro): la responsabilidad. Mientras en la ontología “todo lo posible está permitido”, en la ética, es decir en mi relación con el otro, el rostro me lleva ya a una limitación, una exigencia, que es la de no matar al otro –más aún, hacer todo para que el otro no muera¹⁸¹. El sentido que tiene por sí mismo el rostro, esto es, sin necesidad de que yo se lo dé o se lo encuentre, sino que viene hacia mí, lo encuentro yo, es la responsabilidad, el responder por la vida del Otro. Nos dice Levinas: “he rechazado la noción de visión para describir la relación auténtica con el otro; el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica”¹⁸², “‘No matarás’ es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden”¹⁸³.

Esta comprensión de la alteridad como fundante de la consciencia y no fundada por ella, se verá necesariamente acompañada por una serie de preguntas: ¿Cómo se puede establecer

¹⁷⁹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e Infinito*, p. 52.

¹⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito*, p. 71-72.

¹⁸¹ “‘no matarás’ significa, entiéndase bien, ‘harás todo para que el otro viva’”: Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, p. 45

¹⁸² *Ibíd.*, p. 73.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 75.

una relación con Otro, en donde este Otro mantenga su carácter de Infinito, su excedente que no puede ser representado? ¿Qué tipo de lenguaje es capaz de expresar lo absolutamente otro, cómo relacionarme con una trascendencia que en teoría es inteligible?

Esta cuestión del lenguaje se resuelve en un primer momento presentando la importancia de lo que podríamos llamar un lenguaje pasivo, más que un lenguaje, una conversación. Esto se concluye a partir del rostro como significando la responsabilidad, pues la responsabilidad se comprende como *respuesta*, respuesta que implica que la conversación no la comienzo yo, mi relación con el Otro, en un primer momento del pensamiento levinasiano, se presenta como un diálogo: “Rostro y discurso están ligados. El rostro habla. Habla en la medida en que es él el que hace posible y comienza todo discurso”¹⁸⁴, al Mismo solo le queda responder, esto es, hacerse responsable.

Sin embargo, existen un esquema del lenguaje en la relación de alteridad posterior al que se ha presentado de manera brevísima. Este del que hemos hablado correspondería a lo que Levinas llama ‘lenguaje ontológico’, debe existir otra manera de presentar la relación con la alteridad, un lenguaje que permita al Otro su condición como Infinito: “el logos de esta teología diferiría de la intencionalidad teórica y de la adecuación del pensamiento a lo pensado que queda garantizada a partir de la unidad de la apercepción trascendental de un yo soberano en su aislamiento exclusivo de *cogito* y de su reinado ensamblador y sintético”¹⁸⁵. Un pensamiento que no sea “*ni mira, ni visión, ni voluntad, ni intención*”¹⁸⁶.

Este nuevo enfoque de Levinas se dirigirá a Dios y a su *revelación*. Una revelación distinta a la establecida hasta ahora. Levinas hablará, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, del lenguaje como *profecía*, “*Profecía* no como el don de predecir el futuro sino como atención extrema, palabra-escucha, palabra hospitalaria que presta su voz para dejar hablar a Otro”¹⁸⁷. Para Levinas “El sujeto se sabe sujetado en su relación con el otro porque éste lo recibe en un *tiempo* y un *lenguaje* que lo preceden y lo sobrevivirán. En este marco, su subjetividad es efecto y nunca causa”¹⁸⁸. “La Ley de Dios es Revelación porque se enuncia así:

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 73.

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, p. 33.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ Silvana Rabinovich, “Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje”, en *Levinas confrontado*, p. 309.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 311.

no matarás. Todo lo demás puede que no sea sino un intento de pensarlo: una ‘escenificación’ necesaria sin duda, una ‘cultura’ en la que eso ‘pueda oírse y entenderse’¹⁸⁹.

