

SUBJETIVIDAD Y TIEMPO EN S. KIERKEGAARD Y E. LEVINAS. UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

Ricardo de Luis Carballada

Resumen. Sören Kierkegaard y Emmanuel Levinas son dos pensadores alejados en el tiempo y su pensamiento se desarrolla en contextos filosóficos diferentes. A pesar de esta primera divergencia, ambos pensadores coinciden en su defensa de la subjetividad. En la obra de Levinas se puede encontrar algún trabajo dedicado a valorar el significado y el alcance de la obra del pensador danés. En esos trabajos, Levinas se muestra crítico en relación con la defensa de la subjetividad de Kierkegaard y en relación a su propuesta de la "suspensión religiosa de la ética". La defensa kierkegaardiana de la subjetividad es interpretada por Levinas como una variación de la concepción egológica del sujeto, dominante en la tradición occidental. Pese a esta valoración crítica, este trabajo pretende rastrear que en ambos autores el origen de la subjetividad remite a la experiencia de la temporalidad y, dentro de ella, a la cuestión del fluir temporal. Es en la interpretación del flujo temporal en donde el pensamiento de ambos autores vuelve a divergir.

INTRODUCCIÓN

Sören Kierkegaard y Emmanuel Levinas son dos autores alejados en el tiempo y diferenciados por el contexto filosófico en el que desarrollan su pensamiento. El filósofo danés, nacido en 1813 y fallecido en 1855, vive un siglo antes que el francés, de origen lituano, nacido en 1906 y fallecido en 1995¹. La distancia temporal remite al diferente contexto cultural y filosófico en el que cada uno de ellos concibe su pensamiento. Kierkegaard se debate en medio de los problemas planteados por el idealismo hegeliano, convirtiéndose en

¹ La mejor biografía publicada hasta la fecha sobre E. Levinas es la de Mari-Anne LESCOURRET, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994.

uno de sus críticos más representativos². Levinas va construyendo su obra en el contexto de la crisis moral y filosófica de la última posguerra europea. Filosóficamente situado en la tradición de la fenomenología de Husserl, puede decirse que su pensamiento se desarrolla en confrontación crítica con la filosofía de Heidegger, sobre todo con los resultados de la analítica del Dasein.

La diferente época en la que transcurren sus existencias y el distinto horizonte filosófico que se encuentra en la base de su pensamiento, parece indicar que los dos pensadores se encuentran separados por unas diferencias tan grandes que todo intento de relacionar ambos pensamientos se convierte en una tarea excéntrica de la que no se puede esperar ningún provecho. Sin embargo, a pesar de las diferencias, ambos autores coinciden en la centralidad que ocupa en sus obras el problema del sujeto y de la subjetividad. Esta coincidencia temática se consolida aún más al constatar que ambos afrontan el análisis del sujeto desde los ejes de la temporalidad y de la apertura a la trascendencia.

A primera vista puede dar la impresión que esta coincidencia temática no constituye más que un parecido formal, ya que los resultados de sus pensamientos conducen a propuestas divergentes. Mientras que Kierkegaard acaba proponiendo una suspensión religiosa de la ética, Levinas encuentra en la ética de la responsabilidad la más pura expresión de lo religioso, de tal modo que en su obra se puede hablar de una sobredeterminación ética de lo religioso.

Una explicación de esta divergencia de propuestas podría encontrarse en que ambos autores tienen una concepción diferente del sujeto y de la constitución de la subjetividad. Otra explicación posible nos remitiría a la diferente interpretación de la ética. Esta es la explicación que el mismo Levinas ofrece en un breve comentario al pensamiento de Kierkegaard y en la que se pregunta si el filósofo danés desarrolla una comprensión correcta de la ética. En cualquier caso, la opción por un extremo u otro de la alternativa requiere emprender un examen comparativo de la obra de ambos autores.

En este trabajo nos proponemos realizar un primer avance en un estudio comparativo del pensamiento de Levinas y Kierkegaard. Su resultado nos podrá proporcionar una primera valoración de sus coincidencias y divergencias. En la amplia bibliografía publicada sobre el pensamiento de cada uno de los autores apenas pueden encontrarse estudios dedicados a comparar o relacionar ambos pensadores³. Pensamos que por el significado de estos dos

² Para una situación del pensamiento de Kierkegaard en el contexto de su época, cfr. Rafael LARRAÑETA, *La interioridad apasionada*, Salamanca, San Esteban, 1990, pp. 19-27. También del mismo autor, *La existencia, encrucijada dialéctica entre la fe y la filosofía*, Valladolid, 1972, p. 12ss.

³ Sin pretender ser totalmente exhaustivo de toda la bibliografía consultada sólo hemos encontrado dos trabajos que emprenden esta comparación: Joel JANIAUD, "Me voici! Kierkegaard et Levinas: Les tensions de la responsabilité", en *Archives de Philosophie* 60 (1997) 87-80; P. KEMP, "Another language for the other: from Kierkegaard to Levinas", en *Philosophy & Social Criticism* 23 (1997) 5-28. Si hemos encontrado múltiples referencias de simposios y seminarios dedicados a analizar comparativamente ambos autores. Que estos trabajos no hayan sido publicados puede hacer pensar que el análisis comparativo de ambos autores es un tema presente en el debate filosófico que se encuentra en fase de elaboración.

autores en la filosofía de la subjetividad, un estudio comparativo de sus obras no es un ejercicio de erudición sino que puede representar una contribución interesante a la comprensión del origen y de la constitución de la subjetividad.

