

Tiempo y alteridad: enlaces para pensar la ley

Time and alterity: links for thinking the law

Marina Gorali *

Resumen: Kant es como un trueno, escribe Deleuze. Después siempre podemos hacernos los listos. Es con Kant que la conciencia moderna del tiempo recibe su estatuto filosófico. El tiempo deviene línea recta. Levinas reinscribe dicha conciencia temporal ya no en el plano de la razón especulativa sino de la relación ética que trae aparejada el encuentro con el Otro y en la idea de Infinito. Significante que se inscribe como aquello que no podemos abarcar (lo totalmente Otro), y que al no poder abarcar mantiene abierto al pensamiento. Rosenzweig, por su parte, propone una completa renovación del pensamiento que consiste en poder acceder al fenómeno fundamental de necesitar al otro “y lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”. A partir de los aportes que estas lecturas ofrecen, el presente trabajo pretende abordar la pregunta por la temporalidad y sus implicancias para el pensamiento jurídico, augurando allí la posibilidad del tono para una nueva juridicidad.

Abstract: Kant is like a thunder, Deleuze writes. Then we can always pretend to be wise. It is with Kant that the modern consciousness of time receives its philosophical charter. The time becomes a straight line. Levinas resets this notion of time no longer at the level of speculative reason but of the ethical relationship that brings the encounter with the Other and in the idea of Infinity. Signifier which is inscribed as that which we cannot cover (the totally Other), and that by not being able to cover remains open to the thought. Rosenzweig, for his part, proposes a complete renovation of the thought that is to be able to access to the fundamental phenomenon of needing the other, and what is the same, to take time seriously. From the contributions that these readings provide, the present work aims to address the question of temporality and its implications for legal thought, wishing there the possibility of the tone for a new legality.

Palabras clave: tiempo, derecho, alteridad, infinito, pensamiento jurídico.

Key words: time, law, otherness, infinity, legal thought.

Fecha de recepción: 5-2-2019

Fecha de aceptación: 18-3-2019

*Tu materia es el tiempo, el incesante tiempo.
Eres cada solitario instante.*

J L Borges.

Kant es como un trueno, escribe Deleuze. Después siempre podemos hacernos los listos. Es con Kant que la conciencia moderna del tiempo recibe su estatuto filosófico. El tiempo deviene línea recta. Levinas reinscribe dicha conciencia temporal ya no en el plano de la razón especulativa sino de la relación ética que trae aparejada el encuentro con el Otro y en la idea de Infinito. Significante que se inscribe como aquello que no podemos abarcar (lo

* Doctora en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Proyecto Ubacyt “Leer el derecho”, Facultad de Derecho de la UBA. Profesora de Sociología Jurídica UNDAV. Miembro de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho (Argentina). marinagorali@derecho.uba.ar

totalmente Otro), y que al no poder abarcar mantiene abierto al pensamiento. Rosenzweig, por su parte, propone una completa renovación del pensamiento que consiste en poder acceder al fenómeno fundamental de necesitar al otro “y lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”. El pensamiento -explica Rosenzweig- es atemporal y quiere serlo; quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero. El nuevo pensamiento (el gramatical), en cambio, está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutricio, no sabe por anticipado hacia dónde se dirige; deja que el otro le dé pie para entrar en conversación. A partir de los aportes que estas lecturas ofrecen, el presente trabajo aborda la pregunta por la temporalidad y sus implicancias para el pensamiento jurídico, augurando allí la posibilidad del tono para una nueva juridicidad.

