

**LAS FLORES DEL FRUTO.
FECUNDIDAD, DIACRONÍA Y
RESURRECCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE
EMMANUEL LÉVINAS**

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO*

RESUMEN

El artículo se ocupa de la noción de fecundidad en la filosofía levinasiana tal y como se desarrolla en *Totalidad e infinito*; encuadra el tema en la tensión de la subjetividad entre identificación y responsabilidad como una posible solución de esa tensión. Analiza las repercusiones que en el sujeto produce la fecundidad y la temporalidad que la misma origina (diacronización de la diacronía). Concluye con el análisis de las relaciones entre fecundidad y muerte.

Este artículo pretende ser estrictamente fiel a la filosofía levinasiana sólo en la exposición de sus conceptos, no en la interpretación de los mismos.

* Conicet, Universidad Nacional de la Patagonia, Comodoro Rivadavia, Argentina.

1. INTRODUCCIÓN

LA NOCIÓN CENTRAL de la que se ocupará este artículo es la noción de fecundidad, tal como fuera desarrollada por Emmanuel Lévinas en la primera de sus dos obras capitales: *Totalidad e infinito -TI-*. Éste ha sido uno de los puntos menos considerados, por no decir obviados, en la creciente bibliografía que, en lengua española, se dedica al eminente pensador francés. En la bibliografía en otras lenguas, por lo menos hasta donde nosotros la hemos abarcado, los estudios acerca de la fecundidad se reducen, en líneas generales, a presentar el concepto en función del conjunto de la filosofía levinasiana¹. La exposición que aquí haremos de esta temática responde a otros objetivos y se encuadra en una perspectiva diferente. En primer lugar, procuraremos mostrar de qué modo aquel en quien el sujeto es fecundo, esto es, su hijo, repercute retrospectivamente en la subjetividad redimiéndola de su temporalidad y destino y produciendo una modificación esencial o viaje en su ser mismo. El hijo es aquella instancia que traspasa al sujeto de nuevo la posibilidad de ser origen. En términos humanos, la obra retrospectiva del fruto reconvierte a su simiente en flor. En segundo lugar, intentaremos desarrollar, a partir de la noción levinasiana de tiempo infinito como resultado de la fecundidad, una interpretación personal del sentido temporal de esta última como diacronización de la diacronía. Finalmente, y a modo de sugerir-

1. Hasta donde nuestro conocimiento alcanza, la mayoría (casi la totalidad) de la bibliografía dedicada a la fecundidad en el pensamiento de Emmanuel Lévinas ha sido escrita en francés o alemán y se ha concentrado en la reexposición del concepto o en la elucidación de su significación en el conjunto de la filosofía levinasiana. Entre otras obras merecen citarse especialmente: FORTHOMME, BERNARD, *Une philosophie de la transcendance*, La Pensée Universelle, Paris, 1979, pp. 322-343. HABEL, T., *Der Dritte stört: Emmanuel Lévinas-Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Matthias Grünewald, Mainz, 1994, pp. 85-93. HAUCK, DETLEF, *Fragen nach dem Anderen*, Die Blaue Eule, Essen, 1990, pp. 121-130. HUIZING, KLAAS, *Das Sein und der Andere*, Athenäum, Frankfurt a. M., 1988, pp. 108-117. KEWANI, WOLFGANG N., *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Alber, Freiburg/München, 1992. (En las pp. 101-109 el autor analiza las nociones de feminidad y fecundidad en su relación con la muerte dentro del contexto de la problemática de *El tiempo y el otro*; entre las páginas 178 y 182 de *Totalidad e infinito*, resume las nociones de amor y fecundidad. STRASSER, STEPHAN, "Jenseits von Sein und Zeit", en *Phaenomenologica*, 78, Den Haag Martinus Nijhoff, 1978, pp. 155-168.

cia más que de desarrollo analítico, intentaremos asir la relación entre fecundidad y muerte en la noción de resurrección.

De modo casi exclusivamente propedéutico no será ocioso señalar que este artículo sólo pretende ser estrictamente fiel a la filosofía levinasiana en la exposición de sus conceptos y no en la interpretación de los mismos. Nos alejamos así a sabiendas de los parámetros de la llamada interpretación inmanente, que intenta desplegar en el análisis lo que el autor ha expresado concentrado en el concepto. Nuestro objetivo es partir de Lévinas, de su terminología conceptual, de su temática y problemática, para desarrollar desde allí nuestra propia concepción de la interrelación entre fecundidad, diacronía y resurrección. Comenzaremos, entonces, nuestra labor presentando de modo introductorio al eventual lector la idea levinasiana de fecundidad y señalando el ámbito problemático y la tensión conceptual dentro de la cual esta idea se inserta.

2. LA FECUNDIDAD: ÁMBITO Y CONCEPTO

LA COMPRENSIÓN CABAL del fenómeno de la fecundidad requiere que se lo analice encuadrado en el ámbito en el que ella surge, a saber, la tensión fundamental de carácter tanto existencial como existencial que recorre íntegra la concepción levinasiana de la subjetividad y que encuentra en la fecundidad la instancia que resuelve y concilia esta tensión. Se trata del conflicto existente entre el sujeto analizado como yo separado en *TI* y el sujeto analizado como "heme aquí" en *De otro modo que ser o más allá de la esencia -AE-*. Ciertamente parece haber no una contradicción pero sí una tensión necesaria e insoluble, y por ello mismo trágica, en el doble movimiento constitutivo de la subjetividad. De un lado tenemos al sujeto como yo que vive de los elementos, gozando de manera egoísta y separada de ellos y constituyendo su mundo propio a partir del trabajo y la posesión, es decir, constituyendo su mundo a partir de su implantación económica y egocéntrica en el elemento. De otro lado, tenemos al yo como "heme aquí" o "sí mismo", que existe para-el-otro, expuesto a la asignación del rostro del prójimo que lo convierte en responsable y servidor de su hermano hasta la substitución, es decir, hasta tener que ofrendarse a sí

mismo y ofrendar su mundo para el otro. Se trata pues de la tensión entre trascendencia e inmanencia en el sujeto. Esta misma tensión se reproduce claramente en la esencia de la relación que da origen a la fecundidad en su sentido estricto de fecundidad biológica, a saber, la relación erótica.