En nuestro trabajo presentamos, en primer lugar, el juicio que Emmanuel Levinas realiza sobre el pensamiento de Kierkegaard. Posteriormente nos preguntaremos hasta qué punto este juicio es correcto, lo que nos conducirá a una primera aproximación comparativa de sus concepciones de la subjetividad. El resultado de esta aproximación será un primer juicio acerca de las similitudes y divergencias en sus respectivas concepciones del sujeto.

LA CRÍTICA DE LEVINAS AL PENSAMIENTO DE KIERKEGAARD

En su obra *Noms Propres* (1974)⁴, se encuentran recogidos dos trabajos de Emmanuel Levinas sobre el pensamiento de Kierkegaard. El primero de ellos, *Existence et éthique*⁵, es un artículo aparecido por primera vez en 1963 en la revista *Schweizer Monatshefte*. El segundo, *A Propos de "Kierkegaard vivant"*⁶, es un texto corregido de su aportación en un congreso celebrado con ocasión del centenario de la muerte del filósofo danés y que tuvo lugar en París en 1964. Debido a problemas de transcripción, la primera publicación de esta intervención no se correspondía con lo que Levinas quería expresar, y por eso, su autor acomete en *Noms Propres* una revisión y corrección del texto de aquella intervención.

Ambos textos son de interés para nuestro trabajo porque en ellos Levinas expone directamente su valoración personal del pensamiento de Kierkegaard, e indica con claridad su desacuerdo con la concepción kierkegaardiana de la subjetividad. Puesto que el segundo texto recoge las mismas ideas que el artículo anterior, pero expresadas de un modo más enfático y directo, tomamos ambos textos como objeto de una única exposición.

Levinas comienza reconociendo que el pensamiento europeo debe a Kierkegaard la defensa de la irreductibilidad de la subjetividad frente a la amenaza de su disolución por la filosofía idealista⁷. Esta defensa se realiza mostrando la imposibilidad que tiene el pensamiento para convertir al sujeto en objeto del pensar, y por consiguiente, contestando la identidad de ser y pensamiento que constituye el punto de partida del idealismo⁸.

Pero si para Kierkegaard la subjetividad es irreductible al pensamiento, tampoco se constituye en la particularidad del sentir y el gozar (estado esté-

⁴ E. LEVINAS, *Noms propres*, Paris, Le livre de Poche, 1987.

⁵ *Ibid.*, pp. 77-87.

⁶ *Ibid.*, pp. 88-92.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 77.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 78.

tico) en la que la dispersión sensible lleva al sujeto a perderse⁹. Tampoco en el empeño por plasmar y hacer acordar la interioridad con la realidad social (orden ético), ya que *“la exterioridad no sabría igualar la interioridad humana”*¹⁰. La subjetividad está caracterizada por un *“secreto”*, por un estrato inexpressable¹¹. Ni el pensamiento, ni la experiencia sensible, ni la voluntad ética dan cuenta del elemento constitutivo de la subjetividad. Esta se determina por *“un secreto”*, por una realidad inexpressable, que Kierkegaard identifica con la quemazón del pecado¹².

El sujeto como existencia

La subjetividad como secreto es como una quemazón interior que pone al sujeto en *“tensión sobre sí”*.

Pero esta quemazón incommunicable, este *“aguijón en la carne”* presenta la subjetividad como una tensión sobre sí en donde se puede reconocer más allá de la noción filosófica de la subjetividad el retorno a la experiencia cristiana e incluso a sus fuentes paganas: existencia tendida sobre ella misma, abierta sobre la exterioridad en una actitud de impaciencia y de espera, impaciencia que la exterioridad –de hombres y de cosas, envuelta por el pensamiento detenido e impenetrable– no puede satisfacer. Y más allá, esta sed de salvación, una tensión más antigua del alma humana –quizás por este *“naturalmente cristiano”*– que se consume de deseos¹³.

En este texto Levinas vincula la concepción de la subjetividad de Kierkegaard con la experiencia cristiana y con sus influencias paganas. Esta atribución insinúa que en el trasfondo de la confrontación con el pensamiento de Kierkegaard se encuentra su polémica y su discrepancia con el cristianismo desde su concepción del mesianismo judío. En todo el texto no se vuelve a retomar este argumento, pero desde el contexto del pensamiento de Levinas, se puede intuir que en su discusión con el pensamiento de Kierkegaard de incluye su polémica con el cristianismo.

Pero a Levinas no le interesa analizar los orígenes de la concepción kierkegardiana de la subjetividad sino indicar que su concepción no rompe con la tradición del pensamiento occidental en el que la subjetividad *“es para un ser una manera de producirse”*¹⁴. En esta tradición, la subjetividad es presentada como la identificación que se basa *“el hecho de que el ser tiene su ser”*¹⁵. En esta concepción la subjetividad se constituye en un movimiento egocéntrico.

⁹ Cfr. Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Cfr. Ibid.

¹² Cfr. Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 79.

¹⁵ Ibid.

En la interpretación de Levinas, Kierkegaard afirma la irreductibilidad de la subjetividad frente a la objetividad idealista mediante la comprensión del sujeto como existencia. Pero la existencia es entendida como *“el cuidado que un ser toma de su propia existencia, con una vuelta sobre sí mismo”*¹⁶. De este modo la subjetividad se constituye en la autorreferencia del yo, en la tensión del yo sobre sí mismo. A juicio de Levinas el resultado de este planteamiento es que Kierkegaard *“protestando contra la absorción de la subjetividad por la universalidad hegeliana, ha dado a la historia de la filosofía una subjetividad exhibicionista, impúdica”*¹⁷.

