

Tiempo diacrónico en Emmanuel Levinas y la influencia de la *Urimpression* husserliana

Diachronic Time in Emmanuel Levinas and the influence of the Husserlian *Urimpression*

Lucy Gabriela Canizales
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
lgabriela.ch26@gmail.com

Recibido: 07/10/2018 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

El objetivo del presente trabajo es demostrar que si bien el tiempo diacrónico, que se inaugura con la relación de alteridad, se puede entender como antagónico a la propuesta de Edmund Husserl del tiempo interno de la conciencia. Esta temporalidad ética encuentra su inspiración más importante en la noción de *Urimpression* o protoimpresión desarrollada por el filósofo moravo.

Palabras clave: Fenomenología, Husserl, Levinas, protoimpresión, temporalidad.

Abstract

The object of the present study is to demonstrate that while the diachronic time, which first occurs with the relation of alterity, can be considered contrary to Edmund Husserl's proposal of the internal time of consciousness. This ethical temporality finds its most important inspiration in the notion of *Urimpression* or original impression developed by the by the Moravian philosopher.

Keywords: Husserl, Levinas, original impression, phenomenology, temporality.

La posición de Emmanuel Levinas con respecto a la filosofía de Edmund Husserl es algo por demás comentado; los inicios filosóficos de Levinas se caracterizan por su relación con el maestro de Friburgo, como lo muestra la tesis doctoral de 1930, *Teoría fenomenológica de la intuición* (2004); más aún, el diálogo con la fenomenología se mantiene durante todo su itinerario intelectual, y si bien se habla de una ruptura con respecto al proyecto husserliano, aún en sus años más avanzados el filósofo lituano-francés se reconocerá a sí mismo, en lo que respecta a su metodología, cómo fenomenólogo.¹ Precisamente, el objetivo de la presente investigación es demostrar la incidencia que la filosofía husserliana tiene en la propuesta de Levinas, por medio del legado específico de un concepto: la *Urimpression*.

Este concepto nos servirá como un eje rector para presentar la crítica y recuperación que el filósofo judío tiene con respecto a la propuesta temporal de Husserl. Al respecto, podemos identificar que la crítica de Levinas se escribe a partir de tres puntos

1 Es el método fenomenológico el que le permite a Levinas concluir sus ideas fundamentales, lo cual se puede rastrear a lo largo de su obra. Así, dice, por ejemplo, en la obra de 1961: "La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica" (2002: 55). Este salto se da gracias a la recomposición de la intencionalidad, en donde, a partir de una crítica sobre ésta, se plantea la posibilidad de un «acontecer» previo a la intencionalidad, como se muestra en el artículo de 1959 "La ruina de la representación" (en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 2009a), texto donde se concentran explícitamente las críticas a la fenomenología y, simultáneamente, el asomo de varias recuperaciones y apropiaciones claves para la propuesta levinasiana de una ética como filosofía primera, la cual aparecería más fuerte que nunca en el texto ya citado *Totalidad e infinito*. En la obra de 1974, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), por otro lado, Levinas hablará constantemente de la fenomenología, aun cuando lo haga en términos de su superación, pues el Otro se entiende como una revelación que no es fenómeno. Referencias similares encontramos en la conferencia de 1982, "Ética como filosofía primera" (2006). Si a todo esto sumamos la declaración en la entrevista realizada por Philippe Nemo en 1981, intitulada *Ética e infinito*, "Poco a poco fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl —dice Levinas— en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco todos sus preceptos de escuela" (Levinas, 2000: 30), entonces se nos vuelve innegable la comprensión de Levinas como un fenomenólogo.

elementales. En primer lugar, podemos encontrar la crítica según la cual la estructura temporal descrita por Husserl tiene un carácter fundamentalmente teórico. Esta noción se empieza a sugerir en textos tan tempranos como lo es la tesis doctoral, en donde de hecho la estructura de la conciencia intencional se presentará como primariamente teórica y representacional. La segunda forma que adquiere la crítica se da según la comprensión de que se imposibilita en la estructura de la protención, retención y protoimpresión, una novedad o espontaneidad del futuro, de tal modo que el futuro es siempre predecible. Por otro lado, como tercer punto, encontramos que para Levinas la memoria husserliana se entiende exclusivamente como algo representacional, como un movimiento de traer al presenta algo retenido, con una suerte de poderío absoluto.² Este poder representativo de presentificar todo lo aprehendido, junto a esta proyección al futuro que escribe el porvenir a partir del flujo vivido, le valdrán al filósofo lituano-francés la comprensión de que en Husserl existe una primacía del presente, un presente donde el sujeto tiene siempre un movimiento totalitario de actividad (teórica). Estas dos últimas críticas se presentan sobre todo en textos de madurez, especialmente el punto sobre la memoria, que encontrará una contra propuesta hasta *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), con la idea de un pasado inmemorial; sin embargo, es mi parecer que ambas pueden ser inferidas ya a partir de la primera crítica, en cuanto esas suponen a ésta.

