

**Análisis de la temporalidad aristotélica desde la
fenomenología de Emmanuel Levinas**

*Analysis of Aristotelian temporality from Emmanuel
Levinas's phenomenology*

David José Aguirre Jiménez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

davidjose.aguirre@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0001-5496-9763

Resumen

Este trabajo es una reflexión fenomenológica acerca de la concepción del tiempo en Aristóteles desde la diacronía de Emmanuel Levinas. Se toma la distinción acerca del tiempo en Husserl para poder establecer cómo —en el evento de esperar a otro (Aristóteles)— se manifiesta la indeterminación de la intersubjetividad. De esta manera, esto constata que Levinas y Aristóteles tendrían concepciones del tiempo desde la otredad.

Palabras clave: fenomenología, tiempo, alteridad, intersubjetividad, Aristóteles y Levinas

Abstract

This work is a phenomenological reflection about the conception of time in Aristotle from the diachrony of Levinas. The distinction about time in Husserl is taken in order to establish how —in the event of waiting for another (Aristotle)— the indeterminacy of intersubjectivity is manifested. In this way, this confirms that Levinas and Aristotle would have conceptions of time from otherness.

Keywords: phenomenology, time, otherness, intersubjectivity, Aristotle and Levinas

Fecha de envío: 4/2/2023 **Fecha de aceptación:** 10/5/2023

1. Introducción

Este trabajo reflexiona, desde la fenomenología de Levinas, la noción de temporalidad en Aristóteles y, en ese sentido, se propone una diacronía aristotélica en su consideración del tiempo en las relaciones humanas. Así, la expectativa de la llegada, la partida del *otro* o el tiempo como revelador de la amistad, se oponen a su concepto objetivo (físico) del tiempo.

Se considera que, en la concepción objetiva aristotélica del tiempo en la *Física*, hay una relación implícita de un sujeto que experimenta el fenómeno del movimiento en su manifestación física, en tanto cuerpo en movimiento. Además, se cuantifica el movimiento con el tiempo (cronológicamente). Por lo mismo, hay aquí una relación con las cosas o entidades, en tanto estas son numerables: relación sujeto-objeto o relación tiempo-movimiento. La conciencia está volcada al afuera, a lo que acontece, que en este caso es el movimiento de un objeto. El objeto, en el afuera, tiene primacía sobre el sujeto, quien ha suspendido la atención hacia sus propios fueros para volcarse hacia el objeto. En este punto, la distinción husserliana entre tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo permite aclarar este orden de ideas.

Así también, en la obra de Aristóteles hay una temporalidad relativa a la intersubjetividad, en la que prevalece la relación sujeto-sujeto o temporalidad referida a la interacción vivencial humana y, precisamente, suscitada por la espera o expectativa de otro o, en todo caso, cuando considera a la amistad como constituyéndose en una obligada o necesaria temporalidad. Por lo tanto, es posible considerar que esta relatividad del tiempo, en tanto está determinada por mi relación con el otro, se acerca a la diacronía levinasiana, en la que el otro no solo es principio de conocimiento, sino que, además, a partir del otro, es posible acceder a la temporalidad, no como simultaneidad, sino como diacronía.

En el concepto levinasiano de diacronía está implicada una afectación del otro modo que ser en la estabilidad de la substancia es, por tanto, pura ruptura y discontinuidad. Asimismo, para demostrar las relaciones fenomenológicas, que la

idea del tiempo levinasiano permite reinterpretar el tiempo aristotélico, se divide este texto en dos secciones. La primera abordará, sumariamente, las consideraciones aristotélicas del tiempo objetivo y su temporalidad vivencial o intersubjetiva. Luego, la segunda establece las coordenadas de proximidad en la relación que tienen ambos filósofos sobre la intersubjetividad como apertura a otra temporalidad.