Abandonando lo que podría considerarse un lenguaje de la presencia, en *De otro modo que ser...* Levinas “recuperará una visión de la subjetividad sellada por su relación con el otro antes de cualquier manifestación”¹⁹⁰. Además, intentará de nuevo tematizar la individualidad radical del Otro, sin convertirlo en la totalidad, en lo universal –lo cual pareciese ir en contra de cualquier nombrar, de cualquier concepto. Este intento se materializará en la diferencia entre lo dicho y el decir. Al respecto, nos dice Levinas, “he distinguido en el discurso entre el *decir* y lo *dicho*. Que el *decir* deba comportar un *dicho* es una necesidad del mismo orden que la impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo. El decir es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él”¹⁹¹. “El Decir equivale a la escucha del mandamiento, palabra del otro que interpela y sujeta a un yo que se revela descubierto, incapaz de fugarse”¹⁹².

La diferencia entre el decir y lo dicho nos permite ver la distancia (artificial) que en lo dicho se establece entre el objeto y el sujeto, distancia que adoptamos al convertir al Otro en objeto; la relación de alteridad debe de recuperar el *contacto* que existe, esto se hace manteniéndose en el ámbito no de lo dicho, sino del decir. El contacto implica la renuncia a la conciencia, o más bien el colocarnos previo a esta, colocarnos en la inmediatez de la relación. La relación entre el Mismo y el Otro tiene que ser una de *proximidad*. “Esta noción hace referencia a la posibilidad de entrar en contacto con aquello que se resiste a ser tematizado dentro de un discurso, pero que, por lo mismo, permite ser alcanzado en su intimidad real”¹⁹³.

Podemos ver que, en todo este aparato, el lenguaje no tiene nunca la función de *interpretar* o de ser interpretable, tampoco ya de representar; es un lenguaje ante el cual sólo me queda recepción pasiva. Cuando el lenguaje me sirve para aprehender o asimilar los objetos externos, los otros que no son otro absoluto, la ontología es lo adecuado, no aquí un

¹⁸⁹ Levinas, E. *Trascendencia e inteligibilidad*, op. cit., p. 45.

¹⁹⁰ Gibu, R. *Proximidad y subjetividad*, op. cit., p. 117-118.

¹⁹¹ Levinas, E. *Ética e infinito*, op. cit., p. 74.

¹⁹² Rabinovich, S. “Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje”, en *Levinas confrontado*, op. cit., p. 313.

¹⁹³ Gibu, R. *Proximidad y subjetividad*, op. cit., p. 120.

problema: el problema existe cuando intento utilizar este lenguaje para totalizar a lo que no puede ser totalizado, al infinito que es el Otro.

Con esto dicho, regresemos a la cuestión del tiempo. La crítica de Levinas, es importante mencionarlo, no pretende atribuir al tiempo formal un atributo de falsedad, no pretende derrumbarlo en ese sentido, simplemente trata de demostrar que existe un tiempo que se funda en la ontología, en la presencia cuya estructura se escribe desde el presente de la conciencia, con un pasado que siempre se almacena y un futuro que se busca predecir; pero abre la posibilidad de otro tiempo, uno que supere la estructura del Mismo, de la Totalidad, que sea inútil cualquier pretensión de representar. Este se inaugura a partir de la metafísica, o más bien, de la comprensión de una ética como filosofía primera, lo cual significa que comienza con la aparición del otro. En la responsabilidad que se me manda ante la epifanía del rostro, se abren también las dimensiones de un pasado y un futuro que tienen su propia significación, no esperan a que yo les dé sentido, es un pasado que yo nunca podré presenciar, y sin embargo se vuelve mi pasado, por eso se habla de un pasado inmemorial. Se abre en este pasado no sólo la revelación del pasado de ese otro que tengo frente a mí, sino el pasado de toda la humanidad.

Levinas no substituye el relato de Abraham por el de Ulises, no considera que uno sea más válido que el otro; el filósofo de la alteridad trata de 'contraponer', es decir, de buscar una alternativa, un pensar *de otro modo*, no para borrar la historia de la filosofía ni para superar, sino para abrirla a otras posibilidades (...) para abordarla a partir de lo Otro"¹⁹⁴ La huella del Otro, p. 13

El futuro, por otro lado, tampoco se trata de mi futuro, de mi expectativa o anticipación, que elimina la novedad que debería de tener el futuro; se trata de un futuro en donde la responsabilidad por el otro es algo perpetuo, por eso antes hablábamos de profecía (a propósito de Bergson). Es una orden, un mandamiento que es revelación porque a mí sólo me queda aceptarla, la decisión sobre este mandamiento es póstuma, es cuestión de la conciencia, pero su recibimiento me es inevitable, no hay evasión posible.