Con todo esto dicho, surge la tendencia de reconocer en la filosofía de Levinas una ruptura con Husserl, una crítica irreconciliable

2 "What is now being questioned in Husserl is the 're-presentation' (*Vergegenwärtigung*) of the *past* in «rememoration» (*Wiedererinnerung*). The Husserlian analysis of memory is primarily concerned with assuring continuity between the present and the past: the originary meaning of the past is determined by my elapsed intentional lived experiences, and because all of these experiences are «retained» by my present consciousness in their original fluidity, they can for that reason be made present again at any moment in the form of a memory. For Husserl, then, the past is a displaced present, pushed back from the center of present consciousness toward its periphery by the emergence of a new lived experience. For Levinas, this conception of the past is unable to do justice to its alterity, which has to do with temporal distance, interruption and loss" (Bernet, 2004: 88).

del primero sobre el segundo; sin embargo, como he dicho ya, la intención del presente estudio es demostrar que la relación con Husserl no se da únicamente a partir de la crítica, sino también por influencia y apropiación. Pues bien, tal es el caso de la apreciación que el filósofo lituano-francés realiza respecto a la propuesta temporal fenomenológica, de tal modo que paralelo a las ya mencionadas críticas, encontramos una etapa de recuperación en donde se utiliza un elemento de la propia fenomenología para hacer una contrapropuesta ante la intencionalidad; este es el papel que adquirirá la protoimpresión en el itinerario levinasiano.

Gracias a varios textos, compilados principalmente en la segunda edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (2009a), podemos encontrar una revalorización en la propuesta husserliana; encontramos en estos textos que la atención levinasiana se torna a otros contenidos de la propuesta fenomenológica husserliana que habían sido dejados de lado en *Teoría fenomenológica de la intuición* (2004).³ Según lo dirá el propio Levinas en algunas entrevistas, en la tesis doctoral de 1930 existe lo que me atrevo a llamar una fenomenología ontologizada, un intento por esquematizar o posibilitar un paso orgánico entre la fenomenología husserliana y la ontología fundamental de Martin Heidegger. Al respecto, Levinas dice “el trabajo que entonces realicé sobre «la teoría de la intuición» en Husserl estuvo así influido por *Sein und Zeit*, en la medida en que yo buscaba presentar a Husserl como habiéndose percatado del problema ontológico del ser, la cuestión del *estatuto* más bien que de la *quididad* de los seres” (2000a: 37). También, de manera más explícita, en una entrevista con Francois Poirié, expresa Levinas: “En mi primer libro, que se publicó hace cincuenta años, en 1930 —exactamente cincuenta y siete años— me esforcé por presentar la doctrina de

3 Para muchos autores, el regreso a Husserl y la recuperación de varias ideas suyas se debe a la separación tajante que existe con Martin 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. Al respecto, véase el texto de Samuel Moyn, *Origins of the Other*, capítulo «Nazism and crisis» (2005: 88-112).

Husserl tratando de hallar elementos heideggerianos, como si la filosofía de Husserl propusiera ya el problema heideggeriano del ser y lo ente. Además, hoy pienso que no me arrepentí del todo” (Poirié y Levinas, 2009: 64-65). Las obras en las que me enfocaré en el presente estudio corresponden a una segunda navegación sobre Husserl, expresada principalmente en textos de la última parte de la década de los 50 y a lo largo de la década de los 60, en donde la reflexión no se escribirá únicamente en los términos de una reelaboración de la crítica, sino que irá también al encuentro de herramientas que ayuden al filósofo lituano-francés en su proyecto de pensar la alteridad.

Así pues, nos enfocaremos en la apreciación que Levinas realiza al respecto de la protoimpresión en el texto de 1965, *Intencionalidad y sensación* (en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 2009a), mismo que resulta sumamente valioso en lo que respecta a la posición levinasiana frente a la teoría fenomenológica de la temporalidad desarrollada por Husserl, pues toma en cuenta las *Lecciones de la conciencia del tiempo inmanente*, las cuales, si bien habían sido leídas para la tesis de 1930, no tenían un rol relevante a lo largo de la exposición. Antes de pasar a esto, que será el núcleo de este estudio, presentaré de manera unitaria y sintética la crítica al sujeto activo que, según Levinas, se defiende en la fenomenología por medio de la intencionalidad.

Intencionalidad y significación

En *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas critica un intelectualismo propio de la primacía de la intuición, debido a que toda intuición se presentaría, últimamente, como una intuición categorial, la cual además tiene como base siempre una representación. En esta obra, el autor de la ética como filosofía primera muestra que el gran logro de la fenomenología es la disolución del problema tradicional de la escisión entre sujeto-objeto, así como la recuperación del valor de la subjetividad sin caer en las limitantes del sensualismo o el empirismo. 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 el 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. Sin embargo, este acto intencional presentará serios problemas para Levinas.

