



Cuidado y elección: debate de las perspectivas ontológica y ética en la construcción de la idea de tiempo

Gisela Suazo*

I.

Entre noviembre de 1975 y mayo de 1976, Emmanuel Lévinas ofrece su último curso en la Sorbona como profesor regular cuyo tema fue “La muerte y el tiempo”. Como es de imaginar, el propósito del seminario era estudiar el sentido que adquiere el tiempo en relación con el acontecimiento de la muerte; dicho en otras palabras: “la significación de la muerte para el tiempo” (Lévinas, 2005: 64). Aunque las clases visitan obras de distintos autores (Aristóteles, Kant, Hegel, Fink y Bloch), el tratamiento del tema se focaliza especialmente en el pensamiento de Heidegger, al que considera literalmente “un paso obligado” (y a quien, a su pesar, admite, es necesario reconocerle las virtudes metodológicas de su hermenéutica, a la vez que exponer las limitaciones de las tesis ontológicas del autor de *Ser y tiempo* sobre el lugar de la alteridad y de la muerte del otro en el acontecimiento de conformación de la ipseidad). Posteriormente, el curso fue editado por Jacques Rolland, uno de sus críticos más agudos. La clave de lectura aplicada en el curso pone el acento en el sentido temporal de la estructura del cuidado del *Dasein* y el lugar privilegiado que asume allí el tópico de la muerte propia. Tarea que el lituano despliega con un lenguaje y ordenamiento de las premisas que pre-anuncian el pasaje a su propia visión del tiempo como elección ética del otro al Mismo. Cuidado y elección aparecen en este breve texto a modo de dos perspectivas diferentes para pensar el sentido del tiempo humano en las que inevitablemente subyacen maneras distintas de pensar la historia y el fenómeno político.

* UNGS
gisela.suazo@gmail.com

II.

El curso comienza abordando el concepto de *Dasein* y su centralidad en la economía de *Ser y tiempo* en la medida en que es él mismo el lugar de interrogación sobre el ser. “El interés de ser es hasta tal punto suyo que el significado de este ser es *su interés*”, su propio *conatus*. El *Da* del *Dasein*, el *alki*, es la manera de estar a cargo del ser de una manera no intelectual y en la concreción del hombre cuya modalidad es la de estar en el mundo. La forma de estar en el mundo es, a su vez, el interrogar sobre el ser. Lévinas elige una expresión sugerente para nombrar la interrogación existencial de la que está hecho el *Dasein*: “estar en tela de juicio”. No es lo mismo preguntar que poner en tela de juicio. Poner en tela de juicio lleva consigo el sentido de interpelar y cuestionar la validez o legitimidad de algo o de alguien. Ciertamente, en el *Dasein* el ser está en cuestión y ese cuestionamiento concierne al *Dasein* a tal punto que su mismidad reside en la identificación con esa pre-ocupación. Por eso, puede decirse que el “estar en tela de juicio” anuda la ipseidad del *Dasein*. Es necesario vincular la noción “estar en tela de juicio” con la de ser-para-la-muerte, consideradas ambas modos de ser que se articulan en el seno de la estructura ontológica del cuidado a partir de los cuales se esboza el sentido del tiempo como finitud.

Los elementos existenciales del *Dasein*, es decir, los que describen su singular existencia como posibilidad, se reúnen en una unidad en la fórmula del cuidado (*Sorge*). Lévinas resume dicha fórmula de la siguiente manera: “estar ya por delante de sí mismo y en el mundo (al lado de las cosas)” (Lévinas, 2005: 38). A su vez, cada uno de los miembros de esta “ecuación” posee un sentido temporal: el “ya” (del “estar ya”) mienta la condición de arrojado del *Dasein*, su facticidad, y se concibe como el pasado original; el “por delante de sí” tiene el sentido de proyecto y “al lado de” es el presente del estar junto a las cosas intramundanas con las que nos ocupamos. Futuro, pasado y presente como facticidad, proyecto y caída, son los éxtasis mismos que articulan el tiempo original y que no tienen que verse desde la lógica de la sucesión, pues el tiempo original no es el del río que fluye ni un curso de instantes homogéneos mensurables. El tiempo medible, el tiempo del reloj, es una significación derivada del tiempo original o genuino en el que se lleva a cabo la ejecución del ser como *Dasein*. De modo, que el tiempo no se agrega al *Dasein* como cualidad, ni el tiempo un horizonte capaz de contenerlo. Si el *Dasein* tiene