1. El tiempo como línea recta

La noción del tiempo ocupa un lugar central en el pensamiento de Kant. De igual modo las novedades que el kantismo aportará a la filosofía ocuparán un lugar central en el proceso de consolidación de la concepción moderna del tiempo. G. Deleuze (2008) señala que es precisamente con Kant que esta especie de conciencia moderna del tiempo recibe su estatuto filosófico. Es Kant quien ha creado los conceptos filosóficos de esta nueva conciencia del tiempo volviendo posible su expresión filosófica. Es con Kant que el tiempo se libera, se distiende, deja de ser un tiempo cosmológico (mundo clásico) o psicológico (Agustín) para devenir un tiempo formal, una forma pura desplegada. Kant niega que el tiempo sea un concepto empírico derivado de la experiencia; tiene que ser pues una representación necesaria que subyace en todas nuestras intuiciones. En otros términos, el tiempo es, junto al espacio, una forma a priori de la sensibilidad. Que el espacio y el tiempo son formas significa que no son datos empíricos o impresiones sensibles particulares, sino los modos como percibimos todas las impresiones, tanto internas como externas. Son formas porque pertenecen a la estructura del cognoscente y no a lo dado exteriormente. A priori significa que son independientes de la experiencia. Son la condición previa a toda experiencia posible. Esto implica que el espacio y el tiempo no son ni sustancias, ni propiedades reales de las cosas, sino leyes del propio sujeto que pertenecen y expresan su propia estructura.

Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva del fenómeno. El fenómeno dejará de ser pensado en términos de una “apariencia” opuesta a una “esencia”, y comenzará a ser definido como “aparición”. Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva lo que aparece/condiciones de aparición. A toda la dualidad apariencia/esencia, que implica un mundo sensible degradado, que supone una jerarquía entre algo bajo y algo elevado, algo puro y algo impuro (que implica, como señala Deleuze, también el pecado original); la sustituye por un pensamiento radicalmente nuevo: algo aparece bajo ciertas condiciones. Lo que cuenta desde el punto de vista del conocimiento es el fenómeno o lo que aparece y las condiciones de aparición. Se tratará de una revolución profundísima. En la

pareja disyuntiva apariencia/esencia el sujeto está condenado a captar apariencias en virtud de una fragilidad que le es consustancial. Y le hará falta todo un método para salir de las apariencias y alcanzar la esencia. Por el contrario, la nueva pareja conjuntiva fenómeno/condiciones de aparición asegura una promoción del sujeto en tanto el sujeto constituye las condiciones mismas de aparición en lugar de ser responsable de las ilusiones de la apariencia. Por supuesto hay un sujeto (el sujeto empírico) que caerá en las ilusiones sensibles. Pero hay otro sujeto que no se reduce a ningún sujeto empírico que será denominado "sujeto trascendental" que constituirá la unidad de todas las condiciones bajo las cuales algo aparece. ¿Ante quién? Ante cada uno de los sujetos empíricos. ¿Cuáles serán estas condiciones? Las categorías por un lado y el espacio y el tiempo por otro. Todo lo que aparece, lo hace bajo las condiciones de las categorías y bajo las condiciones del tiempo y el espacio. Espacio, tiempo y categorías serán entonces las dimensiones del sujeto trascendental.

Deleuze (2008) plantea tres fórmulas para pensar el tiempo en Kant. La primera es de Hamlet: "el tiempo sale de sus goznes", la segunda es anónima y es algo así como "hasta ahora nos hemos dado por tarea representar el espacio, ha llegado el momento de pensar el tiempo". Y la tercera una conocida frase de Rimbaud: "yo es otro". ¿Qué significa esto de un tiempo que se sale de sus goznes? Deleuze explica que los goznes eran esa especie de pivote alrededor del cual giraba el tiempo. En la tradición antigua, el tiempo está fundamentalmente subordinado a algo que pasa en él. El tiempo va entonces a medir el cambio de aquello que cambia, o bien, va a estar subordinado al movimiento, subordinación del tiempo al movimiento. Aparece así la definición clásica en los griegos: el tiempo es el número del movimiento. Eso implica una subordinación del tiempo al movimiento, a la naturaleza. El tiempo puesto en círculo. Esta es la gran imagen que atraviesa toda la filosofía antigua. Por el contrario, con Kant sucede como si el tiempo se desplegara, se desenrollara, perdiera su forma cíclica. El tiempo deviene línea recta pura. Deleuze recuerda allí a Borges, "el verdadero laberinto es la línea recta". Se trata justamente de asignar la importancia de ese tiempo devenido línea recta. Ello lejos de ser una simplificación, pone en juego un cambio completo en la atmósfera misma del tiempo. ¿Cómo explicar esto? Deleuze recurre a Hölderlin, poeta que invoca a Kant. Hölderlin plantea el problema al nivel de la tragedia griega, y principalmente opone la tragedia griega tal como aparece en Esquilo y la tragedia griega tal como aparece en Sófocles, fundamentalmente en Edipo y en Antígona. El esquema que desarrolla Hölderlin vuelve a decir que hay un cierto trágico griego que es el trágico del tiempo cíclico. Lo encontramos en Esquilo y en esa fórmula del famoso destino trágico donde el destino está hecho desde el principio. En el momento en que Agamenón entra en su palacio y va a ser asesinado por Clitemnestra, eso ya está hecho. Es el destino cíclico. Allí el tiempo es curvo. Frente a ello Holderlin opone la eterna errancia de Edipo donde comienzo y final no rimarán más. El tiempo ha devenido línea recta que va a ser la línea sobre la cual Edipo vaga errante. Dios ya no es el amo del