Para el pensador judío, “cada *Erlebnis* intencional o bien es un *acto objetivante* o bien tiene uno como base” (Levinas, 2004: 93) y todo acto objetivante es por naturaleza teórico; además, todo acto objetivante deviene representación, de modo que “el acto de la intuición, acto que nos pone en contacto con el ser, será ante todo un acto teórico, un *acto objetivante*” (Levinas, 2004: 91). En conclusión, “sólo el acto objetivante tiene el privilegio de darnos «el objeto», y nuestro contacto con lo real posee la estructura de la representación” (Levinas, 2004: 93).⁴ Levinas cuestiona que la relación con el mundo sea teórica, y se pregunta si no se trataría más bien de una actitud espontánea de relación, de acción.⁵ Además, ya en esta tesis

4 Al respecto de la representación en Husserl, encontramos que “Sólo podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados por medio de las representaciones tejidas con los sentimientos [...]. Todas las intenciones o actos sentidos «deben» su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirve de base. Pero el sentido del término «deber» indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que les deben a las otras” (Husserl, 1976: 507) y “[Existe un] *Doble concepto de representación*. Una *representación*, en el *primer* sentido, es un *acto* (o una peculiar *cualidad de acto*) lo mismo que un juicio, un deseo, una pregunta, etc. [...] todo «mero tener presente» ideas sin expresarlas, sin «tomar posición» ante ellas; todo «mero» fantasear, etc. [...] En el *otro* sentido, una *representación* no sería un *acto*, sino la materia de acto, que constituye un aspecto de la esencia intencional en *todo* acto complejo [...] Esta segunda «representación» sirve de base a todo acto, por ende, también al acto de representar en el *primer* sentido” (Husserl, 1976: 553).

5 “En su filosofía (y aquí es donde nos separamos de su propuesta), el conocimiento y la representación no son modos de vida en el mismo grado que los otros; tampoco son

se empieza a ver la problemática de que este esquema no admite una posibilidad pasiva por parte de la conciencia, de modo que la conciencia teórica se presenta como el único acceso al ser. Por otro lado, si bien la cuestión sobre 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” (2011: 13).

Habiendo dicho esto, pasaré a concentrarme en el cambio de enfoque que se realiza en los escritos de la segunda etapa, en donde se pasa a acentuar la significación y se abre la posibilidad a una dimensión pasiva de la conciencia; quizá sería más adecuado hablar de una dimensión pasiva *previa* a la conciencia. 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.

En *La significación y el sentido* (1963), según Levinas “lo dado se presenta de entrada *en tanto que* esto o aquello, es decir, en tanto significación. La experiencia es una lectura, la comprensión del sentido, una exégesis, una hermenéutica y no una intuición” (Levinas, 2009b: 24). De tal modo que este dinamismo precede al pensamiento en tanto lo funda de algún modo y vuelve posible toda percepción; dicho con otras palabras, todo acto de pensar se ve precedido por este acto de dar sentido, la recepción sensitiva es posible desde

un modo secundario. La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás” (Levinas, 2004: 82). “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 [?]” (Levinas, 2004: 151-152).

un acto significativo, rompiendo con la actitud natural cuya interpretación de lo real se agota en la posición de las cosas que están «ante mí» (*vorhanden*).

Asegurar que no existen significados aislados, sino que son necesarias redes significativas para que adquieran sentido,⁶ vuelve totalmente evidente la necesidad levinasiana de un elemento trascendente, que escape de la significación y que la posibilite. Posicionándose frente a esto, en la propuesta levinasiana “el ser deja de considerarse como el «horizonte» de toda comprensión, ya que Levinas establece un nuevo origen para la significación, el Otro” (Peña, 1996: 549). En cuanto se comprenda la intencionalidad en términos de redes significativas-afectivas, en esa misma medida se asoma la necesidad de develar 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. Levinas encontrará en la lectura husserliana sobre la estructura temporal, particularmente en el concepto de *Urimpression*, una idea que permite defender una pasividad, una imposibilidad tanto de interpretación o significación como de representación.

Urimpression

Una de las características fundamentales de la conciencia 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 el llamado tiempo inmanente. La distinción entre tiempo inmanente y tiempo cósmico o de la naturaleza corresponde con la distinción 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. De esta manera, se

6 “Exactamente como el lenguaje” en donde cada palabra necesita definirse en una red significativa para adquirir sentido, “la experiencia ya no aparece conformada con elementos aislados, alojados, en cierto modo en un espacio euclidiano donde podrían exponerse, cada uno por su cuenta, directamente visibles, significando a partir de sí. Significan a partir del «mundo» y de la posición del que mira” (Levinas, 2009b: 22).

afirma que el tiempo no corresponde tanto a algo exterior a la conciencia, «objetivo», como a algo interior —incluso se puede 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 este flujo, la *Urimpression* permite el comienzo o inauguración, como 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” (Gibu, 2011: 45). 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*.⁷

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 misma (Levinas, 2009a: 76-7).

Sin embargo, si bien se describe la protoimpresión en términos de génesis, esta, como instante presente, representa un acontecer continuo, de tal modo que hay un momento o ahora que se ve reemplazado por otro ahora nuevo, y así sucesivamente, siendo la suma de estos ahora el flujo temporal sobre el cual fluye la conciencia.

7 “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*” (Levinas, 2009a: 224).

Si la *Urimpression* aporta el instante de la novedad, lo que posibilita nuestra aprehensión de este momento será la retención, y, además, a esta aparición vendría unida la protención, como la inclinación de la conciencia a generar una expectativa respecto al momento presente. Como dice Dolores Conesa, “si la intencionalidad hace pie a una conciencia impresional, esto también alude a un movimiento inverso: la conversión de la protoconciencia no intencional en conciencia intencional a través de la retención” (2010: 448).