Sólo si superamos la idea de que el único tiempo posible es el de la presencia, el de la ontología, podemos alcanzar estas ideas, alcanzamos un presente que es un instante, aislado

¹⁹⁴ Silvana Rabinovich, "introducción" en *La huella del otro* (Emmanuel Levinas), Ciudad de México, Taurus, 2001, p. 18.

y diacrónico, que llamamos de la espacialidad o de la corporalidad porque en estos términos me relaciono con él, lo más efectivo que podemos mentar de él es en términos de sensación, en cuanto oposición a la representación y la conciencia. Aquí se ve lo que mencionaba en la introducción, al respecto de la similitud con Bergson en estos postulados: Bergson abre la posibilidad de relacionarme con lo infinito, con el /desbordamiento, a partir de su idea de la intuición, porque esta se coloca como algo ante-predicativo, la duración, siendo una esfera inalcanzable para el entendimiento y sobre la cual sólo ‘experimentamos’ en términos de intuición, defiende ya de alguna manera estos postulados levinasianos.

La propuesta levinasiana de desformalizar el tiempo es comprender tiempo en términos de la alteridad, como tiempo mesiánico, lo cual significa relacionado a la relación ética, mi responsabilidad por la alteridad. La diacronía es encuentro y a la vez ruptura del presente, pasado y porvenir, como ya dije el pasado se entiende como inmemorial, la novedad, por otro lado, no se puede (pre)ver, sólo podemos hablar de ella en términos de redención, a esto se refiere el a-Dios que se asomaba en nuestra tematización sobre Bergson, un movimiento sin retorno, una salida hacia el otro cuya máxima es la fecundidad.

Resulta inevitable el lenguaje religioso, más que inevitable adecuado. Porque esta infinitud que se me revela en el otro es en última instancia Dios, me parece que eso ha sido evidente. Así, “el Mandamiento remite al cara-a-cara de la ética heterónoma, donde despunta la responsabilidad an-árquica y por tanto se da en un tiempo otro o diacronía”¹⁹⁵

La responsabilidad infinita de la relación con el otro, cara a cara, es pre-originaria, lo cual significa que no es en realidad histórica; históricamente, o fácticamente, lo que encontramos no es una relación ética del cara a cara, no es una relación de dos, un yo y un otro, sino de tres. La aparición de un tercero no hace pasar de la ética a la política, como ya lo mencioné. El tercero me obliga a comparar lo incomparable, la necesidad de un parámetro común para la justicia social

Para terminar, me gustaría mencionar una cita de Levinas con respecto al ya anteriormente mencionado curso de Bergson, publicado en *Dios, la muerte y el tiempo*, en donde se insiste en la relevancia del autor de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 35.

conciencia: “Para Bergson, la finitud y la muerte insuperable no están inscritas en la duración. La muerte se inscribe en la degradación de la energía. La muerte es característica de la materia, la inteligencia y la acción (...) la vida es duración, impulso vital, y hay que pensar en duración, impulso vital y libertad creadora como un conjunto (...) el ‘que ser’ no agota el sentido de la duración”¹⁹⁶.

Había evitado esta cita de manera intencional, porque no iba a causar el impacto que tiene si antes no lográbamos comprender la importancia de la muerte en el papel del proyecto de Levinas. El sufrimiento que me provoca *la muerte del otro* es el atisbo más claro que tengo de que mi relación con la realidad no se da siempre en términos activos, este sufrimiento es por una pasividad por excelencia, en donde se da una relación con el futuro totalmente única, no hay ningún tipo de poder que yo pueda ejercer ante la muerte, porque esta llega de manera irresoluble, inasumible, así, la muerte se vuelve lo absolutamente otro. Se me da en la muerte el prototipo de una relación de alteridad, precisamente porque es lo que me permite entender que yo no soy todo poder, que no todo se puede asumir en términos de identidad, que lo otro se me escapa y no me queda sino una completa pasividad.