tiempo, quien curva el tiempo. Y el hombre ya no está puesto en círculo en una especie de armonía con Dios. Por ello Edipo es llamado por Sófocles, *atheos*, que quiere decir “separado de Dios”. Para Holderlin, Sófocles funda lo trágico moderno precisamente porque es el primero en descurvar el tiempo, es el tiempo de la errancia edípica.

En cuanto a la segunda fórmula “hasta ahora nos hemos dado por tarea representar el espacio, ha llegado el momento de pensar el tiempo”, Deleuze apela al espacio como lo otro del pensamiento. Si el espacio será concebido como obstáculo, limitación del pensamiento (problema que acompañará a toda la filosofía clásica en cuanto algo inextenso puede terminar en algo extenso), con Kant ya no podrá decirse que lo importante es el espacio como resistencia al pensamiento sino que el tiempo, que ha dejado de estar subordinado al espacio, es el que toma esa independencia. Pero ya no como obstáculo externo sino como límite interno. Pensar entonces el tiempo quiere decir sustituir el esquema clásico de una limitación exterior del pensamiento por la idea de un límite interior. Como si en el pensamiento hubiera algo imposible de pensar. Como si el pensamiento estuviera trabajado desde adentro por algo que no puede pensar. El problema ya no será cómo unir cuerpo y alma sino cómo un mismo sujeto puede tener dos formas irreductibles una a la otra. Cómo es que según la forma del tiempo es receptivo y según la forma del pensamiento opera determinaciones. La síntesis de dos formas irreductibles para un mismo sujeto. Se tratará entonces de un sujeto dividido, atravesado por una especie de línea que es la línea del tiempo. El sujeto kantiano será un sujeto desgarrado por la dualidad de las dos formas que le pertenecen, la forma de la receptividad y la forma de la determinación. Llega así a la tercera fórmula: yo es otro. El yo pienso cartesiano es una determinación. Implica un yo soy pero a diferencia de lo que pensaba Descartes, la determinación activa “yo pienso” determina mi existencia, pero no puede hacerlo más que bajo la forma de lo determinable, es decir bajo la forma de un ser pasivo en el espacio y el tiempo. Entonces “yo” es un acto, pero que no puede representarme más que en tanto que soy un ser pasivo. Yo es otro. La determinación activa del “yo pienso” no puede determinar mi existencia más que bajo la forma de la existencia de un ser pasivo en el espacio y el tiempo.

En uno de los cursos impartidos en la Sorbona en los años 1975-1976, Emmanuel Levinas (2008) analiza la cuestión de la temporalidad en Kant con una lectura de una profunda relevancia. Oponiéndose a la interpretación de corte heideggeriano que reduce la filosofía kantiana a la finitud del ser, Levinas introduce el concepto de esperanza racional. De las cuatro preguntas que según Kant plantea la filosofía (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué tengo derecho a esperar?, ¿qué es el hombre?) la segunda -señala- parece sobrepasar a la primera con toda la amplitud de las dos siguientes. La pregunta ¿qué puedo conocer? conduce a la finitud, pero ¿qué debo hacer? y ¿qué tengo derecho a esperar? van más lejos y, en todo caso, hacia algo distinto a la finitud. La posición que confirma el carácter limitado de la concreción de cualquier sentido válido, se ve desmentido por la razón práctica. Al pasar al plano