2. Los múltiples significados del tiempo en Aristóteles

Aristóteles fue el primero de los filósofos en abocarse a la tarea de comprender, de manera claramente sistemática, la dimensión temporal. El tiempo está dentro de un trabajo más amplio en la *Física*, en donde investiga el movimiento, el infinito, el lugar, el vacío y, por supuesto, el tiempo. Además, Aristóteles enfatiza el uso del término de temporalidad en tanto objetivo, es decir, relacionado o correlativo al movimiento, ante el cual el tiempo enumera el movimiento (Aristóteles, 219b; Berti, 2011). Se entiende que el movimiento es de algún ente, sea este un hombre, un animal o un cuerpo celeste. En ese sentido, el tiempo cósmico eterno es llamado duración; por ello, dentro de esta conceptualización objetiva habría varios matices: los tiempos objetivos estarían determinados por el tipo de movimiento, sean estos el circular, el rectilíneo ascendente y el rectilíneo descendente.

Asimismo, dentro del pensamiento teórico, Aristóteles propuso una subdivisión filosófica: la matemática, la ciencia natural y la teología. Dentro de la ciencia natural, la Física es un tratado sobre la naturaleza cuyos objetos presentan dos características: cambian o se mueven y existen individualmente (Barnes, 1999). En este tratado se estudia principalmente el movimiento, el lugar, el vacío y el tiempo. Por lo mismo, el pensamiento aristotélico, acerca del tiempo, está enmarcado en un sistema conceptual más amplio y, de esta manera, la idea de tiempo no puede entenderse aisladamente de su teoría física: el tiempo es tratado como un fenómeno físico.

Estas consideraciones previas nos dicen cuál es la perspectiva desde la que Aristóteles filosofa acerca del tiempo. Dicho esto, se revisará sumariamente los matices conceptuales que tiene el tiempo para Aristóteles según su carácter objetivo.

De este modo, es significativo el cuestionamiento que Aristóteles hace acerca de la existencia o inexistencia del tiempo en su *Física* (217b30); sin embargo, no cuestiona, del mismo modo, la existencia o inexistencia del movimiento. Él deja la primacía ontológica al movimiento. En ese sentido, y, al profundizar sobre tu texto, se puede constatar que el tiempo cosmológico u objetivo carece de eficacia, sobre todo en las relaciones vivenciales. En las consideraciones del carácter subjetivo del tiempo en Aristóteles, como en el concepto diacronía en Levinas, las posibilidades argumentativas permiten afirmar, que ambas nociones

de temporalidad, se componen a partir de la concepción relacional del tiempo, es decir, desde la alteridad.

Se considera que Aristóteles se inclina por una definición objetiva del tiempo como si fuese un fenómeno físico (Berti, 2011). En ese sentido, se ha observado que en la consideración aristotélica del tiempo ha prevalecido su analogía con la espacialidad en tanto relación de conceptos físicos. Por otro lado, es preciso tener en cuenta cuál es el marco epistémico en el que se encuentra esta indagación, asunto que se expondrá a continuación.

Es necesario precisar las distinciones sobre el tiempo con relación al movimiento que presenta la *Física*. Para empezar, dice Aristóteles: “solo queda la posibilidad de que haya movimiento según la cualidad, la cantidad o el lugar ya que en cada uno de estos hay contrarios” (226a24-26). Con ello, Aristóteles piensa que los movimientos, en tanto son uniformes y no uniformes, pueden ser diferenciados gracias al tiempo; pero si el tiempo es un referente de medida, entonces lo que no se podría definir es el tiempo. ¿Cómo definiríamos el tiempo? Cabe la posibilidad de establecer una comprensión correlacional definiendo el tiempo desde el movimiento; sin embargo, esto es problemático, dado que la lentitud o rapidez de un movimiento se definen por el tiempo, pero el tiempo no puede ser rápido o lento, salvo en el uso del lenguaje común.

Luego de la relación correlativa entre tiempo y movimiento, Aristóteles pasa a esbozar una definición que ha sido emblemática para los estudios filosóficos del tiempo: “porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento en razón del antes y el después” (219b1-3). En este punto, se ha propuesto una inevitable matematización del tiempo. Según Rujano (2015), este proceso de matematización del tiempo está fundado en los datos de la realidad del movimiento.