Siendo así, “no hay continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, un éxtasis [sino que,] en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo”¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2016, p. 70-71.

¹⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 291.

Bibliografía

- Aguirre García, Juan; Jaramillo, Luis. "Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional", en *Revista de Filosofía*, No. 66, 2010-3, pp. 51-70.
- Barash, Jeffrey Andrew. "Memory and the Inmemorial in the Philosophy of Emmanuel Levinas", en *In Levinas' Trace*, Maria Dimitrova (Ed.). UK: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Barnard, William. *Living Consciousness. The metaphysical vision of Henri Bergson*. NY: Suny Press, 2011.
- Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. México: Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1960.
- _____. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. España: Ediciones sígueme, 1999.
- _____. *Duración y simultaneidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2004.
- _____. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Caygill, Howard. *Levinas and the Political*. USA: Routledge, 2005.
- Conrad-Martius, Hedwig. *El tiempo*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Vol. IX. Barcelona: Ariel, 1996.
- Critchley, Simon; Bernasconi, Robert. *The Cambridge Companion to Levinas*. UK: Cambridge University Press, 2004
- Eliade, Mircea. *Lo profano y lo sagrado*. España: Guadarrama, 1981.
- Gibu, Ricardo. *Proximidad y subjetividad*. México: Itaca, 2011.
- _____. "La temporalidad en los escritos tempranos de Emmanuel Levinas", en *Rostros de la historia y de la temporalidad*, Eduardo González Di Pierro (Coord.).

- México: UMSNH, 2011.
- Hand, Séan. *Emmanuel Levinas*. USA: Routledge, 2009.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México: FCE, 2013.
- Illescas, María. “La constitución del tiempo comunitario y de la historia en el pensamiento de E. Husserl”, en *Rostros de la historia y de la temporalidad*, Eduardo González Di Pierro (Coord.). México: UMSNH, 2011.
- Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. México: Universidad Veracruzana, 1962.
- López Sáenz, Ma. Carmen. *Corrientes actuales de la Filosofía*. Vol. I. Madrid: Dykinson, S.L.
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: UAB, 1993.
- _____. *Alterity and Transcendence*. UK: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- _____. “¿Es fundamental la ontología?”, en *Reveu de métaphisique et de morale*, No. 1, 1951. Trad. José Luis Pardo, en “Entre Nosotros. Ensayos para pensar el otro”, Valencia, 2001.
- _____. *Totalidad e Infinito*. España: Sígueme, 2002.
- _____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. España: Sígueme, 2003.
- _____. *La teoría fenomenológica de la intuición*. México: Sígueme, 2004.
- _____. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 2005.
- _____. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009.
- Lyotard, J. *La confesión de San Agustín*. España: Losada, 2002.

- Morgan, Michael L. *Discovering Levinas*. USA: Cambridge University Press, 2007.
- _____. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. USA: Cambridge University Press, 2011.
- Moyn, Samuel. *Origins of the other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. USA: Cornell University Press, 2005.
- Mullarkey, John. *Bergson and Philosophy*. UK: Edinburgh University Press, 1999.
- Peperzak, Adriaan. “Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger”, en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 25, enero-junio, 2011, pp. 151-168. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- Poleshchuk, Irina. *Heidegger and Levinas: “Metaphysics, Ontology and the Horizon of the Other”*, en *The indo-pacific journal of phenomenology*, Vol. 10, Ed. 2, 2010.
- Sánchez, Francisco. “La influencia de la fenomenología [Levinas-Husserl]”, en *Levinas confrontado*, Jorge Medina, Julia Urabayen (Comps.). México: Porrúa, 2014.
- Urabayen, Julia. “Tiempo y Libertad en el pensamiento de Henri Berson y de Emmanuel Levinas”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, T. 62, 2006, pp. 675-696.
- Vidal Arenas, Jorge. “La concepción del tiempo en Aristóteles”, en *Scielo*, no. 34 (2015), consultado en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-84712015000100014#bookmark1 [6 de agosto 2017]
- Viola, Federico Ignacio. “La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas”, en *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 119-143.