La creencia y la ruptura de la autoreferencia del yo

A pesar de este juicio, Levinas reconoce en el concepto kierkegaardiano de *“creencia”* una cierta distancia con la concepción de la existencia como movimiento de vuelta del ser sobre sí mismo. *“Pienso que la novedad filosófica de Kierkegaard se encuentra en su noción de creencia”*¹⁸.

Para Kierkegaard la subjetividad se constituye en la creencia¹⁹. En su pensamiento, la creencia no es un conocimiento deficiente o incierto²⁰, una degradación del saber²¹. La creencia en Kierkegaard, señala Levinas, es

*la condición de una existencia que ningún “fuera” sabría contener y que al mismo tiempo es necesitada e indigente, pobre de esta pobreza radical, de esta pobreza irremediable, de este hambre absoluto que es, en último caso, el pecado. La creencia es la relación con una verdad que sufre*²².

El concepto kierkegaardiano de creencia inaugura, según Levinas, una nueva modalidad de lo verdadero. Es *“la posibilidad de llegar a la verdad a través del desgarramiento siempre iniciado de nuevo de la duda, la cual no sería solamente una invitación a asegurar la evidencia, sino que sería parte de la evidencia misma”*²³.

La creencia remite a una verdad que no se deja reducir a la síntesis del sujeto, sino que conduce al sujeto a salir de sí, a trascender. La creencia es la imposibilidad de asir lo que se busca, de poseer la verdad. Esta imposibilidad lleva al sujeto a salir de sí mismo en la fe, que es el encuentro cara a cara con

¹⁶ Ibid., p. 84.

¹⁷ Ibid., p. 89.

¹⁸ Ibid., p. 91.

¹⁹ “A la verdad triunfante accesible al saber donde la existencia sería ilusión –pero ilusión solamente– de ‘desnudarse’, Kierkegaard opone la creencia que es auténtica porque refleja el estatuto incomparable de la subjetividad.” Ibid., p. 80.

²⁰ Cfr. Ibid.

²¹ Cfr. Ibid., p. 91.

²² Ibid., p. 82.

²³ Ibid., p. 90.

Dios²⁴. Un encuentro que sólo puede acontecer en la imposibilidad de la síntesis y de la posesión de la verdad.

En la creencia, la existencia busca reconocerse, busca la identificación de sí mismo. Un reconocimiento imposible, pues en tanto la existencia sea existencia no podrá llegar a la síntesis de sí misma. Y esta imposibilidad abre a la subjetividad a un proceso sin fin de subjetivización²⁵.

Levinas indica que esta concepción de la verdad como no-identidad es presentada por Kierkegaard como un “*drama interior*” que se expresa en el exterior en “*cólera e invectiva*”²⁶. Además “*la verdad que sufre no abre al hombre a los otros hombres, sino a Dios en la soledad*”²⁷. Por eso, su concepción de la subjetividad es una concepción violenta e irresponsable²⁸.

Levinas se pregunta si esta concepción de la subjetividad “*no es ella misma la última consecuencia de esa tensión natural del ser sobre el mismo que nosotros antes hemos llamado egoísmo*”²⁹ y que se encuentra presente en la perseverancia en el ser de Spinoza y en el Dasein heideggeriano que existe en vista de su propia existencia.

El problema de la superación de la ética

Por todo esto Levinas, reconociendo en el pensamiento de Kierkegaard el valor de haberse opuesto a la disolución del sujeto en el pensamiento del objeto y de este modo oponerse a la violencia totalitaria, se pregunta si su defensa no conduce a otras violencias³⁰. Levinas indica que el predominio de la ontología de Heidegger y el surgimiento del neohegelianismo pueden ser entendidos como la reacción contra el subjetivismo exacerbado de la existencia³¹.

De hecho el estilo filosófico de Kierkegaard es, a su juicio, un estilo en el “que se filosofa a martillazos”.

*Es la violencia de Kierkegaard la que me choca. La manera fuerte y violenta que no teme ni el escándalo ni la destrucción deviene, después de Kierkegaard y antes de Nietzsche, un modo de filosofía. Se filosofa con un martillo*³².

²⁴ Cfr. Ibid., p. 81.

²⁵ Cfr. Ibid., p. 82.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Cfr. Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cfr. Ibid., p. 80.

³¹ Cfr. Ibid., p. 83.

³² Ibid., p. 89.

Y este carácter violento de su pensamiento no es para Levinas una mera cuestión formal o estilística, sino que está en relación con su idea de la superación de lo ético³³. La idea de la superación de la ética se encuentra en la raíz del amoralismo de las filosofías recientes.

*Así comienza el menosprecio por el fundamento ético del ser, el carácter de alguna manera secundario de todo fenómeno ético y que, a través de Nietzsche, nos lleva al amoralismo de los filósofos más recientes*³⁴.

La idea de la suspensión de la ética tiene que ver con un fatal malentendido de la ética. Kierkegaard identifica la ética con lo general y de este modo como lo que lleva al sujeto a perder su singularidad y su individualidad³⁵.

La ética y el origen de la subjetividad del sujeto

En las páginas finales de su trabajo Levinas opone al pensamiento de Kierkegaard su propia concepción basada en la ética de la responsabilidad por el otro. La pregunta que se hace Levinas es si la relación con el otro no realiza la ruptura del pensamiento de la identidad que Kierkegaard presentaba en su idea de la "verdad perseguida".

Por otra parte, la ética no es para Levinas la entrada en la generalidad, sino el ámbito de surgimiento de la individualidad y la unicidad del yo. Es la responsabilidad, en la que el sujeto es puesto en la relación por el otro, la que conduce a una situación en la que nadie puede responder en su lugar, y de este modo sitúa al sujeto en su unicidad y su no-intercambiabilidad. La ética como relación con el otro representa para Levinas el surgimiento de la unicidad del yo. Por eso se pregunta si, cuando Kierkegaard interpreta la ética como el ámbito de lo general, está interpretando correctamente la ética.