Anteriormente se mencionó la crítica a la intuición que se desarrolla desde *La teoría fenomenológica de la intuición*; pues bien, en el texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* existe una continuidad a esta postura, desarrollada ahora en referencia a la temporalidad husserliana. 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” (Gibu, 2014: 91). Bajo esta estructura, si en la *Urimpression* “coinciden la sensación con lo sentido”, en el movimiento retencional-protencional más bien “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” (Viola, 2016: 125).

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 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 (*Urimpression*)

que, si bien interrumpe el flujo de la conciencia, no deja de ser correlativa a ella en cuanto constituye su *condición de posibilidad*” (2016: 127).

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, pero 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 inscrita en la identidad de la conciencia misma; la diacronía que Levinas busca debería 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 se encuentra 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 sólo se puede identificar con el pasado, y sólo en cuanto la huella que deja sobre nosotros, no hay un aparecer en el sentido formal, sino pura vivencia.

Diacronía

La propuesta temporal realizada por Emmanuel Levinas proporciona, en primer lugar, una crítica a la concepción tradicional de tiempo, según la cual se le comprende como un continuo homogéneo, como una sucesión de instantes. Para el filósofo judío, el sujeto tiene que salir de la economía de la intencionalidad, en donde existe una incapacidad de recibir al otro, abriéndose a una temporalidad real, la cual se daría como “un tiempo abierto al porvenir en el que el pasado «llama», «interpela» al yo sin ser recuperable” (Cecchi, 2004: 201). Este tiempo no se adecuaría a las metáforas del fluir, que implican un movimiento cuyo único referente se mantiene en la esfera del sujeto.

Más allá del desarrollo crítico, el cual hemos tematizado a lo largo de este trabajo de la mano de la tesis doctoral y los artículos mencionados, paralelamente Levinas desarrolla su propuesta original, tematizando el instante presente como la temporalidad que se inaugura desde la alteridad auténtica. Siendo así, Levinas desplegará, tal como se puede rastrear en *El tiempo y el otro* (1993) y *De la existencia al existente* (2000b), tres maneras de entender el tiempo: la primera, corresponde al tiempo previo a la ruptura de la conciencia sobre el ser, el tiempo de la existencia pura, que se da en la forma de una eternidad. Es posible identificar esta temporalidad con el tiempo formal homogéneo de la física. El segundo modo se da como existente, esto es, a partir de una conciencia presente que aprehende y representa el pasado, así como espera el futuro. Llamaremos a este tiempo, utilizando los términos de Hedwig Conrad-Martius, imaginativo-trascendental;⁸ en esta categoría se inscribe la estructura husserliana de temporalidad. La tercera forma del tiempo, diacronía, será identificada por Levinas como aquella originaria, y se inaugura con el encuentro de alteridad y el reconocimiento de ésta como algo inefable. Mientras el tiempo imaginativo-trascendental se mantiene en la esfera de la ontología, esta temporalidad corresponde a la de una ética.

Las tres formas de tiempo se pueden también describir de la siguiente manera: la del *hay*, la de la hipóstasis y la del tiempo auténtico. En lo que respecta al *hay*, existe una «duración» en donde no se pueden distinguir instantes, una homogeneización total y, por lo tanto, carencia de movimiento, es en ese sentido que se puede hablar de un tiempo de la eternidad, en cuanto no hay movilidad porque no existe todavía una conciencia que se identifique con esta duración. En *De la existencia al existente* (2000b) Levinas caracterizará el *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.

8 Hedwig Conrad-Martius hace una distinción entre tiempo real y tiempo «trascendental-imaginativo». Entender este último es entender un tipo de propuesta del tiempo vivencial, o, mejor dicho, del tiempo intencional. “El flujo temporal es el tiempo objetivamente tenido. En él nos está dado el tiempo intencionalmente” (Conrad-Martius, 1958: 18). La subjetividad del ser se traduce en la intencionalidad del tiempo.

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. Esta temporalidad se rompe al momento de la *hipóstasis*, la irrupción del existente.

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. “Ser es, — escribe Levinas— en ese sentido, aislarse mediante el existir [...] El existir rechaza toda relación, toda multiplicidad. No se refiere a nadie más que al existente” (1993: 151). 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” (Levinas, 1993: 82).

El tiempo hipostático aparece con la irrupción de la conciencia, la apropiación del verbo por parte del sustantivo, la cual a su vez inaugura la posibilidad de identificación de este tiempo, en donde existe un doble movimiento por el cual, mientras la conciencia configura el ritmo de este tiempo, este fluir simultáneamente determina a la conciencia, pues ésta se desenvuelve siempre sobre el tiempo. Se trata de un presente que se mantiene en la estructura del yo, que se escribe exclusivamente a partir del sujeto, en un movimiento de autoconstitución. Pues bien, queda por resolver cómo es posible interrumpir la soledad y, consecuentemente, cómo se puede inaugurar otra estructura temporal; esta interrupción será propia de un tiempo auténtico, el cual presenta un infinito capaz de romper con la totalidad de la autoidentificación, esto se da con la presencia del Otro, expresada en la epifanía del rostro.

Hasta *Totalidad e Infinito*, Levinas dirá que la forma que tengo de relacionarme con el otro, de inscribirme en esta temporalidad, se da en la proximidad que lo erótico inaugura. Se puede decir que la relación erótica da razón ante el hecho de que mi acceso al otro sólo puede suceder en términos sensitivos, lo cual implica una

proximidad corporal: 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” (García, 2012: 210). Gracias al movimiento erótico se permite la fecundidad y, con esto, la paternidad.