En efecto, la relación erótica se muestra como relación con una alteridad trascendente, la de la amada. La amada permanece en su carácter trascendente, en tanto su cuerpo erótico, encarna una pasividad, esto es, una "capacidad" de ser afectado por y de ser vulnerable ante el mundo, y una sensibilidad, es decir, un modo de recibir, de sentir al mundo previamente a toda comprensión del mismo, que en tanto suyas me son exteriores y trascendentes. Además la pasividad de la amada pone de manifiesto su vulnerabilidad, su susceptibilidad de ser herida y me convoca a protegerla, a hacerme responsable de su alteridad vulnerable, convocándome de ese modo a entrar en relación con lo trascendente; relación que se establece bajo la forma del amor como compasión, esto es pasión por la pasión del otro, responsabilidad por su padecer. Pero, por otro lado, gozo de esa compasión y yendo hacia la amada en realidad voy hacia mí mismo en busca del gozo que la compasión de la amada me proporciona. Esta es la estructura misma de la voluptuosidad, inescindible del fenómeno equívoco del *eros*. El *eros* es trascendencia y responsabilidad en tanto compasión por el otro, y es inmanencia en tanto búsqueda del propio gozo, es decir, en tanto voluptuosidad. Incluso la búsqueda del gozo del otro en el *eros*, no es un modo gratuito de ser para el otro, sino que se trata de un modo egoísta de ser para mí mismo, pues deseo el gozo del otro porque yo gozo de ese gozo. Tampoco se trata de una relación asimétrica. El amor pretende reciprocidad, esto es, pretende que el otro me desee y goce de mi gozo así como yo lo deseo y gozo del gozo de él. La relación erótica entre amante y amada se mantiene entonces en un marco de tensión equívoca en-

tre la trascendencia de la responsabilidad como compasión y la inmanencia de la voluptuosidad².

Por otra parte, la relación con la alteridad trascendente de la amada genera una comunidad cerrada e inmanente en tanto excluyente del tercero. La voluptuosidad ciega de los amantes, que sólo tienen ojos para sí, los hace ignorantes del rostro del Otro, que reclama justicia (equidad) desde el exterior de la comunidad. Se trata de una sociedad no social. La relación erótica permanece, pues, como intimidad injusta en tanto ignorante de los derechos y necesidades del tercero, como "soledad de a dos", como lo esencialmente no público. A mi amada le doy todo aún en desmedro de los urgentes derechos y cuestionamientos del tercero. La doble relación cerrada que la comunidad de amante y amada instaura en la voluptuosidad deviene una totalidad generosa dentro de sí, pero egoísta frente a ese tercero, y, en tanto tal, una comunidad no ética, en la que sus términos, ciegos de voluptuosidad, ignoran el rostro apelante y cuestionante del otro exterior a la totalidad. El momento por excelencia de mayor cerrazón de los amantes en relación al tercero, de mayor inmanencia de la totalidad amorosa es la cópula, pero precisamente en la cópula hombre y mujer van más allá de sí y engendran al otro trascendente a ambos: el hijo. Vemos así cómo la noción de fecundidad se encuadra en un primer momento en la filosofía de Lévinas como instancia superadora de la tensión inherente a la fenomenología levinasiana del *eros*³, y consideradas las cosas más profundamente, como instancia en la que, de algún modo, se resuelve la tensión más originaria entre el sujeto que se constituye egoísta e inmanentemente como sujeto para sí y el sujeto que se trasciende como para-el-otro en la responsabilidad gratuita y asimétrica que la presencia cuestionante del rostro del otro le asigna.

En efecto, en la cópula, en la que la voluptuosidad erótica ciegamente se dirige hacia el otro para satisfacer su deseo, el sujeto

2. No podemos aquí lamentablemente ocuparnos con detenimiento del análisis de la fenomenología del *eros* en la filosofía de Lévinas, lo hacemos sólo de modo introductorio y en la medida en que es útil para esclarecer el concepto de fecundidad y el conflicto de inmanencia y trascendencia en el que ella surge.

3. Cfr., STRASSER, STEPHAN, *Op. cit.*, p. 159.

no convierte a la amada en un objeto ni agota su significación poniéndola a la luz de una conciencia tematizante. Por el contrario, genera al hijo. "Por una trascendencia total -la trascendencia de trans-substanciación- el yo es, en el hijo, otro"⁴. La totalidad erótica (la comunidad de placer), cerrada ante los demás, está sin embargo en tránsito hacia un tercero. En efecto, en el momento en que ella más se cierra al tercero, en el momento del coito en que los cuerpos se transubstancian, la totalidad transita ya hacia más allá de sí misma; transita hacia una alteridad irreductible a la de los dos amantes. Está en tránsito, pues, hacia la alteridad de ese tercero que es el hijo, y es fecunda. Paradoja de un movimiento que buscando la mayor inmanencia genera la trascendencia mayor: la alteridad del Otro hombre. Los amantes, intentando fundirse a espaldas del tercero, lo generan. De dos que quieren ser uno resultan tres. El *eros* es, gracias a la fecundidad, una relación siempre en tránsito hacia una alteridad exterior a los términos de la relación.

La relación de fecundidad surge, entonces, dentro del ámbito de ambigüedad y tensión que genera la fenomenología levinasiana del *eros* y el análisis de la subjetividad en general, como una posible instancia superadora de esa tensión, pues en ella el ser para el otro -para mi hijo- se torna una identificación gozosa del yo. El yo deja de estar en conflicto con el "heme aquí"; al ser para el otro es para sí. En el amor del padre al hijo el mayor interés del yo es su ser para el otro. Además, en la fecundidad se abre la totalidad cerrada que instaura la relación erótica con la producción del tercero como hijo.

Introducida la noción de fecundidad dentro del ámbito problemático en el que surge, tratemos ahora de definir más finamente su concepto e implicaciones para luego volver a precisar el modo en que ella supera las tensiones arriba bosquejadas. La fecundidad es incomparable a las relaciones ontológicas. En ellas el Mismo, a través del proyecto o la intencionalidad, ilumina y comprende la exterioridad convirtiéndola en idea; de ese modo, el elemento

4. LÉVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito: experiencia de la exterioridad*, traducción de Daniel Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 276.

caótico y material deviene mundo, con-formación, plexo de sentido. Sin embargo, ninguna comprensión que el Mismo por sí mismo pudiera tener genera al hijo. Es necesario el encuentro con el Otro en tanto que femenino para que el yo devenga a un porvenir que no será ya su posible: el de su hijo. El hijo va más allá de mis posibles en dos sentidos. Por una parte, no puedo dar cuenta de él como doy cuenta por mí mismo del mundo luminoso, sino que necesito de la amada. Mi hijo es mi posibilidad, pero también la suya. Por otra parte, los posibles del hijo que he engendrado ya no son mis posibles, son los suyos. La fecundidad engendra así un porvenir, el de mi hijo, que ya no es mi advenir, sino mi futuro.

En la dimensión ontológica del poder ser, la indeterminación de las posibilidades no evita la superflua repetición de lo inútil. Al final de su trascendentalidad, el sujeto se reencuentra a sí mismo más viejo y cada vez más cerca de la muerte, reconociendo así "una trascendencia simplemente ilusoria en la que la libertad no esboza más que un destino"⁵. En cambio, en la fecundidad el yo genera al Otro reinstaurando la juventud en el ser, produciendo con la existencia del hijo un porvenir que ya no es su posible, introduciendo la novedad en la esencia. La fecundidad podría ser definida precisamente como la extraordinaria posibilidad del sujeto de ser origen de un porvenir irreductible a sus posibles, se trata de la posibilidad de "continuar la historia sin producir la vejez". Así definida, la fecundidad no es sólo biológica. El yo es fecundo de diversos modos. Obviamente la fecundidad puede ser también, por ejemplo, pedagógica. El discípulo ha sido engendrado por el maestro, y sin embargo, es un porvenir irreductible a los posibles del maestro. La relación ética es siempre fecunda. Al ser responsable por el otro, asistiéndolo en su desfallecimiento, engendro un porvenir que me es ajeno pero que sin embargo tiene su origen en mí⁶.