Ahora bien, este artículo distingue, en este punto, dos cuestiones. Por un lado, el movimiento como un hecho objetivo y, por otro lado, la razón del antes y del después, que solo pueden ser establecidas desde la subjetividad. En ese sentido, es necesario advertir algo que parece obvio, y es, justamente, acerca de quién decide numerar según el antes y el después. Como se puede observar, en la cita anterior están imbricadas e indistinguidas las consideraciones objetivas y subjetivas del tiempo que Husserl (1959) señalaría como motivo de confusión.

Por otra parte, Berti (2011) considera que se ha tratado de limitar la indagación aristotélica del tiempo en su analogía del ahora con el punto y, además, sostiene que la concepción del tiempo (*χρόνος*) es espacial; sin embargo, el movimiento del punto en una línea espacial puede ir en dos sentidos: hacia delante y hacia atrás. En cambio, el tiempo es unidireccional, es irreversible, como sostiene Owen (1979). Por su parte, Rujano (2015) considera que al tiempo se le ha otorgado, en

la *Física* aristotélica, una capacidad de acción sobre toda la realidad física, al ser una causa eficiente que afecta toda la realidad. Lo anterior se explica mejor con la idea de simultaneidad del tiempo, otro de los conceptos elaborados por Aristóteles. Todos los seres están en el mismo tiempo, que es simultáneo para ellos. Esta idea manifiesta una objetivación del tiempo y se vincula con la afirmación de que el tiempo está presente igualmente en todas partes y en todas las cosas o seres. Consecuentemente, Aristóteles (1995) establece la siguiente relación:

porque en el pensamiento el punto no siempre es uno y el mismo, ya que cuando divide es distinto en cada caso; pero en tanto que la línea es una, el punto es el mismo en todos los casos (222a15-18).

Este ejemplo estaría dentro de lo que Husserl denomina el tiempo objetivo, el cual no interesa en su investigación, a no ser a modo de contraste con el tiempo subjetivo. Aristóteles, por su parte, oscila en su investigación acerca del tiempo entre lo objetivo y lo subjetivo. Él zigzaguea entre tratar el tiempo de manera teórica como un fenómeno físico y, claramente, lo relaciona con el movimiento—con su propio estatuto ontológico—como se aprecia en la cita anterior. Además de lo cual, se considera como un fenómeno que no existe, a no ser que exista el alma o lo que se considera subjetividad.

2.1. Movimiento interior: el otro

Aristóteles es mucho más cauto cuando afirma que el tiempo es de una manera oscura y difícil de captar (217b36-37). Esto se observa de manera básica en formas gramaticales o vivencias comunicativas, en el modo de significación idéntica que asumimos que tienen los enunciados o, en todo caso, cuando se aspira a encontrar lo universal en la identidad. Ahora bien, necesitamos el sujeto hipotético, para que afronte los relieves discursivos que vienen. Aristóteles afirma que el tiempo podría predicarse de varios modos, como cuando dice: “vendrá ahora” (222a21). Así, él se refiere a la inminencia, a lo que está por acontecer, en cuya expectación está implícita la presencia de un sujeto que vive la espera (una forma de atención a, un salir de sí) de otro. Esta inminencia es una diacronía, pues es evidente que no se da simultáneamente, si no que más bien acaece de manera sucesiva, con una inmediatez solo vislumbrada o presentida por quién espera. No obstante, lo que permite, al parecer, esta distinción, es el *ahora*. En este caso, el tiempo se vislumbra desde el *ahora*, que, siendo una suerte de reloj volitivo interior, se activa desde una exigencia de la alteridad.

Sin embargo, para la expresión referida en el ejemplo acerca de la ocasión de actuar, no hay una exigencia de verdad universal: el sujeto es quien decide, pues lo que se expresa es su conciencia temporal: “¿Cuándo paseas?” —“Ya” (222b11).