tiempo es porque él es tiempo; en efecto, proyecto, facticidad y caída conjugan las referencias temporales cooriginarias que se definen únicamente a partir de las relaciones del *Dasein*. Futuro, pasado y presente se enlazan y co-implican y no existe entre estas dimensiones temporales un orden de sucesión. No obstante, el futuro tiene una prioridad hermenéutica porque permite comprender la facticidad del *Dasein* como finitud. El futuro genuino, enlaza con pasado y presente, porque es un adelantarse hasta la muerte (propia) que devuelve al *Dasein*, angustia mediante, a su ser-para-la-muerte, vale decir, su condición de arrojado. En este contexto, la muerte no es abordada como un momento o hecho empírico concreto, es ontológicamente una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* existiendo. La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* porque frente a ella es insustituible. Es una certeza, pero también una imprevisibilidad acerca de su cómo y cuándo. Y, fundamentalmente, es la posibilidad extrema en la medida en que es la única que no puede ser materializada por el yo; por eso, la muerte significa la posibilidad radical en virtud de que se mantiene siempre abierta. Como posibilidad más propia (intransferible), la muerte del *Dasein* es fuente de unicidad, así como el horizonte a partir del cual recogen su condición de posibilidad el resto de las posibilidades que efectivamente puede realizar el hombre. Si el hombre es posibilidad, si su ser es tiempo y el tiempo es, por excelencia, el futuro del “estar por delante de sí”, su ser se concreta como el “existir para la muerte”. Al punto, sostiene Lévinas, que el *Dasein* sólo es posible como mortal, y que “una persona inmortal es algo contradictorio en los términos” (Lévinas, 2005: 59). La indeterminación originaria del *Dasein* se funda en el existir para la muerte. El morir “la propia muerte” es la manera en la que el hombre —señala el lituano— lleva a cabo su ser. Intransferible por definición, la muerte es una posibilidad aisladora “que corta todos los lazos con los demás hombres” y es la posibilidad última frente a la cual todas las otras se vuelven insignificantes. La existencia propia del *Dasein* reside en esta relación comprensora existencial con la posibilidad de morir abierta en la *stimmung* fundamental de la angustia. De esta manera, el hombre comprendido desde la analítica heideggeriana tiene en su poder lo imposible, afirma Lévinas, “es una posibilidad que el *Dasein* aprovecha, no un rapto” (54-55). Y poniendo el acento en un cierto sesgo que el *Dasein* parecería estar heredando de la filosofía del sujeto, el autor de *Totalidad e Infinito* hace hincapié en la virilidad del *Dasein*: como habitado por un excedente,

la muerte es una ausencia en el propio ser del *Dasein* en virtud de la cual se encuentra ya siendo fuera de sí. Pero la pro-tención hacia la muerte exige valor, valentía. Es consumación de la finitud como “libertad para la muerte” y elección del sí mismo. En suma, “toda la estructura del tiempo –continúa Lévinas – procede de la relación con la muerte” (Lévinas, 2005: 73), y la constitución de la ipseidad, como aquello que procede de la finitud del ser, es la reducción de lo humano a la ontología.

El pasado original de la facticidad del *Dasein*, su tener que ser, arrojado a sus propios pies como posibilidad, es, en definitiva, un “tener que morir”. Vida iluminada por la muerte como un incontinente que hay en ella, un no, una nada. La nadización del *Dasein* transido de angustia ante la posibilidad radical, es el propio “estar en tela de juicio” en el que escucha, comprende y obedece (todos términos utilizados en *Ser y tiempo*) la llamada que proviene de sí mismo a asumir su más propio poder ser culpable, su finitud.