5. *Ibidem*, p. 278.

6. Klaas Huizing, en su trabajo doctoral arriba citado, sostiene que una interpretación ética de la fecundidad falsearía su orientación generativa en tanto suprimiría la dimensión ontológica del concepto: la efectiva liberación del yo de sí con la generación del Otro, del hijo. La argumentación de Huizing nos parece insubstancial, porque la forma esencial de todos los modos de la responsabilidad ética es permitir la vida del otro, y, en este sentido, la fecundidad como responsabilidad sigue siendo generativa y ontológica, en el sentido de ser

Pero regresemos a la fecundidad biológica, la que surge del gozo voluptuoso. ¿Es posible pensar la relación con el hijo como un modelo de relación en la que se resuelve la tensión originaria de la ética levinasiana que líneas arriba esbozamos? En otros términos, ¿puede la fecundidad ser un modo gozoso pero no egoísta de ser-para-el-otro? Y, además, ¿puede la relación con el hijo ir más allá de ese sistema cerrado, de esa "soledad de a dos" propia de la relación erótica sin convertirse en una soledad de a tres?

Creo que una recta comprensión del fenómeno de la fecundidad nos exige responder afirmativamente. En efecto, a distinción del *eros*, la fecundidad no reclama simetría. El padre es para el hijo, pero no lo es porque desee que el hijo sea para él. En la fecundidad, *en tanto fecundidad* y no en tanto un modo falseado o perverso de la misma, el yo es para el otro más allá de toda concupiscencia y voluptuosidad. Lo es desinteresadamente. En este sentido, la relación fecunda, en la que el padre es para el hijo engendrado así repetidamente un porvenir que no es su posible, es ética. La trascendencia hacia el hijo, que los padres cumplen dándole la vida y siendo responsables por la nueva vida, va más allá de todo egoísmo y búsqueda de simetría, y es, en este preciso sentido, trascendencia ética. Sin embargo, el ejercicio de la responsabilidad por el hijo es un ejercicio gozoso. Los padres aman a su hijo y se complacen en ser para él, en identificarse como padres. La responsabilidad que el rostro débil e inocente de mi niño me encomienda no se presenta como una exigencia dolorosa, como "deber" en tensión con las inclinaciones, sino que, por el contrario, los padres la ejercen gozosamente. El amor al hijo es compasión sin voluptuosidad, asimetría. Es un ser para el otro gozoso que no esconde ningún egoísmo. Se trata, pues, de una trascendencia que no regresa a sí, y es, en tanto tal, cabalmente ética. En la fecundidad, el para sí y el para el otro se funden, dejan de manifestarse en tensión; el padre es gozosamente para el hijo, pero sin que el para-sí del gozo sea el motivo del para-el-otro. Hay pues que reconocer esta dimensión de generosidad del amor paternal y

maternal, que es desinteresadamente para el otro y no tan sólo para gozar siendo para él.

Por otra parte, cabría también preguntarse si no corre la fecundidad el riesgo de revertir una totalidad cerrada, como aquella que la voluptuosidad erótica instaura. ¿Es la fecundidad, pues, una relación que acaba en sí misma? De este riesgo la rescata su estructura enfática, esto es, su infinición. En efecto, la fecundidad es trascendencia en tanto genera un futuro absoluto, el de mi hijo, que es Otro. Pero el Otro no es el término de ese movimiento. El otro que la fecundidad engendra será a su vez fecundo. En la fecundidad el yo trasciende hacia aquel que trasciende. La fecundidad engendra fecundidad. El deseo de ser fecundo (Deseo metafísico de lo absolutamente Otro y Deseo sin concupiscencia) se cumple en el hijo, pero al hacerlo no agota la fecundidad, sino que la renueva. El deseo de ser fecundo engendra el Deseo. Lévinas sintetiza del siguiente modo esta estructura enfática de la fecundidad, por la cual ella deja de ser el inicio de una nueva totalidad cerrada para convertirse en origen del ser infinito: "Lo Otro que el Deseo desea es aún Deseo, la trascendencia trasciende hacia aquel que trasciende (...). La fecundidad que engendra la fecundidad realiza la bondad"⁷. La fecundidad aparece así como aquel acontecimiento maravilloso que introduce la infinitud en el tiempo, generando un porvenir que no es el mío y supera, en el amor paternal, la tensión ética nuclear del para-sí y el para-el-otro. Esto es, aquel acontecimiento que convierte el para-el-otro en gozoso sin recaer en egoísmos.

Pero si el yo puede ser gozosamente para el otro, ello se debe al hecho de que ese otro sigue siendo el yo mismo. En efecto, para Lévinas mi hijo soy yo mismo. El sujeto, en tanto fecundo, es múltiple. Es sí mismo y es un otro. No sí mismo como un otro, sino que, en el fenómeno de la fecundidad, es él mismo y es el otro, porque que el otro sea es cuestión de él, y lo es bajo la forma del origen. En tanto que sí mismo, el yo, por su relación voluptuosa con una alteridad para él indescifrable y misteriosa (la de la amada, cuyo modo de sentir y padecer, cuyo modo mismo de gozar en la

7. *TI*, p. 279.

relación erótica trasciende su experiencia) se libera de su identidad, pudiendo ser otro a partir de sí como origen⁸. Gracias a la fecundidad el yo se desprende de su egoísmo trágico, de su destino, que lo mantiene encarcelado en sus propias posibilidades, sin disolverse en la mera condición de agente en cuya existencia se realiza un neutro impersonal. "La fecundidad testimonia una unidad (la subjetividad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra"⁹. Por la fecundidad el sujeto se libera de sí existiendo como múltiple: es yo y es otro, su hijo. El hijo no debe ser pensado como obra del yo, al modo en que podría serlo un objeto, tampoco es su propiedad. Ni las categorías del saber ni las del poder describen la relación con el hijo. La fecundidad es la paradójica relación con un otro que al mismo tiempo es yo, pues yo soy su origen, o, para mejor decir, en él existo como origen y haciéndolo, hago su ser.

3. SUBJETIVIDAD Y FECUNDIDAD

LA POSIBILIDAD de la subjetividad de ser fecunda no es sólo una posibilidad óptica, sino que testimonia, o, mejor aún, *pro-duce* y concreta estructuras ontológicas esenciales de la subjetividad misma. Dicho de otra manera, la consideración del sentido de la subjetividad desde su fecundidad muestra de qué forma su fruto, el hijo, entendido de modo amplio y no tan sólo biológico, *pro-duce* un vuelco en el ser mismo del progenitor. En efecto, librada a sí misma, la subjetividad termina prisionera de sí misma, prisionera de sus posibilidades, de su finitud, de su temporalidad y de la totalidad de sentido que genera su actividad trascendental, entendida esta última como determinación ontológica de la entidad de todo ente con el que entra en relación la subjetividad a través de la proyección de sus posibles. Con razón afirma Lévinas¹⁰ que la indeterminación de lo posible no excluye la repetición del yo, que, aventurándose hacia un porvenir incierto, al alcanzarlo llega nuevamente a sí mismo, pues él ha sido el gestor de ese porvenir, tan finito como él mismo. La trascendentalidad es una transcendencia

8. Cfr. *Ibidem*, p. 282.

9. *Ibidem*, p. 282.