Conciencia que es investigada en la *Fenomenología de la conciencia del tiempo* inmanente, en la que Husserl (1986) refiere que “la forma fundamental de esa síntesis universal, que posibilita todas las demás síntesis de la conciencia, es la conciencia del tiempo inmanente, que todo lo abarca” (p. 89).

Como se puede apreciar, Husserl afirma que la forma fundamental es la conciencia del tiempo y, así, concuerda con el Aristóteles de la referida cita. Además, su indagación manifiesta, en el ejemplo del antes y el después, la subjetividad desde una inexorable temporalidad, sobre la cual toda síntesis de la conciencia es posible.

Por lo mismo, es necesario establecer la distinción entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo, dado que Husserl (1959), con respecto a este particular, afirma que “la razón, por cierto, comprensible, de este fracaso residió en que se entremezclara el tiempo subjetivo y el objetivo” (p. 58). Esto constata que hubo una confusión conceptual hasta Brentano y, del mismo modo, los psicólogos no pudieron precisar el origen genuino de las representaciones del tiempo (Husserl, 1959, p. 58).

Esto bien podría desprenderse de lo que expone Aristóteles cuando analiza el tiempo, ya que pasa de analogías espaciales (movimiento, lugar) a tratar el tiempo como fenómeno que necesita del alma más que del movimiento para ser experimentado: “pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma” (223a25). Más aun, el alma es casi identificada con el sujeto: “en cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado” (223a21-24). Aquí alguien es sinónimo de alma. Lo que apoya nuestra tesis de que hay que suponer un sujeto, un alguien que numere.

Por otro lado, y para complementar lo argumentado hasta aquí, en la *Ética eudemia*, Aristóteles habla de un tiempo humano (Berti, 2011), aunque no explícitamente, cuando sostiene: “por consiguiente, compartir incluso los placeres vulgares y vivirlos con un amigo es racionalmente agradable pues la percepción de sí mismo se presenta siempre al mismo tiempo” (1245a38). Aunque, en el texto griego, para hablar de ese mutuo intercambio con el amigo usa una locución adverbial (*άμα*), se refiere a la temporalidad vivenciada con otro, con otro yo (1245a30). Aristóteles nos habla de una temporalidad vivencial, intersubjetiva, en la que nos descubrimos a nosotros mismos en el tiempo compartido con *otro*, en una generosidad. Hay una temporalidad diacrónica a partir de la relación, de la respuesta al *otro*.

En este punto, la distinción husserliana del tiempo se usa para analizar estos pasajes aristotélicos, como se verá más adelante, y, de la misma manera, su relación con el tiempo en Levinas. De este modo, la proximidad conceptual entre Aristóteles y Levinas consiste en vincular esta indagación aristotélica del tiempo como

un fenómeno vivencial, tratadas líneas *ut supra*, a través de la doble consideración husserliana acerca de la temporalidad y, así, llegar a la noción de diacronía que Levinas propone del tiempo. La mayor holgura que se le brinda a la subjetividad, en los ejemplos elegidos, es muy fértil en posibilidades de interpretación fenomenológica.

3. Coordenadas de proximidad

A continuación, se analizarán unas citas tomadas de textos levinasianos para someterlos a un análisis relacional con las citas aristotélicas, que muestren que hay una afinidad en esa dimensión relacional del tiempo, no con el movimiento sino, sobre todo, con el alma.

El tiempo como relación con el otro, que se va a explicitar a continuación, tiene un estrecho vínculo con lo que se ha venido esbozando. En primer lugar, el acento que se le da al tiempo subjetivo aristotélico, según la lectura de Husserl, nos prefigura la idea levinasiana de diacronía, además de su consideración como forma fundamental de toda síntesis de la conciencia. Esta relación es considerada por Levinas (1998) como un movimiento a destiempo; es decir, una diacronía. Él pregunta lo siguiente:

¿Podemos buscar el sentido de la muerte a partir del tiempo? ¿No se muestra en la diacronía del tiempo entendido como relación con el otro? ¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final? (p. 127).