*¿La relación con el otro es la entrada y la desaparición en la generalidad? He aquí lo que uno tiene que preguntarse tanto contra Kierkegaard como contra Hegel?*³⁶

Para Levinas el otro, por su rostro que escapa a toda representación y aprehensión en la conciencia, realiza la ruptura de la identidad del sujeto. De este modo la subjetividad no se constituye a partir de un secreto contenido, sino por la imposibilidad de contener al otro. Pero el otro en su rostro no es sólo un momento negativo, un límite al poder constituyente de la conciencia. El rostro del otro, que no aparece ni es visto, afecta al sujeto como palabra, como invocación y acusación que pone al sujeto en la responsabilidad. La

³³ Cfr. *Ibid.*, p. 84; 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 84.

³⁵ "La ética significa para Kierkegaard lo general. La singularidad del yo se perdería bajo la regla que sirve para todos. La generalidad no puede contener ni expresar el secreto del yo infinitamente indigente y angustiado por sí mismo." *Ibid.*, p. 84. Cfr. pp. 89s.

³⁶ *Ibid.*, p. 85.

ética es para Levinas la imposibilidad de escapar a la responsabilidad. Nadie puede responder en el lugar del yo. “*La unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en su lugar*”³⁷. De este modo, porque la ética pone al yo en su unicidad no es el ámbito de lo general, sino la realización de la unicidad del yo.

*La ética como conciencia de la responsabilidad por el otro lejos de haceros perder en la generalidad os singulariza, os pone como individuo único, como Yo*³⁸.

En Levinas y en su concepción de la ética de la responsabilidad por el otro, la individuación del sujeto, la subjetividad del yo, acontece no como una afirmación de sí, sino como un no poder desprenderse de la responsabilidad, como un estar sujeto al otro por la responsabilidad. En la ética de la responsabilidad el sujeto no se encuentra en tensión sobre sí mismo, sino en la tensión por el otro.

Esta concepción del sujeto como responsabilidad permite a Levinas intentar una nueva interpretación de la figura de Abrahán y del relato del sacrificio de Isaac, punto de partida de *Temor y Temblor* y de la propuesta de la suspensión religiosa de la ética. Si para Kierkegaard Abrahán es presentado como el que obedece a Dios en la disposición a sacrificar el hijo, para Levinas Abrahán es sobre todo el que intercede a Dios en favor de Sodoma y Gomorra, a causa de los justos que viven allí³⁹. A juicio de Levinas lo esencial del relato bíblico no se encuentra en la obediencia de Abrahán al mandato de Ywhw, sino que el haya guardado la suficiente distancia respecto al mandato divino para poder escuchar la voz que le prohíbe el sacrificio del hijo.

*En la evocación de Abraham (Kierkegaard) describe el reencuentro de Dios ahí donde la subjetividad se eleva al nivel de lo religioso, es decir, por encima de la ética. Pero se puede pensar lo contrario: la atención prestada por Abraham a la voz que le lleva al orden ético prohibiendo el sacrificio humano es el momento culmen el drama. Es asombroso que haya obedecido a la primera voz, pero que haya tenido la suficiente distancia para entender la segunda voz –he aquí lo esencial*⁴⁰.

El relato bíblico no representa una suspensión religiosa de lo ético, sino una sobredeterminación de lo religioso por lo ético.

A modo de conclusión una valoración general

Resumiendo el juicio de Levinas se puede decir que reconoce a Kierkegaard el haber emprendido una defensa de la subjetividad frente al idealismo. Pero esta defensa, basada en una concepción de la verdad como no-identidad, se desarrolla también a partir de una concepción de la existencia como

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 90.

³⁹ Ibid., p. 87.

⁴⁰ Ibid., p. 90.

vuelta del sujeto sobre sí, como tensión sobre sí. Esa afirmación del sujeto en la existencia se realiza como violencia e irresponsabilidad. Violencia que se refleja en el lenguaje utilizado por Kierkegaard. Irresponsabilidad por la cual su pensamiento no tiene en cuenta al otro.

En el juicio crítico de Levinas sobre el pensamiento de Kierkegaard podemos observar que se encuentran implicadas varias cuestiones. 1) En primer lugar, la concepción de la subjetividad como esa vuelta sobre sí. 2) Esta cuestión remite a la de la concepción de la existencia como cuidado de sí. 3) En tercer lugar la concepción de la ética que para Kierkegaard es el dominio de lo universal y para Levinas lo que constituye la unicidad del yo.

Las cuestiones indicadas son lo suficientemente complejas para requerir un estudio pormenorizado de cada una de ellas. En ese estudio hay que preguntarse si la interpretación de Levinas es correcta. ¿Es la subjetividad en Kierkegaard esa vuelta del yo sobre sí? ¿Es su concepto de existencia el de un ser que toma posesión de su ser? ¿Este concepto de existencia se encuentra realmente en Kierkegaard o procede de una lectura heideggeriana, corriente en los años en los que escribe Levinas, que no hace justicia al pensador danés? Por último, ¿se puede calificar la propuesta de Kierkegaard de irresponsable? Es cierto que Kierkegaard entiende la ética como el reinado de lo general y por eso propone su superación en el estadio religioso. Pero ¿se trata de una superación amoral o de un desarrollo a partir de su propia concepción de la subjetividad y que viene motivada por un impulso ético? Es cierto que Kierkegaard no tiene como tema central de su filosofía la cuestión del otro, ¿pero no es su concepción de la subjetividad el primer elemento para una relación de alteridad?