práctico, Kant pone la propia finitud en tela de juicio. Kant no piensa, desde luego, que haya que imaginar una extensión del tiempo más allá del tiempo limitado, no desea una prolongación de la vida. Pero existe una esperanza, un mundo accesible a la esperanza, existe la motivación propia de una esperanza significativa. Ahí está la gran fuerza de la filosofía práctica de Kant: en la posibilidad de concebir, mediante la esperanza, un más allá del tiempo aunque, evidentemente, no un más allá que prolongue el tiempo. Sino una esperanza racional. La esperanza, por lo tanto -escribe Levinas- debe analizarse como esa misma temporalidad, no en el sentido del tiempo como forma a priori de la sensibilidad que pertenece a lo constituyente de la objetividad fenoménica, sino como relación con un algo más que ser, que nunca podrá confirmar algo correlativo a un conocimiento. A partir de ahí pensaríamos en una subjetividad que puede estar en relación con aquello que no puede realizarse, con aquello que excede. Levinas desplaza así la lectura ubicando la pregunta por el tiempo ya no en el ámbito de la razón especulativa sino en el de la razón práctica.

2. El tiempo del Otro

El abordaje del tiempo que efectúa Levinas no consiste en conceptualizarlo a partir de la estructura ontológica del ser humano considerado aisladamente, sino en describir el tiempo auténtico como un tiempo discontinuo e infinito que se temporaliza a partir del encuentro con el otro y de la relación ética que ese encuentro trae aparejada. En esta tarea se podrían distinguir tres etapas; etapas que se identifican asimismo con tres de sus principales obras: *El tiempo y el Otro* (1947), *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (1974). Ya en la primera etapa correspondiente a *El tiempo y el Otro*, Levinas se propone mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás.

Para Levinas la estructura que acoge esta experiencia de la alteridad es la idea de lo infinito, cuyo movimiento consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido. L'Autre (el Otro/lo Otro) es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual, pero es también el otro que exige justicia (Levinas, 2006). Este rechazo a la totalización, se produce precisamente como relación con lo no-englobable, como recibimiento de la alteridad. Lo Otro desborda la Mismidad y adviene a mí traumáticamente a través de la interpelación del rostro del Otro (visage). Por *Totalidad* Levinas toma todo intento, consagrado de alguna manera en Hegel, de la posibilidad de abarcar el todo de lo real a través de la racionalización. La gran Totalidad de la cual hay que salir es el Ser. ¿Qué pasa si pudiéramos pensar desde otro lugar que el Ser? ¿Cómo podemos evadir la claustrofobia del ser? La respuesta a ello la constituyen la relación ética que trae aparejada el encuentro con el Otro y la idea de Infinito, que se inscribe como aquello que no podemos abarcar (lo totalmente Otro), y que al no poder abarcar mantiene abierto al pensamiento.

Derrida explica que en el pensamiento de Levinas, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquella pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema (Derrida, 1989).

Levinas articula las nociones de fecundidad, discontinuidad e infinitud. Gracias a su fecundidad, el sujeto hace posible el acaecer de un futuro, el futuro del hijo o del alumno, que es radicalmente diferente al advenir a sí proyectado en el presente y que constituye para el sujeto un futuro abierto e imprevisible (futuro auténtico). Este futuro abierto ya no es más del orden de la proyección sino que acaece bajo la forma de una discontinuidad renovadora. En este sentido el hijo representa la idea de un comienzo nuevo pero que se temporaliza necesariamente a partir de las posibilidades por él heredadas. De esta manera la temporalidad del hijo o del alumno se expresa en el doble eje de la continuidad y la ruptura. Proceso que no culminará nunca toda vez que la fecundidad permitirá generar un tiempo que seguirá, a su vez, generando tiempo. Hecho que posibilitará, en consecuencia, su infinitud (Maturano, 2010). Esta concepción del tiempo auténtico como un tiempo infinito y discontinuo posee una enorme significación en cuanto permite recuperar la idea de futuro ya no como una mera proyección lineal del presente sino como un tiempo abierto e imprevisible que acaece siempre en el plano de la relación con el otro. Por otro lado, el tiempo auténtico también representará, como el propio Levinas lo explica, una defensa de la subjetividad, que no la tomará al nivel del cogito, ni en la angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito. La idea del ser que desborda la historia - dice Levinas - hace posible entes a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, entes que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia.