“Así –avanza Lévinas – la totalidad del ser humano y de su propio estar allí se investiga sin ninguna intervención de los otros, únicamente dentro del *Dasein* como ser en el mundo” (49). Y se pregunta si no hay otro modo de pensar la ejecución del tiempo y del hombre que no sea circunscriptos a “la epopeya del ser”, si el surgimiento de lo humano no estriba en “la ruptura de la epopeya del ser por la relación entre uno y otro (terreno de la ética), que no sería un nivel superior al ser, sino la gratuidad en la que el conatus, la perseverancia en el ser, se des-hace” (Lévinas, 2005: 40-41).

III.

La estructura de la *Sorge* heideggeriana descubre la dinámica del tiempo como desvelo del ser por sí mismo. El *Dasein* encarna este interés existencial por su propio hecho de ser concebido de manera inescindible con la muerte anunciada en el interior de sí. Es este anuncio (producido bajo la forma de llamada silenciosa de sí a sí) el que describe el fenómeno originario de la conciencia en cuanto asunción de su finitud. Poniendo en cuestión el sentido del tiempo a partir de la estructura del cuidado, Lévinas propone situarnos en una visión del tiempo ejecutada como elección y gratuidad. Vuelve una vez más sobre los pasos de *Ser y tiempo* a propósito de las consideraciones sobre el valor secundario de la experiencia de la muerte del otro en relación con la definición del sentido ontológico de la



muerte para el hombre, con la finalidad de contradecir la tesis heideggeriana de que la primera muerte, aquella en función de la cual se constituye el tiempo original y la propia ipseidad, es la del propio *Dasein* y, por su carácter intransitivo, jamás puede ser la del otro. A la inversa, Lévinas afirma que “la muerte del otro es la primera muerte” (Lévinas, 2005: 56-57):

La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte. Esto se ve mejor quizá en otra proposición más aceptable: “soy responsable del otro en la medida en que es mortal” (*Ibidem.*).

Como la muerte en Heidegger, para Lévinas la alteridad de la otra persona es lo indeterminable que “pone en tela de juicio” la serenidad del yo en su propia inmanencia y es, por esta vía, constitutiva de su ipseidad ética. En este sentido, la subjetividad se resuelve como única en cuanto sujeta ética al otro en la especie de la responsabilidad por su muerte perfilada como amenaza en el rostro. El rostro, expresión de vida que trasciende y refracta todas las posibilidades del Mismo, lo interpela como fragilidad demandante de una respuesta y como un juicio, cuestionamiento del lugar que éste ocupa bajo el sol. El lituano describe esta afección del Mismo por el Otro como un desgarramiento, una inquietud, pero también, como tiempo. El tiempo es versión del mismo hacia el otro, y el otro es infinitud, movimiento de trascendencia que excede la capacidad de aprehensión de la conciencia. Según el enfoque del autor, la deferencia no escogida ante la muerte del otro expuesta en su rostro determina el acontecimiento inaccesible a la razón en el que tiene lugar la producción originaria del tiempo.

Lévinas dice sobrepasar a Heidegger quien “busca una experiencia de la muerte [...] que se confirma como nada, sin que ningún elemento del otro lado de la nada penetre en el *Dasein*” (Lévinas, 2005: 57). En esta línea argumental, la nadización de la muerte (anticipada) envuelve al *Dasein* en un instante de autopresencia excluyente del tiempo. Al tiempo del cuidado que se estructura en la comprensión y asunción de la finitud, Lévinas opone la noción de tiempo como resquebrajamiento por la diferencia, como condición de la socialidad y del conflicto. La elección anárquica del

rostro es la gratuidad del acontecimiento que arranca al mismo de su enroscamiento en el instante autorreferencial de la finitud.