Por la fecundidad, se presenta la posibilidad de que el tiempo ético sea infinito, y, además, se permite la apertura de un futuro impredecible, un futuro totalmente otro, cuyo punto de referencia no soy yo sino el otro (el hijo), “la paternidad es —dice Levinas— 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” (1993: 135). El hijo es un otro que paradójicamente tiene, de cierto modo, algo mío, por eso se dice que “la temporalidad de los padres pervive, entonces, a través de la temporalidad del hijo: el tiempo, por tanto, acontece como sucesión de generaciones, como continuidad a través de rupturas, y, en esta cadena de padre-hijo, generación de tiempo que genera tiempo, el tiempo es infinito” (Lorca, 2006: 5). Aquí se inscribe la discontinuidad, ruptura propia del tiempo ético diacrónico, como lo dice Levinas: “En la paternidad, en la que el Yo, a través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el Otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad, sobre la vejez y el destino. La paternidad — el modo de ser otro al mismo tiempo que sí mismo” (2002: 288).

Por otro lado, en la estructura ontológica del presente diluido en esquemas de flujo, el pasado se vuelve también un presente desplazado; para Levinas, en cambio, así como el futuro tiene una dimensión de alteridad que no puede identificarse desde mi subjetividad, tal como se ha mostrado con la idea de paternidad, asimismo el pasado se debe poder comprender como una alteridad, una distancia temporal, pérdida e interrupción, lo cual sólo es posible comprendiendo el presente como instante fuera de una concatenación, de un flujo.⁹ El pasado, para Levinas, cobra sentido sólo a partir de una

9 “While it does not really deny the difference between the present and the past, Husserl’s conception of retention and *rememorative representatio* is nevertheless an

relación con otro, es decir, el otro es quien co-determina mi pasado, por eso se habla del pasado como una alteridad. Al respecto, Rudolf Bernet dice: “Levinas no se detiene simplemente reconociendo esta presencia del otro en mi pasado, él también intenta establecer que el pasado es él mismo, en su sentido más originario, no mi pasado sino el pasado del otro. [...] El pasado, de esta manera, testifica la precedencia del otro respecto de mi propia presencia” (2004: 89).¹⁰ El otro se me revela en una existencia correspondiente a un pasado inmemorial, un pasado en el que nunca he estado presente y sobre el cual queda una *huella* del otro en mí.

Al criticar la estructura ontológica temporal, Levinas dice: “El tiempo es así obra de la subjetividad en tanto es capaz de abrirse un lapso, entre su nacimiento y su muerte, en el que puede crecer su libertad y su conciencia. La conciencia es precisamente esta capacidad de invertir el tiempo natural y continuo para volver atrás: es esencialmente memoria” (2002: 27). Aquí vemos que estas propuestas comprenden el aplazamiento de la muerte como la esencia del tiempo, argumento congruente con el dominio de la subjetividad. Para Levinas, en cambio, el deseo de la trascendencia que la metafísica delata se abre precisamente ante el acechamiento de la muerte, ante la identificación de ésta como algo siempre posible. A partir del encuentro con el otro y con la responsabilidad que el otro me exige, se inaugura una superación de la pre-ocupación por mi propia muerte para atender la preocupación de la muerte del otro. La responsabilidad ética, premisa que permea la filosofía levinasiana, trae consigo una nueva temporalidad que no es ni la propia al modelo físico, ni el flujo que caracteriza la temporalidad fenomenológica, todo esto porque no se trata de un tiempo de la conciencia, del yo, ni siquiera ya de un tiempo del nosotros, sino de un tiempo del *Otro*: anulando, por un lado, la relación intencional en la que yo vuelco el modelo

effort to «recuperate» the past, by re-establishing or safeguarding the continuity of the flux of intentional consciousness” (Bernet, 2004: 88-89).

10 “Levinas does not stop at simply acknowledging this presence of the other in my past, he also attempts to establish that the past itself, in its most originary sense, is not my past but the other’s past... The past, in this way, testifies the other’s precedence over self-presence” (Bernet, 2004: 89).

temporal de mi conciencia en una alteridad, y, por otro lado, en el momento de esta ruptura que el otro realiza sobre mí, volviéndome responsable de él, el otro penetra y cambia mi temporalidad.

De este modo, el otro interrumpe la continuación de mi temporalidad y la transforma en una serie de instantes fragmentados, haciéndome depender de él y obligándome a su respuesta. “No hay continuidad en el ser —escribe Levinas—. 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” (Levinas, 2002: 291). Además, simultáneamente, el otro en ese momento 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 tiempo y el otro* (1993).

Así, para Levinas:

Existe un tiempo que puede entenderse a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero, a partir de la relación ética con otro, se entrea bre una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, «tiene que ver conmigo», no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no se trata de mi anticipación a un presente que me espera ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser, «como si ya hubiese llegado», como si la temporalidad fuese una sincronía. El porvenir es el tiempo de la profecía que es también un imperativo, orden moral, mensaje de una inspiración [...] Lo infinito del tiempo no me asusta, creo que es el movimiento del mismo del a-Dios y que el tiempo es mejor que

la eternidad, que es una exasperación del «presente» una idealización del presente (2001: 141).