Es claro que en el espacio que dedicamos a este trabajo no podemos afrontar estas cuestiones que tendrán que ser desarrolladas en investigaciones posteriores. Aquí vamos a realizar una incursión en la concepción de la subjetividad de Kierkegaard para preguntarnos si está tan lejos de la concepción de Levinas como éste parece suponer.

SUBJETIVIDAD Y TIEMPO EN KIERKEGAARD

El análisis de la subjetividad en el pensamiento de Kierkegaard lo vamos a realizar a partir de su obra *Migajas Filosóficas* (1843). La razón de la elección de esta obra es que es uno de los escritos de Kierkegaard en el que se presenta con mayor claridad el problema de la subjetividad y la temporalidad. La relación entre subjetividad y temporalidad es también el tema que Levinas abordará en su obra central, *De otro modo que ser* (1974), que representa la expresión más elaborada y acabada de su concepción de la subjetividad.

El escrito de Kierkegaard puede ser leído como una confrontación con la concepción socrática de la verdad, que según su interpretación representa el

núcleo del *pathos* griego⁴¹. La superación del punto de partida socrático es para Kierkegaard la condición de un pensamiento que tenga en cuenta la temporalidad.

El sujeto y la temporalidad

Sócrates se pregunta cómo es posible aprender la verdad. Esa pregunta surge por la dificultad de que un desconocimiento total de la verdad no puede originar la búsqueda de la verdad, "*puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar*". Pero por otra parte la posesión de la verdad no movería a su búsqueda "*puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda*"⁴². La solución socrática se encuentra en la concepción del conocimiento como recuerdo y por el cual el conocimiento de la verdad es la rememoranza de una verdad presente en el alma, aunque hasta ese momento no estuviera actualizada en el sujeto.

Kierkegaard indica que Sócrates resuelve el dilema inclinándose a favor de una de las alternativas de la disyuntiva "*al mostrar que en el fondo todo hombre posee la verdad*"⁴³. Pero Kierkegaard no va a impugnar la solución socrática por razones lógicas o formales sino por la comprensión de la temporalidad que encierra su propuesta. A su juicio, la solución propuesta contiene una desvalorización del tiempo de la temporalidad. Si la verdad es el recuerdo de una verdad que el sujeto contiene, el momento en el que el sujeto realiza el aprendizaje de la verdad, o lo que es lo mismo, se pone en situación de recordar, no es más que una mera "ocasión" cuyo significado se disolverá en la eternidad de la verdad que ya se poseía y ahora se actualiza.

*El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, porque no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un ubique et nusquam*⁴⁴.

La propuesta socrática tampoco sirve para entender el encuentro maestro-discípulo con un encuentro de intercambio personal, pues en la comprensión socrática de la verdad "*el discípulo es la ocasión para que el maestro se comprenda a sí mismo. El maestro es la ocasión para que el discípulo se comprenda a sí mismo*"⁴⁵.

La solución socrática significa que el momento temporal en el que el sujeto accede a la verdad es solamente la ocasión para recuperar algo ya

⁴¹ S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997, p. 27.

⁴² PLATÓN, *Menón* 80e.

⁴³ S. KIERKEGAARD, o.c., p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

poseído. Lo mismo ocurre al maestro que se convierte en la ocasión por la cual la verdad poseída es despertada en el sujeto. El sujeto socrático es un sujeto disuelto en lo eterno de la verdad, para el cual ni existe tiempo real, ni encuentro interhumano.

El significado del instante

Kierkegaard se pregunta si es posible entender el instante de otro modo⁴⁶. No como una ocasión para disolverse en lo universal⁴⁷. Tras una descripción formal de las condiciones para una nueva comprensión del tiempo a partir de las categorías centrales de la experiencia cristiana, Kierkegaard va a desarrollar en las páginas de la obra referida una nueva comprensión de la temporalidad.

El punto de partida para que el instante y el tiempo tengan valor es que el sujeto se encuentre en la no-verdad.

Ahora bien, para que el instante reciba un sentido decisivo, se hace preciso que quien lo busca no haya poseído la verdad justo hasta este instante ni aun bajo la forma de ignorancia, porque, si no, el instante se tornaría sólo ocasión”⁴⁸.

Para que el instante tenga valor en ese momento se tiene que producir una diferencia respecto a la situación anterior. Esa diferencia es el paso de la no-verdad a la verdad, lo que supone que el punto de partida del sujeto es la no-verdad.

El valor del instante se produce si el instante es el acontecimiento de una diferencia, que será precisamente el elemento constitutivo de la vida subjetiva. Todo el esfuerzo de Kierkegaard se dirige a describir la diferencia del instante.

La diferencia acontece en el encuentro con lo que no puede ser pensado y que constituye la esencia de la paradoja. Eso que no puede ser pensado surge, en primer lugar, como lo desconocido. Kierkegaard viene a decir que todo conocimiento tiende al encuentro con un límite, en el que se pone en duda lo conocido. Puede ser que pensemos que sabemos qué es el hombre. Pero ese conocimiento no nos impedirá, como le ocurría a Sócrates, que no sepamos si nosotros mismos somos un monstruo más extraño que Tifón o un ser amable y afable⁴⁹. Todo conocimiento se encuentra en el límite de la duda, y ese límite no es la mediación para un conocimiento mejor. Ese límite es lo dife-

⁴⁶ Para la concepción del instante en Kierkegaard, cf. María J. BINETTI, “Una posible historia del *oieblik* kierkegaardiano”, en *Estudios Filosóficos* LIII/152 (2004) 59-76.