10. *Ibidem*, p. 278.

ilusoria en la que el futuro es destino y culmina con la muerte. El yo no es dueño de todos los sidos, ni habitante de todos los mundos ni dispone de todas las posibilidades. Debe desde su pasado y desde el mundo o totalidad de sentido finita en la que vive, proyectar posibilidades premoldeadas por los otros éxtasis de su temporalidad; posibilidades éstas que jamás pueden ser origen, creación desde la nada, sino eslabones de un proceso de continuidad cuyo verdadero nombre es envejecimiento y cuyo resultado es la muerte. La subjetividad limitada a su poder, a su voluntad, y a su capacidad ontologizante es una subjetividad condenada a muerte y a la finitud de sus posesiones, de sus voliciones y de su comprensión. Sin embargo, la fecundidad retrospectivamente obra sobre esta subjetividad reconstituyendo, renovando su sentido y liberándola de un destino unívoco. Creemos que las determinaciones esenciales de la subjetividad resultantes de este vuelco en su ser, que se produce retrospectivamente a partir de la existencia de aquél en quien es fecunda, pueden ser resumidas en seis caracterizaciones diferentes.

En primer lugar, la fecundidad devela que la trascendencia del sujeto acontece a su pesar. Dicho de otra manera, por la fecundidad la subjetividad prevoluntariamente es trascendida de sí misma. En efecto, en el fenómeno de la fecundidad el Otro bajo la forma del hijo, acontece en su alteridad con independencia del saber y del querer del sujeto. Yo puedo planear tener un hijo, puedo imaginarlo con tales o cuales características, pero que se trate de *este* hijo, de *este* discípulo, ello no es previsible. El ser del hijo, aquél hacia quien trasciendo, acontecerá independientemente de la voluntad de los progenitores, de su querer y saber, pues cuando lo gestan él no es aún. La fecundidad, el acto sexual mismo, es una especie de llamado a las puertas del ser. Es imprevisible quién ha de aparecer cuando la puerta se abra. Con el hijo acontece, entonces, una maravilla que trasciende todo proyecto y toda capacidad de visibilidad del sujeto, porque el hijo no es un objeto, sino Otro hombre. En este sentido la fecundidad implica pasividad frente a la alteridad del otro al que me trasciendo y cuyo ser origen, genero, pero no constituyo. La fecundidad, pues, denota el carácter prevoluntario y pasivo de la trascendencia del sujeto. Esta concepción de la trascendencia de la subjetividad como pasiva de-

velada en el análisis de la fecundidad en *TI* jugará un papel central en *AE*.

En segundo lugar, la fecundidad hace patente la identidad del sujeto como múltiple. Como dijéramos más arriba, yo no tengo, sino que soy mi hijo. Sin embargo, mi hijo es Otro. Yo, por tanto, soy más que yo: soy el ser del Otro cuyo ser es una posibilidad de mi ser. Este punto de vista, como bien señala Stephan Strasser¹¹, trae consecuencias relevantes para la concepción de la temporalidad. En efecto, al ser Otro en el hijo genero un tiempo que no termina en mí y existo más allá de mi muerte, existo para la vida de Otro que dará vida; creo un tiempo que será más futuro que mi éxtasis futuro y que a su vez creará nuevos tiempos. La multiplicidad de la identidad del sujeto es consecuencia directa de la existencia de su hijo y condición de la infinición o existencia al infinito del tiempo del sujeto. La fecundidad, pues, es pensable como aquello que hace posible una subjetividad infinita.

En tercer lugar, la fecundidad concreta en la creaturalidad del hijo la creatividad de la subjetividad. Ser criatura significa no tener origen en sí mismo, sino en Otro. La posibilidad de ser y de existir del hijo no es una posibilidad del hijo, no es cuestión de su ser, sino que precede a su ser, y es, visto desde las posibilidades del hijo, una nada de posibilidad. El hijo es creado por los padres desde la nada; no porque los padres sean nada, sino porque nada *en* el hijo es simiente u ocasión de su ser. Esta característica del hijo de ser originario desde la nada de sí mismo es lo que define su creaturalidad. La capacidad de originar desde la nada un comienzo absoluto es lo que denominamos creatividad. Se trata de un comienzo absoluto, pues el niño, como *este* niño, es imprevisible y su ser no resulta de un movimiento extático de la existencia de su predecesor, sino que se libera de la temporalidad existencial de los padres e inaugura un porvenir otro que no responde a los posibles de aquellos. La creatividad es así distinguida por Lévinas de la causalidad, en donde la causa determina al efecto¹². Esta concepción de la fecundidad y la creatividad tiene, entre otras, impor-

11. Cfr., STRASSER, STEPHAN, *Op. cit.*, p. 161.

12. Cfr., *TI*, p. 287.

tantes repercusiones estéticas. Así, en una novela plenamente lograda, el personaje se libera de su autor cobrando existencia propia y siguiendo un destino que no es el destino del autor y que ya no responde a los designios de éste ni a sus propósitos originales. Se abre aquí una perspectiva que ahora no podemos recorrer¹³.

En cuarto lugar, la fecundidad revierte sobre la subjetividad liberándola de la existencia solipsista y testimoniando su socialidad original. Si Lévinas limitase su filosofía al cara a cara del encuentro originario entre el yo y el tú, esto significaría que el tú representa la meta de todos los actos de trascendencia del yo. Estaríamos atrapados nuevamente en un círculo solipsista, aunque dual. Incluso si aceptáramos una pluralidad de *tús*, esto no constituiría ninguna solución, pues nos moveríamos siempre dentro de una totalidad finita. Sólo la idea de fecundidad modifica esencialmente la situación y rompe con toda idea solipsista de la existencia del sujeto, pues introduce una socialidad abierta y no una sociedad cerrada al modo de una totalidad conclusa, aunque fuere de dos o de muchos. Por socialidad abierta entendemos la posibilidad del ser fecundo, de originar un nuevo ser fecundo; esto es, la infinición de la fecundidad. Mi relación social con el otro en tanto amada, genera un otro que se relacionará socialmente con su propia amada, para generar nueva vida y así sucesivamente. La relación social con la amada no termina en sí misma: genera un otro que generará una nueva relación social. De este modo, el círculo solipsista es definitivamente perforado.