Para Levinas, el tiempo viene de la inquietud del *mismo* por el *otro* y no considera nada tomado de lo discernible o, en resumidas cuentas, no se vincula por ninguna cualidad. La relación con aquel otro que nos obliga a salir del ensimismamiento es la que determina la temporalidad como tiempo sincrónico de nuestra respuesta a la alteridad. El *otro* es inapropiable, por definición, dado que es de lo que no se puede conceptuar nada, lo que no se expone ante la claridad del ser para lograr su apropiación y su comprensión. Este principio inaprensible del *otro* es el infinito. En palabras de Levinas (2008):

el tiempo [es] una relación, no con lo que ocurre, sino con lo que no puede ocurrir, no porque la espera sea en vano, sino porque lo esperado es demasiado grande para la espera y la extensión del tiempo es una relación que se sostiene más firmemente que ella. La esperanza convertida en espera y extensión temporal es ya una relación (en sentido no negativo) y la acogida de un excedente (p. 84).

En ese sentido, la coordinación conceptual nos la brinda Aristóteles cuando, sirviéndose de sus ejemplos en los que el tiempo se aprecia de modo vivencial, a

la vez que nos brinda un espacio a la consideración subjetiva del tiempo, como respuesta a necesidades expresivas (que son, en el fondo, respuestas a la alteridad, al llamado del otro). Levinas rehúsa el tratamiento formal del tiempo, pues lo considera anterior a toda forma, ya que está siempre supuesto. A ello remiten los ejemplos de Aristóteles:

Este es uno de los sentidos de “ahora”, pero en otro significa un tiempo que está próximo a aquel ahora. Decimos: “vendrá ahora”, porque vendrá hoy; “viene ahora”, porque ha venido hoy. Pero los hechos de la *Ilíada* no sucedieron “ahora”, ni el diluvio sucedió “ahora”; porque, aunque es continuo el tiempo desde el ahora hacia aquellos hechos, no están próximo (222a25).

Hay alguien que viene o ha venido, algo que ha ocurrido. En la determinación imprecisa que manifiestan tales ejemplos hay un espacio —por así decirlo— difuso, que impide tener idea de exactitud y definición de contornos. Tenemos el espacio de lo inapropiable e irreducible de la infinitud de nuestra subjetividad, aquella que, al no poder ser reducida a lo mismo, ni encogida en una taxonomía, rehúye a toda formalización.

El tiempo que está supuesto en los ejemplos de Aristóteles es una relación de expectación entre alguien que espera y otro que vendrá: “expectación” (ἐλπίς). En este sentido, el tiempo no puede concebirse sin un sustrato relacional, sin un *otro*. A pesar de la absorción de lo *otro* en el *mismo*, a decir de Levinas, hay, en este sencillo ejemplo aristotélico, de manera tácita, la subjetividad como posibilitadora de otra consideración del tiempo inexorablemente experimentada y, además, como la inminencia o el abandono del *otro*.

Levinas considera el tiempo desde la alteridad. Así, Campos (2012) sostiene que es posible reflexionar acerca del tiempo, con independencia de la muerte y, desde de la alteridad; es decir, del encuentro con el *otro*. En ese sentido, la diacronía es una ruptura del ensimismamiento, de la mismidad, es una apertura al otro, una temporalidad relacional, como también lo es la que se ha constatado en los ejemplos de las citas pertinentes de Aristóteles, cuyo concepto del tiempo no tiene eficacia ni desempeño como número del movimiento. Por lo tanto, se puede postular que en la concepción de tiempo en Aristóteles hay una prefiguración de la diacronía levinasiana.

En dichos ejemplos, hay un agente o sujeto que es esperado o que ya no lo es, hay un *otro* que acudió y *otro* que vendrá. Podemos sostener que Aristóteles considera el tiempo desde la objetividad del movimiento a la prefiguración de la intersubjetividad como condición previa.

Por otro lado, en los ejemplos del uso dialógico que trae Aristóteles, se obtiene una percepción distinta del tiempo como solo una aproximación y, consecuentemente,

una apropiación ostensible de toda exactitud al modo espacial. Estamos en el plano del tiempo definido desde la diacrónica e inapropiable subjetividad, que, al mismo tiempo, se mantiene en la alteridad del *otro*, insumiso y renuente a cualquier exactitud funcional al régimen ontológico del *mismo*.