De este modo, el tiempo deformatizado, que se inaugura a partir de la relación ética, adquiere la forma de una diacronía que conjuga presente, pasado y porvenir: un pasado inmemorial, porque nunca fue presente para mí, es el pasado de la alteridad; y una novedad que no se puede prever o representar, este es el a-Dios de la redención, una excedencia que lleva la forma de movimiento sin retorno, porque se vuelve en otro que, sin embargo, es mi futuro, un futuro que nunca podrá ser para mí.

Ahora bien, “La relación [con el otro] no genera el tiempo, como si el tiempo fuese un producto de la relación intersubjetiva, sino que ella se temporaliza en el tiempo que transcurre y en el cual tiene lugar el «ser-uno-con-otro» como tiempo diacrónico, es decir, como secuencia discontinua, «decir-respuesta»” (Garrido, 2002: 68). El dar respuesta es el tener responsabilidad por el otro, un ponerme a su servicio: “la intencionalidad radical es la que provoca el rostro del otro, la que me arranca de mí y me hace ponerme a su servicio. En tal caso, el ego está ante todo abierto al otro, en vez de ser mero foco cognoscitivo que constituye los objetos del mundo” (Peña, 1996: 547). Sólo en esta estructura se puede ver una verdadera trascendencia, superando la inmanencia de la conciencia husserliana, en donde la significación siempre se da desde la conciencia subjetiva. Aquí, se abre la posibilidad de una trascendencia que no parta del sujeto en una dirección hacia lo exterior, sino que el sujeto «reciba» en completa inadecuación. Pasamos, así, de relacionarnos con el otro en términos de fenómeno para relacionarnos en términos de *enigma*.

Conclusiones

El concepto de totalidad, tan frecuentado por Levinas, hace referencia al modo con el cual ordeno el mundo en un sistema unificador. Esto es posible únicamente cuando estoy «solo» en el mundo, porque mi relación con los entes que me rodean permite una organización

cognoscitiva. Sin embargo, el Mismo no está solo, su habitar totalizado se ve interrumpido por la revelación de la alteridad. Y así, mientras todas las demás cosas se me presentan como alimento, como lo que permite el goce al inclinarme hacia ello, la otredad del otro no es algo de lo cual viva, más bien es algo *por* lo cual vivo, vivo por ello en el modo de la responsabilidad. Una vez que me encuentro con esta alteridad, la descubro como algo anterior a mí, me doy cuenta de que antes de ser un agente cognoscitivo soy un agente moral, porque, ante la epifanía del rostro del otro sólo me queda responder; se abre, así, otro modo de temporalidad, uno más originario ante el cual soy completa pasividad.

El filósofo lituano-francés habla de la posibilidad de una conciencia no intencional (quizá sería más correcto decir una no-conciencia), buscando elementos que vayan «más acá» de la conciencia. En este sentido, podemos hablar, como lo hace Dolores Conesa, de dos tipos de conciencia: una retencional y otra *impresional* (2010). El método que permite mentar esta esfera anterior a la conciencia, la llamada conciencia impresional, es la reducción fenomenológica, porque abre la posibilidad de abordar la conciencia en su puro acto, abstrayendo el objeto, el elemento material; analizar la conciencia en estos términos puros resulta elemental para lograr vislumbrar este más acá, eso que la funda y ante lo que ella es pasiva. El intento de Levinas de situarse en la esfera pre-teórica, pre-intencional, determina la búsqueda de un tiempo originario que no sea aprehensible en la representación, un tiempo previo a la primacía del mismo. Este esquema es el que llevará al tiempo de la diacronía, el cual ve en la *Urimpression* un antecedente importante, como un elemento que implica una coincidencia entre la sensación y lo sentido, «sensación no-intencional», es la relación con un instante que segrega el flujo de la conciencia, en cuanto no permite su inserción en él.

De cierto modo, el encuentro levinasiano de la necesidad de una esfera pre-intencional antecede estudios de la fenomenología genética, en donde el propio Husserl desarrolla este tipo de conciencia impresional. Mientras en *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* la intencionalidad evidentemente se desarrolla desde un sentido “sincrónico y meramente estructural” —esto, con la intención de “desarrollar una

tipología de las formas más generales en que algo puede aparecer como correlato de la conciencia” (Rojas, 2019: 1)—, en donde los actos intencionales se vuelven así una estructura fija, como trasfondo de estos textos y a lo largo de toda la fenomenología husserliana se desarrolla paralelamente otra manera de comprender o desarrollar la intencionalidad, un análisis que “toma como eje de investigación la concreción de la vida individual subjetiva y su interés por el mundo” (Rojas, 2019: 1). Estos estudios del interés y la forma alternativa de tratar la intencionalidad son propios de la fenomenología genética, en donde “el acento está puesto en la clarificación de los modos en que la atención y el interés originan y determinan el proceso mismo de la ejecución ya no solo de los actos objetivantes, sino de todo tener conciencia tanto de forma activa, en los diferentes tipos de volverse-hacia, como en las diferentes formas pasivas de la receptividad y en la habitualidad” (Rojas, 2019: 6).