Para Levinas es precisamente en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda la cuestión misma de lo subjetivo. Una subjetividad cuya estructura fundamental se articula en relación a la responsabilidad para con el otro. Responsabilidad advenida sin aviso ni elección a través de la interpelación de la epifanía del rostro del otro. El rostro del prójimo -escribe Levinas- significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato (Levinas, 2011). La subjetividad levinasiana no se constituirá ya a partir de un en-sí-para-sí como el subjetivismo moderno sino de un para-otro. La filosofía, tal como ha sido planteada en Occidente, se había orientado - para Levinas- en reabsorber todo Otro en un Mismo, en un yo cerrado, un idéntico; neutralizando así toda idea de alteridad. Esta filosofía nos había conducido a una sociedad en la cual lo más importante era el ser, el ego cartesiano, el ensimismamiento. Frente a ello presenta entonces la necesidad de desplazar

esta primacía de la ontología por una ética como filosofía primera. Una ética que halla su fundamento en el encuentro cara-a-cara con el otro, y en la responsabilidad hacia ese Otro que nos aparece bajo la figura del rostro. El rostro representa para Levinas la vulnerabilidad, la indigencia, la indefensión.

Levinas cuestiona así la fuerte vinculación al ser y propone percibir, más allá del ser, una relación anterior a la comprensión que permita reemplazar la preocupación del ser por la preocupación por el otro hombre. Como señala Mauer, esta reformulación de la frase aristotélica a favor de la ética, nos muestra que ni el saber ni el poder pueden pensarse por fuera del cara a cara ético (Levinas, 2004: 26). Lo interesante es que el Otro de Levinas no puede ser pensado en el lenguaje de esto que él denomina el Mismo. El Otro representa “la presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su “jerarquía” de infinito”. En este sentido el Otro es anterior a mí y se impone como límite de mi propia libertad en cuanto me llama a responder por él. Se trata de un deber que ha venido a mí traumáticamente, sin dejar opción, ha “venido como elección en la que mi humanidad contingente se hace identidad por la imposibilidad de sustraerse a la elección” (Levinas, 2006: 15). Es un movimiento que comienza más allá de mí a partir del cual soy despertado a una responsabilidad por el otro que no he decidido.

Utilizando terminología de la lingüística de Saussure, Levinas profundiza el concepto de tiempo auténtico en “De otro modo que ser o más allá de la esencia”. Para ello distingue dos tipos de temporalidad: la sincronía y la diacronía. La sincronía es el tiempo en el cual la conciencia rememora y presentifica las distintas fases temporales del fenómeno y las reúne en el presente de la representación. La representación acontece a través de una designación que Levinas denomina lo Dicho. Es también el tiempo de la autoconstitución de la conciencia a través la constitución de lo Dicho. La diacronía, por el contrario ya no será el tiempo de lo Dicho sino el tiempo del Decir. Tiempo que se temporaliza cuando las temporalidades del yo y del otro se encuentran pero sin sintetizarse en una representación. **Es el tiempo del encuentro, de ser uno con el otro.** Pero se trata de una interrelación que no es tematizable, porque el Decir del otro, la interpelación requiriente de su rostro, su modo de exponerse y salirme al encuentro, no puede ser proyectado ni representado en un Dicho por la conciencia tematizadora. El Decir del otro es lo inabarcable, lo que no ha formado jamás parte de la esfera de representación del Mismo. Así, manifestándose en su Decir, el otro expone su tiempo, y la entrada en relación de su tiempo con mi propio tiempo se temporaliza como tiempo diacrónico (Maturano, 2010).

3. Tomando en serio al tiempo

En *La Estrella de la Redención* Rosenzweig propone una filosofía que pretende, ante todo, una completa renovación del pensamiento. ¿En qué consiste esta renovación? Básicamente en poder acceder al fenómeno fundamental de necesitar al otro “y lo que es lo mismo, en tomar en serio al

tiempo” (Rosenzweig, 2005: 35). Temporalidad y alteridad constituirán entonces las piedras angulares de este nuevo pensamiento, que algunos identifican a la par de Wittgenstein como la cuna histórica de lo que más tarde se dio en llamar el “giro lingüístico”. Este nuevo pensamiento, el gramatical, sabe que no puede conocer nada con independencia del tiempo. Conocer a Dios, al mundo o al hombre supone conocerlos en su acaecer, esto es cómo se manifiestan en el lenguaje que está siendo efectivamente hablado y cómo se temporaliza la relación entre éstos. El acaecer de estas relaciones se mostrará temporalmente en la serie Creación (relación Dios-mundo) - Revelación (relación Dios-hombre) - Redención (relación hombre-mundo). Serie donde dominarán respectivamente el lenguaje narrativo, el diálogo y el canto coral. Escribe Rosenzweig :