En quinto lugar, en la estructura misma de la subjetividad en tanto fecunda se asienta el origen de la fraternidad humana. Veámoslo. El hijo es generado como único. Cada hijo es único y no importa que la pareja tenga muchos hijos. El hijo es único en tanto elegido, es decir, en tanto ha sido consagrado por sus padres como objeto de un amor personalísimo e intransferible, único. El amor y los cuidados que los padres dirigen al hijo son insustituibles, pero también el hijo es insustituible como objeto de ese amor

13. El ejemplo más claro de esta forma de entender el personaje novelesco y la creatividad la encontramos en *Niebla*, la novela de don Miguel de Unamuno.

paternal y maternal. *Ese* hijo y no otro ha sido escogido para ser destinatario de un amor y unos cuidados que lo ayudarán a constituir su individualidad única. Pero si el yo engendrado existe como único, lo hace en un mundo de únicos, y, en tanto tal, como hermano entre hermanos. Cada hijo es único y su carácter de único es lo que los hermana entre sí. Mas la unicidad del hijo se funda en el amor único que los padres sienten por él. Así entendidas las cosas, la fecundidad humana, que comienza en la relación erótica, que alcanza su cúspide en el coito y que se prolonga en el amor, los cuidados y la educación del hijo, es el origen mismo de la fraternidad humana, como fraternidad entre iguales, entre elegidos. "Yo soy yo y elegido, pero ¿dónde puedo ser elegido, sino entre otros elegidos, entre los iguales?"¹⁴. Si el otro me puede cuestionar en mis privilegios y me puede conminar a que me haga responsable por él, ello se debe en el fondo a nuestro carácter fraterno, a nuestra igualdad de elegidos, y, en tanto tal, hermanos. Si la unicidad de la elección es un privilegio del yo, implica también su subordinación a la responsabilidad por el Otro, porque lo pone de cara a sus iguales, otros elegidos y únicos como él, a quien nadie puede sustituir en sus responsabilidades. Hay entonces una doble unicidad del sujeto: es único en tanto él fue asignado como único a la responsabilidad por su hermano, pero esta unicidad tiene un sustento ontológico más profundo, a saber, el otro puede cuestionarme y responsabilizarme, porque es igual a mí, es mi hermano, y lo es porque ambos fuimos elegidos como únicos en tanto hijos, en tanto frutos de la trascendencia de un ser fecundo.

Finalmente y en sexto lugar, la fecundidad testimonia la inagotable capacidad del sujeto de ser joven, de renovarse a sí mismo con la posibilidad de volver a ser origen. En el "reino de la luz", esto es, de la actividad ontológico-trascendental, cada acto regresa a su hacedor, a quien reencuentra más viejo al final del proceso. El regreso del acto al sujeto, la conversión de la posibilidad en posesión, si bien me enriquece, al mismo tiempo representa para mí una carga, pues determina aún más mi ser y limita mi espacio de "poder ser". Durante esta constante determinación que es a su vez limitación, envejeczo. Me convierto en un soporte cada vez más

14. *TI*, p. 287.

cargado de actos -y de culpas-, cada vez más determinado en mi ser y con posibilidades enmarcadas en un campo cada vez más estrecho. Pero, por sobre todas las cosas, el sujeto de poder y el sujeto trascendental, no tienen la posibilidad de ser origen. Cada acto suyo lleva el lastre de los anteriores. De este modo, al existir, el sujeto deviene paulatinamente más viejo, más cansado, más resignado. A este modelo condenado a muerte de la subjetividad trascendental, Lévinas contrapone el de una subjetividad fecunda, que, gracias a su simiente, a su fruto y en su fruto, puede volver a ser joven, desligarse de su lastre existencial y ser origen, de quien a su vez también será origen. La juventud podría definirse como esta capacidad del sujeto de renovarse constantemente y empezar de nuevo en el hijo. La juventud implica una victoria sobre la resignación, en tanto implica una nueva esperanza de que se realice en la simiente aquello que era existencialmente imposible para el progenitor; implica una victoria sobre el cansancio y sobre la vejez. En síntesis, representa una victoria sobre el tiempo a través de la discontinuidad de las generaciones que van más allá del tiempo sincrónico del sujeto. En efecto, el tiempo del sujeto acaba con su muerte, pero en su hijo inaugura un nuevo tiempo que va más allá de la muerte individual y que entabla con el tiempo finito del padre una relación de discontinuidad, en tanto se libera de la carga existencial que ese tiempo representa y constituye un intervalo en el que el hijo toma distancias respecto del pasado y *pro-duce* un futuro que no era un porvenir del padre. De este modo, y gracias a su rejuvenecimiento a través del tiempo discontinuo de las generaciones el sujeto humano puede ser histórico sin obedecer un destino¹⁵.

15. Al afirmar esta concepción del tiempo, Lévinas permanece fiel a la idea bíblica de la historia como sucesión de generaciones y no como mera sucesión cronológica de días y años. Tal raigambre bíblica de la constitución del tiempo discontinuo como sucesión de generaciones, como filiación, en la obra de Lévinas, ha sido perspicazmente observada por Bernard Forthomme:

"Mais on peut se demander, pour en rester au message biblique, dans quelle mesure la notion de temps aurait encore un sens dans la Genèse, si on ne tenait plus compte de la succession empirique des générations qui y est enregistrée; et cela, surtout lorsqu'on sait que l'histoire n'y est pas simplement désignée par 'paroles de jours' (*divré hayyamim*) ou par 'les jours du monde' (*yemot olam*), mais par une terminologie qui s'appuie sur le mot 'toldot': mot qui peut se traduire par

En la idea de juventud como renovación bajo la forma del origen y triunfo sobre el tiempo se resumen las otras cinco caracterizaciones de la repercusión o viraje que el fruto de la fecundidad humana produce en la estructura ontológica de la subjetividad fecunda. Gracias al y en el existir del hijo el sujeto rejuvenece renovándose como origen, y sólo aquel que puede ser origen de una alteridad imprevisible, que no se agota en las posibilidades de su gestor, se trasciende a sí, quiebra con la existencia solipsista, existe como múltiple, es creativo y en la unicidad de su creación instauro la fraternidad de los únicos; en síntesis es fecundo. Y no a la inversa: no es el hijo el que existe como creaturalidad fraternal y trascendente porque el padre es fecundo. En efecto, porque el hijo es una alteridad trascendente y única, porque es creaturalidad, es por lo que el padre es fecundo y es creativo. No es que el padre trascienda porque produce al hijo, sino que es la existencia del hijo la que lo trasciende al padre. La trascendencia y la fecundidad son pasivas. Ciertamente, en la cópula que generará al ser fecundo el sujeto es activo, pero las características propias de una subjetividad fecunda no se dan en el sujeto por el mero hecho de que copule, sino que es el existir del hijo quien produce el viraje fecundo en el ser del sujeto. Es el fruto el que da las mejores flores. No es joven el padre porque ha tenido un hijo, sino que el existir renovado (juvenil) del hijo es el que regenera la juventud del padre. Según nuestro modo de interpretar este aspecto de la fenomenología levinasiana, la subjetividad no es fecunda *per se*, sino que es *la existencia del hijo* la que retrospectivamente modifica el ser de la subjetividad, inscribiendo en ella las características propias de un ser fecundo. Si bien el hijo debe agradecerle a los padres su existir, los padres deben agradecerle al hijo su rejuvenecimiento, su creatividad, su trascendencia, el fin de su soledad, la multiplicidad de su identidad. En una palabra, deben agradecerle el florecimiento de su existencia más allá de sí. La fecundidad de los padres es una flor de la existencia de su hijo. Tal vez en este sentido haya que interpretar la afirmación levinasiana de que "lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos donde el acto

'générations', mais qui signifie littéralement 'les enfants'. Dans la Bible, en effet, le temps est fait 'de la filiation intime et permanente qui rattache les pères aux enfants et qui, inversement, relie les enfants aux pères'. *Op. cit.*, p. 338.

siguiente desata al primero"¹⁶. La fecundidad es una flor paradójica, una flor producida por su fruto.