⁴⁷ “Si fuese de otra manera, el instante tendría un sentido decisivo en el tiempo, de tal modo que yo no podría olvidar instante alguno en el tiempo o en la eternidad, ya que lo eterno, que no existía antes, habría nacido en es instante.” S. KIERKEGAARD, o.c., p. 30.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 51.

rente que no puede ser concebido, porque ni hay noción previa, ni es puesto por la razón misma, ni puede ser aprendido, ya que en cada uno de esos casos dejaría de ser diferente.

La diferencia acontece cuando el ser humano, confrontado con Dios adviene a la conciencia de su propia culpabilidad y suscita el deseo de suprimir esa diferencia en la igualdad.

La dinámica de diferencia y culpabilidad es para Kierkegaard lo que constituye el instante. El instante es la paradoja en la que la conciencia choca con el límite de sus capacidades y surge la culpabilidad.

Si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante. Mediante el instante el discípulo se convierte en la no-verdad. El hombre que se autoconoce se torna perplejo sobre sí mismo, y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia de pecado, etc., puesto que en cuanto simplemente suponemos el instante todo lo demás viene por sí solo⁵⁰.

La relación con la paradoja acontece en lo que Kierkegaard denomina fe. Pero la fe no es un acto de conocimiento ni acto de la voluntad. La fe es la apertura del sujeto a la temporalidad, que solamente sucede como libertad, como apertura del sujeto a la libertad. Esta apertura supone una concepción del tiempo en la que el devenir no está sometido a las leyes de la necesidad, es decir, de la lógica y de la razón. Kierkegaard analiza la temporalidad en el interludio entre el capítulo IV y V.

El significado del devenir

El nombre de interludio, parece indicar que es una parte no central de la obra, un apéndice introducido en medio de sus reflexiones. Y sin embargo, ese interludio desarrolla la concepción de la temporalidad de Kierkegaard que es el tema central de la obra.

El devenir es un cambio que Kierkegaard entiende como “el paso de la posibilidad a la realidad”⁵¹, entendiendo por la posibilidad un “ser que es no-ser”⁵² y que como ser no es ideal sino “ser real o realidad”⁵³.

Para que se produzca el cambio del devenir se establecen dos condiciones. En primer lugar la permanencia en la identidad fundamental, en una identidad inalterada, pues de lo contrario no sería esa realidad la que deviene sino otra cosa. En segundo lugar un cambio, pues sin él no habría devenir. La

⁵⁰ Ibid., p. 63.

⁵¹ Ibid., p. 82.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

posibilidad de un cambio en una realidad que conserva su identidad Kierkegaard lo entiende como un cambio en el ser, pero no en la esencia⁵⁴. El cambio en el ser consiste “en el paso del no ser al ser”⁵⁵.

La segunda cuestión que Kierkegaard afronta es la cuestión del devenir y la necesidad. ¿El devenir está caracterizado por la necesidad? ¿Puede devenir lo necesario? La respuesta es negativa. Si el devenir es un cambio, el devenir no es necesario pues lo necesario es relación idéntica consigo mismo y por tanto no admite cambios⁵⁶. Del mismo razonamiento se desprende que si el devenir no está caracterizado por la necesidad, lo necesario no puede devenir, porque lo necesario es⁵⁷. “*Todo lo que deviene demuestra precisamente en el devenir que no es necesario, ya que lo único que no puede devenir es lo necesario, porque lo necesario es*”⁵⁸. Dicho de otro modo: si el devenir es un cambio en el ser y no en la esencia, lo necesario no puede devenir porque la necesidad no es una determinación del ser, sino de la esencia, que por la necesidad está determinada a ser. Para Kierkegaard tampoco se podría entender el devenir como necesario, cuando, como en el caso de Hegel, se entiende la necesidad como la unión de posibilidad y realidad⁵⁹. La diferencia entre posibilidad y realidad no es una diferencia de esencia, sino de ser y la necesidad no puede unir las porque la necesidad no es una determinación del ser sino de la esencia que hace que esa esencia sea. Para Kierkegaard la necesidad no es una categoría de mediación entre la posibilidad y la realidad, sino algo diferente a posibilidad y realidad⁶⁰.

Si el devenir no se puede corresponder con la necesidad, el devenir es resultado de la libertad. “*Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad*”⁶¹. O lo que es lo mismo el devenir no es resultado de una determinación racional, sino de una “*causa actuante libremente*”.

El devenir es el elemento constitutivo de lo histórico. Lo histórico es lo acontecido, lo devenido. Pero para que lo acontecido pueda seguir deviniendo, pueda seguir siendo histórico se tiene que dar una “reduplicación” del devenir, un devenir en el devenir. Eso es lo que ocurre en la naturaleza, que en cuanto devenida tiene historia y puede seguir deviniendo.

Lo acontecido está caracterizado por la inmutabilidad, por la irreversibilidad. Pero esa inmutabilidad no convierte al pasado en necesario. La inmuta-

⁵⁴ Cfr. Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Cfr. Ibid.

⁵⁷ “Nada existe porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es”, Ibid., p. 83.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Jub. Ausg., 685ss).

⁶⁰ “Lo real no es más necesario que lo posible, puesto que lo necesario es absolutamente distinto de ambos.” S. KIERKEGAARD, o.c., p. 83.

⁶¹ Ibid.

bilidad de la necesidad excluye todo cambio, mientras que la inmutabilidad de lo acontecido sólo lo excluye en el instante en el que ha acontecido. De esa manera la inmutabilidad del pasado contiene una incertidumbre que es la que la abre al futuro. La incertidumbre es la imposibilidad de determinar racionalmente lo histórico.