“Es en el segundo volumen cuando se vuelve a narrar este gran poema del mundo en tres tiempos. Narrado, sin embargo, lo es propiamente sólo en el primer libro del volumen, dedicado al pasado. En el presente la narración deja su lugar al diálogo inmediato, pues de lo presente, ya sea que se trate de Dios o de los hombres, no se puede hablar en tercera persona; ellos sólo pueden ser interpelados o escuchados. Y en el libro del futuro domina el lenguaje del coro, pues el individuo particular también abraza lo futuro, pero sólo donde y cuando puede decir nosotros.” (Rosenzweig, 2005: 33)

Es así que en lugar del pensar lógico, tal cual ha sido establecido por toda la filosofía anterior, hace su aparición el pensar gramatical. Mientras que el primero es atemporal, el segundo se nutre precisamente del tiempo. La diferencia no residirá entonces en el carácter silencioso del pensamiento lógico y el despliegue de la alta voz del pensamiento gramatical sino “en la necesidad del otro, o lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo”. Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio. El pensamiento – explica Rosenzweig- es atemporal y quiere serlo; quiere anudar mil vínculos de un golpe; lo último, la meta, es para él lo primero. El hablar está ligado con el tiempo, se nutre del tiempo, no quiere ni puede abandonar su suelo nutricio, no sabe por anticipado hacia dónde se dirige; deja que el otro le dé pie para entrar en conversación.

“El pensador ya sabe por anticipado sus pensamientos; que los exprese es sólo una concesión a la insuficiencia de lo que él llama nuestros medios de comunicación, insuficiencia que no radica en el hecho de que necesitemos del lenguaje, sino en que necesitamos tiempo. Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio. Todo esto es para el pensador pensante completamente impensable, mientras que es lo que por excelencia caracteriza al pensador hablante. Pensador hablante pues naturalmente el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior; la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo.” (Rosenzweig, 2005: 34)

4. Hacia un nuevo pensar jurídico

En *El tiempo del derecho* F. Ost estudia la relación entre derecho y temporalidad sobre la base de una triple hipótesis: a) el tiempo es más una institución social que un fenómeno físico y una experiencia psíquica. b) La principal función de lo jurídico consiste en contribuir a la institución de lo social: más que prohibiciones y sanciones, o que cálculo y gestión; el derecho es un discurso performativo, un tejido de ficciones operatorias que declaran el sentido y el valor de la vida en sociedad. Instituir significa aquí anudar el vínculo social, ofrecer puntos de referencia. c) Es posible establecer un profundo vínculo entre la temporalización social del tiempo y la institución jurídica de la sociedad (Ost, 2005).

En este sentido, el tiempo, lejos de ser un recipiente exterior, se construye, se temporaliza. El tiempo no permanece como algo exterior a la materia jurídica como si fuese un mero marco cronológico. Asimismo el derecho no se limita simplemente a imponerle al calendario plazos normativos. Es precisamente desde su interior, desde su íntima vinculación, que el derecho y el tiempo se co-implican. El tiempo como imagen que porta la juridicidad misma. En el derecho moderno se tratará, como bien señala Benjamin, de una temporalidad homogénea y vacía. Paradigma que se articulará en torno al ideal del progreso; esto es una cosmovisión que se asienta en una temporalidad lineal y teleológica que dará lugar a un sentido progresivo de la historia. Como dice Kristeva “el tiempo del proyecto” (1979: 5). La modernidad establecerá así un doble eje temporal: una temporalidad imaginaria que proyecta en el futuro la emancipación de la historia y una temporalidad identitaria que disciplina sus acontecimientos de acuerdo a una medida abstracta y cuantitativa. Lo moderno inaugurará la dimensión de un espacio en perspectiva que romperá con el espacio plano, característica de la cultura clásica. Es decir que inaugurará la “perspectiva” como *continuum infinito*, homogéneo y matemático posible de representar gracias a la convergencia en un punto. Paradigma sobre el que se articulará el pensamiento jurídico moderno, reforzado por los procesos codificatorios del Siglo XIX:

“Por oposición al tiempo de larga duración (temporalidad que sobre todo mira hacia el pasado y caracteriza al Derecho consuetudinario), la empresa de codificación descansó sobre la creencia, eminentemente moderna, del progreso de la historia: la idea de que la ley - anticipando un estado de cosas posible y considerado preferible- puede hacer llegar un porvenir mejor.” (Ost, 1993: 175)

Asimismo el acortamiento del tiempo se transformará en el axioma de la aceleración. Si bien la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación suele ser leída como la asunción secularizada de la idea de salvación cristiana, la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no será deducible de premisas teológicas. Para R. Koselleck a partir del siglo XVIII la tesis de la

experiencia de la aceleración se autonomiza de las derivaciones cristianas (Koselleck, 2003). Ello se debe fundamentalmente a la Revolución Francesa y a la mecanización y organización industrial capitalista. La división del trabajo hará posible no sólo el incremento de la producción sino de la productividad misma. El tiempo se constituirá así en un valor económico puesto al servicio del rendimiento productivo.

Reglamentación de la temporalidad al servicio de la producción, disciplina sustentada en la legitimidad de una mitología del progreso y racionalidad instrumental constituirán aspectos clave del imaginario moderno. Francis Bacon decía *Scientia et potentia in idem coincidunt* (la ciencia y el poder coinciden). Cuanto más se sabe, tanto más se progresa en el dominio de la naturaleza. Löwith explica que con este lema Bacon definió la clave de la evolución que caracteriza la edad moderna hasta el día de hoy. Esta ciencia operativa proyectada por Bacon se convirtió en el siglo XVII en una ciencia matemática autónoma por obra de Descartes, Galileo y por último de Newton. Lo esencial de esta época lo constituirá la emancipación definitiva de las ciencias matemáticas y su alejamiento de la vida del cosmos y de todas las cuestiones teológicas o morales. A través de un desarrollo científico tecnológico la racionalidad instrumental perseguirá entonces un dominio ilimitado de la naturaleza.

Entre las características sobresalientes de la Época Moderna, señala Hannah Arendt:

“encontramos las actitudes típicas del homo faber: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto.” (Arendt, 2003)

El derecho moderno se organizará así sobre la base de este modelo de racionalidad instrumental. Como escribe Benjamin “sobre todo en lo que respecta al primero de estos dos conceptos (esto es el derecho), es evidente que la relación fundamental y más elemental del ordenamiento jurídico... es la de fin y medio”. (Benjamin, 2007). La noción de homo faber permeará también en la elaboración de una pieza fundamental de la estructura del discurso jurídico moderno: la categoría de sujeto de derecho. El proceso de formalización y burocratización jurídica implicará, no sólo un pasaje de una racionalidad material a una racionalidad formal sino, tal como explica Max Weber, la conformación de un derecho sistemáticamente estatuido organizado sobre la idea de cálculo, aplicado por juristas especializados sobre la base de una educación letrada de tipo lógico-formal.

En ese marco, surge la inquietud de una pregunta: ¿cómo pensar una ley, un derecho que se sustraiga a la teleología, ideal imaginario de la

progresividad? ¿Cómo desplazar los modelos de racionalidad instrumental que han caracterizado al derecho moderno, tan bien leídos por Kafka? ¿Cómo articular un pensar jurídico que posibilite la imagen de una otra racionalidad? Las lecturas de Rosenzweig y Levinas pueden ciertamente contribuir a abordar ese desafío: el de un futuro que no se constituya como una simple proyección lineal del presente sino como un tiempo abierto que acaece en el plano de la relación con el otro. Pensar una temporalidad abierta es como escribe Levinas “pensar juntos el tiempo y el otro” (Levinas, 2008: 168) o como señala Rosenzweig “no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio” (Rosenzweig, 2006: 34). Este nuevo pensamiento, el gramatical, sabe que no puede conocer nada con independencia del tiempo. Necesitar tiempo significa entonces no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio.