4. FECUNDIDAD Y TIEMPO

EL ANÁLISIS de las relaciones de la fecundidad con el tiempo ya fue iniciado cuando hablamos de la discontinuidad del tiempo. Nuestras consideraciones se centrarán ahora, primeramente, en introducir las nociones de continuidad, ruptura, recurso y redención en tanto modalidades de la infinidad del tiempo producida por la fecundidad; a continuación arriesgaremos una interpretación del sentido temporal último de la fecundidad como diacronización de la diacronía.

La generación del hijo introduce la discontinuidad en el tiempo al inaugurar un porvenir que no es mi posible, esto es, al producir un futuro auténtico y no un futuro como mero advenir del presente, como presente del futuro¹⁷. Tal discontinuidad representa una ruptura. En efecto, el tiempo del hijo recupera posibles que ya no lo eran para el padre y se deshace de otros que obraban como lastre. En síntesis, el tiempo del hijo, inaugurado por la fecundidad, es lo no definitivo de lo definitivo. Así la muerte, lo definitivo por excelencia, el fin del tiempo del sujeto, la posibilidad más cierta e irrecusable, no es definitiva gracias a que el padre sobrevive en la vida del hijo como su origen. Este quiebre con el carácter de proceso extático-durativo-finito del tiempo producido por la discontinuidad, que la temporalidad del hijo representa en relación a la del padre, es la esencia de lo que hemos llamado ruptura. El tiempo se infinita en un ser fecundo, esto es, en un ser que genera tiempo en su hijo que, a su vez, generará tiempo. Mas un tiempo hecho de rupturas, de recomenzares de nuevas aventuras que no sean sólo "aventuras de un destino". Y "un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo"¹⁸. La obra de la fecundidad es la obra misma del tiempo, su producción, que suspende la continuidad de la duración, lo definitivo, al inficionar en ella otra

16. *TI*.

17. Cfr., FORTHOMME, BERNARD, *Op. cit.*, pp. 336-337.

18. *TI*, p. 289.

temporalidad que no estaba contenida en la que la originó y que representa una ruptura en relación a ella. El tiempo infinito, el tiempo que genera tiempo, se produce como sucesión o continuidad de discontinuidades, como continuidad a través de rupturas.

En este tiempo infinito no sólo el futuro, como futuro absoluto e imprevisible, es distinto del futuro del presente, del mero advenir a sí de la temporalidad extática, sino que el pasado es esencialmente distinto bajo las formas del perdón o redención y del recurso. En efecto, mientras que el hombre entendido, por ejemplo, como *Dasein* proyecta su advenir desde su sido o pasado, el hijo recupera el pasado desde un futuro renovado. Para el *Dasein* el futuro desprendido del pasado está grávido de toda la carga de ese pasado y amenazado por la vejez que limita sus poderes y acentúa la inminencia de la muerte. La fecundidad, por el contrario, hace posible una juventud absoluta y un comenzar de nuevo que guarda con el pasado recomenzado una relación libre: no sólo puede reinterpretarlo, sino también desligarse de él o recurrir a él para gestar su futuro, es decir, puede elegirlo libremente. Por un lado, el pasado del padre puede y necesariamente se convertirá en un recurso del hijo para constituir su presente. Como recurso el pasado es retomado desde un futuro que no era porvenir de ese pasado. Por ello podemos decir que la ruptura no implica hiatos insalvables y que hay una continuidad en la discontinuidad. Por otro lado, el pasado paterno, lo que era definitivo, puede también ser libremente recobrado para ser redimido de su lastre. Las nuevas generaciones pueden, por ejemplo, recuperar el pasado culposo de las precedentes no como culpa, sino como ocasión de redimir ese pasado, verbigracia luchando contra sus consecuencias funestas y torciendo así el destino. Torcer el destino es perdonar el pasado. De este modo, el hijo redime al padre. El mal no "causa" necesariamente mal, sino que puede ser también, bajo la forma de la fecundidad, ocasión del bien. La forma por excelencia de la redención es el perdón. Por el perdón el futuro obra sobre el pasado purificándolo. El perdón representa una reversibilidad en el orden del tiempo, que ahora corre desde el futuro al pasado, obrando en él y permitiendo al sujeto que se había comprometido en un instante transcurrido ser como si el instante no hubiese transcurrido. Porque el hombre es fecundo, puede haber tiempo discontinuo y

puede haber, desde el futuro discontinuo que rompió con el pasado, perdón para ese pasado. Sólo el otro, absolutamente Otro, es capaz de "poner estacas en la otra orilla"¹⁹ y establecer desde allí el pasado como pasado perdonado. Mas la fecundidad genera al Otro, ya sea como hijo, ya sea como aquel cuya existencia posibilita al hacerme responsable por él, y, por lo tanto, es la fecundidad quien posibilita también un tiempo infinito, en el cual siempre hay lugar para el perdón.

El efecto, entonces, de la fecundidad sobre la temporalidad extática radica en la producción de un tiempo al infinito, es decir, en la producción de un tiempo que generará tiempo. Generando el tiempo infinito la subjetividad va más allá de sus posibles. Ahora bien, la infinición del tiempo a través de la infinición del ser y de la creación de un ser creativo ya no es un proceso finito, ya no es una totalidad ni condición última de la constitución de toda totalidad, sino una continuidad a través de rupturas desde donde el tiempo extático puede ser convertido en recurso y también puede ser redimido. Ahora bien, ¿qué significa que un nuevo tiempo es generado? ¿Por qué y en relación a qué temporalidades es nuevo ese tiempo? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de la temporalidad de la fecundidad, esto es, cuál es el trasfondo temporal en el cual se inserta el tiempo discontinuo e infinito de la fecundidad y qué significa su inserción en ese trasfondo? Nos adentramos pues en la cuestión del sentido temporal último de la fecundidad en la filosofía de Lévinas. Sin embargo, la tematización de esta cuestión requiere explicitar previamente los fundamentos de la concepción levinasiana del tiempo.