La subjetividad constituida en la temporalidad

Todo el razonamiento de Kierkegaard acaba en la imposibilidad de concebir racionalmente el tiempo y la temporalidad. No se dejan reducir a concepto. La imposibilidad de captar en la conciencia la temporalidad es lo que introduce en Kierkegaard la reflexión sobre la fe. La fe es la superación de la incertidumbre del devenir. La fe es la afirmación de que lo que ha acontecido ha devenido aunque la conciencia no sea capaz de captar el devenir.

Kierkegaard sabe que la conciencia se encuentra situada en el presente y que de modo inmediato sólo capta el presente. El devenir no puede ser sentido ni conocido, es afirmado en la fe, en la decisión del sujeto.

Para Kierkegaard la subjetividad se constituye en la temporalidad. La filosofía griega es una filosofía atemporal, que no puede dar cuenta del sujeto y la subjetividad, que se constituyen en el tiempo. Para concebir correctamente la subjetividad es necesario superar el punto de partida griego, es decir, superar el punto de partida por el que el ser humano posee la verdad. El nuevo punto de partida que sitúa al ser humano en la no-verdad es lo que le abre la posibilidad de captar la diferencia temporal y de entender la propia subjetividad como una diferencia irreductible. La diferencia surge en forma de paradoja, cuando la conciencia y el saber encuentran el límite de sus posibilidades en el hecho de la temporalidad como lo indeterminado, como la incertidumbre en el que todo devenir no-necesario por definición está instalado. Esa incertidumbre del devenir solamente será superada por el sujeto en la decisión de la fe. Pero la fe no es entendida por Kierkegaard como un asentimiento a una verdad religiosa. Fe es la decisión del individuo que establece lo acontecido como acontecido, pero que por provenir de la incertidumbre del devenir está abierta a nuevas posibilidades, a un nuevo devenir, en definitiva al futuro.

La subjetividad para Kierkegaard se constituye en la temporalidad como la afirmación de lo devenido y la apertura al futuro.

TEMPORALIDAD Y SUBJETIVIDAD EN EMMANUEL LEVINAS

Esta concepción no está alejada del planteamiento de Levinas. Se puede decir que la obra central de Levinas, *De otro modo que ser* (1974), tiene como tema la cuestión de la temporalidad. Levinas, insatisfecho por los resultados obtenidos en su primera gran obra, *Totalidad e Infinito* (1961), se propone reto-

mar la cuestión de la apertura del sujeto a la relación con el otro. Si en la primera obra el centro de su análisis lo ocupaba la cuestión de la idea de infinito, ahora se ocupará de la cuestión de la temporalidad.

Partiendo de los análisis de Husserl publicados por Heidegger en 1928 con el título *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*⁶², se pregunta si el fundador de la fenomenología ha analizado correctamente la conciencia del tiempo.

La comprensión del tiempo en el pensamiento de Husserl

Según Husserl la conciencia del tiempo se produce por la conciencia retencional y protencional. Partiendo de una concepción del tiempo compuesta por instantes discontinuos, la conciencia puede establecer una continuidad porque cada instante se presenta con una duración, a modo de un tono decreciente. En el decrecimiento del instante la conciencia atrapa el instante que de ese modo es retenido a la espera de un nuevo instante. De este modo, y a pesar del fluir continuo del tiempo y de los instantes, la conciencia puede elevarse sobre el fluir temporal gracias a la estructura retencional y protencional de la conciencia.

Levinas toma en consideración la concepción temporal de Husserl. Para el iniciador de la fenomenología, la subjetividad y la manifestación dependen del tiempo, puesto que *"la propia noesis tiene un desarrollo temporal y una constitución en el tiempo"*⁶³. Para Husserl el tiempo es la última estructura de la vida de la impresión y el acontecimiento en el que se constituye la conciencia originaria. En las lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1940/5), Husserl indaga en el origen de la conciencia del tiempo⁶⁴. Husserl se pregunta *"cómo la objetividad temporal, es decir la objetividad individualizada, se puede constituir en conciencia del tiempo subjetiva"*⁶⁵. Husserl parte en su investigación de la concepción del tiempo de Brentano. Según éste cada percepción se realiza en una duración en la que *"lo percibido permanece presente durante un momento, pero a la vez modificándose"*⁶⁶. Por ejemplo, en la percepción de una melodía, cada tono no desaparece inmediatamente después de haber sonado, sino que permanece en la percepción hasta que suena un nuevo tono y así se hace posible el surgimiento de una melodía. Pero el tono permanece modificándose, pues en otro caso no surgiría una melodía sino un acorde. La modificación del tono consiste en la determinación temporal, es decir, cuando suena un nuevo tono el anterior es percibido como pasado.

⁶² Cfr. E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Tübingen, Max Niemeyer, 1980.

⁶³ E. LEVINAS, *De otro modo que ser*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 79.

⁶⁴ Cfr. E. HUSSERL, o.c., § 2.

⁶⁵ *Ibid.*, Einleitung.

⁶⁶ *Ibid.*, § 3.

Brentano explica este modo de percepción por la fantasía asociativa que en una representación presente reproduce la anterior como pasado.