Conclusión

Se ha realizado esta investigación desde una breve revisión del concepto *tiempo* como categoría de la *Física* aristotélica y sus correspondientes analogías espaciales o geométricas. También se ha establecido su valor como referente de numeración del movimiento, en la que el sujeto ingresa y participa determinando el antes y el después del movimiento numerado. De esta manera, se ha pasado al cuestionamiento de la realidad o existencia del tiempo en relación con el alma (sujeto), para acceder a la experiencia del fenómeno de la expectación de la llegada o partida del *otro*, en la que el tiempo ingresa a una dimensión subjetiva. Por otro lado, se ha tomado la experiencia de la amistad como una forma de temporalidad constituida a partir de la relación vivencial, en la que, además, radica una forma de conocimiento de sí.

En la temporalidad aristotélica podría vislumbrarse la diacronía de la fenomenología de Levinas, en la que el tiempo objetivo no tiene funcionalidad; esto es, un tiempo sin número, sin cuenta ni medida. Esto, a su vez, podría mostrar este aspecto subjetivo del tiempo en Aristóteles, desde una lectura levinasiana y, asimismo, como una temporalidad surgida de la relación con el otro, en un tiempo no simultáneo ni sincrónico. Habría, pues, una *diacronía aristotélica*.

La respuesta al *otro* se da siempre a destiempo, pues su demanda excede todo ofrecimiento. La apertura al *otro* es ir más allá del ser, en tanto que el *otro* es infinito. Ir más allá del ser implica el ejercicio de bondad o generosidad. En ese sentido, ser *otro* es tornarse bueno o mejor. El *otro* nos permite construir nuestra autoconciencia, como se desprende del ejemplo de la *Ética eudemia*, en el cual nos conocemos con el *otro*. Así, la relación con él se da en una *diacronía*; es decir, en ese desajuste que surge de los propios intereses para pasar al “des inter es” (ref), en cuyo ofrecimiento del propio ser al *otro* estriba esa exposición al infinito. No se ha pretendido encontrar un perfecto acuerdo entre los pensadores estudiados; más bien se ha considerado que, en Aristóteles, hay una evidente participación del *otro* para la configuración de una temporalidad que, al mismo tiempo, rehúsa todo apropiamiento por parte de la objetividad. La pregunta que surge es si, acaso, Levinas estudió las éticas aristotélicas, en las que se prefigura la importancia del *otro yo* como principio de una temporalidad compartida que fundamenta el conocimiento propio a partir del *otro*. Esto mismo será motivo de una próxima indagación.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1995a). *Física*. Gredos.
- Aristóteles. (1995b). *Física*. Libros III.IV. Biblos.
- Aristóteles. (1998). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Gredos
- Aristóteles. (2022). *Tratados breves de historia natural*. Alianza.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles*. Cátedra.
- Berti, E. (2011). *Ser y tiempo en Aristóteles*. Biblos.
- Calin, R. y Sebbah, F. (2011). *Le vocabulaire de Levinas*. Ellipses.
- Campos, V. (2012). Death, time and alterity: beyond ontology. Reflections on the philosophy of M. Heidegger and E. Levinas. *Alpha (Osorno)*, (35), 89-105. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012012000200006>
- Conesa, D. (2010). Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: ¿continuidad o ruptura? *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135, 435-454. <https://doi.org/10.3917/rphi.104.0435>
- Husserl, E. (1959). *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Nova
- Husserl, E. (1985). *Investigaciones lógicas*, 1. Alianza Editorial
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Uniandes.
- Levinas, E. (1998). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Owen, G. E. L. (1979). *Aristotle on time*. Duckworth.
- Rujano, L. (2015). *Del concepto de tiempo en Aristóteles al concepto de tiempo en la Filosofía y la Física actual*. X International Ontology Congress.