Por ejemplo, en los *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, encontramos la pasividad como base sobre la cual se sostiene la filosofía de Husserl (avanzando más allá de la noción de una fenomenología a partir del sujeto ya constituido). La vida pasiva se presenta como aquello que fundamenta la posibilidad de la afectividad, como las formas receptivas y no despiertas de la conciencia en donde ni siquiera hay un yo que se dirija voluntariamente hacia algo. Si *Ideas* es la presentación pública de la vía egológica de la fenomenología, en estos textos se desea deliberadamente desconectar la problemática del yo, ubicarse anteriormente a su constitución hacia ese plano de conciencia preyoica. El filósofo moravo busca describir la esfera de la conciencia no despierta, las maneras en que la conciencia es más bien arrastrada por diferentes motivaciones en el mundo, con esto expandiendo el sentido de la vivencia intencional más allá de la actividad y más allá de la relación yo-objeto. De este modo, el propio Husserl hablará de la intencionalidad no sólo como «conciencia de...», sino ahora como tendencia (*Streben*). Una de las caracterizaciones que se harán de la conciencia en esta otra etapa será a partir de su *apertura*, de tal modo que “la conciencia interna del tiempo es ella misma conciencia de sí y en ese sentido productora de su propia temporización en cada momento del flujo temporal” (Quepons,

2015: 166). Como Levinas ya lo menciona en *Sensibilidad y sensación*, en la estructura temporal encontramos una reflexividad que se refiere al ámbito de la sensibilidad, de la pasividad: mi vida no solamente es un fluir de vivencias, sino también un estar consciente, saber de este fluir (*Zeitbewusstsein*) – concepción husserliana que será notada y explotada por filósofos contemporáneos como Dan Zahavi con su idea del *Self-awareness*.

De este modo, Levinas se habría adelantado por mucho a los estudios contemporáneos a propósito de la fenomenología genética de Husserl, encontrando el valor de la *Urimpression* y posicionando este elemento de la filosofía husserliana como aquel que permite ver desde los escritos publicados hasta ese momento, tanto la necesidad de una esfera de la conciencia previa a la actividad de la intencionalidad como el camino apuntado por el propio Husserl en cuanto al desarrollo de otro tipo de intencionalidad desde el esquema temporal. En *Los manuscritos C*, tomo VIII de *Husserliana Materialen*, por ejemplo, se ve la elaboración de Husserl al respecto de los términos de protoyo o yo originario (*Urich*) y protohyle o materia originaria (*Urhytle*), esta última, tematizando un presentido pragmático. Orbitando estos conceptos, Husserl defiende, según Alonso, que “el proceso de entrelazamiento preintencional de los horizontes temporales es posible sólo si se entiende como horizontes de intereses y no como horizontes meramente sensibles-perceptibles” (2018: 185), desarrollando la esfera preintencional del tiempo —de una manera muy diferente que la levinasiana y más cercana a la heideggeriana—, dilucidando esferas prácticas de la conciencia.

En estas últimas líneas me gustaría notar que si bien los textos póstumos de Husserl nos permiten ver de una manera mucho más clara este otro lado de la intencionalidad desarrollada por el propio filósofo moravo a partir de la reflexión del tiempo, aun con este otro perfil la crítica de Levinas mantiene su vigencia en más de un elemento.

Ante todo, la crítica levinasiana a propósito de la “anticipación del porvenir” adquiriría un nuevo giro, sin desaparecer. En *El tiempo y el otro* (1993), Levinas constantemente señala como uno de los grandes errores del esquema temporal realizado tradicionalmente

por la ontología occidental “la anticipación al porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro” (1993: 117). Pues bien, algunos investigadores interpretan —a partir de estos estudios inéditos husserlianos a propósito de la temporalidad— que, efectivamente, la protoimpresión sería una abstracción de un momento de actualización, de tal modo que la propuesta temporal de la fenomenología husserliana apostaría por una unidad entre la protoimpresión, la retención y la protención. Así lo expone Lanei Rodemeyer, quien identifica un valor particular en la protención.¹¹ Según esta interpretación, se confirman en estos estudios la idea ya sugerida por Levinas sobre la relación entre la protención y la intencionalidad, en donde se afirma que en el proyecto husserliano la conciencia se adelanta al objeto, incluyendo en este universo de objetos al prójimo.

Con esto llegamos a otra crítica levinasiana, en la cual hemos insistido: la estructura temporal husserliana se mantiene en el esquema de la totalidad, sin la presencia real de una trascendencia. Por un lado, estos escritos desarrollan la idea de que mi temporalidad depende de la subjetividad de otro; sin embargo, debido a que este otro se encuentra ya sugerido en mi flujo de conciencia como una apercepción, esta comprensión de la alteridad será radicalmente distante de la noción levinasiana del otro trascendental. La presentación del otro que se descubre en la descripción del tiempo

11 “The appearance of the term *Urimpression* (and *Urempfindung*, primordial sensation) coincided with Husserl’s introduction of the terms «protention» and «retention», a fact which might help us understand how the primordial impression is an abstraction of a whole «living present» [...] My experience of «now» is not at all of a point (nor of a primal impression), but instead already contains aspects of it which are futural and past, namely, protention and retention” (Rodemeyer, 2003: 128). Al contrario de Rodemeyer, Víctor Biceaga hace un énfasis en la retención en donde, según él, está colocada la mayor importancia en la estructura husserliana: “It is the ambiguous status of retention —at the same time presentation and presentification— which explains the inclusion of otherness in the primordial sphere” (Biceaga, 2010: 10). Levinas, por otro lado y como ya se había expuesto, defiende que en Husserl hay una primacía del presente: en cualquier caso, se mantiene la idea de la protoimpresión como solamente una abstracción.