Husserl coincide con Brentano en que la conciencia del tiempo comprende lo pasado y lo presente en una unidad. Pero es de la opinión que la doctrina de la reproducción por la fantasía no da cuenta de la conciencia del tiempo. En la conciencia, la reproducción de lo pasado a través de la memoria representa un presente y no se entiende cómo Brentano puede decir que ese presente tiene la determinación temporal del pasado⁶⁷. Husserl ve el problema de la concepción de Brentano en que éste no distingue entre contenido y acto, es decir, entre objeto comprendido y acto mismo de la comprensión. El tiempo no es sólo una magnitud objetiva de la conciencia. También atañe al acto de la conciencia que aprende el tiempo en una objetividad, pues *“es evidente que la percepción de un objeto temporal es un hecho temporal, que la percepción de la duración presupone una duración, que la percepción de una forma cualquiera del tiempo tiene una forma temporal”*⁶⁸. Una aclaración del tiempo tiene que contar con la temporalidad de la percepción que sólo se ilumina por el análisis del tiempo inmanente.

Husserl desarrolla una reducción del tiempo inmanente de la conciencia y establece su concepción de la conciencia retencional y protencional. El punto de partida de la reducción del tiempo inmanente de la conciencia es la duración en la que acontece la percepción de la cosa. Cada cosa aparece en la conciencia en una duración que tiene un inicio y un final. La duración tiene como característica que su final acontece como un apagarse de la conciencia. Husserl denomina retención a este momento del tiempo de la conciencia. En la retención lo percibido aparece como un punto del cual la conciencia se aleja permanentemente. La retención forma de este modo *“una especie de perspectiva temporal”*⁶⁹ en la que la conciencia decae sin perder lo percibido. La retención procede de un momento originario que Husserl denomina *“impresión originaria”* (*Urimpression*). La característica de la impresión originaria es que en ella la conciencia es concebida en cambio permanente pues ella pasa permanentemente a la retención. Husserl encuentra todavía un tercer momento de la conciencia inmanente del tiempo: la protección en la que la decadencia de la retención representa una espera de lo siguiente.

Del análisis de la temporalidad realizado por Husserl es de importancia que entiende la conciencia como el fluir de un presente continuo. Cada ahora de la conciencia es el cambio retencional de una impresión originaria que cambia en una retención de retención. El tiempo es el cambio continuo del ahora.

⁶⁷ Ibid., § 6.

⁶⁸ Ibid., § 6.

⁶⁹ Ibid., § 9.

Cada ahora de la conciencia está sometido a la ley de la modificación. Se transforma en retención de retención y esto siempre. Según esto resulta un presente continuo de la retención de tal modo que cada punto posterior es para el anterior una retención. Y cada retención es ya continuum. El tono se establece y continúa permanentemente. El tono actual se transforma en tono anterior, la conciencia impresional pasa permanentemente fluyendo en una nueva conciencia intencional⁷⁰.

La crítica de Levinas a la concepción de Husserl

Levinas valora de la concepción de Husserl que la conciencia sea vista en relación con el fluir del tiempo. Pero critica a Husserl el que haya descrito la conciencia del tiempo, pero no la temporalidad de la conciencia⁷¹. Mientras la conciencia permanece en la retención, el tiempo está continuamente fluyendo. Más allá de la retención existe una experiencia de la temporalidad, que no puede ser retenida por la conciencia y que afecta al sujeto en el fenómeno del envejecimiento. Aunque la conciencia pueda retener el fluir del tiempo, ese fluir afecta al sujeto que envejece en ese fluir. De este modo existe una dimensión del tiempo, que no es retenible por la conciencia, que nunca es presente en la conciencia, y que Levinas denomina diacronía. El tiempo diacrónico, que afecta al sujeto en el fenómeno del envejecimiento, representa la vulnerabilidad corporal del sujeto, más allá del poder de la conciencia de elevarse por encima del fluir del tiempo.

La dimensión diacrónica del tiempo, un fluir que nunca es presente y que afecta a la corporalidad hace concluir a Levinas que la subjetividad está caracterizada por una dimensión de pasividad, en la que se invierte la estructura intencional de la conciencia y que Levinas retrotrae hasta la idea de creación. El tiempo diacrónico es un tiempo sin comienzo, un tiempo anárquico. En esta dimensión temporal el sujeto no se caracteriza por la conciencia, sino por ser el término de una elección que significa su unicidad y en la que es puesto en la responsabilidad por el otro.

CONCLUSIÓN

El análisis de la temporalidad en Kierkegaard y Levinas acontece por metodologías diferentes. Levinas, heredero de los finos análisis de Husserl cuenta con un instrumental metodológico, del que Kierkegaard carecía en su tiempo. Sin embargo ambos pensadores llegan a conclusiones parecidas. 1) En primer lugar la subjetividad se constituye en la temporalidad. 2) El análisis de la temporalidad tiene que dar cuenta del problema del fluir continuo del tiempo, del devenir en Kierkegaard, de la diacronía en Levinas. 3) El fluir

⁷⁰ Ibid., § 11.

⁷¹ Cfr. E. LEVINAS, "Intentionalité et sentation", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1988, pp. 148ss.

continuo del tiempo pone al sujeto, según Kierkegaard, en la situación de la fe que sostiene en la decisión lo acontecido como acontecido, como irreversible, pero a la vez como abierto al futuro. Para Levinas el fluir del tiempo conlleva un elemento diacrónico que nunca puede llegar a ser presente en la conciencia y que abre al sujeto a la relación con el otro y a la responsabilidad. Responsabilidad frente a un pasado irrecuperable en el presente, un pasado que fija al sujeto en su condición de sujeto.

Aun con diferencias conceptuales notables, las concepciones de la subjetividad de Kierkegaard y Levinas no son tan contrapuestas como podía parecerle al filósofo francés. Una vez establecida esta semejanza, merecería la pena analizar si a partir de la concepción de la subjetividad surgen las diferentes concepciones de la ética en uno y otro autor. O preguntarse si bajo los diferentes modos de expresión no hay una concepción más similar de la ética que lo que parece a primera vista.