Es, tal vez, en la torsión que esta gramática ofrece el marco de anclaje para una nueva juridicidad. Un pensar jurídico que augure lo incierto, lo incalculable, como posibilidad y límite de la propia temporalidad. Un pensar que dé cuenta del carácter fundante de lo abierto en la estructura misma que organiza al derecho como práctica social.

5. Reflexiones finales.

Las culturas se piensan y construyen a sí mismas a partir de un innumerable universo de representaciones simbólicas. La experiencia del tiempo suele constituir uno de los elementos fundantes de ese profundo e enigmático proceso. Identificar los modos bajo los cuales esta significación forja las condiciones de posibilidad del pensar jurídico mismo constituye un tema central para el derecho y sus ficciones operatorias. Ello en tanto la temporalidad moldea la dimensión imaginaria y narrativa que torna operante al discurso jurídico.

Los genocidios del siglo XX, la industrialización de la muerte, han constituido un punto de inflexión en la historia de la humanidad que, como señala Arendt, ha arrasado con los criterios del juicio; exigiendo nuevas categorías del pensar mismo. Esta -aún presente- circunstancia nos demanda con urgencia como comunidad jurídica estar a la altura de tan complejo y acuciante desafío. Esto supone trabajar a nivel de las políticas y la teoría jurídica pero fundamentalmente a nivel de los lenguajes filosóficos que las sostienen, posibilitan y organizan. En ese marco, resignificar el carácter temporal de la experiencia humana inscrita en el derecho desplazando los modelos de racionalidad instrumental provee ciertamente el fondo de la tarea iusfilosófica por venir.

6. Referencias bibliográficas.

- Arendt, H. (2003) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- (1958) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Ediciones Península.
 - (1953) “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”, *Partisan Review*, XX, 4, julio-agosto, pp. 377-392.
- Benjamin, W. (2007) *Conceptos de Filosofía de la historia*. La Plata: Terramar ediciones.
- Carretero, E. (2002) “Postmodernidad y temporalidad social”, *A parte Rei*, N° 24.
- Cassirer, E. (1945) *Antropología filosófica*, México: FCE.
- Deleuze, Gilles. (2008) *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, J. (1989) “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- Espósito, R. (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garrido Maturano, A. (2010) *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Goralí, M. (2013). “Kafka, tiempo y posibilidad: interlocuciones con V Karam”. En *XXVI Jornadas Argentinas y V Argentino-Chilenas de Filosofía Jurídica y Social*. Editorial Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. pp. 103-110.
- (2014) “Derecho, comunidad política e interpretación”. *Revista Jurisprudencia Argentina*, Número especial, Los derechos fundamentales en la Constitución: interpretación y lenguaje. Buenos Aires: Abeledo Perrot, Fascículo N°9, pp. 34-40.
- Kant, I. (2003) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- (1984) *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.
 - (1986) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kristeva, J. (1979) “El tiempo de las mujeres”, *Revista 34/44*, Universidad Paris VII, N 5, pp 5-19.
- Koselleck, R. (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre - textos.
- Levinas, E. (2004) *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- (2006) *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1993) *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.

- (2006) *Totalidad e infinito*. Salamanca: Editorial Sigueme.
- (2011) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Editorial Sigueme.
- (2008) “La cuestión radical. Kant contra Heidegger” en *Dios, la Muerte y el Tiempo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lowy, M. (2002) *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Buenos Aires: FCE.
- Mari, E. (1993) *Papeles de Filosofía I*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- (1993) “Causalidad y Teleología: intersección del pensamiento de Hans Kelsen con el Positivismo lógico y la teleología de Rudolf Ihering. Un ejercicio de epistemología comparada” en *Materiales para una teoría Crítica del Derecho*, Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Ost, F. (2005) *El tiempo del Derecho*, México: Siglo XXI.
- (1993) “Júpiter, Hércules, Hermes: tres modelos de juez”, *Doxa*, N° 14, pp. 169-194.
- Rosenzweig, F. (2005) *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2006) *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sigueme.
- Ruiz, A. (2001) *Idas y vueltas. Por una teoría crítica del Derecho*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Weber, M. (1964) *Economía y Sociedad*. Esbozo de sociología comprensiva. Buenos Aires: FCE.