prescinde precisamente de la manifestación del Otro: es desde la esfera del Mismo y dentro de su propia temporalización que el otro está sugerido o advenido. Se habla, entonces, no tanto de un Otro, cuyo encuentro rompe mi totalidad al ser la epifanía de una trascendencia absoluta, sino de un *alter-ego*. Si bien es cierto que para Husserl el encuentro con el otro no es solamente la experiencia de otro psiquismo, sino también es una experiencia física con un “correlato que funge la presencia del otro a partir de su cuerpo como expresión física del mundo” (Balbotín, 2015: 252), este cuerpo se presenta primeramente como *Körper* y su comprensión como *Leib* solo se posibilita a partir de mi subjetividad constituyente, proyectando mi experiencia en el otro.¹² De este modo, entonces, la presentación del alter-ego se mantiene todavía en el esquema de una trascendencia en la inmanencia.

De cualquier modo, habiendo dicho todo esto, concluimos que es la protoimpresión lo que permite al pensador judío acercarse al instante diacrónico, y si bien existe un distanciamiento y postura crítica frente a la estructura global temporal desarrollada por Husserl (protoimpresión-protención-retención), la *Urimpression* es un referente elemental para la propuesta del filósofo lituano-francés. Es por eso que, como acertadamente escribe Tania Checchi, “en tanto juicio de su abordaje de la temporalidad, la sensación no-intencional husserliana y su *Urimpression* 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” (2004: 211). Así, la protoimpresión corresponde a aquel elemento de la filosofía de Husserl que permite asomarse en el carácter de la diacronía, como experiencia pura ante-predicativa, pasividad fruto de la trascendencia.

12 “This latter kind of experience of the alien reverberates back and sharpens the ego’s awareness of an *inner alterity* that dwells at the very core of its own experience” (Biceaga, 2010: 11; las cursivas son mías).

Referencias

- Alonso, D. U. (2018). *Diacronía y sincronía del tiempo en Husserl, Heidegger y Levinas* (tesis doctoral), Ciudad de México: UNAM.
- Balbotín, C. (2015). “El problema de la constitución de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl”, en *Alpha*, n. 41, pp. 251-268.
- Biceaga, V. (2010). *The concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Canada: Springer.
- Bernet, R. (2004). “Levinas's critique of Husserl”, in Critchley, S. and Bernasconi, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cecchi, T. (2004). “Estudio conclusivo”, en Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la Intuición*, Salamanca: Sígueme.
- Conesa, D. (2010). “Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿continuidad o ruptura?”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/4, tomo 135, pp. 435-454.
- Conrad-Martius, H. (1958). *El tiempo*, trad. Antonio Rodríguez-Huescar, Madrid: Revista de Occidente.
- Garrido, Á. (2002). “Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas”, *Enfoques*, vol. XIV, n. 1, pp. 57-71.
- García, P. E. (2012). “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV, pp. 197-221.
- Gibu, R. (2011). *Proximidad y subjetividad*, México: Itaca.
- (2014). “Hermenéutica de la pasividad. Una propuesta de Levinas tras *Totalidad e Infinito*”, en *Acta philosophica*, vol. 23, pp. 85-100.
- Gómez, Ó. L. (2006). “Palabras preliminares”, en Levinas, E. “Ética como filosofía primera”, *A parte Rei*, 43, enero.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones Lógicas*, trads. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Barcelona: Paidós.
- (2000a). *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid: La Balsa de Medusa.
- (2000b). *De la existencia al existente*, trad. Patricio Peñalver, Madrid: Arena.
- (2001). *La huella del otro*, trads. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, México: Taurus.
- (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca: Sígueme.

- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme.
- (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*, trad. Tania Cecchi, Salamanca: Sígueme, 2004.
- (2006). “Ética como filosofía primera”, en *A parte Rei*, 43, Enero, trad. Óscar Lorca Gómez.
- (2009a) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid: Síntesis.
- (2009b). “La significación y el sentido”, en *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Moyn, S. (2005). *Origins of the Other. Emmanuel Levinas, between Revelation and Ethics*, New York: Cornell University Press.
- Peña, J. (1996) “Levinas y el olvido del otro”, *Scripta Theologica*, vol. 28, fasc. 2, 1996, pp. 543-564.
- Poirié, F. y Levinas, E. (2009). *Ensayo y conversaciones*, Madrid: Arena.
- Quepons, I. (2015). “Atención y conciencia de los sentimientos: el temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 3, pp. 157-169.
- Rojas, I. (2019). “Intencionalidad e interés: del mero sentido de referencia a la vida concreta”, inédito.
- Rodemeyer, L. (2003). “Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention”, en D. Welton (Ed.), *The New Husserl. A critical Reader*, Indiana: Indiana University Press.
- Viola, F. (2016). “La reiteración del *inicio*. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas”, *Franciscanum* 165, vol. LVIII, pp. 119-143.