La fisura del instante por el advenimiento de lo infinito –que no es una trascendencia trasmundana, sino el rostro que expresa demandas y denuncias capaces de impugnar y perforar el orden político, económico y social del mundo concreto– es a la vez la visitación de lo invisible en el plano de lo visible. La invisibilidad del rostro no es sólo ontológica, nos explica Enrique Dussel, es también política. El relato de la Modernidad –advierte el mendocino– se construye sobre la base de una fórmula narrativa que invierte los términos de la relación de la conquista, haciendo de la víctima un victimario y del victimario un emancipador. Las víctimas-victimarias cristalizadas en el discurso eurocéntrico de la Modernidad invisibilizan al otro situándolo en los márgenes de la cultura y de las instituciones jurídicas y políticas. Dussel (*Cfr.* 1994: 150-166) menciona siete rostros de América Latina, encubiertos por el “descubrimiento”; el del esclavo, el indígena, el mestizo, el criollo, el del campesino sin tierra, los trabajadores sobreexplotados y los marginales (un ejército laboral de reserva; el rostro más injusto y violento del capitalismo tardío).

La fractura del instante es también la introducción de un cuestionamiento que detiene el tiempo de las instituciones a cuya cronología es ajena la diferencia expresada como rostro. El doble sentido del tiempo en Lévinas (*cfr.* 2003: 86-88) indica un tiempo del relato –sincrónico– y el tiempo de la ruptura del relato –diacrónico– es una vía posible para pensar la irrupción de lo invisible en lo visible, que destrama la hechura de formas y categorías en las que la diferencia (singularidad) se diluye o se oculta. La diacronía del tiempo no es un tiempo detrás del tiempo. No se trataría, entonces, de remontarse de una supuesta inautenticidad del tiempo a otro más originario. La diacronía es la trascendencia misma del tiempo por la que las instituciones políticas se reservan la posibilidad de no cerrarse sobre sí mismas. De este modo, piensa Lévinas, la desmesura ética –acontecimiento del rostro que denuncia indiferencia a su diferencia– interpela la medida política y la discontinúa, con la posibilidad de animarla en otro sentido. Y, a su vez, la medida política se plantea como necesaria para que la responsabilidad ética devenga respuesta concreta en el mundo objetivo de las instituciones.

IV.

¿Qué sucede en este pasaje de la ética a la política? ¿Cómo pensar y comprender al rostro no sólo como destinatario de la justicia sino, también, como sujeto de su construcción? En torno a estas preguntas, Enrique Dussel ensaya algunos canales explicativos que sean capaces de conservar el acontecimiento de lo invisible en el seno de lo político, pero a su vez, concibiendo esa invisibilidad como sustrato de un sujeto político. El autor (Dussel, 1994: 149) sostiene que estos rostros adquieren una potencialidad política a través de su conformación como bloque social en sentido gramsciano. El bloque social cobra fisonomía de sujeto histórico cuando, en cuanto bloque no homogéneo de oprimidos encarnan procesos de descolonización como en la América Latina del siglo XIX. Al interior del pueblo, uno, hay rostros que expresan una opresión específica del sistema a otros sujetos que también encarnan rostros con otras demandas de justicia. Constituidos como un “bloque histórico de oprimidos” (*Ibidem.*), la escucha de rostros en la que cada sujeto se hace móvil de respuesta de la demanda del otro, el conflicto se plantea en contra de una estructura hegemónica.

Nos queda pensar, entre otras cosas, cuáles son los rostros del siglo XXI en América Latina y en la periferia en general y qué posibilidades históricas existen de la conformación de bloques históricos contra hegemónicos. Los movimientos feministas, tan heterogéneos en su interior por sus demandas, puntos de partida y objetivos, como lo explicita G. Di Marco mediante la categoría de “pueblo” feminista son –creemos– un ejemplo a explorar para orientar nuestra reflexión en ese sentido. Siguiendo la reposición de este planteo realizado por Camila Meyar y Maximiliano Giordana (*Cfr.* 2019: 95-98), el movimiento feminista articula demandas y políticas del propio feminismo con las de otros movimientos sociales de origen campesino, obrero, piquetero, movimientos de derechos humanos como Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, etc. De esta articulación resulta el movimiento feminista como un “encuentro contingente de elementos heterogéneos” (Meyar y Giordana, 2019: 95). En ese contingente se encuentran –agregamos nosotros– múltiples rostros que expresan su invisibilidad y reclamo de justicia respecto de un mismo opresor, el neoliberalismo tardío (*Cfr.* Meyar y Giordana, 2019: 97). Como lo muestra Claudia Bacci (2019: 100-102), la invisibilidad de los rostros femeni-