Comenzaremos recordando que Lévinas distingue dos clases de tiempo: el tiempo sincrónico de la conciencia, propio de la existencia extática, y el tiempo diacrónico del lapso. La temporalización del tiempo sincrónico está dada por el fluir de retenciones, impresiones y protenciones que son ilustradas respectivamente por la rememoración, la percepción y las esperas. Se trata de un horizonte temporal al que ingreso siempre desde mi presente (mi ahora) y que es actualizable sincrónicamente a través de mis pre-

19. *TI*, p. 290.

sentificaciones. Actualización por otra parte necesaria para llegar a la plena captación del objeto, a su posesión cognoscitiva. Pero la síntesis sincrónica ocurre dentro de otro tiempo que Lévinas en *AE* denomina diacronía²⁰. Trataremos de esclarecer de modo sólo introductorio este concepto, uno de los más ríspidos pero también centrales de *AE*.

El tiempo diacrónico es el que discurre a través (*dia*) de la síntesis temporal de retenciones y protenciones que constituyen la temporalidad de la conciencia, pero es ajeno a ella. Es el tiempo que se pasa y me pasa *mientras* yo realizo la síntesis temporal. Dicho de otro modo, el tiempo extático se constituye a través de la síntesis temporal realizada por la conciencia. Ésta, a partir del ahora y su correspondiente impresión en tanto punto fontanal, capta sus fases ulteriores y posteriores en los protoactos (retención y protención) que pueden o no estar plenificados y va constituyendo así el fluir temporal en el que se darán todos los objetos, que, como *noemas*, recibirán un sentido de parte de esa misma conciencia. Pero mientras eso ocurre discurre otro tiempo del que no soy conciente, justamente porque mi conciencia es sólo conciencia del tiempo que ella constituye. Ese tiempo otro que se pasa mientras efectúo la síntesis, o, por mejor decir, el tiempo a través del cual discurre el tiempo en el cual efectúo la síntesis a modo de soporte, es el tiempo diacrónico. Un tiempo sobre el cual ya no tengo poder alguno. Respecto a él soy pasivo. *La diacronía me pasa*. La prueba fenoménica de ese tiempo es el envejecimiento. Mientras sintetizo temporalmente lo que será mi mundo intencional, envejezco; pasa un tiempo que me pasa a mí y me afecta, puesto que el que envejezco soy yo; ese es el tiempo diacrónico: condición y soporte temporal de toda sincronía en el que el sujeto permanece expuesto a todo lo que pudiera afectarlo desde el exterior. Sin embargo, el sujeto guarda un poder último sobre la diacronía: el de diacronizarla a través del tiempo infinito de la fecundidad.

20. Cfr. LÉVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 104-107.

En efecto, lo infinito del tiempo fecundo se da bajo la forma de la diacronización de la diacronía. Mientras efectúo la síntesis sincrónica discurre la diacronía en la cual se da la sincronía. Pero mientras la diacronía transcurre genero un tiempo, el de mi hijo, que le pasa a la diacronía, y le pasa en el siguiente sentido: sin la infinidad propia del tiempo de la fecundidad, la diacronía se convertiría en una temporalidad unívoca y muerta, la temporalidad del hay, una temporalidad que no le pasaría a nadie, en la que no transcurriría mientras o a través de su transcurrir (*dia*) ninguna sincronía a la que la diacronía pudiera seguirle pasando. La fecundidad le da o regala a la diacronía la posibilidad de ser un tiempo que le pasa a alguien. El hijo es el regalo que le hacemos al tiempo. Y es el regalo que le permite al tiempo seguir pasando. Al hay, a la existencia vacía sin existente, no le pasa el tiempo, sólo subsiste. Hay, entonces, una duplicidad de los mientras: hay un primer mientras que es el mientras diacrónico en el cual se da la sincronía, y hay un segundo mientras que es el mientras de la temporalidad infinita o fecunda que inserto en la diacronía y que se da mientras la diacronía se da. Esto es, mientras la diacronía me pasa y envejezco, generando a mi hijo, genero en la diacronía la posibilidad de seguir pasando. Podríamos afirmar que sin hijo no habría diacronía en tanto tiempo que pasa y que afecta a un sujeto. Y si sin la fecundidad no hay diacronía, y si la fecundidad no es la generación de la sincronía del hijo que es suya en tanto Otro no estando contenida en los padres como origen, entonces podemos concluir que el tiempo que genera la fecundidad es la diacronía misma del hijo, o, mejor aún, la fecundidad instala un ámbito temporal donde la diacronía es posible como diacronía para el hijo. A este fenómeno lo denominamos diacronización de la diacronía, porque la fecundidad genera una diacronía (el tiempo infinito) en el cual la diacronía discurre como diacronía que le pasa a alguien. En la fecundidad, mientras la diacronía discurre y yo envejezco, afecto a la diacronía reinsertando la juventud en ella y volviendo a permitirle ser diacronía. Mientras me pasa el tiempo yo paso al tiempo siendo origen de una juventud absoluta, de un tiempo infinito. Mientras el tiempo me consume, yo lo renuevo. Este pasar al tiempo mientras él me pasa generando un tiempo en el que discurrirá el tiempo que me pasa es el sentido último del tiempo de la fecundidad, aquello que hemos llamado diacronización de la diacronía misma. Ahora bien, es menester recordar que es el tiempo

infinito de la fecundidad la condición de la diacronía y no a la inversa: no hay vida porque hay vejez, sino que puede haber vejez porque hay vida y renovación de la vida.

Al generar al hijo genero la posibilidad de que haya una diacronía que afectará al hijo y dentro de la cual envejecerá. La diacronización de la diacronía le da al tiempo la forma doble de una ruptura de la continuidad, esto es, mi sincronía pasa a ser recuperada desde un tiempo otro que mi tiempo (diacronización de la sincronía), pero a su vez la de una continuidad a través de la ruptura, esto es, la generación de un nuevo mientras, a través del cual podrá seguir discurriendo la diacronía misma (diacronización de la diacronía).

La diacronización de la diacronía además representa la victoria más sublime del sujeto, porque es su victoria contra el tiempo. Al generar un tiempo infinito, el sujeto vence simultáneamente a su sincronía y a la diacronía, triunfa sobre las dos obras culminantes de las dos formas del tiempo: vence al destino y derrota a la muerte.

5. FECUNDIDAD Y MUERTE

UN ANÁLISIS DETALLADO de las relaciones entre muerte y fecundidad excede los marcos del artículo. Sin embargo, no podemos concluir estas reflexiones sobre la fecundidad, ya extensas en demasía, sin referirnos brevemente a la idea de resurrección.

Si la muerte me adviene desde la diacronía, y si la temporalidad infinita que genero con mi hijo abre una brecha en esta diacronía en la medida en que genera un futuro más futuro que la diacronía misma pues es futuro de esa diacronía, (es el futuro en que esa diacronía seguirá siendo), entonces con mi hijo abro una brecha en la muerte. Esta posibilidad del sujeto de hacer continuar el tiempo más allá de su tiempo de sujeto que finaliza con la muerte, es lo que denominamos resurrección. Por la fecundidad la subjetividad resucita en el hijo no como sincronía, como identidad, pero sí como tiempo infinito, como diacronía de la diacronía

misma. El hombre supera a la muerte produciendo un tiempo que la supera.