namamente sexuados se rastrea hasta la antigüedad en la que “las muertes femeninas permanecen silenciosas y fuera de vista” (Bacci, 2019: 101) y llega hasta las sociedades contemporáneas latinoamericanas en las que el aborto clandestino, la violación, el abuso sexual en general y el asesinato por razones de género (femicidios, transfemicidios y travesticidios) son formas de violencia que se encuadran en un ámbito público-intimo, señala la autora y que, al visibilizarse por las estructuras mediáticas del mismo sistema que les estigmatiza, las víctimas son re-victimizadas a través de relatos e imágenes humillantes y quebrantador de la subjetividad. La invisibilidad de los rostros –ser-para-la-muerte de la otra/o/e escuchada en el interior de los encuentros donde el costo de la diferencia no es indiferente a los interlocutores. No son rostros abstractos, su carácter sensible como demanda se dirige hacia escenarios concretos de violencia política. Así lo deja ver Lucía Vinuesa desde un enfoque butleriano que recupera la concepción levinasiana de la sensibilidad humana como exposición y vulnerabilidad. Vinuesa observa que, si la vulnerabilidad o precariedad es la condición humana, ello exige, por una parte, reducir las condiciones de precariedad que incrementan el sufrimiento, y, por otro, “reconocer el grado diferencial en que algunas personas se encuentran más o menos expuestas a la violencia, al sufrimiento, a la discriminación, entre otras” (Vinuesa, 2019: 125). El feminismo interviene como sujeto político que persigue la reconfiguración de los marcos (jurídicos, políticos, culturales) que den respuesta a estas precariedades y las reviertan. María Pía López señala que la violencia llevada contra la corporalidad reducida a desecho (violada, asesinada, embolsada) es recibida por los movimientos feministas para darle lectura política, quitarlos del espacio doméstico y privado y conducirlo al ámbito del espacio público a través de actos, manifestaciones, movilizaciones, declaraciones, que cumplen con la elaboración de un duelo público que no sustituye al privado pero que “acompaña en el dolor de una desconocida” (López, 2019: 134) y declara esos cuerpos desechados dignos de duelo.

El feminismo como bloque social, y los oprimidos de la otra-cara de la Modernidad en Dussel, envuelven probablemente vinculaciones asimétricas entre las personas, cada una un rostro para el/la otro/a, pero insustituible frente al del otro/a para responder ante su vulnerabilidad política, económica y culturalmente emplazada. De esta escucha que oye lo no-dicho, lo no objetivado, lo no visible emerge la irrupción que interrumpe

y pone en cuestión el tiempo del relato, haciendo de la responsabilidad (no sólo ética, sino política) por la muerte del otro concreta y/o posible el elemento que reorienta el sentido del tiempo objetivo de las instituciones y sus narraciones.

Referencias bibliográficas

- Bacci, C. (2019). “De la crueldad a las resistencias” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019) *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*, (pp. 99-106). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento de América. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, La Paz: UMSA.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Editorial Cátedra.
- López, María Pía (2019). “Duelo y Melancolía” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp. 131-136) Córdoba: Encuentro Grupo Editor
- Meyar, C. y Giordana, M. (2019). “Feminismo, Libertad y democracia en la coyuntura nacional” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp. 91-98) Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Vinuesa, L.(2019). “Restos singulares y resistencias colectivas. *Ni una menos*: De la crueldad femicida al grito emancipador” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp.123-130) Córdoba: Encuentro Grupo Editor.