Ahora bien, así como el sujeto generando el tiempo del hijo no genera el contenido de ese tiempo, que le sigue siendo ajeno, no "toca" la alteridad del hijo, superando la muerte abre una brecha que transpasa a la muerte sin "tocarla", sin poder determinar su sentido, sin poder ejercer sobre ella ni su saber ni su poder; va más allá de ella como origen del tiempo al infinito, pero su superación no implica su tematización: el sentido de la muerte permanece como la imposibilidad o fracaso de toda posibilidad de determinación ontológica. La muerte es el límite de las posibilidades ontológicas del sujeto; frente a ella sólo le cabe una posibilidad metatemporal: la generación de un tiempo infinito. Dicho de otra manera, el ser infinito, el ser que supera la muerte, es producido como tiempo, es decir, como continuidad de intervalos discontinuos a través del tiempo muerto que separa al tiempo del padre del tiempo del hijo²¹. Y porque el tiempo es infinito no es la finitud del *Dasein* la que hace la esencia del tiempo, como pensaba Heidegger en *Sein und Zeit*, sino su ser infinito, su renovarse en quien se renovará, su posibilidad de ya viejo volver a ser origen de quien será origen. En *Sein und Zeit* lo indeterminable (la absoluta alteridad de la muerte) es remitido a lo finito (el pre-ser-se del *Dasein*) como fin del *Dasein*. En la filosofía levinasiana lo finito (el hombre mortal) es remitido más allá de la muerte a lo infinito del tiempo. Si Heidegger, interpretando el *Sein zum Tode* como precursar, interpretación ésta que a pesar de Heidegger no lo es de la muerte sino de un modo de ser en relación a ella, reconduce la muerte a la esfera de lo finito (de las posibilidades del hombre) y funda en el ser en relación a la muerte de la finitud del tiempo, Lévinas, a través de la fecundidad, remite lo finito (el hombre) más allá de la muerte a lo infinito del tiempo que el mismo hombre produce. No es una supuesta finitud del ser (pues ni siquiera sabemos si la muerte representa el fin del ser) lo que origina una también supuesta esencia finita del tiempo, sino la infinición de la fecundidad del sujeto lo que produce la esencia infinita del tiempo. Pero comprender el tiempo como infinito requiere un

21. *TI*, p. 291.

cambio del temple esencial de la existencia del hombre. El hombre que existe al infinito, el hombre fecundo, no tiene ya más como temple, desde el que abre todas sus posibilidades, la angustia ante la muerte, sino la responsabilidad por la vida del otro.

La muerte no se aproxima como una posibilidad mía, la del fin de mi ser, sino como un misterio, como una alteridad absoluta cuyo contenido me es ignoto, que clausura mi poder. Al constituir ese intervalo que me liberará de mi destino mortal, esto es, al producir el tiempo de mi hijo, resucito en la infinidad del tiempo que yo mismo produzco. La resurrección constituye la estructura esencial del tiempo que se continúa a través de la muerte, que es una sucesión discontinua de muertes y resurrecciones. En términos de Lévinas:

No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. 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 tiempo²².

Ahora bien, y claro está, la resurrección no es una resurrección de la identidad del sujeto, no resucitado como yo, sino como origen de otro. ¿Está pues mi identidad, mi conciencia, mi sincronía condenada al fin con la muerte? ¿Puedo seguir existiendo no como otro sino como yo más allá de la muerte? ¿Resucita el ser no sólo como tiempo sino como ser y como ese ser? Estas preguntas obviamente trascienden el marco de lo fenomenológico y superan todo análisis. En relación a ellas sólo es posible la conjetura y la sospecha. Aquí esgrimiremos una sospecha de índole analógica. Sin embargo, no seremos tan ingenuos de creer que la analogía es un fundamento, una demostración o una mostración de lo no ex-

22. *Ibidem*. El subrayado del "a través" es nuestro y tiene la intención de destacar como está ínsito en las palabras de Lévinas el fenómeno que denomináramos diacronización de la diacronía. "A través" o "mientras" (forma temporal de la expresión espacial a través) pasa el tiempo discontinuo de la diacronía se filtra el tiempo infinito de la fecundidad.

perimentable. Una sóspecha es sólo una sospecha, es tal vez el derecho a hacer una pregunta, jamás una respuesta.

Como la alteridad de la amada, la de la muerte permanece para el yo inexperimentable. La muerte y la amada son un misterio. No puedo saber la sensibilidad de mi amada, el contenido o modo mismo de su ser. En efecto, ¿cómo pensar y sentir como una mujer? Del mismo modo no puedo saber el contenido de la muerte, no puedo saber si es el fin o la promesa de un nuevo comienzo. La amada se presenta en la relación erótica sin mostrarse del todo, se anuncia y me seduce a través de su corporalidad sin por ello develar el sentido último de su sensibilidad y de su pasividad, el contenido de su ser. La seducción física, en la que el cuerpo a través del vestido se anuncia sin mostrarse del todo, es, tal vez, un ejemplo de esta anunciación misteriosa, más íntima, del ser de la amada a través de su cuerpo. Del mismo modo, la muerte en su inminencia está constantemente anunciándose, sin por ello develar su contenido. La muerte y la amada comparten el rasgo formal del misterio, de ser una alteridad absoluta e indescifrable. La relación con ambas es una relación con el misterio. Ahora bien, en la relación sexual con el misterio en tanto femenino el sujeto se libera del egoísmo trágico de una existencia extática, que retorna a sí y vira en destino, y es fecunda perviviendo más allá de sí en el hijo. ¿Puede entonces el morir, que es la relación propia con la muerte (el otro misterio) y no con un modo de abordarla, ser también la promesa de un nuevo comienzo y no meramente un fin? ¿Es el morir fecundo? ¿Y bajo qué formas? La muerte y el Otro implican el límite de mi poder ser en la medida en que implican el límite de todo proyecto. Sin embargo, la alteridad del otro como femenino me ofrece la instancia (posibilidad distinta del poder) de la resurrección en el hijo; ¿serán también analógicas las relaciones con la Muerte y con la Amada en este sentido? La relación con la amada implica resurrección en la fecundidad. ¿La implica también la relación con el misterio de la muerte? ¿Será la muerte el fin del sujeto o tal vez la promesa de una resurrección de sí mismo no ya como tiempo sino también como ser, y como ser liberado de su destino? ¿Hasta dónde llega la analogía de la relación del sujeto con las diferentes formas del misterio? La analogía no muestra nada, no demuestra nada, abre preguntas que desde la razón no pueden encontrar respuesta. La analogía justifica sólo una

sospecha, esto es, nos da el derecho de preguntarle a la muerte si es realmente nuestro fin. Poder hacer esa pregunta, sospechar inciertamente una continuidad de la analogía, ya es suficiente atrevimiento (o, si se quiere, mejor, esperanza) de cara a la muerte.